

Ecole doctorale de l'EHESS

CETOBaC

Thèse de Doctorat préparée dans le cadre d'une cotutelle entre l'École des hautes études en sciences sociales et l'Université d'Heidelberg

Discipline : Histoire et civilisations

ÖMER KÖKSAL

Une histoire conceptuelle de la crise

Écrits anthropologiques et politiques de l'Empire ottoman tardif (1908 – 1914)

Thèse dirigée par: Marc Aymes – Henning Sievert

Date de soutenance : le 5 décembre 2022

- Jury
- 1 Catherine Mayeur-Jaouen, Sorbonne-Université
 - 2 Dilek Sarmis, Université de Strasbourg
 - 3 Jean-Baptiste Brenet, Université Paris 1
 - 4 Laurent Mignon, University of Oxford (rapporteur)
 - 5 Maurus Reinkowski, Universität Basel (rapporteur)

REMERCIEMENTS

Je souhaite remercier mes directeurs de thèse, Marc Aymes et Henning Sievert, qui m'ont encadré tout au long de cette thèse.

Je souhaite ensuite exprimer ma reconnaissance à Catherine Mayeur-Jaouen, Dilek Sarmis, Jean-Baptiste Brenet, Laurent Mignon et Maurus Reinkowski qui ont accepté de siéger dans le jury.

Un grand merci à Can Büyükvardar, Erdal Kaynar, François Quilcaille, Mehmet Akif Ayhan et Nail Aras pour leur soutien et amitié.

Pour leurs amitiés, conseils, aides et encouragements, j'adresse des remerciements chaleureux à Andreas Guidi, Camille McOuat, Caroline Montebello, Doğu Kaan Eraslan, Ekin Akalın, Elif Becan, Işıl Erdinç, Léna Nedelec, Louis-Marie de Courville, Melisa Esen, Nicolas Gaudin-Wagner, Ozan Soybakış, Tuğçe Oklay, Yetkin Yılmaz et Zeynep Ertuğrul.

Les années que j'ai passées à Heidelberg étaient inoubliables. Je remercie Carmela Schuster, Cihan Çiçek, Daniel Kolland, Ercan Akyol, İbrahim Yavuz, Noemi Trucco, Oscar Schuster pour leurs amitiés, encouragements et soutiens.

J'ai pu surmonter les moments les plus difficiles grâce au soutien de mes amis. Merci à Alican Dedekargınoğlu, Cansu Özman, Damla Diriker, David Toledano, Dinçer Sidar, Doruk Sevinç, Durmuş Özcan, Evren Özkoç, Fehmican Gözüm, Gülsüm Gürbüz, Hakan Hatipoğlu, İnan Özdemir, İpek Ada Sezgin, Rabia Irmak Tanış, Kaan Hatipoğlu, Melike Tufanyazıcı, Mert Can Altınsoy, Mert Özdemir, Mustafa Caner Sezgin, Öykü Evliyaoğlu, Pelin Başar, Pelinsu Bulutoğlu, Peri Kıbrıslıoğlu, Sercan Biçer, Sinem Aktaş, Uğur Göç, Yiğit Aras et Zeynep Uğur.

Merci infiniment à hocam, Ahmet Kuyaş, qui m'a soutenu dans les moments les plus sombres et qui a enrichi la thèse avec son érudition. Votre passion pour l'histoire est contagieuse.

Cette thèse n'aurait pas vu le jour sans le soutien, l'affection, la patience et l'encouragement de mes beaux-parents, Emel et Celalettin Ünsal. Les mots ne suffisent pas pour exprimer ma gratitude. Un grand merci également à notre grande-mère, Feride, pour son soutien moral.

Merci à ma famille, Ayşenur, Muhammet et İsmail, pour leurs soutiens et encouragements inestimables. Dans la dernière année de la thèse, j'ai perdu mon grand-père, İsmail dedem. Son affection et érudition me manqueront pour toujours.

Enfin, à Pelin, le sens de ma vie !

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Résumé Une histoire conceptuelle de la crise : écrits anthropologiques et politiques de l'Empire ottoman tardif (1908-1914)

À partir des œuvres de Filibeli Ahmed Hilmî (1863-1914), Tevfik Fikret (1867-1915), Mehmed 'Akif (1873-1936) et Celâl Nûrî (1882-1938), la recherche entreprise ici a pour enjeu de s'interroger sur ce que la perspective de l'histoire des concepts (*Begriffsgeschichte*) apporte à l'histoire des pensées réformistes de l'Empire ottoman tardif. Se proposant également de contribuer à la compréhension de la *Begriffsgeschichte*, telle qu'elle est pratiquée par Reinhart Koselleck, à l'égard de son volet herméneutique relativement moins étudié, l'étude procure plusieurs lectures en diptyque en traversant l'œuvre de Georg F. W. Hegel, Friedrich Schleiermacher, Quentin Skinner et Clifford Geertz, atteignant ainsi sa propre méthodologie. Le travail ambitionne de décrypter « l'anthropologie implicite » dont la conception de l'être humain développé par ces penseurs est porteuse. L'étude se concentre ainsi sur les concepts d'humanité (*insānīyet – beşerīyet – ādemīyet*) ainsi que de civilisation et de douceur (*medenīyet – tehzīb-i ahlāk – hilm*) dont l'histoire remonte jusqu'au monde grec ancien en passant par la philosophie arabe médiévale, sans pour autant perdre de vue le dialogue constant avec les productions intellectuelles contemporaines européennes. Ces concepts comportant par ailleurs des aspects temporels notamment condensés dans le concept de progrès et de crise, le travail se concentre sur ces concepts dans la langue turque ottomane (*terakki – inhiāt – tedennī – buhrān – helāk*) en regard des analyses de Koselleck sur les notions similaires développées par les philosophes des Lumières. En outre, les concepts de doute (*zann, reyb, şübhe*) font partie de débats sur l'avenir de l'empire ainsi que de l'humanité. Enfin, les concepts relatifs à l'empire et l'impérialisme (*mülk – cihān-gīrlık*) importent pour comprendre la distance entre la réalité qui les entoure et leurs aspirations existentielles. De là émerge un nouveau récit appuyé sur la théorie de la pluralité des temps historiques qui défie les récits linéaires asservis aux événements politiques.

Mots clés histoire des concepts, Empire ottoman tardif, sémantique historique, crise, herméneutique, histoire intellectuelle

ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLAGWÖRTER

Zusammenfassung *Eine Begriffsgeschichte der Krise: anthropologische und politische Schriften des späten osmanisches Reiches (1908-1914)*

Durch die Werken von Filibeli Ahmed Hilmî (1863-1914), Tevfik Fikret (1867-1915), Mehmed 'Akif (1873-1936) et Celâl Nürî (1882-1938) zielt die vorliegende Arbeit darauf es, zu zeigen, was die Perspektive der Begriffsgeschichte auf die Geschichte des reformistischen Denkens des spätoosmanischen Reiches bringen kann. Mit einem besonderen Interesse an ihrem relativ wenig erforschten hermeneutischen Aspekt bietet die Arbeit neue Interpretationen zum Verständnis der Begriffsgeschichte, wie sie von Reinhart Koselleck durchgeführt wird. Aus dieser Sicht durchquert die Arbeit Werke von G. F. W. Hegel, Friedrich Schleiermacher, Quentin Skinner et Clifford Geertz, um seine eigene Methodik zu erreichen. Die Arbeit entschlüsselt „implizite Anthropologie“, die das von diesen Denkern entwickelte Menschenbild in sich trägt. Die Studie konzentriert sich auf die Begriffe der Menschheit (*insānīyet – beşerīyet – ādemīyet*) sowie der Zivilisation und Milde (*medenīyet – tehzīb-i ahlāk – hilm*), deren Geschichte durch die mittelalterliche arabische Philosophie bis in die antike griechische Welt zurückreicht, ohne den ständigen Dialog mit zeitgenössischen europäischen Geistesproduktionen aus den Augen zu verlieren. Die Arbeit konzentriert sich auf jene Begriffe, kraft derer der zeitliche Aspekt ihres politischen Denkens thematisiert werden kann wie Fortschritt (*terakkī*), Untergang (*inhiṭāt, tedennī*), Krise (*buhrān*), Vernichtung (*helāk*). Die Begriffe des Zweifels (*zann, reyb, şübhe*) sind Teil von Debatten über die Zukunft des Reiches sowie der Menschheit. Darüber hinaus kommen Begriffe wie Reich und Imperialismus (*mülk – cihān-gīrlık*) in Betracht, als sie erlauben, den Abstand zwischen der Realität, die sie umgibt, und ihren existenziellen Bestrebungen zu verstehen. Aus dieser Forschung ergibt sich also eine neue Erzählung, die auf der Theorie der geschichtlicher Zeiten beruhen und die linearen Erzählungen herausfordert, die den politischen Ereignissen treu folgen.

Schlagwörter *Begriffsgeschichte, Spätes Osmanisches Reich, Historische Semantik, Krise, Hermeneutik, Geistesgeschichte*

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstract A Conceptual History of Crisis: Anthropological and Political Writings of the late Ottoman Empire (1908-1914)

Through the works of Filibeli Aḥmed Ḥilmī (1863-1914), Tevfik Fikret (1867-1915), Mehmed 'Akif (1873-1936) and Celāl Nūrī (1882-1938), the research undertaken here aims to investigate what the perspective of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) can bring to the history of reformist thoughts in the late Ottoman Empire. Also aiming to contribute to the understanding of *Begriffsgeschichte*, as practiced by Reinhart Koselleck, with regard to its relatively less studied hermeneutical aspect, the study provides several readings through the work of Georg F. W. Hegel, Friedrich Schleiermacher, Quentin Skinner and Clifford Geertz, thus reaching its own methodology. The aim of the work is to understand this history from the space of experience and the horizon of expectation of these Ottoman authors, and to decipher the "implicit anthropology" contained in the conception of human being developed by these authors. The study focuses thereby on the concepts of humanity (*insānīyet - beşerīyet - ādemīyet*) as well as civilization and gentleness (*medenīyet - teḥzīb-i ahlāk - ḥilm*), the history of which can be traced back as far as the ancient Greek world via medieval Arab philosophy, without losing sight of the constant dialogue with contemporary European intellectual productions. As these concepts furthermore include temporal aspects particularly condensed in the concept of progress and crisis, the work focuses on concepts in Ottoman Turkish such as *terakḳī, inḥiṭāt, tedennī, buḥrān* and *helāk* with regard to Koselleck's analyses of similar notions developed by Enlightenment philosophers. Furthermore, the concepts of doubt (*ẓann, reyb, şübhe*) exist as part of debates about the future of empire and humanity. Finally, the concepts related to empire and imperialism (*mülk – cihān-gīrlık*) matter for understanding the distance between reality around them and their existential aspirations. There emerges a new narrative based on the theory of the plurality of historical times that challenges linear narratives subordinated to political events.

Keywords history of concepts, late Ottoman Empire, historical semantics, crisis, hermeneutics, intellectual history

TABLE DES MATIÈRES

<u>UNE HISTOIRE CONCEPTUELLE DE LA CRISE</u>	1
<u>ÉCRITS ANTHROPOLOGIQUES ET POLITIQUES DE L'EMPIRE OTTOMAN TARDIF (1908 – 1914)</u>	1
<u>REMERCIEMENTS</u>	3
<u>RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS</u>	4
<u>TABLE DES MATIÈRES</u>	7
<u>INTRODUCTION</u>	15
<u>I — SUJET ET PROBLÉMATIQUE GÉNÉRALE DU TRAVAIL</u>	15
<u>II — UNE CERTAINE MÉTHODOLOGIE HERMÉNEUTIQUE</u>	16
1. Une approche élitiste ?	16
2. Décrypter les histoires dissimulées dans les concepts	19
3. Un aspect négligé de la Begriffsgeschichte de Koselleck : une logique hégélienne à l'œuvre	23
A) LA PLURALITÉ DES TEMPS HISTORIQUES DE KOSELLECK ET LA COPRÉSENCE DES PASSÉS DE HEGEL	27
B) LE PREMIER MOMENT : DE L'ÉVÉNEMENT AU LANGAGE.....	28
C) L'ESPACE D'EXPÉRIENCE (<i>ERFAHRUNGSRAUM</i>) : MÉTAPHORE SPATIALE POUR L'ACCUMULATION DES PASSÉS.....	31
D) LE DEUXIÈME MOMENT : DU LANGAGE À L'ÉVÉNEMENT	33
E) LE PRIMAT DU PRÉSENT SUR LE PASSÉ ET L'AVENIR CHEZ KOSELLECK	38
F) LE REFUS DE L'IMPOSITION DE LA VIOLENCE COMME LE PRINCIPE DE L'ACTION.....	42
G) UNE THÉORIE DE L'ACTION NON VIOLENTE : L'INTENTION COMME LE PRINCIPE HERMÉNEUTIQUE	44
<u>III — L'HERMÉNEUTIQUE ET LES AIRES CULTURELLES</u>	47
1. Articuler les cultures	47
2. Une altérité poussée ?	51
3. La traduction comme mouvement interculturel	53
4. Principes de lecture	58

IV — ÉTAT DE L'ART MÉTHODOLOGIQUE DE L'HISTOIRE DES CONCEPTS OTTOMANS.....	59
1. Constats trop personnels.....	60
2. Le turc ottoman : une langue mal connue.....	63
3. Un européocentrisme qui ne meurt pas.....	65
4. Un européocentrisme ressuscité.....	68
V — LES SOURCES PRIMAIRES AU REGARD DE L'HISTOIRE DES CONCEPTS OTTOMANS.....	78
1. Les dictionnaires.....	78
2. Les textes canoniques.....	82
3. Les périodiques.....	84
4. Les œuvres poétiques.....	85
5. État de l'art partiel de la littérature.....	85
6. Notes biographiques.....	93
VI — CHOIX DES AUTEURS.....	96
VII — SYNOPSIS DU CONTEXTE POLITIQUE.....	98
CHAPITRE 1 – LES HUMANITÉS.....	101
I — LES HUMANITÉS.....	102
1. La pluralité des contextes.....	108
2. Un darwinisme social à contre-cœur.....	115
3. Une fissure sémantique de longue durée : <i>beşer</i> et <i>insān</i>	140
A) <i>BEŞER</i> CONTRE LA DIVINITÉ.....	147
II — CONCLUSION.....	152
CHAPITRE 2 – LES CONCEPTS DE DOUCEUR.....	155
I — UN RÉSEAU CONCEPTUEL DE LONGUE DURÉE : <i>INSĀN, HAKK, 'ADĀLET, SA'ĀDET, TERAKKĪ</i> — (L'HOMME, LE JUSTE, LA JUSTICE, LE BONHEUR, LE PROGRÈS).....	156
1. La contribution de la philosophie grecque et arabe au développement du réseau conceptuel.....	163
A) LA DOUCEUR : UNE ATTENTE PARTAGÉE.....	172
B) L'ÉTHIQUE À NICOMAQUE : LES PREUVES TEXTUELLES D'UNE PROXIMITÉ SÉMANTIQUE.....	175
C) LA FONCTION SOCIALE DU CONCEPT DE DOUCEUR.....	182
D) LA DOUCEUR DANS LA PÉRIODE DITE MODERNE : UNE CONSTANTE CONCEPTUELLE ?.....	184
E) LA DYNAMISATION CONCEPTUELLE COMME LA JAUGE DE LA MODERNITÉ.....	189
F) LES LIMITES DE LA DOUCEUR.....	192
II — HOMME ET DIEU : DANS LE TEMPS — HORS DE TEMPS.....	193
III — CONCLUSION.....	208

CHAPITRE 3 – LE PROGRÈS DANS L’IMPASSE : LES VICISSITUDES CONCEPTUELLES.....	213
I — LE PROGRÈS VERS OÙ ?.....	215
1. Le progrès des Lumières de Koselleck	215
2. Les conceptions de progrès chez Fikret	221
3. Meḥmed ‘Ākif au moment critique : appel à la vigilance	230
II — ATTENTES CONVERGENTES : LA DESTRUCTION TOTALE DE L’EUROPE	237
III — LE PROGRES DANS L’IMPASSE TEMPORELLE	252
IV — CONCLUSION.....	257
CHAPITRE 4 – L’HUMANITÉ RELOADED : PROPHÉTIE – DOUTES (INSĀNĪYET – ḤĀTEMÜ’L-ENBĪYĀ’ – ḌANN, REYB, ŞŪBHE)	260
I — LA QUESTION DU DERNIER PROPHÈTE (ḤĀTEMÜ’L-ENBĪYĀ’).....	262
1. Une histoire idéaliste au service de la chrétienté : l’œuvre d’Édouard Schuré.....	271
2. Celāl Nūrī lecteur d’Édouard Schuré	276
3. Aperçu de l’histoire du sceau des prophètes.....	281
4. Le prophète musulman dans la <i>successio prophetica</i>	286
5. La métaphore du sceau chez Nūrī	287
6. Le schéma de Nūrī	288
II — LES CONCEPTS DE DOUTE ENTRE CERTITUDE ET INCERTITUDE	292
1. <i>reyb, şekk, Ḍann</i>	293
2. <i>Ḍann</i> comme indice de la subjectivité	296
3. <i>Ḍann</i> et <i>aḌḌād</i>	302
4. <i>Ḍann</i> et <i>ma’rifet</i>	308
5. Une faiblesse herméneutique moderniste : les définitions de la religion chez Ḥilmī.....	312
III — LE DOUTE CHEZ FIKRET	314
IV — CONCLUSION.....	319
CHAPITRE 5 – CONQUÊTE — EXPANSION — EMPIRE — IMPÉRIALISME (FETİH – İSTİLĀ – MŪLK – CİHĀN-GĪRLİK)	323
I — INTRODUCTION	325
1. Une histoire conceptuelle de l’impérialisme : l’ouvrage de Richard Koebner	327
II — COLONIES – EMPIRE (MŪSTA’MERĀT – MŪLK).....	329

1. <i>al-ma'mūra</i> : une configuration conceptuelle impériale.....	332
2. Les voyages de Celâl Nūrî : la civilisation <i>in situ</i>	335
3. Les conquêtes ottomanes comme impérialisme échoué	337
4. Les conquêtes ottomanes comme impérialisme réussi	367
III — LES LIMITES DU PACIFISME DE TEVFİK FIKRET	374
IV — CONCLUSION.....	379
CONCLUSION	382
1. La <i>Begriffsgeschichte</i> comme refus de la linéarité.....	382
2. La question des aires culturelles dans l'optique de la <i>Begriffsgeschichte</i>	385
3. La <i>Begriffsgeschichte</i> comme entrave à l'analyse identitaire	385
4. Les humanités au pluriel.....	386
5. L'humanité et la civilisation comme adoucissement : une attente commune.....	388
6. La réinsertion dans l'histoire : la prophétie et les doutes	390
7. Le concept de progrès (<i>terakkî</i>) comme fonction de la crise.....	394
8. L'impérialité de l'Empire ottoman	395
9. Un progrès toujours impérial.....	397
10. L'attente comme principe herméneutique.....	398
BIBLIOGRAPHIE	399
1. Sources primaires	399
A) DICTIONNAIRES	399
B) TEXTES CORANIQUES	399
C) TEXTES IMPRIMÉS	399
2. Sources secondaires	402
3. Liens électroniques.....	419
ANNEXES.....	421

AVERTISSEMENT

Conventions de lecture (translittération)

La translittération adoptée dans le travail est strictement orthographique. Pour les sources primaires ottomanes, les conventions arrêtées par *TDV İslam Ansiklopedisi* sont adoptées. Pour les sources primaires arabes, les conventions arrêtées par *Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG)* sont adoptées :

consonnes		
Caractère arabe	<i>İslam Ansiklopedisi</i>	DMG
أ	ʾ	ʾ
ب	b	b
پ	p	-
ت	t	t
ث	ṯ	ṯ
ج	c	ğ
چ	ç	-
ح	ḥ	ḥ
خ	ḫ	ḫ
د	d	d
ذ	ḏ	ḏ
ر	r	r
ز	z	z
ژ	j	-
س	s	s
ش	ş	š
ص	ṣ	ṣ
ض	ẓ, ḏ	ḏ
ط	ṭ	ṭ

ظ	ẓ	ẓ
ع	‘	‘
غ	ġ	ġ
ف	f	f
ق	q̣	q
ك	k	k
ل	l	l
م	m	m
ن	n	n
ه	h	h
و	v	w
ي	y	y
voyelles		
َ	a / e	a
ِ	ı / i / e	i
ُ	u / ü / o / ö	u
ا / ی	ā	ā
و	ū / ō	ū
ي / ی	ī	ī

Lorsque j’ai utilisé une édition déjà translittérée d’un manuscrit, je n’ai pas modifié ses conventions, sauf que j’ai translittéré les caractères arabes non translittérés, s’ils existent. Dans le même esprit, je n’ai pas modifié les mots translittérés qui figurent dans les citations.

ABRÉVIATIONS

Thésaurus et dictionnaire :

Meninski –

Franciszek MENINSKI, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae* etc. 3 vol., Wien 1680 (+ Lat.-osm. volume supplémentaire) réédition par Stanislaw STACHOWSKI. İstanbul, Simurg, 2000.

Okyânūs –

MÜTERCİM ÂSİM EFENDİ, *El-Okyânûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Mustafa KOÇ et Eyyüp TANRIVERDİ (*dir.*), 6 vol., «, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Redhouse –

Sir James W. REDHOUSE, *A Turkish and English Lexicon*, İstanbul, 1890.

Sâmî –

ŞEMSEDDİN SÂMÎ, *Kāmûş-ı türkî*, Dersa'âdet, İqdâm maṭba'ası, 1317.

Vanḳulı –

VANKULU MEHMED EFENDİ, *Vankulu Lügati*, Mustafa KOÇ et Eyyüp TANRIVERDİ (*dir.*), 2 vol., İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Texte coranique :

Kazimirski –

Albert KAZIMIRSKI (trad.), *Le Coran*, Paris, Garnier, 1981.

Calendrier

hégire – h

rūmī – r

INTRODUCTION

I — SUJET ET PROBLÉMATIQUE GÉNÉRALE DU TRAVAIL

Ce travail s'inscrit dans la fameuse « question d'Occident¹. » Conçue par analogie avec la plus fameuse question d'Orient, cette question est l'expression concise des rapports problématiques et des positions ambivalentes des Ottomans envers les grandes puissances européennes qui représentent pour eux non seulement une source d'émulation, mais aussi une menace de plus en plus irrésistible pour leur intégrité territoriale². Elle est en effet une métaquestion qui renferme une gamme de questions se rapportant au redressement de l'Empire. Ce rapport paradoxal devient d'autant plus tendu avec l'avènement de la politique du haut impérialisme (1870-1914), dont le point culminant est la Première Guerre mondiale. Les années qui précèdent cette guerre sont une période où les rapports ambivalents avec les grandes puissances ont atteint leur apogée en termes de tensions. L'Empire ottoman est plongé dans des crises politiques, culminant souvent dans des guerres qui se soldent par des défaites militaires.

La présente étude se propose d'apporter une nouvelle perspective sur l'histoire de la pensée réformatrice dans cette période à travers la *Begriffsgeschichte*. Pour ce faire, elle privilégie les œuvres de quatre auteurs ottomans, à savoir Filibeli Ahmed Hilmî (1863-1914), Tevfik Fikret (1867-1915),

¹ C'est Arnold Toynbee qui formule pour la première fois « la question d'Occident » à partir de deux cas qu'il prend comme objet d'étude : grec et ottoman. Pour lui, il s'agit de deux attitudes à adopter contre une civilisation assaillante qu'est la civilisation occidentale : zélotisme et héliodanisme. Le premier se réfère à un repli sur soi, alors que le dernier consiste en l'adoption de la civilisation assaillante. L'attitude turque dans cette contrainte, c'est l'héliodanisme, voir A. Nuri YURDUSEV, « From the Eastern Question to the Western Question: Rethinking the Contribution of Toynbee », *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 14-3, 2005, p. 323-332. Alors que le récit de Niyazi Berkes sur ce qu'il appelle similairement « la question d'Occident » dans l'édition turque de son œuvre, par analogie à la question d'Orient, repose sur une compréhension tripartite, à savoir entre les Occidentalistes, les Islamistes et les nationalistes turcs, à travers la nature de la solution qu'ils proposent, voir Niyazi BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, New York, Routledge, 1998, p. 352-356. Pour la question d'Occident, voir Niyazi BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, p. 415-418. Cette problématique constitue toujours la problématique centrale des études publiées récemment, voir par exemple Nazan ÇIÇEK, *The Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*, London, Tauris Academic Studies, 2010, p. 1-12.

² Cemil AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 39-70.

Mehmed 'Ākif (1873-1936) et Celāl Nūrī (1882-1938). Pour ce qui est de sa méthodologie, le travail s'appuie d'abord sur les travaux de Reinhart Koselleck. Il ne se borne pourtant pas à le mettre en œuvre comme un simple outil heuristique. À cet égard, il se donne l'objectif d'apporter une analyse approfondie à son aspect herméneutique relativement négligé. Il développe sa propre conception de cet aspect à travers l'œuvre de Georg F. W. Hegel, Friedrich Schleiermacher, Clifford Geertz et Quentin Skinner. Ensuite, il utilise les résultats de ce questionnement comme ses principes méthodologiques.

L'un des enjeux principaux de la thèse est alors de donner une nouvelle compréhension de l'histoire de la pensée réformatrice de l'Empire ottoman tardif. Pour ce faire, le travail se donne l'objectif de faire ressortir un réseau conceptuel. Au centre de ce réseau se trouvent les concepts relatifs à l'être humain. Décryptant « l'anthropologie implicite » contenue dans la conception de l'être humain de ces auteurs ottomans, le présent travail accorde une attention particulière aux concepts d'humanité (*insānīyet - beşerīyet - ādemīyet*), de civilisation, et de douceur (*medenīyet - tehzīb-i ahlāk - hilm*), dont l'histoire peut remonter jusqu'au monde grec ancien en passant par la philosophie arabe médiévale. Ce faisant, elle ne perd pas de vue leurs dialogues constants avec les productions intellectuelles européennes contemporaines. En outre, il analyse les concepts exprimant la crise qu'ils éprouvent tels que le progrès (*terakki*), le déclin (*inhişat, tedenni*), la crise (*buhran*) et l'annihilation (*helak*). Les concepts de doute (*zann, reyb, şübhe*) rejoignent ce récit dans le cadre des débats concernant l'avenir de l'empire et de l'humanité à un moment où ils se voient comme exclus de l'histoire. Enfin, les concepts liés à l'empire et à l'impérialisme (*mülk, cihān-girlik*) entrent en scène, permettant de montrer la distance entre la réalité et leurs aspirations existentielles.

Commençons notre étude par construire sa propre méthodologie.

II — UNE CERTAINE MÉTHODOLOGIE HERMÉNEUTIQUE

1. Une approche élitiste ?

Dans les exposés que j'ai présentés au long de la préparation de cette thèse, nombre des commentaires et des questions portaient sur les analyses que j'avais de la circulation des concepts. Ces commentaires et questions, souvent sceptiques de ma démarche, exprimaient la plupart du temps le besoin de disposer d'une ligne permettant de suivre la transmission des concepts par la lecture de la source sémantique de l'auteur dont j'analyse le texte. À titre d'exemple, si l'on avance que tel concept développé par un auteur ottoman du XX^e siècle comporte des unités

sémantiques similaires, voire identiques, à celles employées par un auteur grec du IV^e siècle avant notre ère, pour être véritablement convaincant, il vous faut, soit prouver que l'auteur moderne a lu l'ouvrage de l'auteur grec, soit identifier une ligne historique qui relie l'auteur grec à l'auteur ottoman. Je ne voyais au début, dans ces remarques, qu'une tendance matérialiste, avide de détenir l'ensemble des éléments probants pour permettre la déduction. Cette tendance me semblait pourtant doublement déficiente : d'une part, réductionniste, la circulation, ou bien la transmission des sens est donnée comme limitée à un rapport émetteur-récepteur. Loin de prétendre que l'écrivain ottoman emprunte à l'écrivain grec, partant du fait que les expériences et les attentes inscrites dans les concepts traversent l'histoire, je me concentrais moins sur les auteurs que sur les concepts, je n'établissais, et je n'établis ni ne découvre que les similarités sémantiques existantes. Dans le même ordre d'idées, l'essentiel est de montrer que les concepts en tant qu'unités sémantiques historiques se déplacent dans le temps, si bien qu'un concept, resté éloigné dans le temps de mon objet d'analyse contribue, en quelque sorte, au développement du concept qui lui répond. D'autre part, ces critiques me semblent n'avoir qu'une vision minimaliste des rapports intellectuels, de sorte que les textes sont de simples produits composés de pièces collectées au cours de différentes lectures, alors que, à mes yeux, la *Begriffsgeschichte* proposait une méthode herméneutique — j'y reviendrai. Entretemps, j'ai constamment gardé à l'esprit les critiques que j'ai reçues et je les considère aujourd'hui comme issue d'un malentendu. Car, aujourd'hui, il me semble que nous parlions alors de problématiques distinctes. Je parlais de circulation des concepts dans le temps ainsi que la contribution sémantique d'un concept à un autre, alors que mes critiques s'intéressaient plutôt à une histoire de la diffusion des concepts. À cet égard, le fait que j'aie trouvé une discussion semblable à ce que j'avais entretenu avec mon auditoire pourrait nous permettre de revoir le malentendu sous un jour nouveau. Contre l'article de Robert Darnton qui constatait une sorte d'élitisme dans les recherches de l'histoire intellectuelle contrairement à l'histoire des livres plutôt vouée aux motifs de diffusion et ainsi penchée sur le goût populaire³, Quentin Skinner propose, certes sur un ton polémique, de ne pas voir l'importance d'une œuvre en fonction de sa zone d'influence :

Consider, to take a very obvious example, Newton's *Principia Mathematica*. This was probably read and understood in its entirety in the course of the Enlightenment by at most a handful of people. To historians of the book, concerned with questions about diffusion, this is an important and potentially even a disquieting fact. To an intellectual historian, however, concerned with the genesis of Newton's masterpiece and the nature of its arguments about the mechanistic universe, the same fact is of virtually no importance at all. Nor is the fact

³ Robert DARNTON, « Discourse and Diffusion », *Contributions to the History of Concepts*, 1-1, 2005, p. 21-28, ici p. 22-23.

that Newton's book was so little studied likely to prevent such an historian from concluding that it was one of the greatest works of the European Enlightenment⁴.

Skinner se penche plutôt sur l'histoire des concepts rendus opaques par l'enracinement de la culture dans le temps, par les différents usages qui furent faits de ces concepts et les différents rôles qu'ils prirent dans l'argumentation⁵. De fait, le contraste qu'il établit entre *diffusion* et *importance* me permet de défendre l'idée selon laquelle la non-diffusion d'un livre dans un milieu intellectuel donné ne saurait signifier que ce livre, ni que les concepts qui y sont développés, ne jouent aucun rôle dans la construction argumentative d'un texte ultérieur. Et ici, je pousse l'argument un peu plus loin : c'est ce rôle qui rend possible une *Begriffsgeschichte* à l'appui d'une herméneutique historique. L'interprétation est d'autant plus herméneutiquement fondée, lorsque l'on peut déceler le résidu d'un concept élaboré dans une période lointaine dans un texte plus récent, et où il est difficile de mettre en évidence entre eux un lien matériel.

La critique de l'élitisme est évocatrice de la critique ayant souvent visé la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, condensée dans le concept de *Gipfelwanderung*⁶, exprimant une distance vis-à-vis des couches populaires et leur capacité d'intervention au devenir intellectuel. Dans cette configuration, ce dernier n'est en mesure de donner qu'une reconstitution partielle, donc incomplète, de l'histoire. Par son attitude sourde aux apports possibles d'une histoire de la diffusion, Quentin Skinner n'aurait pas été à l'abri de ce jugement populiste. Il n'en reste pas moins que Skinner assume sa position élitiste, pour ne pas dire élitiste, en espérant puiser une « valeur pratique » dans la pratique de l'histoire intellectuelle.

[...] to uncover when and why certain concepts initially came to be formulated, how they may subsequently have been put to radically different uses, how they may have eventually become confused in the process, and how they came to bequeath to us the often complex and contradictory understandings we now confront⁷.

Motivé par une ambition archéologique, Skinner semble attribuer à l'histoire une sophistication, soit par l'ajout de nouveaux sens par le biais des usages argumentatifs des concepts, soit par la

⁴ Quentin SKINNER, « On Intellectual History and the History of Books », *Contributions to the History of Concepts*, 1-1, 2005, p. 29-36, ici p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 33-35.

⁶ Rolf REICHARDT, « Einleitung », in Rolf REICHARDT et Eberhard SCHMITT (dir.), *Handbuch politischer-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, München, Oldenbourg, 1985, vol.1/2, p. 39-148, p. 121. Ou bien pas directement contre la *Begriffsgeschichte* à la Koselleck, mais dans un sens plus général, voir p. 40 : « Ferner sind ideengeschichtliche « Gipfelwanderungen » möglichst zu vermeiden oder nur mit Vorsicht zu wagen. Sprünge zwischen verschiedenen Epochen oder sogar von Land zu Land, z. B. von englischen oder italienischen zu französischen Autoren, bedürfen verbindender Rezeptionsbelege, die über Theorieverwandtschaften hinaus auf eine entsprechende gesellschaftliche Resonanz und Vermittlung verweisen. » Reichardt essaye de restreindre la liberté reconnue à l'interprétation par une « preuve de réception qui relie » l'émetteur et le récepteur, un élan autrement cher aux historiens des livres.

⁷ Q. SKINNER, « On Intellectual History and the History of Books », art. cit, p. 34.

marginalisation de sens possibles existants par un autre usage devenu dominant du même concept. Je profite de cette discussion, plus particulièrement pour ce qui est des promesses épistémologiques et les limites du présent travail, d'une part, pour déclarer et bien assumer la tendance « élitiste » qui privilégie Aḥmed Ḥilmī, Tevfik Fikret, Meḥmed 'Ākif et Celāl Nūrī, quatre figures bien connues de la période de la Deuxième Monarchie constitutionnelle (1908-1918). Ces quatre figures ne comptent pas seulement parmi les auteurs les plus en vue de leur époque, mais aussi parmi les auteurs dont les œuvres sont assez largement étudiées par la littérature scientifique. Si leur notoriété auprès du lectorat de leur époque semble rendre leurs études, à première vue, moins exposées au reproche de l'élitisme, la portée réduite du lectorat ottoman comparée au reste de la vaste société ottomane turcophone, dans une mesure plus restreinte, francophone, dont l'accès aux productions écrites est, d'une façon ou d'une autre, limité, ne les soustrayait guère à cette critique. Cela dit, indifférent aux reproches d'élitisme, mon but principal dans ce travail est de faire ressortir les sens, devenus dissimulés dans le temps, inscrits tant dans les concepts que les auteurs utilisent que dans les motifs argumentaires qu'ils développent, ce qui revient à affirmer de nouvelles interprétations de leurs œuvres. Dans le même esprit, je n'ambitionne aucunement de fournir un métarécit omnipotent de la reconstitution d'une époque donnée dans son ensemble. Plutôt, il s'agit de tisser des microrécits souvent situés dans une problématique langagière à temporalité variable. De cette temporalité variable découle la possibilité de notre démarche herméneutique. À cet égard, il y a lieu de creuser davantage ce que j'entends par démarche herméneutique d'une façon générale.

2. Décrypter les histoires dissimulées dans les concepts

Commençons par un extrait de l'article de Koselleck où il s'emploie à expliciter les rapports méthodologiques entre *Begriffsgeschichte* et histoire sociale. Partant du constat que ces deux approches sont interdépendantes dans la mesure où leurs « structures de répétition/structures répétitives » (*Wiederholungsstrukturen*) sont sujettes à des régimes temporels différents⁸, Koselleck délimite ainsi différents rôles des concepts dans le déroulement de l'histoire :

C'est de la même manière, quoique sous une autre forme, qu'il faut définir l'interdépendance entre énoncé actuel et langage prédéfini. Lorsqu'un concept est utilisé, par exemple celui de « mariage, » les expériences effectives de mariage à long terme s'y trouvent linguistiquement inscrites, [les expériences] qui se sont fondées dans le concept. Et le contexte linguistique, qui lui aussi est donné, régule le spectre de son contenu sémantique. À chaque usage actuel du mot « mariage », se répètent les données linguistiques qui en structurent le sens et la compréhension. Ici aussi, ce sont les structures de répétition linguistique qui libèrent autant qu'elles restreignent la portée de l'énoncé. Et chaque changement conceptuel qui devient le résultat de [l'acte de] langage s'accomplit dans l'acte

⁸ Reinhart KOSELLECK, « Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 9-31, p. 30.

innovant sémantique et pragmatique, *qui permet de concevoir le nouveau et de concevoir autrement l'ancien.*

Analog, aber nicht gleichförmig ist die Wechselbeziehung von je aktueller Rede und vorgegebener Sprache zu bestimmen. Wenn ein Begriff, etwa der der ‚Ehe‘, verwendet wird, so sind darin langfristig wirksame Erfahrungen von Ehe sprachlich gespeichert, die sich dem Begriff eingestiftet haben. Und der gleichfalls vorgegebene sprachliche Kontext reguliert die Spannweite seines Bedeutungsgehaltes. Mit jeder aktuellen Wortverwendung von „Ehe“ wiederholen sich die sprachbedingten Vorgaben, die ihren Sinn und ihr Verständnis strukturieren. Es sind also auch hier sprachliche Wiederholungsstrukturen, die den Spielraum der Rede so sehr freigeben wie begrenzen. Und jede begriffliche Änderung, die zum Sprachergebnis wird, vollzieht sich im Akt semantischer und pragmatischer Innovation, der das Alte anders und das Neue überhaupt begreifen läßt^{9, 10}.

C'est un extrait conceptuellement dense. Procédons pas à pas. D'abord, il s'agit de deux temporalités différentes. La première est de l'actualité, que l'on peut constater dans le discours ou l'énoncé actuel (*aktuelle Rede*). Le concept s'utilise dans l'énoncé et c'est là que se trouve sa singularité. À côté de l'actualité se trouve une autre temporalité structurante qui se traduit par le langage prédéfini (*vorgegebene Sprache* ou *sprachbedingte Vorgaben*). Donc, la structure langagière précède l'utilisation du concept. Pour ce qui est de l'herméneutique, ce langage prédéfini est à interpréter. Il s'agit non seulement d'analyser le concept par rapport aux propriétés linguistiques de l'énoncé dont il fait partie, mais aussi de décrypter les « expériences effectives de longue durée » (*die langfristig wirksame Erfahrung*). Ces expériences doivent être inscrites (*gespeichert*) dans le concept. Dès mes premiers travaux, je rends cette capacité conceptuelle en langue française par le truchement des verbes « inscrire, » « comporter » et leurs dérivés¹¹. Néanmoins, il est difficile de rendre les concepts que Koselleck utilise en une langue autre que l'allemand, d'autant moins que Koselleck lui-même semble s'être éloigné du sens original des expressions allemandes, lorsqu'il publie son article en anglais. Pour l'instant, restons au niveau original et sa traduction en français pour en aborder plus tard la traduction anglaise. *Gespeichert*, le participe passé du verbe *speichern*, semble relativement plus facile à traduire. Pris au sens premier,

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Pour une autre traduction, voir Reinhart KOSELLECK, « Histoire sociale et histoire des concepts », in *L'expérience de l'histoire*, trad. Diane MEUR, Paris, Gallimard ; le Seuil, 1997, p. 101-119, p. 118. « C'est de la même manière, quoique sous une autre forme, qu'il faut définir l'interdépendance entre discours en acte et langue préalablement donnée. Lorsqu'un concept est employé, par exemple celui de mariage, cet emploi reflète au niveau langagier la mémoire à long terme d'expériences du mariage qui se sont agrégées au concept. Et le contexte linguistique, qui, lui aussi, est préalablement donné, fixe l'extension de sa valeur sémantique. Chaque emploi actuel du mot « mariage » reproduit les préalables linguistiques qui structurent son sens et sa compréhension. Ce sont donc, ici aussi, des structures répétitives qui à la fois ouvrent et limitent le champ du discours. Et chaque modification conceptuelle qui devient un événement langagier s'accomplit par une innovation sémantique et pragmatique, qui permet de concevoir le nouveau et de concevoir autrement l'ancien. » Dans ma traduction, j'ai emprunté quelques phrases à cette traduction. J'ai mis ces phrases en italique.

¹¹ Ömer KÖKSAL, « Le règne de l'aporie : une histoire conceptuelle du réformisme critique ottoman (1910-1914) » Mémoire, Écoles des hautes études en sciences sociales, Paris, 2017.

celui-ci signifie « stocké, » « sauvegardé, » « enregistré » ou bien encore « conservé¹² ». Il me semble que ces trois propositions satisfont *grosso modo* au sens original. Cependant, si l'on considère le cadre général de la théorie de l'histoire de Koselleck, « inscrit » comme équivalent donnerait une autre tournure à la compréhension de différentes capacités des concepts et ce, pour plusieurs raisons. Premièrement, sauvegarder, enregistrer et conserver donnent l'impression d'une exemption de ce qui est sauvegardé d'altération. Quant à l'être humain, le lieu de sauvegarde n'est autre que sa mémoire. En ce qui concerne la transmission orale, la mémoire est elle-même le lieu de sauvegarde, alors que pour la transmission écrite, il s'agit de la forme textuelle. Même si l'on enregistre les expériences à travers l'écriture, c'est toujours l'esprit humain qui la reflète sur soi pour lui donner à chaque moment une interprétation nouvelle. Les expériences sont ainsi « inscrites » dans la mémoire. C'est en ce sens que les concepts sont, entre autres, susceptibles d'être « rappelés » (*abgerufen*)¹³. Dans le même ordre d'idées, mais d'un point de vue plutôt métaphorologique, l'inscription évoque l'action de graver des images sur une pierre ainsi que des traces. La trace comme concept est évocatrice de la philosophie de Jacques Derrida¹⁴. En ce sens, il est à signaler le parallélisme que Margrit Pernau a érigé entre le concept de palimpsestes de Derrida — « un manuscrit qui a été effacé et réécrit, mais qui présente encore des traces de l'ancien texte » (« a manuscript that has been erased and overwritten, but still shows traces of the former text¹⁵ ») — et le concept de strates temporelles (*Zeitschichten*) de Koselleck en une probabilité d'interprétation.

La métaphore des strates temporelles de Koselleck atteint pourtant ses limites à un autre égard. Le tableau se révèle impressionnant lorsqu'il s'agit de rendre les strates profondes des concepts visibles, par exemple pour montrer comment le concept de citoyen du XIX^e siècle contenait des sens superposés qui remontaient à Aristote. L'explication de la manière dont les différentes strates marquent l'usage des concepts et, surtout, leurs transformations seraient trop statiques. Les strates inférieures agissent-elles « par elles-mêmes » sur les concepts [utilisés] à son moment présent respectif, ce qui serait comparable à la figure du palimpseste de Derrida ? Ou, ce qui est plus probable pour le raisonnement de Koselleck, l'intervention de la part des acteurs est-elle nécessaire ? Également reste inexplicé ce qui se passe avec les concepts oubliés ou tombés en désuétude.

Kosellecks Metapher der Zeitschichten stößt aber noch in einer anderen Hinsicht an ihre Grenzen. Das Bild ist eindrucksvoll, wenn es darum geht, die Tiefenschichten der Begriffe zu visualisieren, um etwa zu zeigen, wie der Bürgerbegriff des 19. Jahrhunderts überlagerte Bedeutungen in sich trug, die bis auf Aristoteles zurückgingen. Um jedoch zu erklären, wie

¹² <https://www.larousse.fr/dictionnaires/allemand-francais/speichern/308166> consulté le 22 février 2022.

¹³ Reinhart KOSELLECK, « Revolution als Begriff und als Metapher », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 240-251, p. 245.

¹⁴ Comparer à l'interprétation de ce concept de *inscription* en anglais, voir Clifford GEERTZ, « Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought », in *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, p. 19-35, p. 31. Geertz fait référence à l'œuvre de Paul Ricoeur.

¹⁵ Margrit PERNAU et Luc WODZICKI, « Entanglements, Political Communication, and Shared Temporal Layers », *Cromohs*, 21, 2018, p. 1-17, ici p. 7.

die verschiedenen Schichten die Verwendung der Begriffe und vor allem ihren Wandel prägen, ist es möglicherweise zu statisch. Wirken die unteren Schichten „von selber“ auf die Begriffe der jeweiligen Gegenwart, etwa vergleichbar mit Derridas Figur des Palimpsests? Oder, was für Kosellecks Gedankenführung wahrscheinlicher ist, bedarf es dafür eines Rückgriffs durch die Akteure? Ebenfalls ungeklärt erscheint bislang, was mit Begriffen geschieht, die in Vergessenheit geraten und nicht mehr gebraucht werden¹⁶.

Avant de chercher des éléments de réponse aux questions que Pernau pose, apportons quelques éclaircissements sur ce que l'on peut comprendre par la métaphore du palimpseste, notamment dans l'entrecroisement de la méthodologie de l'histoire des concepts. Nous pouvons avoir recours encore à un autre article de Pernau et son co-auteur, Luc Wodzicki, où l'on trouve la forme approfondie de ses propos sur cet enjeu. Deux explications apparemment rivales axées sur la question de l'*agency* dans le devenir de l'histoire y sont apportées, ce qui délimite du même coup la manière dont l'histoire est écrite. D'abord, étudions l'interprétation qui, selon les auteurs, attribue l'*agency* au concept aux dépens de l'acteur qui en fait usage :

Indeed, thinking along the figure of the palimpsest suggests that deeper layers continue to mark the present. This would mean that texts, for instance, continue to exert an influence on present creations of meaning even if no one reads them, or even if no one knows of their existence, because they influenced texts which in turn influenced texts, and so on, until we finally arrive at texts which are still being read. Thus a particular concept acquires a layer of meaning, and one that actors need no longer be aware of. Alternatively, the texts at some time created an effect in the world which is part of the world as it exists in the present. [...] Such influence should not be discarded at a theoretical level. In practice it will be so diluted that it will not always prove worthwhile to trace the chain of influences through the centuries¹⁷.

Imaginant un enchaînement non brisé sous l'emprise possible de la *doxa* diffusionniste, dont j'ai fait une brève critique plus haut, le commentaire illustre, pour ne pas dire borner, le raisonnement par une histoire de la transmission textuelle, de l'inspiration probable de la métaphore de palimpseste conçue à l'image d'un manuscrit usé. Cependant, si l'on affranchit la discussion de cet imaginaire textuel et la déplace à une échelle plus large, on se voit confronté à un débat pérenne de la philosophie de l'histoire : les rapports entre le passé et le présent. D'ailleurs, le vocabulaire utilisé dans cet extrait confirme cette déduction : passé, présent, existence, effet, mondes au pluriel. Les auteurs de ce commentaire du palimpseste se concentrent sur l'empire du passé sur le présent. Au cœur de l'argument réside le postulat selon lequel un événement passé — ou bien si je le traduis en termes koselleckiens, une actualité disparue (« *entschwundene Wirklichkeit*¹⁸ »), concept sur lequel je reviendrai plus loin — dont personne ne se souvient et dont on ne trouve plus aucune trace exerce

¹⁶ Margrit PERNAU, « Einführung: Neue Wege der Begriffsgeschichte », *Geschichte und Gesellschaft*, 44-1, 2018, p. 5-28, ici p. 24.

¹⁷ M. PERNAU et L. WODZICKI, « Entanglements, Political Communication, and Shared Temporal Layers », art. cit, p. 8.

¹⁸ R. KOSELLECK, « Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte », art. cit, p. 30.

toujours une influence sur ce qui est présent. En d'autres termes, il a *toujours* un effet sur le présent. Dans ce raisonnement, je vois très clairement « les traces » de la philosophie hégélienne de l'histoire telle qu'elle est notamment développée dans la logique inscrite dans le concept de *Aufhebung*¹⁹.

3. Un aspect négligé de la Begriffsgeschichte de Koselleck : une logique hégélienne à l'œuvre

Quelques avertissements préliminaires deviennent indispensables, lorsqu'il s'agit d'aborder une philosophie aussi vaste et complexe que celle de G. F. W. Hegel.

1. Le rapport de la philosophie hégélienne vis-à-vis de l'œuvre de Koselleck attire en général peu d'attention, ne serait-ce que des allusions nominales. C'est pour deux raisons principales. Premièrement, le chemin qui pourrait amener la théorie des temps historique de Koselleck à la philosophie hégélienne est bloqué par le débat tenu entre H. G. Gadamer et Reinhart Koselleck²⁰. La figure qui relie ces deux figures étant Martin Heidegger, les analyses généalogiques ne concernent que la philosophie heideggerienne²¹ ²². Deuxièmement, les présupposés analytiques empêchent des analyses approfondies. On en trouvera une illustration dans le compendium exhaustif d'Ernst Müller et Falko Schmieder consacré à la sémantique historique et la *Begriffsgeschichte*. Deux simples prétextes, d'un côté, que « Hegel philosophe avant *le linguistic turn*, son réalisme conceptuel ne sépare pas

¹⁹ Elías José PALTÍ, « Reinhart Koselleck: His Concept of the Concept and Neo-Kantianism », *Contributions to the History of Concepts*, 6-2, 2011, p. 1-20, ici p. 11.

²⁰ Reinhart KOSELLECK et Hans Georg GADAMER, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1987.

²¹ Pour un exemple frappant, voir Christophe BOUTON, « De la philosophie à l'histoire et retour. Heidegger, Koselleck, Ricœur », in *Les usages de la temporalité dans les sciences sociales/Vom Umgang mit Temporalität in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Bochum, Verlag Dr. Dieter Winkler, 2019, p. 25-39, p. 31. « Or pour préciser son projet, il se réfère non à Kant et au néokantisme, mais à l'ontologie de Heidegger puis à l'herméneutique de Gadamer. Cela est sans doute dû au contexte de son intervention, à un discours tenu en l'honneur de Gadamer qui fut lui-même l'élève de Heidegger. Mais nous allons voir que le choix de ces parrainages a des raisons plus profondes. » Du point de vue généalogique, Bouton voit à la source de la théorie de l'histoire (*Historik*) la figure de Johann Gustav Droysen (1808-1884), excluant ainsi Hegel de l'analyse. « Koselleck y définit très exactement ce qu'il entend par la théorie de l'histoire (*Historik*), discipline située à l'intersection de l'histoire et de la philosophie, qui s'inscrit dans une longue tradition allemande initiée par Droysen au XIXe siècle. » Pour d'autres exemples similaires, voir Dominic KAEGI, « *Historik als Hermeneutik. Koselleck und Gadamer* », in Carsten DUTT et Reinhard LAUBE (dir.), *Zwischen Sprache und Geschichte: zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen, Wallstein, 2013, p. 256-268. ; Jörg FISCH, « Reinhart Koselleck und die Theorie historischer Zeiten », in Carsten DUTT et Reinhard LAUBE (dir.), *Zwischen Sprache und Geschichte: zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen, Wallstein, 2013, p. 48-64, p. 52. « En mettant ainsi l'accent sur l'historicité et la temporalité du *Dasein*, Koselleck s'inscrit dans la tradition de Heidegger et de Gadamer [...] » (« Koselleck steht mit einer solchen Betonung der Geschichtlichkeit und der Zeitlichkeit des Daseins in der Tradition von Heidegger und Gadamer [...] »)

²² Une seule exception à cette domination heideggerienne est un lien établi avec la philosophie herdérienne dans le contexte des temps historiques de Koselleck. voir J. FISCH, « Reinhart Koselleck und die Theorie historischer Zeiten », art. cit, p. 57. « Der einzige Autor, den er [Koselleck] etwas häufiger und ausführlicher erwähnt, ohne ihn genauer zu behandeln oder sich gar mit ihm auseinanderzusetzen, ist Herder. » « Le seul auteur qu'il [Koselleck] mentionne de manière plus fréquente et détaillée, sans pour autant le traiter profondément par une approche critique, est Herder. »

vraiment le développement de la “chose même” et du langage, » (« Hegel philosophiert vor dem *linguistic turn*, sein Begriffsrealismus trennt nicht wirklich zwischen der Entwicklung der « Sache selbst » und der Sprache²³. ») et, de l’autre, que « Hegel pense avant le relativisme historique, avant le pluralisme des concepts et des visions du monde » (« Hegel denkt vor dem historischen Relativismus, vor dem Pluralismus der Begriffe und der Weltanschauungen²⁴ [...] ») semblent suffire à bloquer son inclusion à l’analyse. Procédant plutôt par une logique classificatoire dans l’analyse de la *Begriffsgeschichte*, ce compendium se révèle réductionniste dans ses propos sur la philosophie hégélienne — je reviendrai aussi sur ce point. À quoi s’ajoute la tendance dominante sociologisante que l’on peut observer dans les ouvrages traitant de l’histoire des concepts, qui tendent à problématiser les enjeux philosophiques par référence aux contextes social et scientifique englobant les pratiquants de cette discipline²⁵. À cette règle, l’article d’Elias Palti qui porte sur le concept de concept de Koselleck fait exception. Il prend la question sous son angle philosophique et dévoile certains parallélismes entre les philosophies hégélienne et koseleckienne, notamment les critiques hégéliennes vis-à-vis de la philosophie kantienne et celles de Koselleck vis-à-vis de l’histoire des idées (*Ideengeschichte*), tout en révélant les points qui les séparent²⁶.

2. Je ne prétends pas avoir une maîtrise exhaustive de la philosophie hégélienne, simple lecteur de son œuvre notamment en ce qu’elle éclaire mon intérêt particulier pour la philosophie de l’histoire dans le cadre de l’histoire des concepts. Je suis donc bien conscient du risque qu’il y ait à vulgariser cette philosophie si complexe. Cependant, les contributions possibles de cette lecture me semblent tellement fécondes que je ne m’empêche pas de m’y lancer.
3. Dans la mesure où la philosophie hégélienne n’est pas développée dans le vide, il est tout à fait possible de trouver des éléments similaires à ceux que j’apporte ici dans les œuvres d’autres philosophes. C’est d’autant plus probable tant pour les philosophes qui profitent des œuvres de Hegel que les philosophes dont Hegel profite. En ce sens, il est une fois encore à

²³ Ernst MÜLLER et Falko SCHMIEDER, *Begriffsgeschichte und historische Semantik: Ein kritisches Kompendium*, Berlin, Suhrkamp, 2016, p. 43.

²⁴ *Ibid.*, p. 44.

²⁵ Niklas OLSEN, *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, New York ; Oxford, Berghahn Books, 2012. ; Sebastian HUHNHOLZ, « Bielefeld, Paris & Cambridge. Wissenschaftsgeschichtliche Ursprünge und theoriepolitische Konvergenzen der diskurshistoriographischen Methodologien Reinhart Kosellecks, Michel Foucaults und Quentin Skinners », in Ludwig GASTEIGER, Marc GRIMM et Barbara UMRATH (dir.), *Theorie und Kritik: Dialoge zwischen differenten Denkstilen und Disziplinen*, transcript Verlag, 2015, p. 157-182.

²⁶ E. J. PALTÍ, « Reinhart Koselleck: His Concept of the Concept and Neo-Kantianism », art. cit, p. 8-12. Pour Palti, la différence principale entre les deux figures réside dans le fait que « for Koselleck, a concept is constructed, and not only revealed, in history. » p. 11. ; À l’opposé de Palti qui voit le concept de concept de Koselleck plutôt proche de celui de Kant se trouve la thèse de Jörg Fisch qui le considère plutôt proche de Herder que de Kant quant il s’agit de la théorie des temps historiques, voir. J. FISCH, « Reinhart Koselleck und die Theorie historischer Zeiten », art. cit, p. 57-59. Dans l’article de Fisch, la philosophie hégélienne ne figure pas.

souligner que mon objectif est d'apporter des éléments de réponse à ce qui semble contradictoire dans la théorie koseleckienne du temps.

Après ce bref éclaircissement, revenons à la discussion sur le concept du palimpseste dans le contexte du concept de strates temporelles (*Zeitschichten*). Dès mes premières lectures croisées sur ces concepts, peut-être le concept le plus connu de la philosophie hégélienne, *Aufhebung*, s'est imposé. Il est à noter que mon objectif se limite à montrer que ce concept est à la source de la logique qui sous-tend le raisonnement de Koselleck. C'est pour cela que j'évite toute analyse historicisante de ce concept. Je reste plutôt au niveau du principe philosophique. Dans ce sens, voyons de plus près ce que ce concept veut dire :

Dans le langage courant, *Aufheben* signifie avant tout 1. lever en haut (elevare); 2. découvrir (detegere); 3. emporter (auferre); 4. enlever, abolir (tollere); et par opposition, par l'intermédiaire du lien pragmatique entre emporter et garder, 5. conserver (conservare). Le terme philosophique 'abolir' (ἀναρῆν, tollere) se rattache - comme contre-concept à 'mettre' - à la quatrième variante de signification et signifie quelque chose comme nier. Hegel lui a donné un sens particulier en utilisant l'opposition de la 4e et de la 5e variante pour exprimer un concept fondamental de sa dialectique : « Ce double sens usuel dans la langue, selon lequel le même mot a un sens négatif et positif, ne doit pas être considéré comme accidentel, ni même reproché à la langue, comme donnant lieu à une confusion, mais il faut y reconnaître l'esprit spéculatif de notre langue qui va au-delà du simple logique d'« ou bien – ou bien. » Les traductions dans des « langues moins dotées pour la philosophie spéculative » doivent se contenter de : 'sublate, absorb, superseding' (anglais), 'enlèvement, suppression, dépassement' (français), 'soppressione, superamento' (italien).

Aufheben bedeutet im gewöhnlichen Sprachgebrauch vor allem 1. in die Höhe heben (elevare); 2. aufdecken (detegere); 3. davontragen (auferre); 4. wegnehmen, abschaffen (tollere); und im Gegensatz dazu, vermittelt durch den pragmatischen Zusammenhang von davontragen und behalten, 5. bewahren (conservare). Der philosophische Terminus «aufheben» (ἀναρῆν, tollere) knüpft – als Gegenbegriff zu «setzen» – an die vierte Bedeutungsvariante an und besagt soviel wie negieren. Zu einer speziellen Bedeutung hat ihm Hegel verholfen, indem er den Gegensatz der 4. und 5. Variante dazu benützte, einen Grundbegriff seiner Dialektik auszudrücken: « Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zur Verwirrung Anlaß gebend, sondern es ist darin der über das bloß verständige Entweder-Oder hinausreichende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen ». Übersetzungen in « spekulativ weniger begabte Sprachen » müssen sich behelfen mit: «sublate, absorb, superseding» (engl.), «enlèvement, suppression, dépassement» (frz.), «soppressione, superamento» (ital.)²⁷.

Aufheben et son substantif *Aufhebung* comportent alors deux sens opposés, mais condensés dans un mouvement unique. Ce mouvement est à la source de l'événement, du devenir dont la succession,

²⁷ Hans Friedrich FULDA, « *Aufheben* », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel, Schwabe Verlag, 2017. Consulté le 13 février 2022.

qui revient à dire le processus, rend l'histoire possible. *Abgeschafft* mais *bewahrt*, supprimé mais conservé, cette qualité s'applique très bien au raisonnement de Koselleck au sens où tout événement dans sa singularité s'efface, mais se conserve (*gespeichert*) dans le concept dans son universalité. Rappelons-nous la deuxième partie de la même phrase, c'est-à-dire, « [les expériences] qui se sont fondées dans le concept » (« [die Erfahrungen] die sich dem Begriff eingestiftet haben. »). Du point de vue morphologique, *sich einstiften*, la forme réflexive du verbe contribue à l'impression de l'*agency* des concepts. L'expérience, ce qui est vécu, disparaît en se confiant dans le concept/langage. *Sich einstiften* s'avère difficile à traduire²⁸. Si une perte sémantique lors de la traduction paraît inévitable, cette perte peut être relativisée à mesure que la traduction procure de nouveaux éléments à l'interprétation de ce que le texte signifie. À cet égard, il serait opportun de jeter un coup d'œil sur la version anglaise du même article que Koselleck a lui-même rédigée : « If a concept, say of marriage, is employed, in it there are linguistically accumulated long-term actual experiences of marriage which have supported the conception. And the pre-given linguistic context likewise regulates the scope of its interpretive strength²⁹. » D'abord, notons que *gespeichert* est rendu comme *accumulated*, traduction renforçant l'aspect processuel du devenir historique. Cette accumulation rend le concept « épais³⁰. » Donc, plus le concept devient épais, plus son potentiel herméneutique augmente. Dans la version anglaise, cet aspect réflexif se perd. Il devient ainsi flou si l'on doit comprendre par là l'acte de conception premier ou bien la conception en devenir dans la durée. Je préfère m'en tenir à la version originelle, notamment vu l'insuffisance des langues dans le domaine de la philosophie spéculative.

Il me semble ainsi convenu d'utiliser le verbe de « comporter » et ses dérivés pour rendre compte du rôle du concept dans le mouvement temporel. Au lieu d'une forme réflexive, l'utilisation est dans la forme active. Les concepts, en tant que sujet, comportent les expériences. Comporter serait un choix compatible avec l'esprit du concept original au sens où il traduit à la fois le sens du transport et celui de l'inclusion³¹. À titre d'exemple, « En contrepartie de cette dominante théologique, le concept moderne de révolution comporte également les expériences héritées du passé, qui n'étaient auparavant comprises que sous l'angle de l'émeute et de la guerre civile » (« Gegenläufig zu dieser theologischen Dominante *transportiert* der neuzeitliche Revolutionsbegriff aber auch die

²⁸ Le mot n'est plus d'usage en allemand contemporain. voir <https://www.dwds.de/wb/dwb/einstiften> consulté le 24 février 2022.

²⁹ Reinhart KOSELLECK, « Social History and Conceptual History », *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 2-3, 1989, p. 308-325, ici p. 323-324.

³⁰ J'ai emprunté cet attribut du concept à l'article de Marc AYMES, « Many a Standard at a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies », *Contributions to the History of Concepts*, 8-1, 2013, p. 26-43, ici p. 28.

³¹ L'article de « comporter » sur <http://atilf.atilf.fr/>. Un lien unique se produisant à chaque requête, il n'y a pas eu de sens d'en donner le lien.

überkommenen Erfahrungen, die früher nur unter Aufruhr und Bürgerkrieg begriffen wurden³². »). Ou bien encore « Seule la langue comporte de telles informations - à travers toutes les reformulations, traductions et enrichissements, pour pouvoir être réutilisée (« Nur die Sprache transportiert derartige Informationen – durch alle Umformulierungen, Übersetzungen und Anreicherungen hindurch, um wieder verwendet werden zu können³³. »). Il s'ensuit que les concepts com-portent les expériences à travers le temps. Ce mouvement, qui est un postulat essentiel de la théorie koseleckienne du temps, peut se comprendre, toujours dans le cadre de la philosophie hégélienne, par deux aspects à différentes échelles du même raisonnement. Premièrement, à l'échelle historique de longue durée et deuxièmement, à l'échelle langagière momentanée.

a) **La pluralité des temps historiques de Koselleck et la coprésence des passés de Hegel**
 Compris dans un sens apparemment idéaliste où l'histoire est constituée de pensées, et la philosophie de l'histoire est l'histoire même, le présent ou bien « ce que nous sommes aujourd'hui n'est pas immédiatement né à partir du seul présent, mais découle d'un passé qui est "l'héritage et le résultat du travail (...) de toutes les générations passées³⁴" (EGph, p. 6). » Autrement dit, le présent est une somme de tout ce qui est vécu et expérimenté. En d'autres termes, le présent est « co-présence des passés³⁵ : »

[...] les principes des philosophies passées sont conservés dans chaque nouvelle philosophie, et coexistent entre eux à l'intérieur du présent vivant de l'esprit, formant une histoire sans caducité. En ce sens, Hegel peut déclarer, dans le cours de 1825/26, que « c'est une histoire (Historie) qui n'en est pas une (EGPh, p. 230)³⁶. »

La logique de la conservation que l'on constate dans le concept d'*Aufhebung* fait surface une fois encore dans la perspective de longue durée. À mesure que le temps s'écoule, chaque nouveau moment inclut et comporte ce que les moments précédents ont engendré. Cette co-présence des passés n'est rien d'autre que ce qui sous-tend le concept de « contemporanéité des non-contemporains » (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), concept bien connu et cher à Reinhart Koselleck, de même que « une histoire qui n'en est pas une » n'est rien d'autre que « la pluralité des temps historiques. » « Les significations conceptuelles ne se succèdent pas seulement chronologiquement, mais coexistent, se chevauchent ou entrent en conflit les unes avec les autres et forment ainsi une structure synchronique à plusieurs niveaux » (« Conceptual meanings do not only

³² R. KOSELLECK, « Revolution als Begriff und als Metapher », art. cit, p. 244.

³³ Reinhart KOSELLECK, « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 32-55, p. 39.

³⁴ Christophe BOUTON, « L'histoire dont les événements sont des pensées. Hegel et l'histoire de la philosophie », *Revue Philosophique de Louvain*, , 2000, p. 294-317, ici p. 316.

³⁵ *Ibid.*, p. 313.

³⁶ *Ibid.*, p. 315.

succeed each other chronologically but coexist, overlap, or come into conflict with one another and thus enter into a synchronic, multilayered structure³⁷. »). Écrit dans le but de s'opposer à la compréhension dominante de l'interprétation de la théorie koselleckienne des temps qui y voit la périodisation de l'histoire sous l'effet imposant du concept d'époque charnière (*Sattelzeit*) plutôt qu'une pluralité des temps historiques, Helge Jordheim exprime ainsi le même constat sur la théorie koselleckienne que Christophe Bouton avance en analysant le fait historique chez Hegel. À présent, procédons à l'étude du même phénomène dans le plan langagier.

b) Le premier moment : de l'événement au langage

Le rapport entre expérience et langage tel qu'il est conçu chez Koselleck laisse pressentir une forte inspiration de la philosophie hégélienne, notamment eu égard à la « certitude sensible » développée dans la Phénoménologie de l'esprit³⁸. D'abord, il est à noter que l'objectif de cette étude est loin de se lancer dans les méandres de l'analyse hégélienne de la certitude. Je ne me concentre ici que sur les aspects qui touchent à mon objet d'étude. Pour Hegel, il s'agit de voir un mouvement dialectique circulaire :

Il y a certes ici circularité entre langage, vérité et universalité, mais cette circularité ne trahit pas je ne sais quel cercle vicieux, elle est au contraire la condition même de toute compréhension, de toute intelligence du réel et partant de l'accès à l'élément du vrai. Tout savoir articule un singulier et un universel via la détermination et tout savoir consiste ou bien à saisir un singulier en son universalité ou bien à saisir un universel en sa singularité [...]³⁹.

Ce passage nous donne les concepts clés sur lesquels nous basons notre analyse : singularité, vérité et universalité. De ce mouvement circulaire, retenons d'abord le premier moment, à savoir du singulier à l'universel. Je choisis de citer, entre plusieurs choix, expressément le propos qui inclut le rôle d'« écrire » dans ce mouvement qui apportera du même coup quelques éclaircissements à la compréhension de la conception de l'événement (*Geschehen*) et l'historiographie (*Geschichte*) chez Koselleck ainsi que de statuts épistémologiques que la « différence culturelle » pose comme problème dans les études aréales. Après avoir signifié l'importance de cette problématique, procédons à l'analyse dont le mouvement du singulier à l'universel compose le premier volet :

C'est donc elle-même qu'il faut interroger : qu'est-ce que le ceci ? Prenons-le sous le double aspect de son être comme le maintenant et comme l'*ici*, alors la dialectique qu'il a en lui prendra une forme aussi intelligible que le ceci même. À la question : *qu'est-ce que le*

³⁷ Helge JORDHEIM, « Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities », *History and Theory*, 51-2, 2012, p. 151-171, ici p. 169.

³⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Ditzingen, Reclam, 1987, p. 79-89.

³⁹ Mathieu ROBITAILLE, « Esprit et langage chez Hegel : une relecture de la "certitude sensible" », *Laval théologique et philosophique*, 59-1, 2003, p. 115-135, ici p. 122.

maintenant ? nous répondrons, par exemple : *le maintenant est la nuit*. Pour éprouver la vérité de cette certitude sensible une simple expérience sera suffisante. Nous notons par écrit cette vérité ; une vérité ne perd rien à être écrite et aussi peu à être conservée. Revoyons maintenant à midi cette vérité écrite, nous devons dire alors qu'elle s'est évanouie.

Le maintenant qui est la nuit est *conservé*, c'est-à-dire qu'il est traité comme ce pour quoi il s'est fait passer, comme *un* étant ; mais il se démontre plutôt comme un non-étant. Sans doute le *maintenant* lui-même se conserve bien, mais comme, un maintenant tel qu'il n'est pas la nuit ; de même à l'égard du jour qu'il est actuellement, le maintenant se maintient, mais comme un maintenant tel qu'il n'est pas le jour, ou comme un *néгатif* en général. Ce maintenant qui se conserve n'est donc pas immédiat, mais médiatisé ; car il est déterminé comme ce qui demeure et se maintient par *le fait* qu'autre chose, à savoir le jour et la nuit, n'est pas. Pourtant il est encore aussi simple qu'auparavant, *maintenant*, et dans cette simplicité indifférent à ce qui se joue encore près de lui ; aussi peu la nuit et le jour sont son être, aussi bien il est encore jour et nuit ; il n'est en rien affecté par son être-autre. Un tel moment simple, qui par la médiation de la négation n'est ni ceci, ni cela, mais seulement un non-ceci, et qui est aussi indifférent à être ceci ou cela, nous le nommons un *universel*. L'universel est donc en fait le vrai de la certitude sensible⁴⁰.

Sie ist also selbst zu fragen : *Was ist das Diese?* Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als das *Itzt* und als das *Hier*, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: Was ist das *Itzt*? antworten wir also zum Beispiel: *Das Itzt ist die Nacht*. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir *itzt, diesen Mittag*, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.

Das *Itzt*, welches Nacht ist, wird *aufbewahrt*, das heißt, es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein *Seiendes* ; es erweist sich aber vielmehr als ein Nichtseiendes. Das *Itzt* selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso erhält es sich gegen den Tag, der es *itzt* ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist; oder als ein *Negatives* überhaupt. Dieses sich erhaltende *Itzt* ist daher nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes *dadurch* bestimmt, daß anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es eben noch so einfach als zuvor, *Itzt*, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Sein ist, ebensowohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch dies sein Anderssein gar nicht affiziert. Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder dieses noch jenes, ein *Nichtdieses*, und ebenso gleichgültig, auch dieses wie jenes zu sein, nennen wir ein *Allgemeines*; das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit⁴¹.

Avant le langage ou l'énoncé viennent l'expérience sensible et *meinen* où la vérité de la chose correspond à l'expérience. Dès que le langage entre en jeu, l'extériorisation à travers la médiation commence. L'acte d'écrire de ce que l'on a connu sert à montrer deux moments différents : le premier moment où toute expérience sensible est singulière et unique s'oppose au second moment où ce qui est connu n'est nullement unique, mais, médiatisé par le langage, perd sa singularité et

⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean HYPPOLITE, Aubier-Montaigne., Paris, 1941, vol. 1, p. 83-84.

⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 81.

entre dans l'empire de l'universalité où le langage règne, si bien que « maintenant » (*Itzt*) devient le maintenant de tous les mainteneurs qui sont le bien commun de tout être capable de parler. L'existence de deux moments successifs renvoie à la présence du temps qui permet le passage du *Sein* à *Seiende*, de l'être au devenir. C'est cette différence temporelle est également la condition *sine qua non* de l'histoire. Le résultat de ce mouvement, produit de l'acte d'*Aufheben*, conserve une part de ce qui a été, mais n'est plus ce qui a été. À chaque moment, une nouvelle *Erfahrung* pourtant délimitée par le langage contribue au langage par la conservation de ce qui est connu. Dans cette configuration, l'acte d'écrire est destiné à conserver, *aufbewahren*, ou bien enregistrer, ce qui est en train de s'écouler⁴². « Toute l'analyse hégélienne de la certitude sensible repose sur cette thèse que l'être suppose la capacité de “perdurer” (*bestehen bleiben*), de substituer au sein de la négativité du temps et par la médiation même de cette négation. L'universel *est* en vérité parce que, contrairement au ceci singulier disparaissant, il demeure *présent*⁴³. » Cependant, ce qui est pensé ou écrit n'est nullement identique à ce qui est vécu. « Comme le langage est l'œuvre de la pensée, rien en lui ne peut être dit qui ne soit universel. Ce que je pense seulement est mien, n'appartient qu'à moi en tant qu'individu particulier ; mais puisque le langage n'exprime que l'universel, je ne peux pas dire ce que je pense seulement » (« Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur meine, ist mein, gehört nur mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur meine⁴⁴. »). Cette différence est la différence entre singulier et universel. Ce raisonnement est aussi à observer dans les écrits de Koselleck, lorsqu'il établit une distinction entre l'événement (*Geschehen*) et l'historiographie (*Geschichte*) :

L'actualité passée est transportée dans le statut d'une histoire écrite, et avec sa mise en écrit, la différence entre l'histoire une fois passée et sa forme linguistique ultérieurement acquise est ainsi établie. Ceci a des conséquences non négligeables sur le plan épistémologique. En effet, du point de vue épistémologique, la forme linguistique fixée d'une histoire prend désormais le pas sur ce qui aurait pu être le cas autrefois.

Die vergangene Wirklichkeit wird in den Status einer geschriebenen Geschichte überführt, und mit ihrer Verschriftlichung wird die Differenz zwischen der einmal vergangenen Geschichte und ihrer später gewonnenen sprachlichen Gestalt gleichsam festgeschrieben. Das hat erkenntnistheoretisch nicht unerhebliche Folgen. Denn erkenntnistheoretisch gewinnt nunmehr die fixierte sprachliche Gestalt einer Geschichte Vorrang gegenüber dem, was früher einmal der Fall gewesen sein mag⁴⁵.

⁴² Comparer au concept de « *Stillegung* » de Martin Heidegger : H. JORDHEIM, « Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities », art. cit, p. 158-159.

⁴³ Christophe BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Paris, Vrin, 2000, p. 248.

⁴⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3^e éd., Berlin, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014. §20

⁴⁵ R. KOSELLECK, « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », art. cit, p. 50.

Ou bien dans le même sens, mais plutôt dans le but de réguler le rapport entre l'histoire événementielle et l'histoire des concepts, qui se traduit, à mon sens, par le rapport entre le singulier et l'universel :

L'histoire sociale et l'histoire des concepts évoluent selon des rythmes différents et se sont fondées sur des structures répétitives distinctes. C'est pourquoi la terminologie scientifique de l'histoire sociale a toujours besoin de l'histoire des concepts pour vérifier l'expérience mise en mémoire par la langue. Et c'est aussi pourquoi l'histoire des concepts a besoin des résultats de l'histoire sociale pour garder à l'esprit l'écart irréductible qui subsiste toujours entre la réalité disparue et ses témoignages langagiers⁴⁶.

Die Sozialgeschichte und die Begriffsgeschichte haben verschiedene Änderungsgeschwindigkeiten und gründen in unterscheidbaren Wiederholungsstrukturen. Deshalb bleibt die wissenschaftliche Terminologie der Sozialhistorie auf die Geschichte der Begriffe angewiesen, um sich der sprachlich gespeicherten Erfahrung zu vergewissern. Und deshalb bleibt die Begriffshistorie auf die Ergebnisse der Sozialhistorie verwiesen, um die Differenz im Blick zu behalten, die sich zwischen der entschwundenen Wirklichkeit und ihren sprachlichen Zeugnissen niemals in eine vermeintliche Identität verwandeln läßt⁴⁷.

De même qu'une différence, pour ne pas dire l'opposition entre « l'actualité passée/ l'histoire une fois passée » (*die vergangene Wirklichkeit/einmal vergangene Geschichte*) et « la forme linguistique fixée » (*die fixierte sprachliche Gestalt*) s'établit à travers l'acte d'écrire, de même qu'une différence s'impose entre « l'actualité disparue » (*die entschwundene Wirklichkeit*) et « ses témoignages langagiers » (*ihre sprachlichen Zeugnissen*). Les expressions « une fois » (*einmal*) et « disparue » (*entschwunden*) mettent l'accent aussi bien sur la singularité de l'événement que la disparition irréversible de ce qui est effectivement vécu. Du vécu complètement parti reste son témoin langagier qui s'est élevé au statut de l'universalité. Repensons l'expression de « [les expériences] qui se sont fondées dans le concept » (*[die Erfahrungen] die sich dem Begriff eingestiftet haben*) que nous avons explicitée à travers le concept d'*Aufhebung*, à la lumière de ce rapport entre le sensible et le langagier ou bien le singulier et l'universel. L'expérience unique de l'événement qui, de par son unicité, est singulier, vient s'inscrire dans le concept, à savoir dans le langage, si bien qu'il n'est plus singulier mais, élevé à l'universalité, fait désormais partie d'une configuration durable.

c) L'espace d'expérience (*Erfahrungsraum*) : métaphore spatiale pour l'accumulation des passés

Les volets de ce phénomène historique à deux échelles, événement et langage, étayent également un autre concept bien connu et principal de la théorie koselleckienne de l'histoire : *Erfahrungsraum*

⁴⁶ R. KOSELLECK, « Histoire sociale et histoire des concepts », art. cit, p. 118.

⁴⁷ R. KOSELLECK, « Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte », art. cit, p. 30.

qui représente une espace où les expériences s'accumulent. Il s'agit d'une métaphore spatiale : « Comme l'expérience issue du passé est spatiale, il est logique de dire qu'elle se concentre en une totalité dans laquelle de nombreuses strates temporelles antérieures sont présentes en même temps, sans donner d'information sur leur ordre chronologique » (« Da die aus der Vergangenheit herrührende Erfahrung räumlich sei, ist zu sagen sinnvoll, weil sie sich zu einer Ganzheit bündelt, in der viele Schichten früherer Zeiten zugleich präsent sind, ohne über deren Vorher oder Nachher Auskunft zu geben⁴⁸. »). Rappelons-nous : « les expériences effectives de mariage à long terme s'y trouvent linguistiquement inscrites, [les expériences] qui se sont fondées dans le concept » ([...] *langfristig wirksame Erfahrungen von Ehe sprachlich gespeichert, die sich dem Begriff eingestiftet haben*). C'est en ce sens que l'espace d'expérience n'est pas autre que le langage et le concept.

Il n'en reste pas moins que cette conception de l'histoire et du passé ne doit pas soulever, comme Pernau et Wodzicki suggèrent dans ce premier volet de leur interprétation de la théorie koselleckienne, l'impression que le passé prime sur le présent ou l'avenir. À l'instar d'un Hegel autant critique d'« un refus du présent⁴⁹ » en faveur de l'avenir⁵⁰ que soucieux d'« inclure le passé [...] dans l'orbe du présent⁵¹ » sans que « l'idée d'historicité entraîne aucun historicisme dans [sa] pensée⁵², » Koselleck, critique de « la partialité des commentaires progressistes » (« *die Einseitigkeit von progressiven Interpretamenten*⁵³ ») envisage aussi de faire ressortir la part que le passé a dans le devenir de l'histoire :

Mais il doit aussi être possible de surmonter la différence entre expérience et attente, suffisamment du moins pour que l'histoire puisse de nouveau être saisie comme quelque chose à enseigner. La science historique ne peut capter ce qui se transforme sans cesse et les éléments neufs, que si elle a connaissance de la tradition dans laquelle des structures permanentes se trouvent incluses. Celles-ci aussi, il faut les trouver et les analyser si l'on veut transposer les expériences historiques en une science de l'histoire⁵⁴.

Dann aber muß auch die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung soweit überbrücken lassen, daß Geschichte wieder als lehrbar begriffen werden darf. Die Historie kann das stets sich Wandelnde und Neue nur erkennen, wenn sie um das Herkommen weiß, in dem

⁴⁸ Reinhart KOSELLECK, « Erfahrungsraum und Erwartungshorizont - zwei historische Kategorien », in *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 349-375, p. 356.

⁴⁹ C. BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, op. cit, p. 70.

⁵⁰ Ce qui évoque la critique de Koselleck vis-à-vis de la philosophie de l'Histoire des Lumières qu'il a développée dès son premier ouvrage : Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg ; München, Alber, 1959.

⁵¹ C. BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, op. cit, p. 297.

⁵² *Ibid.*

⁵³ R. KOSELLECK, « Erfahrungsraum und Erwartungshorizont - zwei historische Kategorien », art. cit, p. 375.

⁵⁴ Reinhart KOSELLECK, « « Champ d'expérience » et « horizon d'attente » : deux catégories historiques », in *Le Futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Marie-Claire HOOCK et trad. Jochen HOOCK, Paris, Les Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. p. 327.

dauerhafte Strukturen verborgen sind. Auch diese müssen gefunden und untersucht werden, wenn die geschichtlichen Erfahrungen in historische Wissenschaft übersetzt werden sollen⁵⁵.

Pour ne pas digresser par rapport à mon intérêt principal, je me borne ici à signaler le fait qu'il s'agit de « réunir » (*überbrücken*) le passé et le présent ainsi que l'avenir, dont la philosophie de l'histoire des Lumières, supprimant le passé, a bouleversé l'équilibre en faveur de l'avenir. Dans le même ordre d'idées, concevoir l'histoire comme « quelque chose à enseigner » (*wieder lehrbar*) renvoie au topos prémoderne « *Historia Magistra Vitae*, » maxime emblématique du rapport que les prémodernes entretiennent avec le passé, l'histoire y étant considérée comme capable de dispenser les leçons dans un monde dont l'avenir est restreint par une attente répétitive eschatologique⁵⁶. Autrement dit, l'histoire était quelque chose que l'on pouvait enseigner (*lehrbar*). Ainsi, il importe à Koselleck de faire ressortir le rôle du passé dans le devenir de l'histoire dans le but de pallier les dommages qu'ont causés les Lumières. Le passé est d'autant plus important, qu'il sert à rééquilibrer le rapport temporel.

Notons également que si l'effort de Skinner de distinguer sa démarche historique de celle de Koselleck est notable à plusieurs reprises⁵⁷, un recouplement à ce sujet semble saisissant. Si les présuppositions épistémologiques sur lesquelles ils s'appuient s'inscrivent dans différentes traditions philosophiques, l'attente de Koselleck par rapport à la reconstitution historique semble apparentée à celle de Skinner en ce qu'il aspire à une découverte de ce qui semble devenu inaccessible à notre connaissance contemporaine, arrivant ainsi à une pluralité historique des mondes possibles qui nous rendrait moins bornés et moins sûrs de nos présuppositions idéologiques⁵⁸. Cela dit, le point nodal de la conception des temps historiques de Koselleck n'est pas le passé, mais le présent, comme on le verra dans ce qui suit.

d) Le deuxième moment : du langage à l'événement

La première partie du mouvement circulaire hégélien ainsi que l'interprétation de la théorie koselleckienne de l'histoire concernant le passé se terminent ici. À présent, il est temps de montrer le mouvement qui le suit, soit de l'universel au singulier, qui accomplit la circularité que l'on a constatée dans la partie de la philosophie hégélienne relative à la certitude sensible. Ce retour de l'objet au sujet, autrement dit, cette réflexion du sujet sur soi à travers l'objet, réflexion qui supprime (*aufheben*) la différence entre sujet et objet, peut être suivie dans la progression de la

⁵⁵ R. KOSELLECK, « Erfahrungsraum und Erwartungshorizont - zwei historische Kategorien », art. cit, p. 375.

⁵⁶ Reinhart KOSELLECK, « « *Historia magistra vitae* ». De la dissolution du 'topos' dans l'histoire moderne en mouvement », in *Le Futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Jochen HOCK et trad. Marie-Claire HOCK, Paris, Les Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 37-62.

⁵⁷ À titre d'exemple, voir Q. SKINNER, « On Intellectual History and the History of Books », art. cit, p. 34.

⁵⁸ Quentin SKINNER, « Interpretation and the Understanding of Speech Acts », in *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 1/3, p. 103-127, p. 126.

conscience dès la certitude sensible dans la partie dédiée à la conscience de soi de « la Phénoménologie de l'esprit. » Il est aussi possible de le retrouver dans la philosophie de l'esprit (*Die Philosophie des Geistes*) que Hegel développe notamment dans l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, qui paraît pour la première fois en 1817⁵⁹. L'enjeu y est de thématiser le rapport entre sujet et objet de façon grammaticale qui permet de le transposer dans la province de la logique. Sans tomber dans les détours et méandres de cette logique, attardons-nous sur l'aspect de la production de sens :

Yet the elaboration of a disjunctive judgment demands a double movement: an upward dialectic (that moves from the individual to the universal, crossing through the genre, the species, the order, the class, etc.) and a down ward one traversing the same series in the opposite direction. Only through this double movement can what the concept presents be represented in it, thus bringing us closer to a totality in which the increase in generality does not entail semantic deprivation but, on the contrary, progressive enhancement of its content⁶⁰.

Dans cette analyse, la circularité entre singulier et universel que l'on a constatée à travers l'élaboration de la certitude sensible trouve son expression dans un mouvement imaginé dans la verticalité comme « vers le haut » (*upward*) et « vers le bas » (*downward*.) « Ce mouvement double » conduit, non à « un appauvrissement sémantique, » mais, au contraire, à « une amplification progressive de son contenu. » Il s'ensuit alors que dans la mesure du mouvement circulaire conditionné au temps, les sens inclus dans le concept se multiplient. C'est ainsi que l'on arrive à la thèse de Koselleck sur la polysémie inhérente au concept du fait de la qualité historique (*geschichtliche Qualität*) :

Les concepts sont donc des concentrés de multiples sens. [...] Dans le concept, le sens et le signifié coïncident dans la mesure où la diversité de l'actualité historique s'intègre dans la polysémie d'un mot de telle manière que cette actualité ne peut être comprise et saisie que dans ce mot. Un mot contient des sens possibles, le concept réunit une richesse de sens en lui-même. Un concept peut donc être clair, mais il doit être ambigu. Il rassemble la diversité de l'expérience historique et une somme de références théoriques et pratiques dans un contexte qui, en tant que tel, n'est donné que par le concept et devient réellement expérimentable. Pour le dire succinctement : les significations des mots peuvent être déterminées avec précision par des définitions, [alors que] les concepts ne peuvent être qu'interprétés.

Begriffe sind also Konzentrate vieler Bedeutungsgehalte. [...] Im Begriff fallen Bedeutung und Bedeutetes insofern zusammen, als die Mannigfaltigkeit geschichtlicher Wirklichkeit in die Mehrdeutigkeit eines Wortes so eingeht, daß sie nur in dem einen Wort ihren Sinn erhält, begriffen wird. Ein Wort enthält Bedeutungsmöglichkeiten, der Begriff vereinigt in sich Bedeutungsfülle. Ein Begriff kann also klar, muß aber vieldeutig sein. Er bündelt die Vielfalt geschichtlicher Erfahrung und eine Summe von theoretischen und praktischen

⁵⁹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, op. cit.

⁶⁰ E. J. PALT, « Reinhart Koselleck: His Concept of the Concept and Neo-Kantianism », art. cit, p. 10.

Sachbezügen in einem Zusammenhang, der als solcher nur durch den Begriff gegeben ist und wirklich erfahrbar wird. Überspitzt formuliert: Wordbedeutungen können durch Definitionen exakt bestimmt werden, Begriffe können nur interpretiert werden⁶¹.

Il s'ensuit de ce passage que l'ambiguïté ou la polysémie est le produit de l'historicité. Comme j'ai longuement mis en évidence la logique qui sous-tend cette compréhension de l'effectivité et le langage à l'appui de la philosophie hégélienne, je ne m'arrête plus sur cet aspect. Je me borne à dire que c'est cette polysémie qui rend possible l'herméneutique. Maintenant, il s'agit plutôt de décortiquer l'aspect présentiel de cette herméneutique. C'est que, dans son présent, tout acteur historique s'emploie à mettre en avant sa propre compréhension du concept à travers le même concept, afin de la rendre dominante. Il faut faire attention qu'à chaque moment, la compréhension du concept est susceptible de se différencier, d'autant que les expériences passées sont présentes, non comme une composition chronologiquement ordonnée et dans cet état, transparente à l'acteur, mais comme une totalité (*Ganzheit*) opaque dans sa forme langagière. Cette opacité permet la production du nouveau sens par l'acteur, alors qu'il n'exclut pas la possibilité de récurrence. C'est en ce sens que Koselleck s'efforce d'entraver la reconstitution progressiste de l'histoire sans tomber dans une conception historique circulaire incarnée, par-dessus tout, par « l'éternel retour » (*ewige Wiederkunft*) nietzschéen. « Il se peut qu'un nouveau concept soit forgé, qui exprime des expériences ou des attentes inédites. Mais il ne peut jamais être si nouveau qu'il ne soit pas potentiellement implanté dans la langue donnée et qu'il ne prend pas son sens à partir de son contexte linguistique existant » (« Ein neuer Begriff mag geprägt werden, der zuvor nie dagewesene Erfahrungen oder Erwartungen zur Sprache bringt. Aber so neu kann er nie sein, als daß er nicht in der jeweils vorgegebene Sprache virtuell angelegt wäre und auch von seinem überkommenen sprachlichen Kontext her seinen Sinn bezöge⁶². »). Donc, l'écoulement du temps apporte au concept un enrichissement sémantique, d'une part, le rendant plus « épais ». D'autre part, c'est toujours cette épaisseur qui permet la politique comme un jeu joué avec les concepts.

Cet aspect temporel complexe intrigue également Pernau et Wodzicki. Voyons comment Pernau et Wodzicki le problématisent :

This idea of the palimpsest makes it possible to consider earlier texts as actors in their own right that no longer need human agency to produce effects. More important for the problems we are discussing here, however, is the excavation of former layers (to continue in the geological metaphor). Here, too, the past is seen as always co-present, but as a potentiality,

⁶¹ Reinhart KOSELLECK, « Einleitung », in Otto BRUNNER, Werner CONZE et Reinhart KOSELLECK (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett, 1972, vol. 1/8, p. XIII-XXVII.

⁶² R. KOSELLECK, « Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte », art. cit, p. 22-23.

which needs activation in order to exert an influence. As long as an old book is kept in a library somewhere, even if no one is reading it or is even able to understand its language, this old book can still be brought to the surface: it can be re-discovered, re-published, and become a shared resource for the interpretation of present experiences. Likewise, a language can be learned, a script deciphered. Without this actualization in the present, however, the influence of the book or the language will be negligible, as will the degree of its presence in the present. To recognize this already significantly reduces the material to be taken into consideration: it is not the entire past, but the past that the historical actors are actually using, and the interpretation they are giving to it. Contrasting this 'actualized' past to the interpretation the original authors intended might be useful if the historicity of interpretation needs underlining; it does not add to the meaning the texts had in the horizon of the presence of the historical actors. As such, if we wish to trace the influence of an Aristotelian ethics of virtue on debates between Italians and Ottomans in the fifteenth century, what matters is how they understood Aristotle, rather than the message Aristotle had originally wanted to convey⁶³.

Le concept de palimpseste conduit les auteurs à réitérer une critique que l'on a connue, par exemple, dans la critique de Dietrich Busse selon laquelle l'histoire des concepts à la Koseleckienne soit « une sorte d'hégélianisme linguistique dépassé où les concepts eux-mêmes sont considérés comme les véritables moteurs de l'histoire » (« a kind of belated linguistic Hegelianism where the concepts themselves are seen as the real driving forces of history⁶⁴. »). Ces critiques récurrentes reposent sur une lecture assez rigide des œuvres hégéliennes qui n'y voit qu'un système totalisant. À ce titre, Hégélianisme vient incarner un stigmate qui entrave la mise au jour d'éventuelles contributions de cette vaste pensée aux réflexions qui la suivent dans le temps. Pernau et Wodzicki ne s'attardent pas sur cet aspect et procèdent à l'analyse de l'*agency* afin d'explicitier le rapport entre le concept et son usager. Les termes de cette analyse sont potentialité et activation, que l'on peut remplacer également par effectivité, si l'on veut le rapprocher du réseau conceptuel hégélien. Dans le récit que les auteurs présentent, toujours sous l'emprise d'une imagination privilégiant la textualité, la potentialité est représentée par « un ancien livre conservé quelque part dans une bibliothèque que personne ne lit, voire, n'est capable de lire. » Quant à l'actualisation, c'est de « le découvrir, le republier, et devenir une ressource pour l'interprétation des expériences à présent. » L'actualisation partielle d'une vaste potentialité limiterait ainsi la portée de la tâche de l'historien, si ce dernier ne se concentrait que sur « le passé dont les acteurs historiques effectivement font usage » ainsi que sur « l'interprétation qu'ils font de ce passé. » Ce commentaire de la méthode koseleckienne échoue, pourtant, à saisir le statut ontologique du langage dans le devenir historique dans la tradition herméneutique qui subsume l'approche koseleckienne. C'est qu'en parlant, en énonçant, l'acteur historique ne se trouve pas à l'extérieur du langage. Au contraire, il les fait *dans* le langage. Le langage étant universel, aucun acte singulier n'y échappe, même si l'expérience

⁶³ M. PERNAU et L. WODZICKI, « Entanglements, Political Communication, and Shared Temporal Layers », art. cit, p. 8.

⁶⁴ H. JORDHEIM, « Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities », art. cit, p. 168.

singulière n'est pas identique à sa forme universelle. À ce titre, le langage délimite l'étendue de l'expérience possible. Car « le langage ne se réduit jamais, en effet, à son expression effective, mais il est avant tout un horizon toujours disponible et d'emblée présupposé par la conscience, un royaume inépuisable de noms⁶⁵. » « La conscience qui s'exprime est donc une conscience historique parce qu'elle prend la parole au sein et à partir d'un horizon de sens préconstitué qui, à ce titre, la précède en tant que conscience singulière⁶⁶. » Par conséquent, le langage, préconstitué, retrace lui-même un horizon, même avant que l'agent ne vienne parler. « Alors même que le discours se tait, les connaissances antérieures dans le langage, inhérentes à l'être humain, restent présentes et lui permettent de communiquer avec son interlocuteur : qu'il s'agisse d'hommes, de choses, de produits, de plantes ou d'animaux » (« Selbst wenn die Rede verstummt, bleibt das sprachliche Vorwissen präsent, das dem Menschen innewohnt und das ihn befähigt, mit seinem Gegenüber zu kommunizieren: ob es sich um Menschen, Dinge, Produkte, um Pflanzen oder Tiere handelt⁶⁷.⁶⁸. »). C'est en ce sens que « et le contexte linguistique, qui lui aussi est donné, régule le spectre de son contenu sémantique » (« Und der gleichfalls vorgegebene sprachliche Kontext reguliert die Spannweite seines Bedeutungsgehaltes. »). Donc, ce n'est pas l'acteur qui limite, en quelque sorte, la portée du passé, mais c'est le passé dans la forme du langage qui délimite le spectre de l'expérience humaine. Dans cette constellation, l'enjeu ne consiste pas en l'interprétation que l'acteur lui-même donne au passé, mais *notre* interprétation, nous, comme historien-interprète, donne à l'action de l'acteur dans son historicité.

Dans le même ordre d'idées, étudions cette proposition simpliste qui se propose un raccourci dans une quête de praticité : « Ainsi, si nous voulons retracer l'influence d'une éthique aristotélicienne de la vertu sur les débats entre les Italiens et les Ottomans au XV^e siècle, ce qui importe est la manière dont ils ont compris Aristote, plutôt que le message qu'Aristote avait initialement voulu transmettre » (« As such, if we wish to trace the influence of an Aristotelian ethics of virtue on debates between Italians and Ottomans in the fifteenth century, what matters is how they understood Aristotle, rather than the message Aristotle had originally wanted to convey⁶⁹. »). Nous avons vu la conception du passé dans la configuration des temps historiques koselleckienne, dont l'importance n'est pas absolue, mais plutôt relative au rééquilibrage du rapport temporel altéré par les Lumières. À cet égard, tant que l'on veut rester fidèle au projet koselleckien de l'histoire, il est

⁶⁵ C. BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 254.

⁶⁶ M. ROBITAILLE, « Esprit et langage chez Hegel : une relecture de la "certitude sensible" », art. cit., p. 124.

⁶⁷ R. KOSELLECK, « Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte », art. cit., p. 16.

⁶⁸ Pour une autre traduction de ce passage, voir R. KOSELLECK, « Histoire sociale et histoire des concepts », art. cit., p. 107. « « Même quand le discours se tait, le savoir langagier demeure, qui est inhérent à l'homme et lui permet de communiquer avec son vis-à-vis, qu'il s'agisse d'un être humain, d'un objet, d'un produit, d'une plante ou d'un animal. »

⁶⁹ M. PERNAU et L. WODZICKI, « Entanglements, Political Communication, and Shared Temporal Layers », art. cit., p. 8.

crucial de faire ressortir la provenance (*Herkommen*), sans quoi tout paraîtrait neuf et inédit, comme le prônait la philosophie de l'histoire des Lumières. À ce titre, si, au plan pratique, il peut paraître tentant, ne se concentrer sur que le temps présent de manière à négliger la provenance conduit à une reconstitution déformée de l'histoire, ou au moins, à contresens du projet koselleckien. En outre, ce qui paraît sans danger dans un contexte médiéval ne serait pas aussi innocent dans les rapports problématiques entre l'Europe des XIX^e et XX^e siècles et « l'Orient » comme son objet politique et scientifique. Mesurer la distance entre le sens — disons — originel et le sens que l'acteur en question utilise vient alors faire objet d'une question d'authenticité de l'expérience historique. En ce sens, la mesure de cette distance n'est pas négligeable.

e) Le primat du présent sur le passé et l'avenir chez Koselleck

Le présent, chez Koselleck, ne se définit pas qu'en référence à lui-même, il se cerne plutôt par son rapport tant au passé qu'à l'avenir. Voyons-le d'abord sous son angle relatif au passé :

L'expérience est un passé présent dont les événements ont été incorporés et peuvent être rappelés. Tant le procédé rationnel que les comportements inconscients, qui ne doivent pas ou ne doivent plus être présents dans le savoir, se rejoignent dans l'expérience. De plus, dans l'expérience propre de chacun, transmise à travers les générations ou les institutions, l'expérience étrangère est toujours contenue et supprimée. En ce sens, l'histoire a depuis toujours été conçue comme la connaissance de l'expérience étrangère.

Erfahrung ist gegenwärtige Vergangenheit, deren Ereignisse einverleibt worden sind und erinnert werden können. Sowohl rationale Verarbeitung wie unbewußte Verhaltensweisen, die nicht oder nicht mehr im Wissen präsent sein müssen, schließen sich in der Erfahrung zusammen. Ferner ist in der je eigenen Erfahrung, durch Generationen oder Institutionen vermittelt, immer fremde Erfahrung enthalten und aufgehoben. In diesem Sinne wurde ja auch die Historie seit alters her als Kunde von fremder Erfahrung begriffen⁷⁰.

Si, dans cette définition, l'espace de l'incorporation (*einverleibt*) des événements passés reste obscur, nous pouvons l'attribuer au langage ou bien au concept, compte tenu du propos selon lequel [les expériences] qui se sont fondées dans le concept » (« [die Erfahrungen] die sich dem Begriff eingestiftet haben. »). Il est également à noter que *Erfahrung* a une définition plus large que l'expérience. *Erfahrung* comprend non seulement l'expérience en tant que vécu, mais aussi tout ce qui est transposé sous forme de connaissances, et par là, transmissible. Autrement dit, en tant qu'événement, *Erfahrung* est une fois vécu, singulier, mais sa connaissance est sujette à une reconstitution conditionnée à chaque moment. Elle est dans le temps au même titre que le concept qui la comporte. Aussi son lien au passé ne devrait-il pas donner une apparence figée. Une fois inscrit dans le concept et « comporté » à travers le temps par le concept, *Erfahrung* se trouve dans le

⁷⁰ R. KOSELLECK, « Erfahrungsraum und Erwartungshorizont - zwei historische Kategorien », art. cit, p. 354.

présent dans sa qualité du passé transposé au présent. À ce titre, il est à présent et immanent au présent.

Quant au rapport du présent vis-à-vis de l'avenir :

On peut dire la même chose de l'attente : elle aussi est à la fois liée à la personne et interpersonnelle, l'attente s'accomplit dans le présent, [comme] l'avenir rendu présent, elle vise ce qui n'est pas encore, ce qui n'a pas encore été connu, ce qui ne peut être que déduit. L'espoir et la crainte, le désir et la volonté, le souci, mais aussi l'analyse rationnelle, la vision réceptive ou la curiosité entrent dans l'attente tout en la constituant.

Ähnliches läßt sich von der Erwartung sagen: auch sie ist personengebunden und interpersonal zugleich, auch Erwartung vollzieht sich im Heute, vergegenwärtigte Zukunft, sie zielt auf das Noch-Nicht, auf das nicht Erfahrene, auf das nur Erschließbare. Hoffnung und Furcht, Wunsch und Wille, die Sorge, aber auch rationale Analyse, rezeptive Schau oder Neugierde gehen die Erwartung ein, indem sie diese konstituieren⁷¹.

De cet extrait, il ressort que l'attente (*Erwartung*), qui doit être tournée vers l'avenir de par sa définition, entretient le même rapport avec le présent que le passé avec le présent. Elle est l'avenir transposé en présent. Indépendamment de sa position dans le temps, il s'agit d'une transposition dans le présent. Le concept d'entrecroisement (*Verschränkung*) cher à Koselleck sert à élucider cette relation temporelle entrelacée et complexe :

De même que la parole et l'action ne pouvaient être distinguées dans l'accomplissement des événements, de même synchronie et diachronie ne peuvent l'être empiriquement. Les conditions et les déterminations qui interviennent dans chaque événement présent sont issues de strates plus ou moins profondes de ce qu'on appelle le passé, et les acteurs qui agissent « simultanément » le font dans la perspective de leurs projets d'avenir respectifs. Toute synchronie est, *eo ipso*, aussi diachronique. *In actu*, toutes les dimensions temporelles sont toujours entrecroisées, et il serait contraire à toute expérience de définir ce qu'on appelle le présent comme l'un de ces instants qui viennent du passé pour s'ajouter à l'avenir ou qui, à l'inverse, glissent de l'avenir vers le passé comme d'insaisissables points de transition. D'un point de vue purement théorique, toute histoire pourrait être définie comme un présent permanent dans lequel seraient contenus le passé et l'avenir – ou alors, comme l'entrecroisement constant du passé et de l'avenir, qui ferait perpétuellement disparaître tout présent⁷².

Auch hier lassen sich wie bei der Relation von Sprechen und Handeln im Vollzug des Geschehens Synchronie und Diachronie empirisch nicht trennen. Die Bedingungen und Determinanten, die zeitlich verschieden tief gestaffelt aus der sogenannten Vergangenheit in die Gegenwart reichen, greifen ebenso in das jeweilige Geschehen ein wie die Handelnden ‚gleichzeitig‘ von ihren jeweiligen Zukunftsentwürfen her agieren. Jede Synchronie ist *eo ipso* zugleich diachron. In actu sind alle zeitlichen Dimensionen immer verschränkt, und es

⁷¹ *Ibid.*, p. 354-355.

⁷² R. KOSELLECK, « Histoire sociale et histoire des concepts », art. cit, p. 111.

widersprache jeder Erfahrung, die sogenannte Gegenwart etwa als einen jener Augenblicke zu definieren, die sich aus der Vergangenheit in die Zukunft addieren – oder die umgekehrt als ungreifbare Übergangspunkte aus der Zukunft in die Vergangenheit schlüpfen. Rein theoretisch ließe sich alle Geschichte als permanente Gegenwart, in der die Vergangenheit und die Zukunft enthalten sind, definieren – oder aber als die andauernde Verschränkung von Vergangenheit und Zukunft, die jede Gegenwart ständig zum Verschwinden bringt⁷³.

Nous avons scindé la conception des temps historiques de Koselleck pour montrer son parallélisme avec la philosophie hégélienne du temps en deux plans à temporalité différente : histoire de longue durée et langage momentané. Si nous avons élucidé en quoi les deux s'imbriquent l'un dans l'autre notamment à travers le concept d'*Aufhebung*, nous pouvons, une fois encore ici, voir comment Koselleck les réunit pour expliciter le rapport réciproque, quoique asymétrique entre passé, présent et avenir. Cette fois-ci, l'exposition se fonde sur les concepts de parler (*Sprechen*) et agir (*Handeln*), concepts transposés en plan temporel par diachronie (*Diachronie*) et synchronie (*Synchronie*), qui nous permettront, par la suite, de contraster l'approche koselleckienne avec le tournant linguistique. Nous avons déjà dissipé la confusion possible du primat accordé au passé sur le présent ainsi que sur l'avenir. Maintenant, il est temps d'élucider en quoi la primauté du présent sur le passé ainsi que sur l'avenir consiste. Cela s'explique principalement par le fait que l'existence humaine s'expérimente dans le moment. L'être humain est « présent » dans le présent. Si la formulation court le risque d'être tautologique, elle ne l'est pas, d'autant que la présence est tributaire du temps. C'est en ce sens que « [...] toute histoire pourrait être définie comme un présent permanent [...] » (« [...] ließe sich alle Geschichte als permanente Gegenwart [...] definieren [...] »). Dans cette présence se trouvent également présents le passé et l'avenir. C'est la conscience qui rend possible ce nœud temporel en présent. C'est que si les expériences, par définition passées, chargées et comportées dans le concept et les desseins (*Zukunftentwürfen*) exprimés par les concepts, ont besoin de concepts, c'est le concept qui accède à la conscience et vice-versa. Autrement dit, les concepts délimitent la compréhension du monde par la conscience au même titre que la conscience s'emploie à structurer le monde à travers le concept. C'est à cet égard que les concepts sont à la fois indicateurs et facteurs de l'histoire⁷⁴. Ce même besoin de concept éprouvé par la conscience conduit pourtant au questionnement, pour ne pas dire à la confusion, de l'*agency* de l'histoire : être humain ou concept. Cette clarification devrait alors montrer en quoi consistent les rapports entre conscience et concept, ce qui évacue ce dilemme illusoire.

⁷³ R. KOSELLECK, « Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte », art. cit, p. 21.

⁷⁴ Reinhart KOSELLECK, « Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien régime », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 287-308, p. 305.

Koselleck met en œuvre ce même schème conceptuel dans sa conception de la sémantique et de la pragmatique et leur rapport. La sémantique est identifiée à l'espace d'expérience en ce qu'« en revanche, dans la sémantique sont inscrites des expériences souvent des centaines d'années qui enrichissent la force d'expression d'un concept autant qu'elles la restreignent » (« In der *Semantik* sind dagegen oft jahrhundertealte Erfahrungen gespeichert, die die Aussagekraft eines Begriffs so sehr anreichern wie begrenzen. »). Alors que la pragmatique est reconnue dans sa singularité : « Dans la pragmatique, ils [les concepts], bien que régulés par la rhétorique, sont intensifiés en vue de leur usage unique afin d'induire le consentement » (« In der *Pragmatik* werden sie [die Begriffe], wenn auch rhetorisch reguliert, auf ihren einmaligen Gebrauch hin zugespitzt, um Zustimmung zu erzeugen⁷⁵. »). L'analyse de l'usage de ces concepts, en soi, n'apporte guère à notre étude. Cependant, c'est là que le concept d'« usage » (*Gebrauch*) entre en jeu, qui fait écho à l'acte de langage (*Sprechakt*) cher à la philosophie pragmatique. Pour Koselleck, outre sa dépendance vis-à-vis des expériences antérieures, l'acte de langage est caractérisé avant tout par sa singularité : « Une sémantique préexistante est nécessaire pour transmettre un message ou un acte de langage unique aux autres » (« Eine bereits existierende Semantik ist notwendig, um eine einzigartige Mitteilung oder einen einzigartigen Sprechakt an andere zu übermitteln⁷⁶. »). Sous ce registre, malgré son rapport direct au langage, l'acte de langage, en tant qu'acte dans son instantanéité, fait partie de l'expérience sensible créée en opposition à la structure langagière. Avant de passer à l'analyse de « l'horizon d'attente, » notons pour l'instant que l'acte de langage sert à « induire le consentement » (« die *Zustimmung zu erzeugen*. »).

L'attitude de Koselleck vis-à-vis du tournant linguistique s'avère condescendante, dans la mesure où il voit une convention herméneutique bien ancrée :

L'ancienne idée herméneutique, également histoire-conceptuelle, selon laquelle la science de l'histoire ne s'empêche pas de réfléchir au statut linguistique de ses méthodes et de ses connaissances afin de savoir de quoi elle parle, est désignée, à la suite d'un développement aux États-Unis depuis le début des années 1970, de manière apparemment innovante, comme *linguistic turn*.

Die alte hermeneutische, auch begriffsgeschichtliche Einsicht, daß die Geschichtswissenschaft nicht umhinkann, den sprachlichen Status ihrer Methoden und Erkenntnisse zu reflektieren, um zu wissen, wovon sie spricht, wird im Anschluß an eine

⁷⁵ Reinhart KOSELLECK, « Stichwort: Begriffsgeschichte », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 99-102, p. 100.

⁷⁶ Reinhart KOSELLECK, « Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 86-98, p. 93.

Entwicklung in den USA seit Anfang der 1970er Jahre, scheinbar innovativ, als *linguistic turn* bezeichnet⁷⁷.

Si cette révélation ne prouve pas en soi que la *Begriffsgeschichte* de Koselleck est à l'abri d'une influence du tournant linguistique, contrairement à la *doxa* diffusée notamment dans les ouvrages vulgarisants portant sur l'histoire des concepts, elle contribue à ma lecture qui s'efforce de mettre en évidence son rapport à la tradition herméneutique, notamment hégélienne.

C'est ainsi que la question de la préférence du présent à « l'influence » d'un phénomène passé perd son sens et devient caduque. L'important, c'est de comprendre le moment historique présentiel dans son entrecroisement du passé et de l'avenir, tout comme la maxime hégélienne selon laquelle « la philosophie est son temps saisi par la pensée⁷⁸, » ce que l'on peut remplacer, en l'assimilant à la théorie koselleckienne, par « l'histoire est son temps saisi par le concept. »

f) **Le refus de l'imposition de la violence comme le principe de l'action**

Ainsi la question de l'activation est-elle intrinsèquement liée à la quête de la domination, pour ne pas dire la souveraineté, qui se traduit par une conception conflictuelle de la politique, dont Koselleck trouve l'inspiration chez les œuvres de Carl Schmitt, et dans une moindre mesure, dans celles de Thomas Hobbes. Le rapport tant intellectuel que personnel que Koselleck entretient tout au long de sa vie avec Carl Schmitt est un fait bien connu⁷⁹. Retraçant cette relation intellectuelle dès sa thèse de doctorat publiée plus tard et intitulée *Kritik und Krise*, où l'influence de Schmitt est facilement repérable, Timo Pankakoski montre également l'effet durable de cette influence même dans les œuvres les plus théoriques. La conception du concept en tant qu'« arme » et son observation « *in concreto*⁸⁰ » sont presque mot à mot redéployées par Koselleck dans une intensité variable tout au long de son développement intellectuel.

Ces deux figures intellectuellement apparentées diffèrent plutôt par leurs partis pris relatifs au statut philosophique de la violence. Schmitt inscrit la lutte ontologiquement dans la nature du politique, alors que Koselleck semble se borner à la suggérer au niveau épistémologique de façon plus insidieuse :

⁷⁷ R. KOSELLECK, « Stichwort: Begriffsgeschichte », art. cit, p. 101.

⁷⁸ Rüdiger BUBNER, « La philosophie est son temps saisi par la pensée », *Archives de Philosophie*, 37-4, 1974, p. 573-600 ; Ingolf U. DALFERTH, « Philosophie ist »ihre Zeit in Gedanken erfasst«: Hegels theo-logische Version einer kontemplativen Philosophie », *Hegel-Jahrbuch*, 19-1, 2013, p. 36-50.

⁷⁹ Reinhart KOSELLECK et Carl SCHMITT, *Der Briefwechsel: 1953-1983 und weitere Materialien*, Berlin, Suhrkamp, 2019.

⁸⁰ Timo PANKAKOSKI, « Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts », *Political Theory*, 38-6, 2010, p. 749-779, ici p. 754.

Rather than bluntly supposing that conflict would be the essence of politics (or that politics would have any such essence in the first place), the Koselleckian appropriation of Schmitt is built upon the idea that politics, as it unfolds from the perspective of social and political concepts, has to be observed as a conflict⁸¹.

Cependant, c'est « un engagement méthodologique inutile et préjudiciable » (« unnecessary and detrimental methodological commitment⁸² ») en ce que faute de « nécessité logique ou même situations empiriquement irréfutables [...] il serait erroné d'essayer d'ériger ces croyances contingentes dans des faits contingents en points de départ fondamentaux ou des axiomes méthodologiques » (« logical necessity or even empirically inevitable states of affairs [...], it would be erroneous to try to establish these contingent beliefs in contingent facts into the fundamental points of departure or methodological axioms [...]»⁸³ »). En d'autres termes, postuler l'immanence du conflit ainsi que de la violence au fait politique est un choix idéologique réfractaire à la démarche scientifique. Voyons cette réflexion quand elle est poussée à l'extrême : « Non seulement l'inévitabilité de la mort, qui peut être repoussée par la précaution, mais aussi la capacité de tuer, qui raccourcit la durée de vie des autres, font partie des principes anthropologiques imposés par la nature de bien des histoires que nous connaissons » (« Nicht nur das Sterbenmüssen, das durch Vorsorge hinausgeschoben werden kann, sondern ebenso das Totschlagenkönnen, das die Lebensspanne der anderen abkürzt, gehört zu den natural bedingten, anthropologischen Vorgaben zahlreicher Geschichten, die wir kennen⁸⁴. »). Ou bien encore dans son discours à l'honneur du 85^e anniversaire de Hans Georg Gadamer, où Koselleck s'emploie à démarquer sa théorie de l'histoire (*Historik*) de l'herméneutique à l'inspiration heideggerienne : « [...] sans la capacité de pouvoir assassiner son prochain, sans la capacité de pouvoir violemment écourter sa durée de vie, les histoires que nous connaissons tous n'existeraient pas⁸⁵ » (« Ohne die Fähigkeit, seinesgleich umbringen zu können, ohne die Fähigkeit, die Zeitspanne der Lebensmöglichkeit der jeweils anderen gewaltsam abzukürzen zu können, gäbe es nicht die Geschichten, die wir alle kennen⁸⁶. »). L'intérêt scientifique de cette réflexion m'étant complètement inaccessible, je n'arrive pas à la critiquer de façon scientifique. C'est pour cela que je dois me contenter de rejoindre la recommandation bien pertinente de Pankakoski que j'observe moi-même dans l'ensemble de ce travail : « Au lieu de considérer le conflit comme une caractéristique inhérente aux concepts ou une constante méthodologique qui commande le regard de l'observateur, l'état conflictuel lui-même doit

⁸¹ *Ibid.*, p. 769.

⁸² *Ibid.*, p. 751.

⁸³ *Ibid.*, p. 749-750.

⁸⁴ R. KOSELLECK, « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », art. cit, p. 34.

⁸⁵ Reinhart KOSELLECK, « Théorie de l'histoire et herméneutique », in *L'expérience de l'histoire*, trad. Alexandre ESCUDIER, Paris, Gallimard ; le Seuil, 1997, p. 181-199, p. 186.

⁸⁶ R. KOSELLECK et H. G. GADAMER, *Hermeneutik und Historik*, op. cit, p. 14.

être contextualisé» («Instead of seeing conflict as an inherent feature of concepts or a methodological constant directing the observer's gaze, conflictuality itself has to be contextualized⁸⁷.»). Ce qui permettrait ainsi de différencier et mieux analyser les conflits sans rompre essentiellement avec le projet koselleckien⁸⁸.

g) **Une théorie de l'action non violente : l'intention comme le principe herméneutique**
Vu les inconvénients épistémologiques de la théorie koselleckienne à propos de sa conception du politique, il semble plus judicieux de mettre en œuvre le concept de «*l'intention*» cher à la philosophie pragmatiste qui recoupe notre recherche notamment par les travaux de Quentin Skinner et John Pocock. Si ce dernier est aussi critiqué par sa conception «trop libérale» du jeu politique ou libéré de toute forme de domination, tous les acteurs sont capables d'agir sans restriction, il semble intransigeant à propos de l'importance qu'il accorde à l'acte de langage (*speech act*) qui postule l'*agency* des acteurs historiques, tant qu'ils s'impliquent dans le même jeu⁸⁹. C'est d'autant plus important pour notre recherche, que les études ottomanes faisant partie des études aréales sont marquées par une asymétrie épistémologique, voire ontologique, vis-à-vis de l'histoire européenne contemporaine, asymétrie que l'on critique inlassablement au moins dès la parution du livre de l'*Orientalisme*⁹⁰. Plus brièvement, il s'agit d'entraver l'eurocentrisme. Bien que celui-ci soit aujourd'hui très banalisé, la mise en garde contre son infiltration sous diverses formes dans l'historiographie revêt toujours une importance primordiale. Je reviendrai en détail sur cet enjeu plus tard, au moment d'aborder la question des études aréales en détail. Pour l'instant, la mise en rapport de la conception de l'avenir de Koselleck et de Skinner sera privilégiée, de sorte que l'on pourra montrer en quoi ces conceptions contribuent à l'édification méthodologique de cette recherche. Pour cela, je tiens à étudier notamment la conception de «croyance» (*belief*) chez Skinner, particulièrement lorsqu'il la thématise dans ses rapports problématiques avec «la vérité» ainsi qu'avec «la rationalité.» D'abord, force est de situer ce que ce concept veut dire à une échelle plus étendue, à savoir dans la méthodologie générale dite «contextualisme.» De prime abord, il peut paraître trivial de la thématiser, puisque son contenu est considéré comme assez banal, *belief* signifie simplement la croyance, le substantif de l'acte de croire. Cependant, il semble que ce concept comprenne en son sein l'attente ainsi que la croyance, si tant est que sa validité qui est mesurée dans le cours des choses vers l'avenir lui permette d'être problématisé en rapport avec la véracité. C'est là que le danger de l'anachronisme ainsi que de l'histoire dite *whig* voit le jour — si c'est un danger — c'est-à-dire, juger le passé à partir de l'état actuel des connaissances. Il importe

⁸⁷ T. PANKAKOSKI, « Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts », art. cit, p. 770.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 770-771.

⁸⁹ J. G. A. POCKOCK, « The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought », *MLN*, 96-5, 1981, p. 959-980, ici p. 961.

⁹⁰ Edward SAID, *Orientalism*, New York, Pantheon, 1978.

donc de mettre l'accent, d'un côté, sur l'incapacité de l'acteur historique de connaître l'avenir. C'est en ce sens que Skinner avance que « l'idée selon laquelle le concept de vérité n'est pas pertinent pour la démarche d'expliquer des croyances » (« the view that the concept of truth is irrelevant to the enterprise of explaining beliefs⁹¹. »). De l'autre, il faut ne pas perdre de vue la capacité de manipuler son propre avenir, ce qui est traduit notamment par le concept d'« acte de langage. » À cet égard, cette conception de l'avenir ne diffère pas substantiellement de celle de Koselleck :

C'est une caractéristique commune du potentiel argumentatif d'Hérodote et des pronostics qui s'appuient implicitement sur ses phrases que la langue ait conceptualisé des phrases expérientielles destinées à agir au préalable sur le cours de l'action politique. Il s'agit de diagnostics à visée pronostique, c'est-à-dire aussi pragmatique, afin d'agir sur un avenir inconnu dans le détail, mais reconnaissable dans ses possibilités historiques.

Es ist eine gemeinsame Signatur des Argumentationspotentials von Herodot und der Prognosen, die sich implizit auf seine Sätze stützen, daß die Sprache Erfahrungssätze auf den Begriff gebracht hatte, die vor der politischen Aktion deren Ablauf beeinflussen sollten. Es handelt sich um Diagnosen in prognostischer, also auch in pragmatischer Absicht, um eine Zukunft zu beeinflussen⁹², die im einzelnen unbekannt, in ihren geschichtlichen Möglichkeiten aber erkennbar ist⁹³.

Nous est donnée ici encore l'image d'un acteur historique qui se trouve devant un avenir « inconnu, » mais, en même temps, qui est capable d'agir sur son devenir. De la sorte, il *est* dans le présent, mais tourné vers l'avenir. C'est à cet égard que l'avenir est représenté dans une image de l'horizon dont on se rapproche sans cesse, sans toutefois jamais l'atteindre⁹⁴. Il est à noter que la problématique de l'utopie conçue dès la philosophie de l'histoire attribuée aux Lumières dans *Kritik und Krise*, et développée par la suite dans d'autres ouvrages et transposée notamment dans la pensée marxiste — pour la dénigrer,⁹⁵ constitue un aspect singulier de la théorie de Koselleck qui fait défaut aux ouvrages de Skinner.

Outre cette obsession philosophico-politique, la conception de la rationalité constitue un autre aspect qui distingue l'un de l'autre. C'est que Skinner est pour l'exploitation de toutes les éventualités qui peuvent ramener l'historien au constat de la présence d'un élément rationnel dans

⁹¹ Quentin SKINNER, « Introduction: Seeing Things Their Way », in *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 1/3, p. 1-8, p. 2.

⁹² Cet aspect pragmatique de la théorie koselleckienne est nié par Quentin Skinner et John Pocock, ce que Alexandre Escudier qualifie de « docte ignorance. » Voir Alexandre ESCUDIER, « “Temporalisation” et modernité politique : penser avec Koselleck », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64e année-6, 2009, p. 1269-1301, ici p. 1279.

⁹³ R. KOSELLECK, « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », art. cit, p. 39.

⁹⁴ R. KOSELLECK, « Erfahrungsraum und Erwartungshorizont - zwei historische Kategorien », art. cit, p. 356-357.

⁹⁵ Pour l'utilisation de Marx et du marxisme comme une figure à l'opposé diamétrique de la *Begriffsgeschichte* voir Ernst MÜLLER, « Marx und die Begriffsgeschichte », in Sarah SCHMIDT, Dimitris KARYDAS et Jure ZOVKO (dir.), *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*, De Gruyter, 2015, p. 323-332, p. 323.

son objet d'étude, avant qu'il ne renonce à cette quête pour y chercher l'irrationnel. Skinner relativise prudemment la valeur épistémologique de la vérité pour éviter de tomber dans un relativisme absolu. Il n'en reste pas moins que ce relativisme averti permet de transposer la rationalité dans les termes de « consistance et cohérence. » Autrement dit, tant que la consistance et la cohérence sont présentes dans les textes d'un acteur historique, il ne vaut pas la peine de douter de la rationalité, car cette suspicion risque de donner lieu à des interprétations où des intentions seront prêtées à l'auteur, qui ne lui appartiennent pas^{96,97}. « Quand je dis que les agents ont des croyances rationnelles, je veux seulement dire que leurs croyances (ce qu'ils tiennent pour vrai) devraient être des croyances pertinentes pour qu'ils puissent les tenir pour vraies dans les circonstances dans lesquelles ils se trouvent. » « When I speak of agents as having rational beliefs, I mean only that their beliefs (what they hold to be true) should be suitable beliefs for them to hold true in the circumstances in which they find themselves⁹⁸. » De cette configuration, il s'ensuit que la rationalité ne se présente pas comme une norme épistémologique indépendante, mais, elle sert à mesurer la logique interne d'une constellation de « croyances » plus large. Mettons cette conception en regard de celle de Koselleck : « [l'attente] vise ce qui n'est pas encore, ce qui n'a pas encore été connu, ce qui ne peut être que déduit. L'espoir et la crainte, le désir et la volonté, le souci, mais aussi l'analyse rationnelle, la vision réceptive ou la curiosité entrent dans l'attente tout en la constituant. » (« [...] [Erwartung] zielt auf das Noch-Nicht, auf das nicht Erfahrene, auf das nur Erschließbare. Hoffnung und Furcht, Wunsch und Wille, die Sorge, aber auch rationale Analyse, rezeptive Schau oder Neugierde gehen die Erwartung ein, indem sie diese konstituieren⁹⁹. »)

À la différence de Skinner qui étudie la rationalité en rapport avec la croyance, Koselleck conceptualise la rationalité comme une fonction de l'attente qui est beaucoup plus inclusive, de sorte que « l'analyse rationnelle » côtoie d'autres fonctions telles que l'espoir, la peur, le désir, la crainte et l'aspiration. Si Koselleck postule cette définition hétéroclite de l'attente dans son article théorique, la catégorie de l'attente demeure holistique dans les analyses qu'il fait dans d'autres ouvrages quand il s'agit de cas particuliers. Cependant, cette définition suffit à jeter les bases d'une « anthropologie du futur » qui permettrait d'analyser différentes modalités que l'être humain entretient avec son avenir. Pour l'instant, nous nous bornerons à en fournir les modalités

⁹⁶ Quentin SKINNER, « Interpretation, Rationality and Truth », in *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 1/3, p. 27-56, p. 51-56.

⁹⁷ Il semble que Skinner révise sa propre conception de « mythologie de cohérence, » qu'il a constaté abondamment dans la littérature relevant de l'histoire des idées. Voir Quentin SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, 8-1, 1969, p. 3-53, ici p. 16-22. notamment p. 17 : « The ambition is always to “arrive” at “a unified interpretation”, to “gain” a “coherent view of an author's system”. » Il se peut que ce soit moi qui tombe, à mon tour, dans le piège de cohérence en cherchant la consistance dans les écrits de Skinner.

⁹⁸ Q. SKINNER, « Interpretation, Rationality and Truth », art. cit, p. 31.

⁹⁹ R. KOSELLECK, « Erfahrungsraum und Erwartungshorizont - zwei historische Kategorien », art. cit, p. 354-355.

principales : anticipation, spéculation, potentialité, espoir et destin¹⁰⁰. Derrière ce schéma assez rigide se dessine pourtant une vaste littérature de l'anthropologie philosophique dont l'intérêt particulier porte sur les émotions de l'être humain. La question de l'activation des expériences dépend, sous ce registre, de la disposition de l'être humain vis-à-vis de son propre avenir.

III — L'HERMÉNEUTIQUE ET LES AIRES CULTURELLES

1. Articuler les cultures

Après avoir montré le rôle et la capacité des concepts dans le déroulement de l'histoire ainsi que dans son historiographie, fouillons davantage les possibles mises en œuvre de la démarche herméneutique en études ottomanes qui sont souvent délimitées par le régime épistémique spécifique à la compréhension des aires culturelles. La méthodologie que j'utilise dans l'ensemble de ce travail s'inspire des principes méthodologiques enseignés dans « le Séminaire d'itinéraires et de débats en études turques » (SIDET) que j'ai suivi dans l'année académique 2015-2016. J'ai l'intention de rendre compte ici de ce que j'ai compris de cet enseignement, en m'appuyant sur une lettre signée par les organisateurs de ce séminaire, en précisant les objectifs du séminaire centrés sur une problématique constante : « l'entrecroisement des sciences sociales et des “aires culturelles¹⁰¹” ». J'essaie par là de minimiser le risque de manipulation subjective associée à la nature de l'apprentissage scolaire. Partant d'une distinction entre « culture générale » et « culture aréale, » le SIDET se donne l'objectif de trouver une méthode qui réunir ces deux espaces apparemment discrets :

Comment, en pratique, faire que chacun en vienne à s'interroger publiquement sur les articulations entre son « aire » de recherche et les configurations des sciences humaines ou sociales ? Tentative parmi d'autres, le séminaire interdisciplinaire d'études turques vise à combiner ces deux objectifs : d'une part, introduire aux terrains et aux débats du champ des « études turques », approchées à la confluence des compétences linguistiques, des ressources documentaires et des institutions de spécialisation ; d'autre part, y diffracter la complexe géométrie des problèmes posés aussi bien au sein dudit champ que transversalement à lui¹⁰².

L'enjeu semble être, au premier abord, de « s'interroger sur [...] les articulations entre, » d'un côté, les études turques, et de l'autre, les sciences humaines et sociales. Cependant, non moins importante est la notion de l'articulation. Quelles en sont les particularités ? Pendant les séances du séminaire, on nommait les termes de la démarcation faite entre deux éléments à travers les concepts empruntés

¹⁰⁰ Rebecca BRYANT et Daniel M. KNIGHT, *The Anthropology of the Future*, Cambridge ; New York ; Port Melbourne ; New Delhi ; Singapore, Cambridge University Press, 2019.

¹⁰¹ Marc AYMES, Maroussia FERRY et Hayri Gökşin ÖZKORAY, « Aires culturelles et sciences sociales, ou les deux cultures », *La lettre de l'Ehess*, 55, 2012.

¹⁰² *Ibid.*

à la physique « topique » et « optique. » L'idée est, d'une part, de ne pas perdre de l'intérêt, des apports et des acquis que les pratiques propres à la discipline aréale sont susceptibles de procurer. De l'autre, elle est de « diffracter » — on reste toujours sur la terminologie physique — les problématiques existant à l'aréal.

D'où un dialogue scientifique. Il est à noter d'abord que les sciences sociales sont catégoriquement impliquées dans le mode opératoire. Cette attitude peut traduire l'ambition de discipliner la démarche qui est autrement exposée aux aléas des tendances politiques dominantes du moment. La discipliner voudrait dire encore construire un mécanisme de contrôle en l'absence duquel il est facile de tomber dans un piège similaire à une chambre d'écho. Des échanges constants avec la sphère des sciences humaines et sociales permettraient de minimiser le risque de l'isolement tout en dotant les études turques d'une rigueur scientifique qui leur manque très souvent. À quoi s'ajoutent également les contributions de la culture générale par ses problématiques développées qui ne figurent normalement pas à l'ordre du jour des études turques. C'est ainsi qu'une sorte de « modernisation » des études turques serait ciblée. Selon les auteurs eux-mêmes, il s'agit d'un « travail de rapprochement et de comparaison » ainsi qu'« une conjonction de références¹⁰³. »

Revenons sur la nature de l'articulation. Jusqu'ici, nous savions que celle-ci peut se produire aussi bien « au sein dudit champ que transversalement à lui. » Il n'existe, apparemment, aucune ambiguïté pour ce qui relève du même champ. En revanche, ce qui est transversal aux études turques est plus problématique. La description de la culture aréale et de la culture générale vient de suggérer quelques idées sur la notion de la transversalité. Elle sous-entend un mouvement ainsi qu'un recoupement. Le chercheur/le sujet – l'optique – se déplace vers l'objet d'étude – la topique. Quant aux rapports entre l'optique et le topique, une liberté presque absolue règne : « quoique sans relation aucune avec les “études turques.” » Sans relation aucune ne pose pas de problème, d'une part, dans la mesure où la culture générale fournit « les outils¹⁰⁴ » à utiliser dans la recherche qui n'altèrent rien de fondamental. L'utilité impose sa loi. D'autre part, un présupposé épistémologique permet cette liberté. Beaucoup plus complexe que le principe utilitaire, celui-ci mérite un approfondissement.

Dans un article portant sur le concept d'empire, en s'opposant aux récits basés sur le mimétisme à l'image des pratiques « occidentales » coloniales dans les études impériales ottomanes, Aymes appuie sa propre interprétation sur « l'épaisseur des concepts, qui suggère un plus grand répertoire

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

de significations potentielles qui peut être actualisées au sein d'un seul concept (« thickness of concepts, suggesting that a larger repertoire of potential meanings that may be activated exist within a single concept¹⁰⁵ »), qui permettrait de voir différentes pratiques impériales plutôt propres à la logique impériale ottomane développée dans une longue durée séculaire. Cette « épaisseur » des concepts rappelle, d'un côté, ce que nous venons de problématiser à travers la capacité propre aux concepts de s'enregistrer et de comporter des expériences antérieures ainsi que des attentes sur l'avenir. De l'autre, elle est en quelque sorte évocatrice du concept de description dense (*thick description*) que Clifford Geertz a emprunté à Gilbert Ryle et mis en œuvre dans ses études anthropologiques¹⁰⁶.

À ce stade, je tenterai de relier ces deux densités qui apparaissent de prime abord éloignées l'une de l'autre,¹⁰⁷ et ce, en passant par l'herméneutique skinnerienne ainsi que l'herméneutique hégélienne¹⁰⁸. Commençons par constater qu'il ne s'agit pas que d'un recoupement nominal, lorsque nous constatons que les œuvres de Geertz ont été systématiquement mises en œuvre et amplement discutées par Aymes¹⁰⁹. Si l'approche anthropologique de Geertz est après tant d'années banalisée, force est de rappeler sa compréhension de la méthode anthropologique dans ses plus grandes lignes pour des raisons heuristiques :

The concept of culture I espouse [...] is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning. It is explication I am after, construing social expressions on their surface enigmatical¹¹⁰.

¹⁰⁵ M. AYMES, « Many a Standard at a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies », art. cit, p. 28.

¹⁰⁶ Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 6-7.

¹⁰⁷ Gernot SAALMANN, « Clifford Geertz: The Philosophical Transformation Of Anthropology », in Ananta Kumar GIRI et John CLAMMER (dir.), *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, Anthem Press, 2013, p. 217-230, p. 223. « Contrary to all this, a big hindrance for a broader reception of Geertz's ideas in philosophy might be seen in his combination of analytic philosophy and the hermeneutic tradition. » Ces deux inscriptions croisées se laissent voir le plus clairement dans le concept de « thickness » tel que j'élaboré ici. À cet égard, le propos d'Aymes d'élaborer une méthodologie combinée de l'approche de Koselleck et de Skinner peut être lu comme une tentative de reconcilier « la philosophie analytique » et « la tradition herméneutique, »

¹⁰⁸ Heike KÄMPF, « The Engagement of Philosophy and Anthropology in the Interpretive Turn and Beyond », in Ananta Kumar GIRI et John CLAMMER (dir.), *Philosophy and Anthropology*, Anthem Press, 2013, p. 89-104, p. 89-90. « In particular, the reconsideration of the hermeneutic notion of 'understanding' led to new anthropological readings of the works of Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur. » Heike Kämpf voit « le tournant interprétative » (*interpretive turn*) en anthropologie comme produit d'une lecture de l'œuvre de ces trois penseurs du XX^e siècle, ne remontant ainsi pas à la tradition herméneutique du XIX^e siècle.

¹⁰⁹ Marc AYMES, « L'épreuve de la discontinuité. Une lecture historique de Fredrik Barth », *Critique*, 680-681-1-2, 2004, p. 128-138. ; Marc AYMES, « Provincialiser l'empire. Chypre et la Méditerranée ottomane au XIX^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 62^e année-6, 2007, p. 1313-1344, ici p. 1316. ; M. AYMES, « Many a Standard at a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies », art. cit, p. 35.

¹¹⁰ C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, op. cit, p. 5.

Mettant au centre de son anthropologie le concept de culture en référence à la sociologie wéberienne, Geertz prône une anthropologie herméneutique qui a pour objet « hiérarchie stratifiée de structures significantes¹¹¹ » (« a stratified hierarchy of meaningful structures¹¹² »). Décoder ces structures revient à donner une description dense du phénomène anthropologique. La description dense peut mieux se comprendre par son opposition à la description fine (*thin description*). Cette opposition est thématisée par un mouvement de clin d'œil qui ne révèle rien en soi. Produit d'un réflexe, il s'agirait d'un simple geste. À ce niveau, ce mouvement ne pas donne lieu à une description légère et l'anthropologie interprétative s'avère inopérable. C'est au moment où le clin d'œil fait pressentir une intention derrière lui, intelligible à un autre agent social, que la description dense devient possible. Si Geertz ne prononce pas le concept d'intention dans son argumentation, c'est bien l'intention de l'agent social qui rend cette opération possible. Cette intention a pour objet de créer une conspiration à l'aide d'un complice contre une autre personne. Un troisième clin d'œil devrait être réalisé pour tromper la deuxième personne en lui insinuant que la troisième personne met sur pied une autre conspiration. C'est ainsi que tout clin d'œil a son sens propre en fonction de son intention.

Pour ce qui est de notre recherche, le concept de l'intention, associé aux approches pragmatiques toutes disciplines confondues, évoque tout de suite la méthodologie skinnerienne, en ce que l'interprétation d'un texte dépend, avant tout, de l'intention de son auteur. Notons que le rapport scientifique entre les œuvres de Clifford Geertz et de Quentin Skinner n'est pas secret^{113,114}. Ce rapport se recoupe le plus manifestement dans l'intérêt commun qu'ils portent aux œuvres de Ludwig Wittgenstein¹¹⁵. Dans la mesure où l'intention appartient à l'acteur de l'acte, l'anthropologie doit être « axée sur l'acteur » (« actor-oriented¹¹⁶ »). Ce socle commun à l'anthropologie geertzienne et à l'histoire skinnerienne nous permet d'établir que toute culture est constituée de multiples sens et qu'il n'y a pas de hiérarchie entre les cultures. Elles sont des artefacts sociaux produits par les acteurs et sont sujets à interprétation. À ce sujet, il y a lieu de

¹¹¹ Paul COSTEY, « Description et interprétation chez Clifford Geertz. La thick description chez Clifford Geertz », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 4, 2003, p. 103-108, ici p. 104.

¹¹² C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, op. cit, p. 7.

¹¹³ Carlos MARTINEZ VALLE, « Using Quentin Skinner in HIstory and Philosophy of Education », *Encounters on Education*, 15, 2014, p. 81-102, ici p. 86-93.

¹¹⁴ Ayant emprunté à Wittgenstein, Quentin Skinner donne l'exemple de « lever une main » ainsi que ses multiples interprétations possibles pour illustrer la différence qu'il établit entre explication et interprétation. À cet égard, il est intéressant de noter l'utilisation des gestes corporels à la fois chez Geertz et Skinner. À quoi s'ajoute sa référence directe à l'œuvre de Geertz à ce sujet. Voir Quentin SKINNER, « Motives, Intentions and Interpretation », in *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 1/3, p. 90-103, p. 97.

¹¹⁵ C. MARTINEZ VALLE, « Using Quentin Skinner in HIstory and Philosophy of Education », art. cit, p. 89. « The main inspiration for Skinner and Geertz was Wittgenstein's *Philosophische Untersuchungen*, which, by the time Skinner was a Cambridge student (1959-1962), was being applied to linguistics by Austin and became widely read. »

¹¹⁶ C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, op. cit, p. 14.

revenir sur l'avertissement de Skinner sur l'étude des croyances d'une culture peu familière (*alien culture*¹¹⁷). Chercher la rationalité d'une croyance dans un *réseau* de croyances dans lequel elle a du sens¹¹⁸ permet « d'éviter une forme usuelle mais condescendante de charité interprétative » (« to steer clear of a familiar but condescending form of interpretative charity¹¹⁹. »). À quoi s'ajoute le fait que les connaissances sur une culture ne suivent pas « une courbe ascendante de résultats cumulatifs, [alors que] l'analyse culturelle se décompose en une séquence déconnectée mais cohérente d'excursions de plus en plus audacieuses » (« a rising curve of cumulative findings, cultural analysis breaks up into a disconnected yet coherent sequence of bolder and bolder sorties¹²⁰. »). Peu importe qu'elles soient déconnectées, tant qu'elles sont cohérentes, les excursions pour jouir de l'expérience et des connaissances concernant les autres cultures que celle que l'on étudie servent ainsi à raffiner nos analyses et étendre les horizons herméneutiques :

To see ourselves as others see us can be eye-opening. To see others as sharing a nature with ourselves is the merest decency. But it is from the far more difficult achievement of seeing ourselves amongst others, as a local example of the forms human life has locally taken, a case among cases, a world among worlds, that the largeness of mind [...] comes. If interpretive anthropology has any general office in the world it is to keep reteaching this fugitive truth¹²¹.

Égalitaire, cette conclusion ne reconnaît aucune supériorité à une culture sur une autre. Ce qui exclut toute entrave à la commensurabilité. Ainsi devient-il possible de se rendre compte d'une culture à travers une autre culture quelconque. Disons-le plus clairement : aucune expérience humaine n'a plus de valeur épistémologique qu'une autre.

2. Une altérité poussée ?

Il n'en reste pas moins que l'approche geertzienne telle qu'on la problématise ici présuppose une altérité presque complète de l'anthropologue vis-à-vis de la culture qu'il étudie : « La culture d'un peuple est un ensemble de textes, qui sont eux-mêmes des ensembles, que l'anthropologue s'efforce de lire pardessus l'épaule de ceux à qui ils appartiennent en propre. [...] les sociétés, comme les vies, contiennent leur propre interprétation. Ce qu'il faut apprendre, c'est comment y accéder¹²² » (« The culture of a people is an ensemble of texts, themselves ensembles, which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong. [...] societies, like lives,

¹¹⁷ Q. SKINNER, « Introduction: Seeing Things Their Way », art. cit, p. 1.

¹¹⁸ Q. SKINNER, « Interpretation, Rationality and Truth », art. cit, p. 40-42.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 41.

¹²⁰ C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, op. cit, p. 25.

¹²¹ Clifford GEERTZ, « Introduction », in *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, p. 3-16, p. 16.

¹²² Clifford GEERTZ, « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais », *Le Débat*, trad. Louis ÉVRARD, 7-7, 1980, p. 86-146, ici p. 146.

contain their own interpretations. One has only to learn how to gain access to them¹²³. »). Cette altérité présupposée, qui s'accommoderait bien aux chercheurs qui ne s'inscrivent pas dans les mêmes réseaux de sens d'une culture donnée, ne s'applique guère à mon cas, d'autant moins évidemment qu'à titre de confession susceptible de biaiser l'objectivité assumée d'un chercheur, j'entretiens et — poussons à l'extrême — je connais les ennuis que Celāl Nūrī ou bien Aḥmed Ḥilmī mettent en avant dans leurs œuvres respectives, notamment à propos de la discrimination qu'ils constatent dans les politiques suivies par les États européens. Même si l'on n'admet pas que je ne fasse pas partie de la culture à laquelle ils appartiennent par l'effet aliénant causé par l'éloignement temporel, reste le fait que je partage toujours les sentiments pareils. Ce constat donne lieu pourtant à un questionnement réflexif trop vaste à suivre dans le cadre de ce travail. C'est la raison pour laquelle je me contente de l'aborder à l'égard de l'objectivité. Le but d'avoir accès à une culture dans laquelle je m'implique étant ainsi devenu vide de sens, la question s'impose plutôt en termes d'objectivation d'une expérience partagée. Cela dit, il faut signaler un autre inconvénient de la mise en œuvre de cette altérité présupposée. Contrairement à l'objectif initial professé, ceci comporte le risque d'isoler une culture dans son altérité, alors que ce n'est pas du tout le cas pour les cultures ottomanes. La mise en place de la théorie de modernisation ainsi que ses critiques procède déjà de la « perte progressive » de cette altérité¹²⁴. J'arrête ici l'étude de l'enjeu d'objectivité pour le reprendre dans le deuxième volet de cette discussion. Donc, faisons un pas plus loin. Maintenant, il s'agit d'établir la commensurabilité des cultures au niveau du langage, qui servirait d'appui, du même coup, à ma quête d'objectivité.

Par le niveau du langage, je me réfère immédiatement à l'apparente dichotomie hégélienne entre le sensible et le langagier que, pour rappel, l'on peut traduire par le singulier et l'universel. Cette fois-ci, dans les contextes culturels, il est permis de transposer cette dichotomie en dichotomie entre la culture aréale et la culture générale. C'est la métaphore du « bureau » (« *Schreibtisch*¹²⁵ ») de l'anthropologue qui permettrait de le faire. Étant donné que l'anthropologie est marquée par une démarche dialectique entre le travail de terrain et le retravail des données collectées pendant ce travail immédiat au bureau par l'acte d'écrire, la singularité de l'opération sur le terrain disparaît contre l'empire du langage. Geertz étant dans un dialogue constant avec les écrits des philosophes français qui lui sont contemporains comme Roland Barthes, Michel Foucault et Paul Ricœur, que

¹²³ Clifford GEERTZ, « Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight », in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 412-453, p. 452-453.

¹²⁴ L'approche de *Verflechtungsgeschichte* ou bien *Entangled Histories* pourraient être également lu à cet égard. Voir, par exemple, Margrit PERNAU, « An ihren Gefühlen sollt Ihr sie erkennen. Eine Verflechtungsgeschichte des britischen Zivilitätsdiskurses (ca. 1750-1860) », *Geschichte und Gesellschaft*, 35-2, 2009, p. 249-281.

¹²⁵ Lutz ELLRICH, *Verschriebene Fremdheit: die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1998, p. 84-85.

l'on observe à travers ses articles notamment dédiés à différentes méthodologies en anthropologie, son raisonnement est facilement attribué à la domination du discours social sur l'*agency* des individus prônée par ces philosophes dans différentes manières qui leur sont propres. Nous avons abordé cette question sous un angle similaire, lorsque nous discutons la métaphore du palimpseste chère à Jacques Derrida. Peu importe à quoi l'on attribue cette approche géertzienne, niveler les expériences singulières au niveau langagier s'accommoderait de la logique dialectique hégélienne. Autrement dit, l'égalité supposée entre les cultures s'explique par la suprématie épistémologique de l'écriture. Rappelons, sous la plume de Koselleck : « Ceci a des conséquences non négligeables sur le plan épistémologique. En effet, du point de vue épistémologique, la forme linguistique fixée d'une histoire prend désormais le pas sur ce qui aurait pu être le cas autrefois » (« Das erkenntnistheoretisch nicht unerhebliche Folgen. Denn erkenntnistheoretisch gewinnt nunmehr die fixierte sprachliche Gestalt einer Geschichte Vorrang gegenüber dem, was früher einmal der Fall gewesen sein mag¹²⁶. »). Donc, la différence supposée entre différentes cultures s'estompe, au moins pour une fois, lorsque l'on reconstitue les faits observés sur le terrain. C'est ainsi que l'optique et la topique ne voient dans leur interlocuteur rien d'autre qu'elles-mêmes, au même titre que le sujet se voit dans son objet dans la configuration hégélienne. Il n'en demeure pas moins qu'une *autre* différence est, par l'acte d'écrire, susceptible d'être produite. Mais cette différence ne découle pas directement de l'expérience singulière, mais à travers d'abord une médiation égalisante. Et c'est par cet effet égalisant qu'il est permis de se déplacer dans l'espace et dans le temps. Si se déplacer est permis même « sans aucune relation, » il est non moins permis de délimiter les conditions du déplacement en ce que le rapport « interculturel » reconstitué présuppose une médiation.

3. La traduction comme mouvement interculturel

Cette médiation nous ramène inévitablement à la question de traduction. Posons les extrêmes de l'opération traductoire d'après Friedrich Schleiermacher, qui constitue fermement les termes d'analyse fondamentaux :

Mais le fait est qu'indépendamment des langues si apparentées qu'elles ne peuvent être considérées que comme des dialectes différents, il se passe précisément l'inverse ; plus les langues sont distantes par leur origine et le temps, plus il devient difficile de trouver dans une langue un mot auquel corresponde exactement un mot d'une autre langue, et aucun type de flexion d'une langue ne recouvre exactement la même multiplicité de rapports que l'autre. Dans la mesure où cette irrationalité, si j'ose m'exprimer ainsi, pénètre tous les éléments des deux langues, elle doit aussi affecter, il est vrai, le domaine des relations sociales. [...] La situation est tout autre dans le domaine de l'art et de la science, et partout où domine la pensée, qui est *une* avec le discours, et non la chose, pour laquelle le mot est peut-être un signe arbitraire, mais fermement établi. Comme le travail, ici, paraît infiniment

¹²⁶ R. KOSELLECK, « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », art. cit, p. 50.

difficile et embrouillé ! Quelle connaissance précise, quelle maîtrise des deux langues ne présuppose-t-il pas ! Et combien de fois les meilleurs connaisseurs des deux langues et des matières en question, mutuellement convaincus qu'il est impossible de trouver une expression équivalente, se divisent-ils entre eux lorsqu'ils veulent indiquer quelle est au moins la plus approchante¹²⁷ !

Nun aber verhält es sich mit allen Sprachen, die nicht so nahe verwandt sind, daß sie fast nur als verschiedene Mundarten können angesehen werden, gerade umgekehrt! und je weiter sie der Abstammung und der Zeit nach von einander entfernt sind, um desto mehr so, daß keinem einzigen Wort in einer Sprache eins in einer andern genau entspricht, keine Beugungsweise der einen genau dieselbe Mannigfaltigkeit von Verhältnißfällen zusammenfaßt, wie irgend eine in einer andern. Indem diese Irrationalität, daß ich mich so ausdrücke, durch alle Elemente zweier Sprachen hindurchgeht, muß sie freilich auch jenes Gebiet des bürgerlichen Verkehrs treffen. [...] Ganz anders auf jenem der Kunst und Wissenschaft zugehörigen Gebiet, und überall, wo mehr der Gedanke herrscht, der mit der Rede Eins ist, nicht die Sache als deren willkürliches vielleicht aber fest bestimmtes Zeichen das Wort nur dasteht. Denn wie unendlich schwer und verwickelt wird hier das Geschäft! welche genaue Kenntniß und welche Beherrschung beider Sprachen setzt es voraus! und wie oft, bei der gemeinschaftlichen Ueberzeugung, daß ein gleichgeltender Ausdruck gar nicht zu finden sey, gehen die Sachkundigsten und Sprachgelehrtesten bedeutend auseinander, wenn sie angeben wollen, welches denn nun der am nächsten kommende sey¹²⁸.

Les extrêmes de cette opération sont la « paraphrase » (*Paraphrase*) et la « reproduction » (*Nachbildung*). Ce qui distingue les deux repose sur le constat qu'il s'agit d'une irrationalité (*Irrationalität*) entre la langue-source et la langue-cible à géométrie variable au sens où les ressources conceptuelles ainsi que grammaticales ne se recoupent jamais de façon intégrale. À ce titre, « irrationalité » vient à dire « disproportionnalité¹²⁹ » qui est d'autant plus violente que la traduction relève d'un domaine qui a moins affaire à des choses matérielles qu'à des choses immatérielles. Ceci revient à dire que les occupations quotidiennes sont moins susceptibles de soulever des ennuis traductoires que les productions scientifiques et artistiques. Cette divergence trouve son expression dans le schéma conceptuel de Schleiermacher dans la distinction de « *dolmetschen* » (« transposition orale¹³⁰ ») et « *uebersetzen* » (traduction). La disproportion tend

¹²⁷ Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire*, trad. Antoine BERMAN et trad. Christian BERNER, Paris, Seuil, 1999, p. 38-41.

¹²⁸ Friedrich SCHLEIERMACHER, « Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens (vorgetragen am 24. Juni 1813) », in Martin RÖSSLER et Lars EMERSLEBEN (dir.), *Akademievorträge*, Berlin, W. de Gruyter, 2002, p. 65-93, p. 70-71.

¹²⁹ Pour ce concept, voir Theo HERMANS, « Schleiermacher and Plato, Hermeneutics and Translation », in Larisa CERCEL et Adriana SERBAN (dir.), *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*, Berlin ; München ; Boston, De Gruyter, 2015, p. 77-106, p. 94-98. Hermans propose « the mutual incompatibility of different tongues » (p. 94) « the inalienable singularity of each [language] » (p. 95) « the non-existence of exact equivalences across different tongues. » (p. 98). Je préfère le terme de « disproportionnalité », d'une part, pour renvoyer à un des sens premiers du mot de « ratio » comme proportion, et d'autre, pour souligner le fait que la différence entre les langues dépend de facteurs externes, donc variables..

¹³⁰ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire*, op. cit., p. 41.

également à accroître à travers l'écoulement du temps ainsi que la différenciation sociale¹³¹. Voyons maintenant comment les deux extrêmes se positionnent par rapport à la disproportionnalité. D'abord la paraphrase :

La paraphrase veut éliminer l'irrationalité des langues, mais des langues, mais de façon purement mécanique. [...] Le paraphraste opère avec les éléments des deux langues comme s'il s'agissait de signes mathématiques qui, par addition et soustraction, pouvaient être ramenés à une valeur égale, et de cette façon, ni l'esprit de la langue transformée, ni l'esprit de la langue d'origine ne peuvent se manifester¹³².

Die Paraphrase will die Irrationalität der Sprachen bezwingen, aber nur auf mechanische Weise. [...] Der Paraphrast verfährt mit den Elementen beider Sprachen, als ob sie mathematische Zeichen wären, die sich durch Vermehrung und Verminderung auf gleichen Werth zurückführen ließen, und weder der verwandelten Sprache noch der Ursprache Geist kann in diesem Verfahren erscheinen¹³³.

De cette définition, il convient de retenir, pour cette présente recherche, le postulat de l'irréductibilité des langues les unes par rapport aux autres. Cet a priori sert de gage pour ne pas perdre de vue les différences sémantiques inhérentes aux langues, qui ne se laissent pas réduire à de simples indicateurs mathématiques, fait d'autant plus évident avec le présupposé que les concepts sont historiques. C'est toujours dans cet esprit que, dans ce travail, je m'abstiens de paraphraser les sources primaires et secondaires, préférant plutôt en extraire les originaux, autant que les textes originaux le permettent, et mener l'opération interprétative directement là-dessus. En ce sens, mon travail se présente comme un récit incessant composé d'extraits et de ses interprétations. Ainsi « maîtriser » les différences n'est-il pas le but ultime de ce travail, mais plutôt les mettre en relief. À l'autre extrémité de l'analyse se trouve la reproduction :

L'imitation, en revanche, se plie à l'irrationalité des langues ; elle reconnaît que l'on ne peut produire dans une autre langue la copie d'un chef-d'œuvre du discours qui corresponde exactement dans ses parties individuelles aux parties individuelles de l'original, mais affirme qu'étant donnée la différence des langues, à laquelle s'unissent essentiellement tant d'autres différences, la seule chose que l'on puisse faire, c'est d'élaborer une reproduction, un tout composé de parties nettement différentes de celles de l'original, mais qui, dans l'effet produit, se rapproche de celui-ci autant que la différence de matériau le permet. Cette reproduction n'est plus l'œuvre même, l'esprit de la langue d'origine n'y est plus présenté et agissant, et l'élément étranger que celui-ci a produit est remplacé par d'autres éléments¹³⁴ [...]

¹³¹ F. SCHLEIERMACHER, « Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens (vorgetragen am 24. Juni 1813) », art. cit, p. 67-71.

¹³² F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire*, op. cit, p. 44-47.

¹³³ F. SCHLEIERMACHER, « Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens (vorgetragen am 24. Juni 1813) », art. cit, p. 73.

¹³⁴ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire*, op. cit, p. 47.

Die Nachbildung dagegen beugt sich unter der Irrationalität der Sprachen; sie gesteht, man könne von einem Kunstwerk der Rede kein Abbild in einer andern Sprache hervorbringen, das in seinen einzelnen Theilen den einzelnen Theilen des Urbildes genau entspräche, sondern es bleibe bei der Verschiedenheit der Sprachen, mit welcher so viele andere Verschiedenheiten wesentlich zusammenhängen, nichts anders übrig, als ein Nachbild auszuarbeiten, ein Ganzes, aus merklich von den Theilen des Urbildes verschiedenen Theilen zusammengesetzt, welches dennoch in seiner Wirkung jenem Ganzen so nahe komme, als die Verschiedenheit des Materials nur immer gestatte. Ein solches Nachbild ist nun nicht mehr jenes Werk selbst, es soll darin auch keineswegs der Geist der Ursprache dargestellt werden und wirksam sein, vielmehr wird eben dem fremd-artigen, was dieser hervorgebracht, manches andere untergelegt¹³⁵ ; [...].

La reproduction atteste d'une attitude complètement inverse de ce que l'on a observé dans la paraphrase. Loin de maîtriser la disproportionnalité, elle admet l'impossibilité de transposer l'original, se contentant de livrer un duplicata. La perte qu'entraîne cette opération est lourde. L'esprit de la langue-source risque de disparaître. En parlant de la reproduction, Schleiermacher donne l'exemple de la tendance des Français qui lui sont contemporains¹³⁶. « L'impérialisme de la langue sûre d'elle est l'ethnocentrisme » (« Der Imperialismus der selbst sicheren Sprache ist Ethnozentrismus¹³⁷. »). « L'impérialisme linguistique » (« Sprachimperialismus¹³⁸ ») est la force motrice de la méthode reproductive de la traduction. Il y a un enjeu identitaire derrière le renoncement à atteindre une meilleure proportionnalité entre les langues.

À côté de cette opposition se dessine une autre opposition d'ordre général qui se traduit par la priorité donnée soit à la langue-source, soit à la langue-cible. Le traducteur se trouve devant un choix inéluctable apparemment dichotomique. Vaudrait-il mieux transposer la langue-source en termes de la langue-cible ? Ou bien serait-il mieux de protéger « l'esprit » de la langue-source sans chercher à l'approcher de la langue-cible ? La réponse que Schleiermacher apporte à la question qu'il se pose dans ce discours est le produit d'une attitude pragmatique qui a pour but l'épanouissement du peuple allemand¹³⁹. Nous reviendrons plus tard sur sa réponse générale à cette

¹³⁵ F. SCHLEIERMACHER, « Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens (vorgetragen am 24. Juni 1813) », art. cit, p. 73.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 82.

¹³⁷ Christian BERNER, « Das Übersetzen verstehen. Zu den philosophischen Grundlagen von Schleiermachers Vortrag „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens“ », in Larisa CERCEL et Adriana SERBAN (dir.), *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*, Berlin ; München ; Boston, De Gruyter, 2015, p. 43-58, p. 44.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ F. SCHLEIERMACHER, « Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens (vorgetragen am 24. Juni 1813) », art. cit, p. 92. « Und damit scheint zusammenzutreffen, daß wegen seiner Achtung für das Fremde und seiner vermittelnden Natur unser Volk bestimmt seyn mag, alle Schätze fremder Wissenschaft und Kunst mit seinen eignen zugleich in seiner Sprache gleichsam zu Einem großen geschichtlichen Ganzen zu vereinigen, das im Mittelpunkt und Herzen von Europa verwahrt werde, damit nun durch Hilfe unserer Sprache, was die verschiedensten Zeiten schönes gebracht haben, jeder so rein und vollkommen genießen könne, als es dem Fremdling nur möglich ist. » « Et cela coïncide apparemment avec le fait que notre peuple, à cause de sa considération pour l'étranger et de sa nature

question. Il nous faut maintenant revenir à la discussion des cultures aréale et générale en nous inspirant de la question de Schleiermacher. À quoi l'on peut apporter deux positions qui divergent apparemment, mais découlent du même souci épistémologique. Critiquant l'idée selon laquelle la compréhension présuppose la traductibilité, Skinner justifie ainsi l'intérêt de rester dans la langue-source :

Often there will be no prospect of translating terms in an alien language by means of anything approaching counterparts in our own. But this does not prevent us from learning the use of such alien terms, and in consequence finding out what discriminations they are employed to make. If we can do this, we can eventually hope to understand the applications even of those terms which remain wholly resistant to translation. It is true that we can never hope to tell someone what those terms 'mean' by citing synonyms in our own language. The fact that translation is to this degree indeterminate seems inescapable. But the moral of this, as Quine long ago taught, is perhaps that we ought to give up the quest for 'meanings' in such an atomistic sense¹⁴⁰.

Cette conception de la traduction chez Skinner représente une réflexion dérivée de la méthodologie générale qu'il propose. Il importe de se concentrer sur l'usage des concepts qui créeraient éventuellement un réseau où tout concept prend sa place de façon cohérente. Faute de quoi, la perte dans la traduction est inévitable. Par conséquent, il vaut mieux accéder au « réseau de croyances plus étendu » et rester autant que possible à l'intérieur de ce réseau avant d'essayer de les traduire dans la langue du chercheur. Pour Skinner, alors, l'acte de traduire comporte le risque d'obscurcir les rapports que les concepts entretiennent les uns avec les autres. D'où son jugement critique sur la traduction. Je me permets ici de rappeler les inconvénients d'une aliénation totale d'une société ou d'une langue donnée que j'avais signalés en haut. Nous pouvons opposer cette approche pessimiste à une autre conception de traduction, qui est en fait le produit d'un souci similaire, mais énonçant un jugement plutôt constructif :

“Translation,” here, is not a simple recasting of others' ways of putting things in terms of our own ways of putting them (that is the kind in which things get lost), but displaying the logic of their ways of putting them in the locutions of ours; a conception which again brings it rather closer to what a critic does to illumine a poem than what an astronomer does to account for a star¹⁴¹.

médiatrice, paraît être destiné à réunir dans sa langue, avec les siens propres, tous les trésors de la science et de l'art étrangers, comme dans un grand ensemble historique au centre et au cœur de l'Europe, afin qu'avec l'aide de notre langue chacun puisse jouir de la beauté produite par les époques les plus diverses, avec toute la pureté et la perfection possible à un étranger. » F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire*, op. cit, p. 91.

¹⁴⁰ Q. SKINNER, « Interpretation, Rationality and Truth », art. cit, p. 46-47.

¹⁴¹ C. GEERTZ, « Introduction », art. cit, p. 10.

Dans la mesure où son cadre d'analyse s'intéresse moins à la langue elle-même qu'aux pratiques sociales, Clifford Geertz se lance dans une quête d'une « logique » gouvernant ces pratiques. Ce faisant, il propose un déplacement délibéré vers le présent de l'écrivain : tant que l'on fait ressortir cette logique, il est permis de transposer ces pratiques dans la langue du chercheur. À ce titre, il ne s'agit pas de risques d'obscurcissement, mais d'une promesse d'interprétation. La comparaison proposée entre le critique et l'astronome signale l'irréductibilité de la langue en signes mathématiques que l'on vient de voir chez Schleiermacher. De ce point de vue, la traduction fait partie de l'interprétation. Revenons sur la dichotomie générale de la traduction que Schleiermacher présente. Il s'agit, en fait, d'une question rhétorique :

In fact, however, despite Schleiermacher's initial formulation of the two methods of translating, neither moving the author to the reader nor its opposite, moving the reader to the author, is a possible option in practice. The reason is simple: the point at which author and reader meet can only be the translator [...]

[...] to work to attain the best possible understanding of the foreign text which nevertheless remains foreign, and to present to the reader unfamiliar with the foreign language exactly that understanding¹⁴².

Ce que Skinner et Geertz proposent ne tombe pas loin de la réponse que Schleiermacher apporte à sa propre question. Il vaut mieux garder l'altérité de l'étranger, la comprendre comme traducteur en tant que point de relais, et la rendre dans la langue-cible. Comme historien, le rôle que je m'attribue ne sera pas différent de cette position intermédiaire que Schleiermacher accorde au traducteur. C'est ainsi que ma question de l'objectivité trouve sa réponse : rester au milieu des langues sans créer une altérité totale ni s'arroger un impérialisme de langue.

4. Principes de lecture

Diptyque, synoptique, analytique et synthétique, les principes de recherche que j'envisage de mettre en œuvre dans ce travail peuvent être formulés comme suit¹⁴³ : premièrement, ce travail *doit* être un travail *diptyque*. Il nécessite un aller-retour incessant entre la culture générale et la culture aréale. Autrement dit, ce travail se donne pour objectif de mettre en dialogue les deux cultures, en supposant que tout déplacement permet d'enrichir notre compréhension de l'objet à l'instar du mouvement hégélien conçu entre singulier et universel, qui se solde chaque fois par un enrichissement épistémologique. Deuxièmement, ce travail *doit* être *synoptique*. Suivant la métaphore topographique, le travail doit présenter les caractéristiques de la topique dans son ensemble comme si celle-ci était vue dans l'optique. Faute de quoi, la démarche diptyque se

¹⁴² T. HERMANS, « Schleiermacher and Plato, Hermeneutics and Translation », art. cit, p. 100-101.

¹⁴³ Il faut souligner une fois encore que ce sont les caractéristiques que j'ai retenues dans l'enseignement du SIDET et j'en ai donné ici mon interprétation.

trouverait incapable de rendre une analyse satisfaisante, courant le risque de donner des comparaisons dépourvues de contexte. Troisièmement, le travail *doit* être analytique. Il doit éviter la description. Quatrièmement, le travail *doit* être *en même temps* synthétique. C'est dire que l'analyse d'un objet a pour but de contribuer à une synthèse qui, à son tour, doit contribuer à l'analyse qui la suit. C'est aussi à l'image de la logique hégélienne qui voit dans chaque analyse un mouvement synthétique qui permet en même temps le mouvement analytique. Autrement dit, le théorique doit aider à expliquer l'empirique, de même que l'analyse de l'empirique doit contribuer à l'édification du théorique. C'est ainsi que l'on arrive enfin à la mise en œuvre d'un cercle herméneutique.

IV — ÉTAT DE L'ART MÉTHODOLOGIQUE DE L'HISTOIRE DES CONCEPTS OTTOMANS

Souvent critiquée comme étant limitée à une vision nationaliste de l'histoire, la *Begriffsgeschichte* fait objet d'une internationalisation « forcée » par les historiens de par le monde, à commencer par Melvin Richter dès les années 1990. Cet élan est devenu d'autant plus visible que lorsque la revue de *Contribution to the History of Concepts* se donne l'objectif d'ôter le provincialisme allemand à la *Begriffsgeschichte*, à savoir d'étendre le domaine de la mise en œuvre de l'histoire des concepts sur d'autres aires géographiques que l'Allemagne. C'est un but proclamé dès le premier numéro de la revue¹⁴⁴. La publication des articles dans cet esprit témoigne de sa persistance¹⁴⁵. Bien que beaucoup plus tard par rapport à leurs homologues scandinaves et hispanophones, les historiens de l'Empire ottoman ne font pas exception à ce courant : l'article de Alperen Topal et Einar Wigen publié en 2019 à *Contribution to the History of Concepts*¹⁴⁶ est suivi de deux articles d'Erdal Kaynar publiés en 2021 dans le *European Journal of Turkish Studies*¹⁴⁷. Enfin, il s'agit de l'article de

¹⁴⁴ João FERES et Sandro CHIGNOLA, « The Expanding Horizons of Conceptual History: A New Forum », *Contributions to the History of Concepts*, 1-1, 2005, p. 3-5. Ou bien pour le bilan le plus récent de l'internationalisation de l'histoire des concepts publié en hommage à Melvin Richter qui a disparu dans l'année précédente, voir Jan IFVERSEN, « The Birth of International Conceptual History », *Contributions to the History of Concepts*, 16-1, 2021, p. 1-15.

¹⁴⁵ À titre d'exemple Martin J. BURKE, « Conceptual History in the United States: A Missing “National Project” », *Contributions to the History of Concepts*, 1-2, 2005, p. 127-144, João FERES, « For a Critical Conceptual History of Brazil: Receiving Begriffsgeschichte », *Contributions to the History of Concepts*, 1-2, 2005, p. 185-200, Karin TILMANS, Wyger WELEMA et Wyger VELEMA, « Applying Begriffsgeschichte to Dutch History: Some Remarks on the Practice and Future of a Project », *Contributions to the History of Concepts*, 2-1, 2006, p. 43-58, Myoung-Kyu PARK, « Conceptual History in Korea: Its Development and Prospects », *Contributions to the History of Concepts*, 7-1, 2012, p. 36-50.

¹⁴⁶ Alp Eren TOPAL et Einar WIGEN, « Ottoman Conceptual History: Challenges and Prospects », *Contributions to the History of Concepts*, 14-1, 2019, p. 93-114.

¹⁴⁷ Erdal KAYNAR, « De la philologie à la sémantique historique en études ottomanes », *European Journal of Turkish Studies*, 31, 2020 ; Erdal KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », *European Journal of Turkish Studies*, 31, 2020.

Florian Zemmin et Henning Sievert publié dans *Contribution to the History of Concepts*¹⁴⁸ en 2021. Nous savons également que Zemmin et Topal préparent un numéro spécial thématique dans *Die Welt des Islams*¹⁴⁹.

1. **Constats trop personnels**

Une lecture critique de ces articles publiés l'un après l'autre me permet de mieux situer mon travail dans ce paysage en devenir. Il est opportun de procéder dans l'ordre chronologique de la publication de ces articles. Commençons d'abord par une observation générale : l'article de Topal — Wigen souffre d'un manque de rigueur scientifique doublé d'un esprit provincial. « Some (very personal) Observations on the Practice of Ottoman Conceptual History » serait un meilleur titre pour ce texte, d'autant que l'essai adopte moins une approche axée sur une méthode établie qu'une collection d'expériences personnelles sur les recherches antérieures des auteurs. Un rapide survol des publications antérieures des auteurs suffirait à établir que les considérations existantes sont le fruit de cet effort personnel. Autrement dit, les enjeux et les perspectives en question ne s'appliquent pas en tout cas à l'histoire conceptuelle ottomane, mais plutôt exclusivement aux auteurs du texte. Il s'agit plutôt d'un essai sur la pratique de l'histoire des concepts dans les études ottomanes.

Les arguments censément attribués à Koselleck et utilisés dans le texte ne sont pas suffisamment cités, comme si ceux-ci étaient fermés à l'interprétation et acceptés par tout le monde en tant que tel. « L'un des principaux arguments de Reinhart Koselleck est que les différentes parties d'un vocabulaire évoluent à des vitesses et des moments différents. Cependant, certaines langues ont évolué plus rapidement et plus délibérément que d'autres. La langue ottomane est clairement un cas particulier à cet égard. Elle n'existe plus » (« A key argument by Reinhart Koselleck is that different parts of a vocabulary change at different speeds and times. However, some languages have changed at a quicker rate and more deliberately than others. The Ottoman language is clearly a special case in this regard. It no longer exists¹⁵⁰. »). Là, il aurait été souhaitable de pouvoir comprendre de quel texte de Koselleck il s'agit, une question d'autant plus importante que l'on tient compte du fait que Koselleck thématise plutôt la différence temporelle entre événement et langue¹⁵¹. Même si l'on admet que Koselleck part d'un changement sémantique opéré au niveau du vocabulaire et non pas dans des concepts singuliers en rapport avec les faits sociaux qui les entourent, on constate que la langue ottomane est amenée à contraster avec une partie d'un vocabulaire d'une langue donnée.

¹⁴⁸ Florian ZEMMIN et Henning SIEVERT, « Conceptual History of the Near East: The Sattelzeit as a Heuristic Tool for Interrogating the Formation of a Multilayered Modernity », *Contributions to the History of Concepts*, 16-2, 2021, p. 1-26.

¹⁴⁹ E. KAYNAR, « De la philologie à la sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 21.

¹⁵⁰ A. E. TOPAL et E. WIGEN, « Ottoman Conceptual History: Challenges and Prospects », art. cit, p. 100.

¹⁵¹ R. KOSELLECK, « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », art. cit.

D'où une sorte de sophisme, un *non-sequitur*. À quoi s'ajoute une grande liberté vis-à-vis de la langue ottomane : « Cependant, comme l'a fait remarquer Mardin, peu de langues ont connu autant de ruptures historiques que le turc » (« However, as Mardin has argued, few languages have gone through as many historical ruptures as has Turkish¹⁵². »). Si ce n'est pas une figure de rhétorique pour accentuer le degré de complexité historique de la langue turque, il s'agit d'une simplification grossière, ignorant la transformation historique subie par d'autres langues. De quelle mesure disposons-nous pour juger, par exemple, que la langue ottomane a connu davantage de fractures que l'allemand ou le chinois. Aucune. Ce ne sont que de simples généralités dont il conviendrait de s'abstenir. Ce laxisme est également à observer quand il s'agit des spécificités de la langue ottomane :

For pragmatic reasons—Ottoman is time consuming to learn and to study, and the study neither of Ottoman conceptual history nor of concepts in other languages of the Ottoman Empire has come very far—we currently see this as a bit premature. Nothing would please us more than being proved wrong by scholars delving into the full complexity of Ottoman entangled conceptual history¹⁵³.

Écrites dans le même esprit, ces lignes témoignent d'un provincialisme poussé qui devient d'autant plus flagrant lorsque l'on pense à d'autres langues qui semblent beaucoup plus complexes que la langue ottomane — disons — tels le japonais ou l'arabe. Force est d'avouer que nous ne disposons non plus d'aucune mesure pour comparer la complexité des langues, mais la complexité d'une langue donnée ne saurait être un obstacle à la pratique de l'histoire des concepts. Toujours à titre d'exemple, la *GG* remonte jusqu'à l'ère du grec ancien pour analyser un concept courant dans la langue allemande passant par le grec, le latin à différentes époques. Leur tâche n'est pas moins difficile que celle de l'historien des concepts dans la langue ottomane — et l'on peut multiplier les exemples à ce sujet. Des prétextes similaires font surface encore : « En raison du temps nécessaire pour récupérer et déchiffrer des manuscrits qui ne sont accessibles qu'aux experts, les chercheurs n'avaient d'autre choix que d'adopter une approche « vie et œuvres » qui se concentrait généralement sur la production textuelle d'un personnage historique ou, dans de nombreux cas, sur un seul texte » (« Because of the amount of time needed to recover and decipher manuscripts that are accessible only to experts, scholars had no alternative save a “life-and-works” approach that generally focused on either the textual production of one historical figure or, in many cases, a single text¹⁵⁴. »). Ce point de vue omet complètement l'érudition « orientaliste » dont on parle de longue

¹⁵² A. E. TOPAL et E. WIGEN, « Ottoman Conceptual History: Challenges and Prospects », art. cit, p. 101.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 112.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 106.

date, à seul but de critiquer¹⁵⁵. Outre l'étonnante tendance à se lamenter d'une difficulté assumée inhérente à l'objet d'étude lui-même, une distinction non moins étonnante et arbitraire est établie entre expertise et savoir, comme si l'un excluait l'autre. Alors que, dès le début, l'histoire ottomane clame son autonomie et son autorité scientifique comme discipline à travers son expertise philologique¹⁵⁶. Il faut donc chercher la source de la tendance à « *life-and-works approach* » ailleurs. D'ailleurs, les textes ottomans ne consistent pas qu'en des manuscrits censément difficiles, il existe aussi des textes imprimés censément plus faciles, alors que « *life-and-works approach* » ne fait pas du tout défaut à l'époque tardive de l'Empire ottoman où domine la production textuelle imprimée. La « *Life-and-works approach* » est, à mon sens, plutôt l'expression de la tendance socio-historique dominant les études ottomanes, dont le postulat principal est que les œuvres d'un individu doivent découler de la totalité de ses expériences vécues. Ici, il conviendra de se rappeler la discussion qui a ouvert ce chapitre sur le rapport conflictuel entre l'histoire des concepts et l'histoire de la diffusion des artefacts culturels où l'histoire des concepts rencontre une résistance épistémologique de la tendance socio-historique. À quoi s'ajoute la présence des orientalistes spécialistes de langues par excellence qui permet également de relativiser l'emprise de la « *life-and-works approach*, » d'autant que ce sont ces derniers qui ont produit les ouvrages synthétiques à une échelle de longue durée¹⁵⁷. Il s'ensuit alors que la pratique d'une histoire des concepts en études ottomanes ne saurait être inhibée par le manque d'expertise assortie du savoir, pas plus que la « *life-and-works approach* » n'est le produit inéluctable de ce manque supposé. La difficulté et le manque assumés servent à obscurcir les conditions de la recherche en les réduisant à des généralités défavorables à la réflexion scientifique.

L'objectivation non fondée des expériences subjectives est accompagnée de choix aléatoires des exemples pour soutenir les arguments professés :

Moreover, even before the highly influential works by Orientalists like Bernard Lewis, Turkish intellectuals had already engaged in creating linear and binary models of transformation. For instance, the driving motive of Ahmet Hamdi Tanpınar's impressive account of the emergence of modern Ottoman literature (ca. 1940s) was the failure of

¹⁵⁵ E. KAYNAR, « De la philologie à la sémantique historique en études ottomanes », art. cit. notamment p.2 . Kaynar aborde le poids historique de la philologie et de l'orientalisme en études ottomanes pour relativiser les promesses parfois poussées d'une sémantique historique dans la discipline. Il signale également le manque d'attention à ce point par Topal et Wigen qui a empêché, pour lui, d'approfondir la discussion (p. 21). Alors qu'il n'a pas non plus approfondi davantage sa critique.

¹⁵⁶ Maurus REINKOWSKI, « Islamwissenschaft und relevante Redundanz », in Abbas POYA et Maurus REINKOWSKI (dir.), *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft: Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, transcript Verlag, 2015, p. 19-36, p. 23-28.

¹⁵⁷ Olivier BOUQUET, « Faut-il encore parler de modernisation ottomane ? », in Marc AYMES, Elise MASSICARD et Benjamin GOURISSE (dir.), *L'art de l'État en Turquie. Arrangements de l'action publique de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Paris, Karthala, 2014, p. 53-74.

Ottoman authors to embrace the idea of progress, which he explained with the egalitarianism of Islam and the lack of the concept of tragedy¹⁵⁸.

Cependant, on ne comprend pas pourquoi la conception d'Aḥmed Ḥamdī est en jeu, si ce n'est pour corroborer la thèse des auteurs. Si cette conception est apparemment présentée comme une parmi d'autres dans une longue histoire, le recours soudain à Aḥmed Ḥamdī provoque en fait une déshistoricisation en occultant une autre longue histoire de « l'historiographie, » que l'on peut observer, par exemple, à travers l'étude comparée de Christoph Herzog concernant deux historiographies à la seconde période constitutionnelle¹⁵⁹. Les modèles linéaires et binaires de l'histoire sont presque toujours accompagnés de modèles cycliques, parfois au risque d'une contradiction manifeste, deux conceptions confondues sont présentes dans le même texte¹⁶⁰. Donc, au lieu de recourir à la reproduction des banalités, l'histoire des concepts devrait promettre une relativisation des acceptions généralisées dans la discipline, si elle se veut une méthodologie révisionniste. En effet, c'est le rôle que les auteurs semblent attribuer à l'histoire des concepts dans le contexte des études ottomanes¹⁶¹. Nonobstant ce but proclamé, l'approche qu'ils mettent en œuvre n'est pas compatible avec ce qu'ils veulent faire. Les exemples sont faciles à multiplier. Je me contente d'en donner un : « Les textes ottomans présentent un autre défi en raison de l'utilisation omniprésente de concepts issus de diverses traditions textuelles et interprétatives islamiques » (« Ottoman texts present another challenge for their ubiquitous use of concepts from various Islamic textual and interpretive traditions¹⁶². »). Il est étonnant de constater que les auteurs, qui se lamentent avec tant d'intensité sur la difficulté d'apprendre la langue ottomane, viennent articuler de tels jugements holistiques sur des textes qui traversent une période d'au moins six siècles¹⁶³. C'est ainsi que l'objectif de faire ressortir la spécificité de la langue ottomane dégénère en un holisme accompagné du provincialisme.

2. Le turc ottoman : une langue mal connue

À l'opposé de cet article chargé de jugements à l'inspiration d'expériences personnelles se trouvent les articles d'Erdal Kaynar qui se penchent plutôt sur les problèmes structuraux de la discipline susceptibles de contrarier la mise en place de l'histoire des concepts en études ottomanes. Sollicitant une extrême prudence vis-à-vis des liens historiques problématiques que la

¹⁵⁸ A. E. TOPAL et E. WIGEN, « Ottoman Conceptual History: Challenges and Prospects », art. cit, p. 105.

¹⁵⁹ Christoph HERZOG, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des Osmanischen Niedergang*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996.

¹⁶⁰ Voir le chapitre de ce présent travail relatif au concept du déclin pour un exposé des conceptions confondues de l'histoire cyclique et linéaire situées et rendues possibles dans son propre contexte.

¹⁶¹ A. E. TOPAL et E. WIGEN, « Ottoman Conceptual History: Challenges and Prospects », art. cit, p. 114.

¹⁶² *Ibid.*, p. 99.

¹⁶³ Comparer avec le constat selon lequel « la langue ottomane est mal connue. » E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 12.

Begriffsgeschichte entretient avec l'idéologie du régime nazi¹⁶⁴, l'auteur utilise ce qu'il constate comme « une volonté de manipulation sémantique¹⁶⁵ » identifiée à la sémantique historique dans son éclosion dans les années 1920 et 30 pour la mise en garde contre les visées politiques du régime turc actuel :

Une sémantique historique postulant trop rapidement la « continuité » des concepts islamiques et ottomans sans s'intéresser aux rapports de force et aux procédés de réinterprétation qui les traversent risquerait de se rendre complice des politiques nationalistes visant, par la manipulation sémantique des concepts historiques, à la restructuration de l'ordre social et politique¹⁶⁶.

Un avertissement bien pertinent dans le contexte actuel n'empêche pas pour autant le fait que les régimes autoritaires — restons dans l'espace post-ottoman, par exemple, le régime kémaliste contemporain du régime fasciste — se réclament d'une rupture presque totale avec l'histoire et la langue ottomane pour ses visées politiques propres¹⁶⁷. Il s'ensuit alors que la réclamation d'une continuité sémantique ne contribue pas ipso facto au renforcement idéologique d'un régime fasciste ou autoritaire. Il est tout aussi possible d'y parvenir par une rupture sémantique totale et assumée. De ce contraste, je conclus un autre avertissement, aussi banal qui soit : s'il y a continuité sémantique constatée à l'aide d'une évidence textuelle, logique et bien située dans ses propres contextes respectifs, la prudence de nature politique *doit être* reléguée au deuxième plan. Autrement dit, « une sémantique historique postulant trop rapidement » la rupture ne court pas le risque d'être moins instrumentalisée par les visées d'un autre acteur politique. Il vaut mieux alors s'en tenir à la démarche scientifique qu'à la prudence politique. C'est du moins le principe auquel je m'astreins dans ce travail.

Un autre avertissement non moins important : « En premier lieu, il ne faut pas perdre de vue que la langue ottomane est mal connue et que chaque étude de sémantique doit répondre d'abord à une démarche pratique¹⁶⁸. » Elle est mal connue, notamment comparée aux langues occidentales dotées « d'outils lexicaux », fait que Kaynar avance également comme une difficulté pour la mise en œuvre de la sémantique historique dans les études ottomanes¹⁶⁹. La méconnaissance de la langue ottomane, qui se présente comme une entrave, contribuerait, du même coup, à l'importance de la sémantique historique, dans la mesure où celle-ci augmente nos connaissances de la langue ottomane. Outre les

¹⁶⁴ E. KAYNAR, « De la philologie à la sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 4-5.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 4.

¹⁶⁶ E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 12.

¹⁶⁷ Geoffrey LEWIS, *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 27.

¹⁶⁸ E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 12.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 5.

objets d'études qu'il problématise, ce présent travail a pour but de contribuer à nos connaissances philologiques de la langue turque ottomane.

3. Un européocentrisme qui ne meurt pas

Bien qu'elle soit souvent critiquée, la théorie de modernisation fait surface, lors même que l'on ne s'y attendait pas :

Cela s'est produit notamment au XIX^e siècle lorsque l'entrée de l'Empire ottoman dans la modernité impliquait aussi un défi verbal. [...] Le XIX^e siècle a ainsi inauguré une période de mutation, de fluidité et d'imprécision lexicales et sémantiques pour décrire les nouvelles réalités du monde et adapter de nouvelles notions définies comme universelles au contexte local. La langue ottomane était alors marquée par un décalage entre les mots existants, les concepts nouveaux et les réalités désignées¹⁷⁰.

Emblématique de la théorie de la modernisation, l'expression de « l'entrée de l'Empire ottoman dans la modernité » reproduit à l'appui de la métaphore de la caverne chère à Platon l'image d'un peuple isolé et détaché de la réalité qui l'entoure¹⁷¹. D'où le récit de la découverte qui a permis la domination épistémologique des « occidentaux » sur les « orientaux. » Ce récit tend du même coup à brosser un tableau où les Ottomans sont de simples preneurs des concepts développés par les Occidentaux dans un jeu pacifique étranger à tout conflit. Ce présent travail a pour objectif, entre autres, de montrer en quoi les concepts censément « universels, » à commencer par « civilisation » ou « humanité, » sont contestés par les auteurs non occidentaux. Il est également frappant de voir le parallélisme entre cette analyse et le récit d'Ami Ayalon que l'on a coutume de critiquer dans l'introduction des articles sur les histoires des concepts en études ottomanes et arabes¹⁷². De plus, « la modernité » et ses concepts sont présentés ici comme étant dépourvus de toute ambiguïté, alors que, comme nous avons montré en haut, cette dernière est un attribut essentiel du concept même. À cet égard, considérer la compréhension d'un concept comme étant erronée parce qu'elle est ambiguë se révèle problématique. Rappelons-nous le rapport que l'on a établi à travers la philosophie hégélienne entre le sensible et le langagier, à savoir entre le singulier et l'universel : toute réalité nouvelle ou ancienne doit passer par le langage pour être exprimée ou comprise. Autrement dit, la réalité se présente au sujet comme des concepts. C'est la raison pour laquelle l'insuffisance conceptuelle quant à la compréhension amène à une impasse herméneutique. C'est à ce titre que Skinner fait appel aux historiens de se concentrer sur « la croyance » des acteurs historiques à situer dans un réseau plus large des croyances au lieu de les juger irrationnelles. Dans

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷¹ O. BOUQUET, « Faut-il encore parler de modernisation ottomane ? », art. cit. Pour une critique de cette approche voir notamment la section intitulée « Le mythe ottoman de la caverne. »

¹⁷² F. ZEMMIN et H. SIEVERT, « Conceptual History of the Near East: The Sattelzeit as a Heuristic Tool for Interrogating the Formation of a Multilayered Modernity », art. cit, p. 2.

le même esprit, il vaut mieux étudier les concepts des acteurs en tant que tels au lieu de les juger insuffisants.

Dans le même ordre d'idées, Kaynar avance que « cette ambiguïté est également un fait auquel nous avons déjà fait allusion concernant l'émergence du langage sociopolitique moderne. L'instabilité sémantique et la polysémie des mots sont particulièrement marquées dans les temps de changement accéléré lorsque la langue se voit confrontée à la nécessité d'exprimer des choses auparavant inconnues¹⁷³. » Outre le concept d'émergence et d'adaptation, évocateur de la théorie de modernisation¹⁷⁴, celui de l'ambiguïté et de l'imprécision sémantique peuvent être attribués à un état d'ignorance que l'on peut attribuer à un peuple censément déconnecté du monde extérieur¹⁷⁵. Or, aujourd'hui, on sait bien que les Ottomans ne se trouvèrent pas dans un état de nature imaginée. En plus, même si l'on admet que les Ottomans étaient entourés des réalités qui leur étaient inconnues, la méconnaissance n'entraînerait pas nécessairement l'ambiguïté sémantique. Comme j'ai problématisée, l'ambiguïté réside, d'un côté, dans l'épaisseur de l'expérience historique. Donc, plus d'expérience, à savoir, plus de connaissance entraîne plus d'ambiguïté. Inversement, moins d'expérience, à savoir, moins de connaissance entraînerait moins d'ambiguïté. Ce que l'on doit comprendre par l'ambiguïté sémantique éprouvée par un Ottoman, me semble-t-il, c'est imaginer un homme qui ne sait pas ce qu'il faut faire dans une communauté à laquelle il n'appartient pas, mais où il est entré. D'où la reproduction d'une asymétrie de pouvoir politique constatée dans le jeu politique dans l'écriture de l'histoire. C'est ainsi que l'on arrive à une relégation épistémologique d'une expérience historique par rapport à une autre que l'on qualifie de déterminant quant à la compréhension du monde. De l'autre, on avance également que la méconnaissance des réalités extérieures nouvelles amène à « la bigoterie » qui exclut toute ambiguïté de la compréhension du phénomène nouveau. Et, c'est sous ce prétexte que l'historiographie dite progressiste instrumentalise l'*Aufklärung* pour dénigrer ceux qu'elle juge contraires au progrès, ou bien les cercles conservateurs l'utilisent-ils pour mettre en avant l'aliénation des réformistes. C'est ainsi que l'*Aufklärung* devient un concept de combat (« *Kampfbegriff*¹⁷⁶ ») dans le jeu politique.

¹⁷³ E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 18.

¹⁷⁴ Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, London ; New York ; Toronto, Oxford University Press, 1961 ; Ami AYALON, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Arabic Political Discourse*, New York ; Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 4.

¹⁷⁵ Christoph HERZOG, « Aufklärung und Osmanisches Reich. Annäherung an ein historiographisches Problem », *Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft*, 23, 2010, p. 291-321, ici p. 298-305.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 321. « [...] dass Aufklärung in der Türkei im Zeitalter des perzipierten Zusammenstoßes der Zivilisationen, positiv oder negativ konnotiert, heute vor allem ein kulturpolitischer Kampfbegriff geworden ist. »

Pour éviter ce genre de raisonnements, nous gardons à l'esprit ce que Quentin Skinner appelle « les mythologies » dans l'historiographie existante relative à l'histoire des idées¹⁷⁷. Nous évitons de comprendre les concepts à travers une universalité préétablie à l'usage même du concept sous la plume d'un intellectuel qui se trouve assez loin du lieu d'origine de ce concept, le plus souvent l'Europe. La même erreur émerge dans un autre registre semblable, dans le cas d'une analyse à partir d'une œuvre que l'on peut voir comme la forme la plus complète d'une doctrine donnée. Pour l'éviter, nous prenons acte d'une « globalisation conceptuelle » à l'œuvre à partir du XIX^e siècle, où le déplacement du concept a connu une extension globale¹⁷⁸. Nous nous proposons alors d'appréhender les concepts en les recontextualisant dans leur lieu et leur temps d'usage, sans pour autant négliger les rapports existant entre ces deux lieux. Il est non moins important d'être vigilant vis-à-vis de la compréhension idéologique d'une donnée politique :

L'insistance sur la complexification et l'autonomisation des concepts au cours de l'histoire chez Koselleck ou l'appel de Skinner (1967) à reconstituer le contexte originel d'un argument politique pour percer l'intention de son auteur, entretiennent de fait tous les deux l'idée d'un sens premier que l'on pourrait dans l'idéal reconstituer pour ensuite lire sa transformation (cf. Gordon 2011). Cette conception uniforme de la langue ne tient pas suffisamment compte du fait que la production de sens est toujours définie par des positions idéologiques qui expriment des conflits sociaux et politiques¹⁷⁹.

Il ne vaut pas la peine de s'attarder longuement sur l'enjeu du « sens premier. » Je me contente d'avancer que ce qui est vu comme le sens premier traduit, à mon sens, la singularité d'acte langagier qu'il faut situer, pourtant, soit dans un réseau de croyances plus large dans les termes skinneriens, soit dans un contexte concret marqué par le conflit dans les termes koselleckiens. À quoi s'ajoute l'accent notamment mis par Koselleck sur l'ambiguïté des concepts qui exclurait à toute force « une conception uniforme de la langue. » Si Kaynar avance que « la production de sens est *toujours* définie par des positions idéologiques, » ceci court le risque, d'une part, d'une récidive quant à la conception omniconflictuelle de la politique que l'on a critiquée chez Koselleck, et d'autre part, ceci prépare le terrain pour une des erreurs les plus fréquentes dans l'historiographie ottomane qui consiste à interpréter la production intellectuelle d'un auteur ou d'un groupe donné à partir de l'identité qui lui est assignée¹⁸⁰. Par conséquent, la catégorisation établie par des agents qui font eux-mêmes partie du devenir historique est devenue le concept d'analyse d'un élan

¹⁷⁷ Q. SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », art. cit, p. 7-30.

¹⁷⁸ Christopher L. HILL, « Conceptual Universalization in the Transnational Nineteenth Century », in Samuel MOYN et Andrew SARTORI (dir.), *Global Intellectual History*, New York, Columbia University Press, 2013, p. 134-159, p. 134-135.

¹⁷⁹ E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 20.

¹⁸⁰ Voir par exemple M. Şükrü HANIOĞLU, « Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic », *Studia Islamica*, 86, 1997, p. 133-158. Une fois que le contraste est créé entre « les Occidentalistes » et « la religion », toute analyse individuelle susceptible de mettre en évidence des rapports de nature différente entre les deux devient inimaginable.

supposément scientifique. Pour m'en abstenir, j'accorde une attention particulière à la faiblesse de ce schéma d'interprétation, et d'autant plus qu'il recoupe notre propos. J'évite en même temps toute analyse « identitaire » susceptible de gauchir la bonne compréhension des enjeux conceptuels.

4. Un européocentrisme ressuscité

Nous avons vu que le récit de modernisation est toujours présent dans ses diverses formes lors même que l'on attend un rôle révisionniste de la part de l'histoire des concepts. Partant du constat qu'il y a un vide laissé par le recul du récit de déclin dans l'historiographie contemporaine des études ottomanes, Florian Zemmin et Henning Sievert semblent vouloir combler cette lacune par un récit à l'appui de l'histoire des concepts. « Un domaine problématique important en études proche-orientales, que l'histoire conceptuelle peut intégrer de manière fructueuse, renvoie à la nécessité de proposer des alternatives au récit obsolète de la modernisation et de l'occidentalisation » (« A central problem space of Near Eastern Studies, into which conceptual history can fruitfully intervene, consists of the need to establish alternatives to the obsolete narrative of modernization and Westernization¹⁸¹. »). « Cette configuration a sans doute contribué au fait qu'après la déconstruction du récit du déclin, aucun nouveau récit de la formation de la modernité au Proche-Orient n'a été établi jusqu'à présent. » (« This state of affairs has surely contributed to the fact that, after the dismantling of the narrative of decline, no new narrative for the formation of modernity in the Near East has thus far been established¹⁸². »)

À cet égard, la politique éditoriale de la revue contribuerait à la défense de la préoccupation paradigmatique des historiens ottomanistes. Cependant, la question de la quête d'un nouveau paradigme dans l'histoire ottomane n'est pas l'apanage des publications parues dans cette revue. Ayant déjà occupé certains historiens adoptant d'autres méthodologies que l'histoire des concepts, cette problématique ne présente ainsi pas de nouveauté de la part des pratiquants de l'histoire des concepts que l'on remet en cause. D'ailleurs, les auteurs du plus récent article « programmatique » sur l'histoire des concepts dans les études ottomanes en sont conscients qu'ils ne sont pas les premiers à thématiser cet enjeu paradigmatique. Il s'agit d'un accord sur le fait que le récit ou bien le paradigme du déclin est rejeté par les études réalisées dès les années 1970. Selon les auteurs, le concept de transformation est vu comme une option dans le champ laissé libre par le paradigme finissant. Partisans de l'histoire des concepts dans cette concurrence, ils se montrent sceptiques à cet égard : « Dans cette optique, Olivier Bouquet a proposé de remplacer simplement le paradigme du déclin par celui de la "transformation", sans préciser en quoi les choses se sont transformées »

¹⁸¹ F. ZEMMIN et H. SIEVERT, « Conceptual History of the Near East: The Sattelzeit as a Heuristic Tool for Interrogating the Formation of a Multilayered Modernity », art. cit, p. 5.

¹⁸² *Ibid.*, p. 6.

(« With this in view, Olivier Bouquet has suggested to merely replace the paradigm of decline with one of “transformation,” without stating what things transformed into¹⁸³. »). Ce jugement s’appuie sur une lecture de l’article d’Olivier Bouquet, intitulé « Du déclin à la transformation : Réflexions sur un nouveau paradigme en histoire ottomane¹⁸⁴. » Il faut noter que l’intérêt que Bouquet porte à la question des paradigmes remonte au moins à 2014¹⁸⁵. Revenons sur le jugement qui semble provenir d’une lecture erronée de cet article, dans lequel aucune proposition en faveur du remplacement du paradigme du déclin par celui du « transformationisme » ne se fait jour. Il s’agit plutôt d’une critique de ce plus récent paradigme qui n’a pas pu se défaire de la centralité de l’appareil étatique dans son récit¹⁸⁶. « Pour l’heure, il apparaît qu’à l’instar des théories du déclin, le “transformationnisme” (si je puis oser l’expression) procède pareillement par hypostase, “réalité supérieure d’un principe de cohésion et d’intelligibilité¹⁸⁷.” » De plus, un recensement du champ opératoire du transformationnisme est bel et bien procuré¹⁸⁸. Même si les propos de Bouquet ne sont pas tels que Zemmin et Sievert les ont rapportés, ils contribueraient, d’un côté, au soutien de l’idée de ces derniers : il n’est pas un discours dominant dans les études ottomanes. De l’autre, ils soulèvent un conflit quelque peu latent en ce qu’ils avancent l’idée selon laquelle il existe un nouveau récit, ne serait-ce que tributaire de la logique directrice de l’ancien récit. À savoir que le récit de déclin est bien remplacé par le récit de transformationnisme, alors que ce dernier ne représente pas une substitution véridique dans la mesure où les présupposés étatiques restent intacts dans les démarches transformationnistes malgré les critiques qu’elles formulent contre le récit finissant. Ajoutons pour finir que Zemmin et Sievert embrassent eux-mêmes la logique de transformation : « Plutôt que comme une rupture, la formation des concepts modernes fondamentaux est mieux comprise comme un changement, avec différentes zones de densité et d’accélération variables. » « Rather than a rupture, the formation of key modern concepts is better understood as a change, with different zones of varying density and acceleration¹⁸⁹. » Il est alors question pour eux de fonder les termes de « la formation de la modernité. » Pour cela, ils proposent « un européocentrisme heuristique : »

¹⁸³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁸⁴ Olivier BOUQUET, « Du déclin à la transformation. Réflexions sur un nouveau paradigme en histoire ottomane », *Revue d’histoire du XIXe siècle*, 53, 2016, p. 117-136.

¹⁸⁵ O. BOUQUET, « Faut-il encore parler de modernisation ottomane ? », art. cit.

¹⁸⁶ O. BOUQUET, « Du déclin à la transformation. Réflexions sur un nouveau paradigme en histoire ottomane », art. cit, p. 131.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 135-136.

¹⁸⁸ O. BOUQUET, « Du déclin à la transformation. Réflexions sur un nouveau paradigme en histoire ottomane », art. cit. notamment p. 129-131.

¹⁸⁹ F. ZEMMIN et H. SIEVERT, « Conceptual History of the Near East: The Sattelzeit as a Heuristic Tool for Interrogating the Formation of a Multilayered Modernity », art. cit, p. 12.

Taking postcolonial critiques into account, European concepts nonetheless are a most fruitful starting point for discerning variations of modern concepts in Near Eastern languages, in what amounts to a heuristic Eurocentrism. This is, first of all, for historical reasons. Precisely because modernity was formed in the colonial encounter, European concepts have often proven hegemonic, either as the dominant elaboration of more broadly shared ideas or as particular expressions that had to be engaged by speakers of Near Eastern languages. Moreover, European and non-European actors alike often perceived European influence as a decisive rupture. Today, as analytical observers, we question this notion of rupture. Still, one cannot write power out of history nor out of the concept of modernity. As Arif Dirlik put it: “Even if cosmic time reveals modernity to be an illusion, it is an illusion that continues to shape human consciousness and activity.” Against this backdrop, it is advisable to investigate modernity and modern concepts as historical ones, rather than using them as analytical ones¹⁹⁰.

La première lecture de ces lignes m’aurait amené à développer une critique des dangers épistémologiques de l’eurocentrisme heuristique des auteurs. La deuxième lecture m’a pourtant dissuadé d’en développer une, dans la mesure où cet eurocentrisme est « conscient et assumé. » Je me contente de dire que toute critique anti-orientaliste s’appliquerait aux travaux qui suivraient la proposition de Zemmin, quel que soit le prétexte avancé pour en faire usage. En outre, cet élan prête le flanc, me semble-t-il, à quatre critiques principales dont on peut identifier les trois premières à trois justificatifs avancés dans le raisonnement :

1. Les concepts européens se sont révélés « hégémoniques. »
2. Ils représentent « l’élaboration dominante des idées partagées et propagées. »
3. Les Européens ainsi que les non-Européens sont d’accord sur le fait que « l’influence européenne est une rupture décisive. »
4. La condition de l’heuristique.

Dans un premier temps, un des concepts les plus chargés de la théorie politique, notamment gramscienne, l’hégémonie ne se laisse pas facilement définir. Mais le concept renvoie la plupart du temps à la perpétuation d’une asymétrie des rapports de pouvoir¹⁹¹. Indépendamment du fait que les concepts européens sont hégémoniques, la question plus importante pour notre discussion est d’ordre épistémologique : l’hégémonie des concepts européens amène-t-elle *nécessairement* à leur analyse à partir de cette hégémonie ? Doit-on partir d’un cadre d’analyse hégémonique pour arriver à la compréhension d’un objet qui se trouve censément sous l’hégémonie de l’autre ? Par un exemple où l’asymétrie de pouvoir est poussée à l’extrême, pour une étude quelconque sur l’esclavage à un moment donné, faut-il partir du point de vue des maîtres, supposant que l’esclave

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹¹ Perry ANDERSON, *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*, London ; New York, Verso, 2017, p. 291. « [...] combination of persuasion and coercion, ideology and violence, benevolence and *Schrecklichkeit*. »

se trouve sous, ou confronté à l'hégémonie exercée par le maître ? La réponse *devrait* être négative pour un historien ayant pour but de reconstituer une histoire vécue de manière objective. L'objectivité, en ce sens, revient à défaire les rapports hégémoniques établis dans le passé entre les objets d'étude pour rendre *justice* aux sujets historiques dans le récit que l'historien développe. Si l'on insistait pour obtenir un récit où l'hégémonie historique reste intacte, l'on n'arriverait pas à une reconstitution, mais plutôt à une reproduction — à savoir à la *Nachbildung*, pour reprendre la conceptualisation de Schleiermacher — produite d'une sorte d'impérialisme linguistique (*Sprachimperialismus*).

Dans un deuxième temps, la première raison avancée pour la reproduction de l'hégémonie, c'est que les concepts « européens » sont « l'élaboration dominante des idées partagées et propagées. » Il faut d'abord signaler l'usage problématique de l'adjectif *européen* qui consiste à réifier une appartenance identitaire dans le récit¹⁹². Une meilleure historicisation de la globalité du déplacement des concepts à travers le monde chercherait à ôter l'identité assignée au concept. Faute de quoi, on renforce des présupposés eurocentriques, même si l'on se dit conscient de ce que l'on fait. Maintenant, étudions ce qui suit après la copule : « la construction dominante des idées plus largement partagées » (*the dominant elaboration of more broadly shared ideas*). Un danger particulier apparaît dans ce type de raisonnement : c'est de décrire l'opinion et le débat public européens comme étant bien hiérarchisés et bien organisés, ainsi que d'élever la compréhension d'un concept donné au-dessus des autres. C'est la conception d'une Europe monolithique qui amène en fait à une décontextualisation de l'expérience historique. Ce risque est pourtant expressément minimisé et assumé :

For the sake of argumentation, and in order to avoid overly complicating matters, let us assume that there is something like a common European self-understanding. Differentiating between countries, classes, or any other categories would in the end lead to having to differentiate between individuals. Also, this self-understanding is not confined to Europeans, but shared by others¹⁹³.

Il est par conséquent permis d'imaginer une Europe intellectuellement fort puissante et prête à se confronter aux contrées non européennes avec ses armes conceptuelles, alors que les rapports intellectuels si compliqués sont loin de brosser un tel tableau dichotomique. À cet égard, la complexité des rapports intellectuels sera l'un des enjeux privilégiés de cette présente étude. Dans le même ordre d'idées, se pencher sur le partage et la propagation tend à éclipser les conflits

¹⁹² Pour une critique de la conceptualisation des concepts occidentaux, voir C. L. HILL, « Conceptual Universalization in the Transnational Nineteenth Century », art. cit, p. 134-135.

¹⁹³ Florian ZEMMIN, *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of 'Society' in the Journal al-Manar (Cairo, 1898–1940)*, Berlin ; Boston, De Gruyter, 2018, p. 4.

conceptuels, décrivant ainsi un jeu politique plutôt pacifique. On verra dans ce présent travail les contestations exprimées par les concepts apparemment beaucoup moins politiques.

Dans un troisième temps, dans le sillage de la critique de Topal et Wigen, cet appel à l'eurocentrisme heuristique traduit par l'aspiration à la délimitation d'une *Sattelzeit* déclinée sur la culture en question est pour l'histoire de l'Empire ottoman susceptible de créer plus de problèmes que d'en résoudre (« creates more problems than it solves¹⁹⁴ ») :

Above all, it carries with it the danger of reinforcing the Orientalist narratives we set out to challenge. Whether one chooses the Tanzimat (1839–1876), the Second Constitutional Era (1908–1918), or 1839–1918 as a whole, there is an inherent danger that postulating a *Sattelzeit* simply ends up reintroducing the concept of modernity as a structuring device for our historical analysis, casting the Ottomans as somehow temporally behind Europeans. One easily overemphasizes the impact of European ideas at the cost of indigenous dynamics and ends up ignoring the serious semantic shifts that occurred in the century leading up to the Tanzimat¹⁹⁵.

Cet appel à la prudence vis-à-vis d'une période charnière semble assez pertinent, vu la forte domination du paradigme de modernisation qui dura pendant des décennies. De plus, on vient de voir comment elle fait surface même dans des moments les plus révisionnistes. Topal et Wigen considèrent « l'eurocentrisme heuristique » de Zemmin comme un « dispositif structurant pour [...] l'analyse historique » (*structuring device for [...] historical analysis.*) Dans le même ordre d'idées, il me semble qu'une confusion épistémologique conceptuelle voit le jour au moment où Zemmin décide de faire usage de « modernité et des concepts modernes » afin de structurer sa recherche, pour reprendre Topal et Wigen, ce qui revient à dire que ces concepts acquièrent un caractère analytique tant qu'ils servent d'outils analytiques, tout en les posant pourtant comme étant historiques, et non comme étant analytiques. Ce trait devient d'autant plus évident, lorsque Zemmin affirme les perceptions des acteurs historiques aussi bien occidentaux et non occidentaux comme une référence incontournable d'une recherche censément objective : les Européens ainsi que les non-Européens sont d'accord sur le fait que « l'influence européenne est une rupture décisive. » Cette confusion, qui constitue pourtant la clef de voûte de l'argument principal de l'article, est présentée, à l'appui de la citation d'Arif Dirlik, comme une stratégie réfléchie pour échapper à ce que l'on peut identifier à la charité interprétative (*interpretative charity*) que Quentin Skinner déconseille vivement, selon laquelle, comme on a bien étudié en haut, la rationalité des croyances ne doit pas être la mesure de compréhension. Par conséquent, poser l'illusion comme un artefact culturel et ne pas l'invalider comme irrationnelle semble de prime abord un geste épistémologique

¹⁹⁴ A. E. TOPAL et E. WIGEN, « Ottoman Conceptual History: Challenges and Prospects », art. cit, p. 104.

¹⁹⁵ *Ibid.*

voué à la conservation de l'authenticité et la singularité de l'objet d'étude. Contrairement à l'esprit de l'avertissement de Skinner qui veut se donner l'accès à « un réseau de croyances plus élargi, » ce geste sert plutôt à imposer un récit dépassé sur ce réseau élargi de manière à en obstruer l'entrée. Autrement dit, cette illusion est bien en droit de constituer l'objet principal de l'étude, mais pas l'outil principal constitutif de la méthodologie, ce qui est notamment attesté par la supposition de l'existence d'une modernité antérieure à la recherche.

Hanté par l'existence présumée d'une époque charnière au « Proche-Orient » à l'image de la *Sattelzeit* koselleckienne, Zemmin part, dans un autre article qu'il publie un an plus tard, en 2019, que son livre sur le concept de société tel qu'il est développé à *al-Manār*, à la recherche d'une époque ottomane charnière. Bien que conscient de l'insuffisance de l'avancement de l'état de recherche de conclure « une période de transformation élargie » (« a broader transformative period ») qui engloberait l'œuvre de Kātib Çelebi, il pressent une époque de transition à travers la transformation conceptuelle observée dans l'œuvre de ce dernier : « La resémantisation avait déjà eu lieu avant la rencontre coloniale, ce qui a pu avoir pour effet de faciliter l'appropriation des concepts européens » (« [...] resemantization had already taken place before the colonial encounter, one effect to which might have been to facilitate the appropriation of European concepts¹⁹⁶. »). C'est notamment là que le concept de « *Sattelzeit* » perd complètement son caractère historique et devient un concept purement analytique, tant et si bien qu'il atteint une force explicative sur les événements qui le précèdent. L'hégémonie européenne supposée vient ainsi expliciter les transformations sémantiques des concepts sans qu'elle soit là. C'est ainsi qu'elle devient anhistorique.

Cette obstruction est à saisir à un autre niveau. L'imposition du récit doit être complétée par un autre présupposé pour pouvoir rendre les concepts européens et non européens sémantiquement compatibles. C'est que de certaines idées se trouvent derrière les concepts :

As in the previous sentence, when I speak of a 'concept,' this refers to the concrete term, the meanings of which are under consideration. The ideas it expresses or the function it fulfills can also be expressed or fulfilled by other terms, some of which I am not turning into concepts. It seems logical to assume that an idea evolved before it was conceptualized—that is, before new meanings were expressed with an existing term or a new term was coined to that end. In hindsight, we may trace kernels of a certain idea back to a time before its conceptualization. However, in the end, it is much more convincing to claim that a historical person held this idea themselves, if they did conceptualize it. Importantly, they might have conceptualized this idea with a different term than the one that was eventually established.

¹⁹⁶ Florian ZEMMIN, « The Janus Face of Kātib Çelebi: Reflecting on the Ottoman Saddle Period », 50, 2019, p. 327-354, ici p. 332.

Therefore, we need to investigate the evolution of our present concept in order to identify equivalent concepts in another language that express the same essential ideas or answer to the same *problématique*—that is, fulfill the same function¹⁹⁷.

Il s'agit d'un extrait dense où on peut trouver les présupposés principaux qui sous-tendent la démarche adoptée quant à la conception du concept. Cependant, ces présupposés représentent, à mon sens, un recul important par rapport au terrain gagné par l'historiographie révisionniste dès la fin des années 1960. Avant de constater en quoi ce recul consiste, force est de remettre en cause ces présupposés. Premièrement, le rapport entre idée et concept n'est pas bien fondé. Le fait que « des idées » soient capables d'être exprimées par d'autres concepts n'amène pas *nécessairement* à l'existence d'une idée qui évolue antérieurement à sa conceptualisation. La pluralité des concepts qui semblent s'intéresser à la même problématique pourrait également signaler la présence d'un « champ sémantique » peuplé par des concepts sémantiquement reliés. Le constat que je fais ici est d'ailleurs étayé par l'auteur lui-même, lorsqu'il écrit en conclusion que « [à] l'époque charnière arabe, le concept de « société » n'était donc pas encore cristallisé en un terme fondamental, mais l'idée de société était conceptualisée à travers différents termes en concurrence pour [la domination sur] un champ sémantique partagé » (« in the Arabic saddle period, then, the concept of 'society' was not yet crystallized in one basic term, but the idea of society was conceptualized with different terms, which competed over a shared semantic field¹⁹⁸. »). Ceci montre qu'il fait allusion au concept du champ sémantique dans la première occurrence. Le champ sémantique ne prouve pourtant pas forcément l'existence d'une certaine idée conductrice, mais plutôt :

Le concept reçoit son contenu au sein d'une structure syntagmatique et sémantique de liens qui comporte des références aux notions voisines, des différenciations à travers des sous-thèmes, des distinctions avec des termes et des notions opposés, des associations avec des images et des métaphores, le tout renforcé par des procédés stylistiques qui renforcent ce jeu d'associations et de dissociations¹⁹⁹.

Le champ sémantique est capable de témoigner aussi bien des convergences sémantiques que des divergences. Il sert ainsi à faire voir les nuances plutôt que l'uniformité. Dans un autre registre similaire, la compatibilité d'une idée conductrice *présupposée* avec le concept réduit en son véhicule d'expression est elle-même incompatible avec le concept du concept cher à Reinhart Koselleck qui y attache fortement « l'ambiguïté sémantique » comme élément principal, que nous avons problématisé longuement dans la sous-partie précédente. C'est en ce sens que la capacité herméneutique est volontairement restreinte. Faute de preuves autres que la présence d'un champ

¹⁹⁷ F. ZEMMIN, *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of 'Society' in the Journal al-Manar (Cairo, 1898–1940)*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 424.

¹⁹⁹ E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », *art. cit.*, p. 13.

sémantique, on peut dire qu'il ne serait pas aussi logique que l'on croit de présupposer que les idées évoluent avant qu'elles ne soient conceptualisées.

Le désir de voir les idées derrière les concepts s'explique également par un autre désir plus profond, « de repérer les concepts équivalents dans une autre langue » (*to identify equivalent concepts in another language*), à savoir pour pouvoir égaliser les contenus des concepts européens et non européens. Cette logique comporte pourtant le danger de niveler les expériences particulières. Rappelons-nous la critique de Schleiermacher vis-à-vis de la paraphrase soucieuse de « maîtriser la disproportionnalité des langues de façon mécanique [...] comme si [les éléments des langues respectives] étaient des signes mathématiques²⁰⁰. » De la même manière, désireux de maîtriser la différence entre ce qu'il conçoit comme des concepts européens et non européens, Zemmin fait usage d'idées invisibles et dissimulées derrière les concepts, se permettant ainsi de les égaliser dans des modernités, à savoir un métacontexte qu'il se crée. Le prix de cette opération est pourtant lourd : c'est de perdre de vue « l'esprit » de deux langues, c'est-à-dire les contextes propres à chaque expérience distincte.

Cette préférence donnée à l'uniformité nous amène à notre deuxième constat, à savoir le deuxième présupposé de l'auteur qui est logiquement liée à la première : « nous pouvons retrouver les noyaux d'une certaine idée à une époque antérieure à sa conceptualisation » (« we may trace kernels of a certain idea back to a time before its conceptualization. »). Le mot de *kernel* fait référence bel et bien à une supposition téléologique et évolutionnaire dans les termes les plus primitifs. D'où « la mythologie de doctrine » telle que Quentin Skinner la développe :

This same tendency for the paradigms applied to the history of ideas to cause its subject matter to mutate into a mythology of doctrines can also be illustrated, in a rather different way, from those “histories of ideas” in which the aim (in the words of Professor Lovejoy, a pioneer of the approach) is to trace the morphology of some given doctrine “through all the provinces of history in which it appears.” The characteristic point of departure in such histories is to set out an ideal type of the given doctrine—whether it is the doctrine of equality, progress, Machiavellism, the social contract, the great chain of being, the separation of powers, and so on. The particular danger with this approach is that the doctrine to be investigated so readily becomes hypostatized into an entity. As the historian duly sets out in quest of the idea he has characterized, he is very readily led to speak as if the fully developed form of the doctrine was always in some sense immanent in history, even if various thinkers failed to “hit upon” it, even if it “dropped from sight” at various times, even if an entire era failed (note the implication that they tried) to “rise to a consciousness” of it.

²⁰⁰ F. SCHLEIERMACHER, « Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens (vorgetragen am 24. Juni 1813) », art. cit, p. 73.

Similarly, the story of the development of such a doctrine very readily takes on the kind of language appropriate to the description of a growing organism²⁰¹.

Il semble que cette description, qui est écrite à peu près un demi-siècle plus tôt que l'ouvrage de Zemmin, s'applique très bien à la démarche adoptée. Commençons par la fin : déjà abordé, le mot de « *kernel* » est évocateur d'une « un langage pertinent pour la description d'un organisme en croissance » (*language appropriate to the description of a growing organism*). Il s'agit également de procurer un « type-idéal » du concept du social ainsi que de la société, non à travers toute l'histoire, mais en tant qu'il est développé en Europe dans la période charnière, pour interpréter, pour ne pas dire juger, le concept en question. Zemmin commence par l'analyse du concept de « la société dans la modernité européenne²⁰² », qu'il considère comme « le concept le plus constitutif de la modernité²⁰³. » Dans une portée plus modeste, il s'agit de « retrouver les noyaux d'une certaine idée à une époque antérieure à sa conceptualisation » (*trace kernels of a certain idea back to a time before its conceptualization*). Si la portée de l'acte de retracer l'idée est bien limitée par la conceptualisation de cette dernière, la logique en reste la même. Il reste à lui trouver une essence bien supérieure et plus complète ailleurs. En ce sens, l'idée devient une entité qui sert de mesure pour comprendre les apparences singulières. La perte de contexte propre à une expérience donnée en faveur d'un autre contexte épistémologiquement jugé supérieur à lui conduit ainsi à un recul concernant la méthodologie révisionniste de l'histoire intellectuelle.

Au lieu de voir les concepts comme porteurs d'idées invisibles, je reste fidèle à la conception du concept que j'ai introduite, à savoir les porteurs d'expériences et d'attentes. À chaque usage du concept par l'acteur historique, il s'agit de la reconstitution du contexte qui lui est propre. C'est ainsi que j'envisage d'échapper à une erreur méthodologique que je viens de critiquer. À cet égard, d'une part, considérant les concepts comme porteurs d'expériences et d'attentes dans leurs structures sémantiques, la conception de l'histoire des concepts que j'adopte permet de rendre compte de leurs conditions d'usage *hic et nunc*²⁰⁴. Autrement dit, elle prend en compte « ce que l'auteur entend faire en écrivant », pour reprendre l'expression de Quentin Skinner²⁰⁵. Cela donne lieu à une compréhension anthropologique, qui ne reconnaît aucune place à la domination des grands récits ou doctrines qui s'imposent avec le temps sur une production intellectuelle donnée, débouchant sur une déformation grave de la compréhension de l'objet d'étude. D'autre part, elle n'éclipse pas les conditions linguistiques historiquement déterminées dans lesquelles le sujet vit et

²⁰¹ Q. SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », art. cit, p. 10-11.

²⁰² F. ZEMMIN, *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of 'Society' in the Journal al-Manar (Cairo, 1898-1940)*, op. cit, p. 39-72.

²⁰³ *Ibid.*, p. 44-48.

²⁰⁴ M. AYMES, « Many a Standard at a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies », art. cit, p. 28-29.

²⁰⁵ Q. SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », art. cit, p. 28-29.

fait ses énoncés. Ce raisonnement est également étayé par la temporalisation des concepts, en ce que le décalage entre « l'espace d'expérience » et « l'horizon d'attente » n'est pas figé²⁰⁶. Ce constat révèle le caractère mutable des temps historiques dans un monde de possibilités infinies. À chaque instant, le rapport entre ces deux catégories est sujet à une reconstitution indéfinie par l'homme. À cet égard, c'est un postulat essentiel de notre étude en ce qu'il peut faire ressortir les enjeux temporels que l'on ne remet pas en cause dans les études ottomanes, si ce n'est une diachronie indépassable entre les pays occidentaux et l'Empire ottoman. Donc, l'objectif d'étudier les expériences et les attentes des acteurs historiques *doit* ainsi servir à faire ressortir l'espace d'expérience et l'horizon d'attentes des concepts proprement tracés, enjeu d'autant plus crucial que l'on tient compte de la propension de l'historiographie à étudier les concepts dont les intellectuels non européens se servent dans un cadre universel, ce qui revient à une interprétation à partir des expériences et des attentes des Européens.

Pour conclure, il s'agit de questionner la condition de l'heuristique. Pour bien fonder cette critique, il y a lieu de faire un pas de plus et de fouiller dans ce que pourrait vouloir dire « heuristique : »

De manière générale, on appelle aujourd'hui principes, procédures et méthodes « heuristiques » - on parle aussi de leur « valeur heuristique » - qui contribuent à l'élargissement des connaissances sans pouvoir justifier eux-mêmes la certitude des connaissances acquises. Ils sont mis en œuvre sous forme de conjectures, d'expériences de pensée, de modèles et d'hypothèses de travail, pour ne citer que quelques-uns des dénominations sous lesquels ils apparaissent plus souvent, partout où aucun procès de justification et de décision strictement déductif n'est pas encore connu ou possible, et ont donc en principe un caractère provisoire, mais en même temps évolutif.

Allgemein werden heute solche Begriffe, Grundsätze, Verfahren und Methoden (heuristisch) genannt – man spricht auch von ihrem «heuristischen Wert» –, die etwas zur Erkenntniserweiterung beitragen, ohne selbst die Sicherheit der gewonnenen Erkenntnisse begründen zu können. Sie finden in Form von Konjekturen, Gedankenexperimenten, Modellen und Arbeitshypothesen, um nur einige der Benennungen aufzuführen, unter denen sie aufzutreten pflegen, überall da Anwendung, wo noch keine streng deduktiven Begründungs- und Entscheidungsverfahren bekannt oder möglich sind, und tragen daher grundsätzlich einen provisorischen, zugleich aber weiterführenden Charakter²⁰⁷.

Il serait possible de faire appel à d'autres tentatives de définition de l'heuristique, mais je pense que cette présente définition nous donne de bons éléments de réflexion. J'en retiens notamment la condition qui autorise épistémologiquement le recours à la démarche heuristique. C'est que c'est lorsqu'il y a « aucun procès de justification et de décision strictement déductif n'est pas encore connu ou possible » (*keine streng deduktiven Begründungs- und Entscheidungsverfahren bekannt*

²⁰⁶ R. KOSELLECK, « Erfahrungsraum und Erwartungshorizont - zwei historische Kategorien », art. cit, p. 359.

²⁰⁷ Heinrich SCHEPERS, « Heuristik, heuristisch », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie [online]*, Basel, Schwabe Verlag, 2017. Consulté le 11 avril 2022.

oder möglich sind). Sommes-nous pourtant sûrs d'être dépourvus de toute démarche strictement logique de justification, lorsque l'on ne part pas des expériences des acteurs non européens ? Ma réponse à cette question serait non, et ce présent travail, par la démarche qu'il a adoptée, se veut une preuve de ce que l'on n'a pas besoin d'eurocentrisme heuristique.

V — LES SOURCES PRIMAIRES AU REGARD DE L'HISTOIRE DES CONCEPTS OTTOMANS

Dans cette sous-partie, les questions relatives aux sources primaires seront abordées. Les sources primaires que j'étudie dans ce travail se répartissent en cinq catégories distinctes : dictionnaires, textes dits classiques, périodiques, textes imprimés, poèmes.

1. Les dictionnaires

D'abord viennent les dictionnaires. L'utilisation des dictionnaires est d'autant plus importante pour l'histoire des concepts, qu'ils sont capables de montrer le développement sémantique d'un concept de manière graduelle. C'est ainsi que le chercheur est en mesure de repérer différentes couches de sens dans le devenir du concept²⁰⁸. C'est le cas, il faut le dire, des langues « bien connues » comme l'allemand, le français ou l'anglais. En revanche, « la langue ottomane est mal connue²⁰⁹. » Ce constat s'appuie d'une part sur le manque de dictionnaires successifs, bien répartis dans le temps et représentatifs de l'existence linguistique de la langue ottomane des périodes données :

Contrairement aux Arabes, qui développèrent assez tôt une activité extrêmement fructueuse et précieuse dans le domaine de la lexicographie, et contrairement aux autres peuples turcophones, qui se consacrèrent également à cette activité, les Turcs ottomans ne produisirent aucun dictionnaire vraiment utile aux Occidentaux jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

Im Gegensatz zu den Arabern, die schon sehr früh eine überaus fruchtbare und schätzenswerte Tätigkeit auf dem Gebiet der Lexikographie entwickelten, und im Gegensatz zu anderen turkophonen Völkern, die sich diese Tätigkeit ebenfalls angelegen sein ließen, haben die osmanischen Türken bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts kein Wörterbuch hervorgebracht, das auch für den Abendländer wirklich brauchbar gewesen wäre²¹⁰.

De l'autre, il fait référence au fait que les études sur la langue ottomane sont bien limitées par rapport toujours aux langues occidentales dotées de travaux linguistiques d'envergure²¹¹. À la défense de cet argument vient l'éclosion de « historische Semantik » dans la langue allemande il y a des siècles, alors que l'on essaie de la mettre en pratique en études ottomanes depuis quelques

²⁰⁸ R. KOSELLECK, « Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels », art. cit, p. 97.

²⁰⁹ E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 12.

²¹⁰ Erich PROKOSCH, « Osmanische Lexikographie. Erster Teil », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 101, 2011, p. 367-406, ici p. 393.

²¹¹ E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 6.

années. Ce décalage a un effet néfaste inévitable sur la pratique de l'histoire des concepts en études ottomanes. S'il faut admettre que les langues bien dotées eu égard à la lexicographie sont plus propices à la pratique de l'histoire des concepts, il y a lieu de relativiser cet atout :

The semantic approach to history may then begin with what a dictionary can supply. There some of the vicissitudes of the words and expressions the historian is concerned with are to be discovered; and even the dates at which changes of meanings earlier manifested themselves may be given. But the part played by a word in the history of a society does not become apparent in the context of exemplary phrases and quotations which dictionaries offer. Even a very full enumeration of applications, such as is represented in concordances of the vocabulary of individual authors and works, does not bring to the surface the social and political realities to which the word was allied. Where the object of the historian is to discover the manner in which human action and the words of a political vocabulary are interrelated, the dictionary is only a beginning²¹².

À l'instar de Koselleck, Koebner pense que les dictionnaires enregistrent les développements sémantiques que l'on constate dans une langue donnée, et qu'ils évoluent dans le temps. Cependant, les dictionnaires ottomans restent en quelque sorte à l'écart de ce constat. Ils sont plutôt la reproduction de leurs prédécesseurs, et notamment celui de Meninski^{213,214,215}, publié en 1680. C'est ainsi que la qualité attribuée aux dictionnaires, d'attester du développement sémantique, devient douteuse. Le bémol mis indépendamment des langues sur l'utilisation des dictionnaires dans la mise en œuvre de l'histoire des concepts s'appuie notamment sur la dépendance de la sémantique d'un concept dans son contexte d'usage. À cet égard, Koebner semble d'accord sur l'appel à prudence de Kaynar vis-à-vis de la continuité terminologique que l'on peut fixer facilement à travers les dictionnaires reproduits :

[Les nouvelles formes de langage] établissent de nouvelles connexions syntagmatiques, renvoient à des idéaux et présupposés auparavant inconnus, désignent des causalités inédites, définissent des notions par le négatif en les opposant à certains mots, et se réfèrent à des réalités spécifiques au XIX^e siècle²¹⁶.

Dans le même ordre d'idées, « froids et rigides », les dictionnaires ne comportent pas, de par leur nature, de « charge émotionnelle » que les concepts tendent à englober²¹⁷. Ce que l'on doit chercher

²¹² Richard KOEBNER et Helmut DAN SCHMIDT, *Imperialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964., p. XVI.

²¹³ E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 6.

²¹⁴ E. PROKOSCH, « Osmanische Lexikographie. Erster Teil », art. cit, p.375. « [...] die in Europa erstellten Wörterbücher des Osmanischen nach Meninski Jahrhunderte lang keine eigenständigen Arbeiten darstellen, sondern immer wieder nur Aufarbeitungen des Wortschatzes von Meninski mit verhältnismaßig geringfügigen Ergänzungen sind. »

²¹⁵ Muhammet YELTEN, « François à Mesgnien », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, consulté le 20 mars 2021, sur <https://islamansiklopedisi.org.tr/meninski-francois-a-mesgnien>.

²¹⁶ E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 19.

²¹⁷ Cemal KAFADAR, *Kendine Ait Bir Roma. Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, İstanbul, Metis, 2017, p. 27.

dans l'usage *hic et nunc* du concept. Ne soyons alors pas pessimistes dans la mesure où les limites épistémologiques propres aux dictionnaires rattrapent en quelque sorte les défauts particuliers de la lexicographie ottomane. De toute façon, il est permis de les utiliser comme point de départ d'une analyse, comme outil heuristique. Et il n'est pas permis d'en faire usage pour conclure une analyse ou apporter une réponse définitive à la question posée.

Le poste primordial du thésaurus de Meninski par rapport aussi bien à ses antécédents que sa postérité est bien souligné : « Non seulement Meninski n'a pas eu de prédécesseur, mais il n'a pas non plus eu de successeur pendant très longtemps, et jusqu'à aujourd'hui, aucun [successeur] ne rendrait son œuvre vraiment obsolète » (« Meninski hatte aber nicht nur keinen Vorläufer, sondern sehr lange Zeit auch keinen Nachfolger, und bis heute keinen, der sein Werk wirklich entbehrlich machen würde²¹⁸. »). Si ce constat est plutôt avancé pour des raisons pratiques afin de simplement lire les textes ottomans, il ne s'applique pas moins à la pratique de la sémantique historique. Son caractère polyglotte le rend d'autant plus fructueux pour l'analyse, que les rapports sémantiques latents pourraient devenir visibles. La position éminente de ce thésaurus, qui est également l'expression de l'érudition de son auteur, ne doit pourtant pas créer une illusion par rapport à la qualité de son origine. Ce thésaurus est le produit des « besoins pratiques » de l'Empire des Habsbourg, rival de l'Empire ottoman : « C'est pourquoi l'auteur du premier dictionnaire ottoman monumental n'était pas un professeur, mais un interprète. » (« Deshalb war auch der Verfasser des ersten monumentalen osmanischen Wörterbuches nicht Professor, sondern Dolmetscher²¹⁹. »). À cet égard, Meninski, qui se distingue de la grande majorité de ses successeurs par son érudition, reste sujet à la logique pratique qui commande aux dictionnaires qui éclosent à partir des années 1830. À l'opposé de la profondeur de Meninski, cette qualité prend cependant un tour néfaste : « Ces dictionnaires reproduisent ainsi largement le classement documentaire des termes en donnant des synonymes et sans prêter attention au changement diachronique²²⁰. » Le constat selon lequel les dictionnaires suivant Meninski dans le temps le suivent également à l'égard du contenu est encore une fois affirmé par l'auteur de l'entrée concernant Meninski dans *TDV İslam Ansiklopedisi*²²¹. Nous pourrions tester ce constat diffus dans les études ottomanes à travers les concepts que l'on étudie dans notre travail. Le dictionnaire de Redhouse, et dans une moindre mesure, le dictionnaire de Kélékian qui s'appuie sur celui de Sāmī Bey²²² échappent à cette domination meninskienne. C'est pour cela que dans ce travail, j'utilise systématiquement le thésaurus de Meninski, le

²¹⁸ E. PROKOSCH, « Osmanische Lexikographie. Erster Teil », art. cit, p. 395.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 394.

²²⁰ E. KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », art. cit, p. 6.

²²¹ Muhammet YELTEN, « François à Mesgnien », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, consulté le 20 mars 2021, sur <https://islamansiklopedisi.org.tr/meninski-francois-a-mesgnien>.

²²² E. PROKOSCH, « Osmanische Lexikographie. Erster Teil », art. cit, p. 375.

dictionnaire de Sāmī Bey ainsi que celui de James Redhouse. Je consulte d'autres dictionnaires dans la mesure où ils contribuent à l'interprétation des concepts en question.

Malgré les inconvénients et les carences relatives des dictionnaires ottomans, la distance temporelle du thésaurus de Meninski vis-à-vis du dictionnaire de Redhouse nous permet, dans une certaine mesure, de repérer le changement ainsi que la stabilité sémantiques des concepts dans la langue turque ottomane. En d'autres termes, nous sommes en mesure de tirer des conclusions, quand bien même elles sont grossières, concernant la portée du changement sémantique subi par les concepts. Par ailleurs, c'est une coïncidence heureuse que la publication du thésaurus de Meninski ait lieu la même année, 1680, que Rolf Reichardt et ses collègues ont prise pour le début pour leur récit. Cette année-là précède également le commencement de la fameuse *Sattelzeit* de Reinhart Koselleck qui le situe à peu près en 1750. À cet égard, cette précédenance temporelle de Meninski, assortie de la contemporanéité du dictionnaire de Redhouse avec les textes que nous étudions, aide à réfléchir sur la modernité des concepts ottomans en question²²³, même si le concept de modernité ne joue pas de rôle central dans ma recherche.

« Le dictionnaire idéal est un dictionnaire doté des exemples cités » (« Das ideale Wörterbuch ein Belegwörterbuch [ist].²²⁴ »). Si l'on part de ce constat assez brusque, on peut conclure qu'il manque à la langue ottomane un dictionnaire idéal. Si Meninski, Sāmī Bey et Redhouse enrichissent les entrées de leurs dictionnaires par les exemples d'usage, il ne s'agit pas d'une méthode systématiquement suivie. L'inexistence de l'évidence textuelle, qui caractérise la plupart des dictionnaires ottomans, provient souvent du fait que les lexicographes se contentent de copier leurs prédécesseurs dans leur ensemble, intervenant dans le texte seulement lorsqu'ils pressentent le besoin d'une modification. Cette attitude tend à ôter au dictionnaire la qualité de contemporanéité.

Faute d'une tradition lexicographique, le choix des mots et des équivalents par les auteurs des dictionnaires semble dépourvu d'une méthodologie bien développée. La place de la langue-source et de la langue-cible est souvent problématique. Il est difficile, à chaque fois que l'on consulte un dictionnaire, de savoir si la définition se réfère au domaine sémantique (*Sprachhaushalt*) ottoman ou à la langue y correspondante. Autrement dit, quelle langue constitue la langue de référence n'est pas clair à première vue, sauf à fournir un exemple qui atteste son usage textuel (*Beleg*). Cela peut causer une asymétrie sémantique entre l'ottoman et les autres langues. Le *Dictionnaire abrégé français-turc* d'Artin Hindoglu, publié en 1831, en est un exemple :

²²³ Florian ZEMMIN, « The Janus Face of Kātib Çelebi: Reflecting on the Ottoman Saddle Period », 50, 2019, p. 327-354, ici p. 328, 332.

²²⁴ E. PROKOSCH, « Osmanische Lexikographie. Erster Teil », art. cit, p. 367.

The author was an Armenian born in Kütahya in 1780 who, after living in Istanbul for ten years, moved to Vienna in 1813 where he worked as an interpreter for the imperial court. Since he lived in Vienna when he published his Turkish dictionary in 1831, we could deduce that the dictionary more or less reflects the state of the Turkish language as it was practiced in daily life in Istanbul in the years 1800–1810. Conversely, we could also assume that his dictionary reflects the ideas that Hindoglu picked up in Vienna and tried to translate into Turkish. In any case, I underline the fact that this dictionary reflects the vernacular and it must be distinguished from other dictionaries cited below that deal with a rather sustained and bookish Turkish²²⁵.

Bien que les conclusions qu'il propose soient restées d'ordre spéculatif, ce passage dégage les vicissitudes qui traversent la lexicographie ottomane. À la différence de la lexicographie française des Lumières qui suit « l'objectif pédagogique d'institutionnaliser un « savoir social » conceptuellement cristallisé dans toute la communauté linguistique autant que possible » (« die pädagogische Absicht, begrifflich kristallisiertes „soziales Wissen“ möglichst in der ganzen Sprachgemeinschaft zu institutionalisieren ») et qui est « souvent des œuvres non pas d'auteurs individuels, mais de groupes de rédaction » (« oft Werke nicht einzelner Autoren, sondern von Redaktionsgruppen²²⁶ »), la lexicographie ottomane est constituée de dictionnaires d'auteurs individuels dépourvus, à l'exception de celui de Sāmī Bey, de sens d'instruction. Autrement dit, les conditions de la production des dictionnaires et thésaurus ottomans sont essentiellement différentes des dictionnaires français, de sorte qu'il ne s'agit pas de travail collectif, mais plutôt du produit d'un seul lexicographe. À cet égard, le résultat final de son œuvre est bien susceptible d'être façonné par ses expériences personnelles. Ainsi leur qualité de « instance de contrôle (« *Kontrollinstanz* ») qui sert à témoigner des « conventions sociales » est-elle compromise²²⁷. Cela réduit aussi sa capacité de fournir une description conforme à la réalité sociale. Ce qui limite ainsi, une fois encore, sa force épistémologique. Rappelons notre principe pour la mise en garde : utiliser le dictionnaire pour commencer l'analyse et ne pas l'utiliser pour la conclure.

2. Les textes canoniques

Ensuite, les textes dits « classiques » constituent une autre sorte des sources dont j'entends faire l'usage dans ce travail. Apportons d'abord quelques éléments de réflexion :

Enfin, les textes dits classiques constituent une troisième forme de sources. Contrairement aux encyclopédies, ces textes ne s'adaptent jamais aux circonstances changeantes. S'ils sont adaptés, c'est afin d'établir une plus grande authenticité et non de mettre à jour leur sens. Les messages contenus dans les textes classiques visent à affirmer des vérités valables en

²²⁵ Özgür TÜRESAY, « The Political Language of *Takvīm-i vekayī*: the Discourse and Temporality of Ottoman 'Reform' (1831-1834) », *European Journal of Turkish Studies*, trad. Naomi COHEN, 31, 2020, p. 1-45, ici p. 6.

²²⁶ R. REICHARDT, « Einleitung », *op. cit.*, p. 48-49.

²²⁷ *Ibid.*

permanence et toujours disponibles [à rappeler], et donc une répétabilité potentiellement infinie.

Eine dritte Form der Quellen sind schließlich die sogenannten klassischen Texte. Im Unterschied zu den Lexika passen sich diese Texte niemals den sich wandelnden Umständen an. Wenn sie überhaupt angepaßt werden, dann mit der Absicht, eine größere Authentizität herzustellen, und nicht mit der, ihre Bedeutung zu modernisieren. Die Botschaften, die klassische Texte enthalten, zielen auf die Behauptung dauerhaft gültiger, stets abrufbarer Wahrheiten und damit potentiell endlose Wiederholbarkeit²²⁸.

À cette définition conviennent les textes dits sacrés, et notamment de leur authenticité autoproclamée chez leurs croyants. Je préfère employer l'adjectif de « canoniques » pour qualifier ces textes, d'autant plus qu'ils sont le produit d'une « canonisation, » qui renvoie à leur historicité. Je me permets d'avoir recours à ces textes alors même qu'il semble n'exister aucun lien historique concret entre eux et les textes que j'étudie, dans la mesure où, une fois qu'ils sont canonisés, la stabilité terminologique qu'ils offrent ouvre de nouveaux horizons à l'analyse sémantique. C'est ainsi que l'immunité relative de ces textes à l'altération permet de mesurer la portée du changement sémantique en question. La continuité terminologique s'inscrit bien sûr dans la forme, le contenu sémantique des termes étant toujours susceptible de changer dans le temps. C'est pourtant que la susceptibilité et l'inaltération des sens sont non moins improbables que l'altération. Le texte coranique en tant que texte fait partie intégrale de notre travail, car :

Moreover, the Qur'ān is to this day for the Arabic language a supremely potent model. The importance of Martin Luther's translation of the Bible for the German language provides only the faintest historical parallel to the Qur'ān as the most decisive single factor in the history of the Arabic language and its literature²²⁹.

Si l'on ne peut transposer ce constat directement dans la langue ottomane, la contribution sémantique du texte coranique à cette langue, en raison notamment de sa stabilité, légitime son utilisation. Outre les textes dits sacrés, les textes canoniques comprennent les textes philosophiques vastement interprétés pendant les siècles tels les textes de Platon, d'Aristote et d'al-Fārābī, pour ne nommer que quelques-uns. Je serai sans cesse vigilant vis-à-vis des contributions sémantiques de ces textes aux concepts étudiés. S'il est impossible de décrypter toutes les contributions d'une précision exacte, il importe plutôt de renforcer notre capacité herméneutique. Je me permets de m'attarder sur la philosophie farabienne à « la pensée politique ottomane, » que la littérature scientifique tend à minimiser :

²²⁸ R. KOSELLECK, « Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels », art. cit, p. 98.

²²⁹ Stefan WILD, « Preface », in Stefan WILD (dir.), *The Qur'an as Text*, Leiden ; New York ; Köln, Brill, 1996, p. VII-XI, p. VIII.

Contrary to a widely-supported assumption that Sunni Islamic political thought was not influenced by Avicenna and al-Farabi's Aristotelism, these ideas became commonplace for almost every Ottoman author, of *medrese* origin or not, even if he did not endorse the whole model of interpreting the world as a morality-driven continuum²³⁰.

Si l'étude de Sariyannis s'arrête au plus tard à l'époque des *Tanzīmāt*, cette analyse s'applique également à la période que j'étudie, notamment quand il s'agit de concevoir un ordre politique idéalisé, qui sous-tend leurs critiques vis-à-vis des ordres politiques vicieux. D'ailleurs, l'aspect « universel et statique » de la philosophie éthico-politique, dont al-Fārābī est la figure principale, est également constaté et contrasté avec la théorie schématique khaldunienne qui présuppose le mouvement²³¹. C'est pour cela que j'accorderai une attention particulière à cette lignée philosophique de Platon jusqu'à Kınalı-zāde (XVI^e siècle) pour faire ressortir leurs contributions sémantiques au vocabulaire politique du XX^e siècle, sans me soucier d'une critique éventuelle basée sur la « *Gipfelwanderung*. » Assortie de l'adoption de la pluralité des temps historiques comme le concept d'analyse conducteur, la mise en œuvre des dictionnaires et des textes canoniques contribue ainsi à briser « le monopole herméneutique » (« *Deutungsmonopol*²³² ») des récits « linéaire[s] qui délaisse[nt] l'épaisseur de l'histoire culturelle et religieuse²³³ » prévalent dans l'historiographie, tout en réduisant le risque d'arriver à des « courts-circuits de causalité » (« *kausale Kurzschlüsse*²³⁴ »). C'est ainsi que je m'affranchis de la logique dichotomique axée sur rupture-continuité.

3. Les périodiques

Puis viennent les périodiques. Jusqu'ici, j'ai précisé comment j'utilise les sources primaires dont le statut épistémologique tombe dans une zone grise entre optique et topique. Maintenant, il s'agit de traiter les textes relevant du topique : périodiques et textes imprimés. Les périodiques comme le journal sont, comme son nom l'indique, restreints, de par leur nature, à l'actualité²³⁵. Les périodiques sont ainsi d'un caractère éphémère. Ils sont pourtant susceptibles de se transformer en des ouvrages compilés. De plus, des textes parus dans les périodiques sont souvent reproduits dans un livre imprimé écrit par le même auteur. Ces deux stratégies montrent que les auteurs voulaient annuler le caractère passager de ces écrits, leur permettant de profiter d'une longévité résistant à l'écoulement du temps. À cet égard, il est permis de dire que les auteurs voient quelque chose de

²³⁰ Marinos SARIYANNIS, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden ; Boston, Brill, 2019, p. 90.

²³¹ *Ibid.*, p. 286.

²³² R. KOSELLECK, « Stichwort: Begriffsgeschichte », art. cit, p. 99.

²³³ Catherine MAYEUR-JAOUEN, « “À la poursuite de la réforme” : renouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam, XVe-XXIe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 73e année-2, 2018, p. 317-358, ici p. 319.

²³⁴ Reinhart KOSELLECK, « Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 105-154, p. 108.

²³⁵ R. KOSELLECK, « Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels », art. cit, p. 97.

pérenne dans les écrits éphémères. L’horizon des auteurs est tellement prisonnier de l’actualité qu’ils ne peuvent penser qu’aux événements qui les entourent. Dans la mesure où l’actualité est composée d’événements de caractère urgent dont les auteurs désirent s’affranchir, les textes qu’ils ont écrits dans le contexte d’un autre événement similaire ne perdent pas de pertinence pour celui qui suit. Tant que l’auteur se voit tributaire du même contexte, qui est marqué par le sens de l’urgence, les textes éphémères semblent dignes de reproduction. Écrite en prose, l’œuvre de Filibeli Aḥmed Ḥilmī et Celāl Nūrī tombe dans cette catégorie et les références qu’ils font aux événements contemporains sont plus faciles à repérer que dans l’œuvre de Tevfik Fikret et Meḥmed ‘Ākif qui, eux, écrivent en vers.

4. Les œuvres poétiques

Bien qu’ayant écrit en vers, Tevfik Fikret et Meḥmed ‘Ākif préfèrent un style assez proche de la prose, et leurs textes s’avèrent plus résistants à la méthode interprétative que j’utilise en ce qui concerne Aḥmed Ḥilmī et Celāl Nūrī. Toujours en raison de cette opacité, il est difficile de décrypter les références que les poètes à des événements singuliers qui l’entourent. À ce titre, la poésie de Fikret se rapproche parfois d’une forme d’expression, soit dénuée de contexte, soit dotée d’un contexte tellement large qu’il n’aide plus l’interprétation. Il n’en reste pas moins que ce qu’il fait consiste à « renverser la forme de la poésie classique [qui] sert à rendre la poésie capable de traiter de nouveaux sujets jusqu’alors inédits et jugés inappropriés pour la poésie²³⁶. » Son style de poésie en prose ainsi que la totalité thématique que l’on observe à l’intérieur du même poème permet, dans une grande mesure, un travail herméneutique : « Fikret ne construit pas son œuvre avec des cris spontanés, des émerveillements subits, des colères qui débordent. Des modèles différents qui structurent son œuvre mettent aussi en lumière un travail, des choix, une construction poétique²³⁷. » C’est ce dernier aspect qui nous permet de juxtaposer ses poèmes avec les écrits de Aḥmed Ḥilmī et Celāl Nūrī. Les mêmes observations s’appliquent, me semble-t-il, à l’œuvre de Meḥmed ‘Ākif que j’étudie dans une mesure beaucoup plus restreinte.

5. État de l’art partiel de la littérature

Je prévois un état de l’art partiel pour plusieurs raisons. Dans un premier temps, c’est parce que la méthodologie que je mets en œuvre dans ce travail exclut logiquement un état de l’art complet. Axé sur un cercle herméneutique où l’effort de compréhension est considéré comme pérenne tant que le temps s’écoule, le travail ne se propose pas de « combler une lacune » (*to fill a gap*) dans la littérature scientifique. Plutôt, il compte faire ressortir de nouvelles lacunes dans notre compréhension du sujet. Dans cet esprit, il ne se conçoit que comme un autre « séquence cohérente

²³⁶ Gül METE-YUVA, *La littérature turque et ses sources françaises*, Paris, L’Harmattan, 2006, p. 163-164.

²³⁷ *Ibid.*, p. 140.

d'excursions de plus en plus audacieuses. » Dans un deuxième temps, c'est parce que le procédé de la lecture en diptyque suppose de s'impliquer dans la littérature scientifique d'une manière adaptée à l'élan herméneutique. Non linéaire, cette manière de procéder ne postule pas de préférence à la littérature. Plutôt, elle accompagne le travail. Dans un troisième temps, c'est parce qu'un état de l'art méthodologique quant à la *Begriffsgeschichte* est déjà donné, tel qu'il est développé en études ottomanes. Enfin, dans la mesure où ce travail a affaire aux concepts, les concepts qu'il étudie sont disséminés dans des ouvrages si variés qu'il est impossible de les couvrir tous de façon individuelle.

Dans ce sens, au lieu d'énumérer toutes les publications qui recourent en quelque sorte mon objet d'étude, je me limite à expliquer comment mon travail se distingue des autres travaux dont l'objet d'étude est similaire. C'est ainsi que cette étude se situe mieux dans le paysage scientifique.

D'abord, mon étude refuse de partir d'une question d'authenticité quant aux enjeux idéologiques et religieux. Alors que c'est un trait caractéristique de l'œuvre d'İsmail Kara, qui pratique l'histoire des concepts avant la lettre en études ottomanes :

[...] autrement dit, loin d'être un mouvement né de la propre dynamique interne de l'islam ainsi que de sa propre capacité de se renouveler, se réparer et à s'amender, le modernisme islamique est un mouvement, apparu comme conséquence de pressions externes et de conditions imposantes dans un contexte extrêmement inquiétant produit de défaites militaires, [mouvement] qui adopte une attitude légitimatrice accompagnée d'un ton suggestif en créant des rapports d'identité, de similitude et de réconciliabilité entre l'islam et les valeurs européennes sans (pouvoir) saisir suffisamment l'arrière-plan ainsi que des appuis religieux, philosophiques et sociaux des valeurs civiques et culturelles et des réussites de l'Europe qu'il essaie de copier à des degrés variés. D'où un mouvement hautement problématique qui favorise la pratique ainsi que les solutions immédiates.

[...] yani İslâm modernizmi İslâmın kendi iç dinamiklerinden, kendini tecdid, tamir ve tadil etme kabiliyetinden neşet eden, güç devşiren bir hareket olmaktan ziyade askerî mağlubiyetlerin doğurduğu aşırı tedirgin bir ortamda dış baskıların ve konjonktürel şartların dayatmaları neticesinde vücut bulan; farklı dozlarda da olsa taklit etmeye yöneldiği Avrupa'nın medenî ve kültürel değerlerinin, başarılarının dinî, felsefî ve sosyal kaynakların, arkaplanlarını yeterli ölçüde araştırma, anlama ve kuşatma cehdi göster(e)meden İslâmla Avrupaî değerler arasında ayniyet, benzerlik, uzlaşabilirlik ilişkileri kurarak meşrulaştırmacı ve iknaya yönelik bir tutum takınan, pratikliği, acil çözümleri öne çıkaran, bu sebeplerden ötürü çok problemlili olan bir hareketin adıdır²³⁸.

À mon sens, « l'islamisme moderniste » n'est ni plus ni moins problématique que d'autres courants de pensée qui lui sont contemporains. Ce sens d'urgence amène, selon lui, à concevoir un islam idéalisé rompu avec les musulmans existants.

²³⁸ İsmail KARA, « İslâm Modernizmi ve Akif'e Dair Birkaç Not », in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 2^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, p. 198-211, p. 199.

À tel point qu'on ne s'est même pas rendu compte que le contraste ou la distance considérable présumés constamment soulignés entre toutes les régions du monde islamique, [donc] la quasi-totalité des musulmans et l'islam situerait inévitablement l'islam dans un cadre figé, fictif et « idéal. »

O kadar ki İslâm dünyasının bütün coğrafyaları ve Müslümanların neredeyse tamamı ile İslâm arasında var olduğu ısrarla vurgulanan zıtlığın veya ciddi uzaklığın, mantikî olarak İslâmı hayatla bağlantısı kopuk, kurgusal ve “ideal” bir çerçeveye oturtacağının bile farkına varılamamıştır²³⁹.

La prétention d'inauthenticité amène son auteur à critiquer le modernisme pour avoir conçu un islam idéal, ce qui n'empêche pourtant pas l'auteur de créer son propre islam idéalisé axé sur la tradition authentique. Cette propension lui vaut la critique d'essentialisme²⁴⁰. La tendance essentialiste nonobstant, la plupart de ses analyses restent en dialogue avec les enjeux qui se posent dans mon travail. À cet égard, son œuvre devrait être mieux intégrée dans la discipline de l'histoire des concepts ottomane.

Le livre d'Einar Wigen intitulé « *State of Translation* » recoupe thématiquement les enjeux de mon travail²⁴¹. C'est la raison pour laquelle je lui consacre une analyse approfondie. L'ouvrage de Wigen aborde trois champs d'études distincts : les relations internationales, l'histoire des concepts et l'histoire de l'Empire ottoman. Il part du constat que les hommes d'État ottomans se servent de concepts, considérés comme des instruments de restructuration des rapports sociaux. L'objectif de l'auteur est donc d'expliquer l'usage des concepts employés par les hommes d'État (p. 2). Dans une perspective plus large, l'auteur vise à rendre compte d'un « récit causal de la transformation » de l'Empire ottoman multiethnique et multiconfessionnel en un État-nation, la République turque, en montrant comment les concepts sont traduits et utilisés dans la réorganisation et la stabilisation des rapports sociaux » (p. 27).

Le concept de traduction est expliqué par la métaphore des deux filets de pêche qui se relient, leurs liens se renforçant en fonction de la densité des échanges entre langues. L'auteur souligne néanmoins que cette métaphore ne doit pas être appréhendée de façon rigide (p. 41-43). Dans le sillage de Mikhaïl Bakhtine (p. 7, 32, 55, 61), Wigen se sert de métaphores gustatives et olfactives telles que le goût, la saveur et l'odorat. Le transfert conceptuel s'explique le plus souvent par la

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ E. KAYNAR, « De la philologie à la sémantique historique en études ottomanes », art. cit. Notes 34. Alp Eren TOPAL, « From Decline To Progress: Ottoman Concepts Of Reform 1600-1876 » Thèse de doctorat non publiée, Bilkent University, Ankara, 2017, p. 8. « [...] an apolitical Islam which was represented by an immutable selection of concepts. »

²⁴¹ Einar WIGEN, *State of Translation*, Michigan, University of Michigan Press, 2018. Désormais, je donne les numéros de page à l'intérieur du texte.

métaphore de l'attelage (p. 11, 14, 165, 180, 203, passim), c'est-à-dire un assemblage d'un « nouveau » concept avec un autre inscrit dans le vocabulaire existant et disponible pour l'acteur en question.

S'appuyant sur cette définition métaphorique de la traduction, Wigen conclut qu'il existe à terme une convergence sémantique (p. 29-30, 104) entre un concept originaire d'une langue et son équivalent dans la traduction. Autrement dit, au fur et à mesure du temps, les enchevêtrements conceptuels tendent à estomper les différences sémantiques, aboutissant ainsi à une compatibilité conceptuelle accrue (p. 43, 74). Pourtant, une compréhension fondée sur la convergence sémantique des concepts risquerait, me semble-t-il, de reproduire l'interprétation eurocentrique dominant dans l'historiographie ottomane depuis les années 1950, que Wigen critique à plusieurs reprises en s'appuyant sur les critiques saïdiennes de l'orientalisme (p. 14-18). Car la convergence ne se fait pas réciproquement, mais plutôt de manière unidirectionnelle, du concept « traduit » vers le concept « originaire » (p. XVI). Ce présupposé constitue le fil conducteur de l'interprétation des concepts tout au long du travail. Or, cette approche risque de ne pas prendre suffisamment en compte les usages des concepts dans la lutte politique ou idéologique au sens koselleckien du terme, laissant ainsi apparaître une image complètement pacifique des « jeux de langue » à l'œuvre. Tel n'est pourtant pas le cas quand il s'agit des rapports ambivalents des Ottomans, les intellectuels au premier chef, avec les grandes puissances européennes, qui représentent pour eux à la fois un point de référence qu'il faut atteindre et une menace existentielle grandissante, notamment à partir des années 1880. Il est à regretter que la bibliographie de l'ouvrage ne contienne aucune référence aux travaux de Cemil Aydın, qui a fait l'une des plus amples études concernant les rapports entre les grandes puissances européennes et le monde musulman et asiatique avec une attention particulière prêtée au concept de civilisation²⁴².

Le choix des concepts étudiés est expliqué par le fait « qu'ils montrent comment la langue ottomane est transformée en une langue sémantiquement plus compatible avec l'anglais, le français et l'allemand » (p. 29-30).

D'abord, la civilisation : d'un côté, les grandes puissances européennes colonisatrices utilisent le concept de civilisation — qu'elles érigent en norme de civilisation sans laquelle il est impossible de réclamer l'indépendance ou l'autonomie — afin de légitimer leur domination sur les peuples colonisés ou leur ingérence politique, économique et juridique dans des États relativement moins

²⁴² C. AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, op. cit.

puissants tels que l'Empire ottoman. De l'autre côté, le même concept sert aux dirigeants ottomans d'appui dans leur élan pour réformer leur propre pays. Ils l'utilisent également dans un cadre khaldounien qui explique la montée et le déclin des dynasties dans un schéma cyclique. Wigen revient ensuite sur les différentes formulations que le concept connaît tout au long du XIX^e siècle et jusqu'aux années 1940, parmi lesquelles se trouvent *teraḳḳī*, *edeb*, *aḥlāk* et le darwinisme social. Étrangement, il ne prend pas en considération les premières occurrences et définitions de ces concepts dans les dictionnaires contemporains, qui incluent, entre autres, *teḥzīb-i aḥlāk* et *ünsīyet* (le raffinement du caractère et l'humanité/la familiarité). Or, ce concept est profondément ancré dans la littérature de la philosophie éthique musulmane. Du fait de cette omission, la notion n'est expliquée que par référence à *edeb* en tant que concept central de l'initiation au service de l'État. Il devient, par la suite, une mesure pour qualifier un comportement social d'étranger au caractère qui « nous » définit (p. 91-92).

La carence bibliographique évoquée ci-dessus conduit l'auteur à un jugement erroné : il situe l'usage accru du concept de civilisation au pluriel à la fin de Première Guerre mondiale (p. 98), même s'il remarque déjà son utilisation par Şemseddīn Sāmī au début des années 1880 (p. 90). Or, cet usage au pluriel s'amplifie comme une réponse au discours d'Ernest Renan à la Sorbonne en 1883 qui, dans une hiérarchie raciale, dénie aux peuples musulmans la capacité de se civiliser. L'interprétation raciste du concept de civilisation et de progrès prend ainsi le pas notamment à partir des années 1880 sur sa définition universaliste, ce qui oppose un obstacle infranchissable à l'aspiration des non-Européens à la civilisation sur un pied d'égalité avec les Européens. La mise au pluriel du concept se renforce et prend une allure nouvelle après la guerre russo-japonaise de 1904-05 qui, aux yeux des intellectuels ottomans, montre qu'un peuple non européen peut faire preuve de capacité civilisationnelle sans y perdre son identité²⁴³. Ainsi, l'argument d'une convergence sémantique entre des concepts issus de langues différentes semble peu convaincant. Au contraire, une éventuelle divergence sémantique, à travers laquelle chaque individu ou groupe chercherait à imposer sa propre compréhension ou définition du concept, semble plus pertinente. Pour conclure, il s'agit d'une étude encline à reproduire les récits devenus conventionnels que les concepts ne font que justifier dans leurs grandes lignes. Dans ce sens, le fait que l'histoire des concepts devrait faire preuve de sa capacité révisionniste me paraît important.

C'est l'œuvre de Cemil Aydın, notamment son « *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* » paru en 2007, qui m'inspire la conception de ce présent travail. Je rejoins cet aspect des critiques ottomanes selon lequel les auteurs ottomans

²⁴³ *Ibid.*, p. 47-53.

s'emploient à dénoncer la « trahison » des Européens à leurs propres principes et aux valeurs des Lumières²⁴⁴. Je vois dans cette approche pourtant un européocentrisme dilué au sens où il existe un déséquilibre épistémologique quant à l'interprétation en faveur du *Sprachhaushalt* européen. Ce déséquilibre paraît comme l'effet inévitable de la mise en place d'un schéma analytique où les non-Européens développent un discours apologétique. Autrement dit, plus ces derniers s'efforcent de s'opposer aux armes conceptuelles de l'expansion européenne, plus ils demeurent aux confins du discours dominant. Il y aurait pourtant des éléments à découvrir dans les concepts que les auteurs utilisent dans ces textes. C'est à partir de cette hypothèse que je compte mieux comprendre et faire ressortir les subtilités sémantiques des critiques ottomanes qui sont inscrites, sur un plan plus général, dans leurs attentes d'un autre ordre mondial. En d'autres termes, les concepts que l'on repère dans les affrontements conceptuels concernant la donne politique étrangère agissent sur les conceptions réformistes des auteurs ottomans. C'est ainsi que j'entends découvrir les aspects jusqu'alors restés cachés de la critique ottomane vis-à-vis de l'ordre mondial. Malgré la convergence de la problématique qu'Aydin thématise dans ses œuvres vis-à-vis de mon objet de recherche, il existe toujours des points divergents, notamment quant aux enjeux méthodologiques. Assumant l'approche de l'histoire globale, qui a pour but de surmonter les frontières nationales qui produisent des récits nationaux sourds aux enjeux transnationaux. De ce point de vue, fructueux, l'histoire globale apporte de nouvelles découvertes aux connaissances existantes. Il n'en reste pas moins que cette perspective élargie a pour risque de ne pas prêter d'attention suffisante à l'histoire *in situ*. Plutôt, il s'agit de constater les grandes lignes qui démarquent les époques dans le sillage des grands événements mondiaux. À ce titre, il fait partie de récits linéaires que j'essaie de surmonter dans ce travail.

Pour ce qui est des travaux qui se concentrent sur le darwinisme social en terre ottomane, ils partent d'un corpus bien délimité qui est censé couvrir les publications relatives au darwinisme social²⁴⁵. Autrement dit, ils se concentrent sur les ouvrages dont le thème est directement lié à cette idéologie. Cet élan débouche souvent sur une classification, comme modérée ou radicale. Cependant, ils sont loin de saisir les différentes manières dont les auteurs ottomans s'y impliquent. Des ouvrages plus synthétiques, quant à eux, se limitent, de par leur nature, à dire que les auteurs ottomans sont partisans ou sous l'emprise de cette idéologie. C'est notamment l'existence des thèses d'inspiration raciale de la République turque naissante qui amène les historiens à établir que le darwinisme social est un lieu commun de la dernière génération de l'Empire ottoman finissant. Cette continuité

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 39-70. « The Two Faces Of The West: Imperialism Versus Enlightenment »

²⁴⁵ Je pense notamment à Atila DOĞAN, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006 ; Mehmet Ö. ALKAN, « Osmanlı Darwinizmi », *Cogito*, 60-61, 2009, p. 1-26.

assumée tend pourtant à occulter quelques enjeux propres à la période que j'étudie. Pour les dépasser, je traite cette idéologie à travers un corpus qui ne se tient pas par une homogénéité thématique. C'est ainsi que j'envisage de faire ressortir les singularités des rapports des auteurs par rapport au darwinisme social.

Le dernier ouvrage qui recoupe mon objet d'étude est « *The Ottoman Culture of Defeat*²⁴⁶. » Si l'auteur considère la littérature développée autour de cette guerre comme « une partie intégrante du vieux débat ottoman beaucoup sur les réformes et la modernisation qui s'était imposé dans l'agenda ottoman depuis au moins la fin du XVIII^e siècle » (« an integral part of the much longer Ottoman debate on reforms and modernization that had prevailed in the Ottoman agenda since at least the end of the eighteenth century²⁴⁷ »), ayant pour objet d'étude principal la Première Guerre balkanique, cette « culture » en question ne s'explique qu'en se basant sur cette guerre. Un récit extrêmement linéaire veut faire voir « le passage formidable d'une société jubilatoire et sûre d'elle, célébrant l'éclatement de la guerre avec beaucoup d'enthousiasme, à une société vaincue » (« [...] the tremendous shift from a jubilant and self-confident society, celebrating the outbreak of war with much enthusiasm, into a defeated one²⁴⁸. »).

La singularité présumée de la Guerre balkanique court le risque d'occulter les expériences antérieures tirées des défaites : « L'expérience ottomane des Guerres balkaniques a suscité de nombreuses désillusions. L'aspect le plus frappant de la déception des auteurs est leur perte de confiance dans les attitudes et les concepts occidentaux, qu'ils tiennent responsables de la discrimination à l'égard des musulmans » (« The Ottoman experience during the Balkan Wars brought about much disillusionment. The most striking aspect of the authors' disappointment was their loss of faith in Western attitudes and concepts, blaming them for discrimination against Muslims²⁴⁹. »). Ce constat est suivi d'une description réductionniste des rapports des politiques et des auteurs ottomans vis-à-vis des puissances européennes. Par conséquent, tout le XIX^e siècle est caractérisé par une volonté réformatrice à l'image des puissances européennes, à tel point que « de plus en plus d'auteurs ottomans intériorisent l'association de la civilisation (*medeniyet*) et de la modernité européenne et idéalisent ses accomplissements technologiques et éthiques » (« More and more Ottoman authors internalized the association of civilization (*medeniyet*) and European modernity and idealized its technological and ethical achievements²⁵⁰. »). Alors que ce n'est pas le

²⁴⁶ Eyal GINIO, *The Ottoman Culture of Defeat. The Balkan Wars and their Aftermath*, London, Hurst & Company, 2016.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 74.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 109.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 110.

cas et que la périodisation de ce rapport que donne Cemil Aydin est beaucoup plus convaincante qui met la rupture avec le discours universaliste sur la civilisation européenne en 1882 quand les conceptions raciologiques prennent le pas²⁵¹. S'il n'est pas clair ce que sont « les accomplissements éthiques, » une grande partie des auteurs ottomans remettent en question la moralité des pays européens au plus tard à partir des écrits de Nāmīk Kemāl²⁵². Le propos selon lequel « la catastrophe des guerres balkaniques et le silence écrasant de l'Europe ont remis en question l'universalisme de l'idée de civilisation et de progrès » (« The catastrophe of the Balkan Wars and the overwhelming silence of Europe questioned the universalism of the idea of civilization and progress²⁵³ ») ne tient pas dans la mesure où cet universalisme présumé est ainsi remis en question depuis des décennies.

This Ottoman 'culture of defeat' represented the complete crushing of the Ottoman self-image of being a military great power that still prevailed when the war broke out. It also mirrored disillusionment from convictions, held especially by the westernized Ottoman elite, regarding the relevance of Western civilization to the Ottoman state²⁵⁴.

Outre la question de l'identité d'une « l'élite ottomane occidentalisée, » (*westernized Ottoman elite*) cette analyse ne tient pas suffisamment compte des rapports problématiques que les auteurs ottomans entretiennent avec ce qu'ils considèrent comme la civilisation européenne. Ces rapports sont si compliqués qu'ils ne se laissent pas expliquer par un événement singulier, ne serait-ce que par son ampleur. Une autre question se soulève quand il s'agit d'accéder à la culture dite ottomane au niveau conceptuel :

All the Ottoman sources described the outcome of the First Balkan War in the most apocalyptic terms found in the Turkish-Arabic vocabulary: *felaket* ('disaster', 'catastroph'), *inhizam/hezimet* ('defeat'), *mağlubiyet* ('defeat'), and *girdab* ('maelstrom') were the principal key words that appeared in the local press²⁵⁵.

Une remarque qui peut être normalement vue comme anodine est nécessaire ici, dans la mesure où il est question d'étudier une culture. Si l'on envisage d'étudier la culture, avant de qualifier les mots d'apocalyptiques, il vaudrait mieux fouiller dans le phénomène de l'apocalypse dans la culture ottomane. Faute de quoi, *hezīmet* et *mağlūbīyet* sont présentés comme apocalyptiques, alors qu'ils signifient simplement la défaite. Si *felāket* et *girdāb* sont en quelque sorte évocateurs d'une sémantique apocalyptique, ils ne sont pas du tout « les concepts les plus apocalyptiques que l'on trouve dans le vocabulaire turco-arabe (*the most apocalyptic terms found in the Turkish-Arabic*

²⁵¹ C. AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, op. cit, p. 39-69.

²⁵² N. BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, op. cit, p. 373-375.

²⁵³ E. GINIO, *The Ottoman Culture of Defeat. The Balkan Wars and their Aftermath*, op. cit, p. 111.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 266.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 79.

vocabulary). En tout cas, si l'on avait insisté sur la qualité apocalyptique de ces mots, il aurait fallu expliquer en quoi ils sont apocalyptiques et en quoi ils font partie de la « culture ottomane » et non pas d'une autre culture quelconque. C'est à partir de ce moment que l'on aurait eu l'accès au domaine de la culture ottomane.

À la différence de l'intersection thématique, les sources primaires traitées dans l'ouvrage ne recoupent guère mon corpus. C'est seulement Celāl Nūrī qui figure dans la bibliographie par « *Tārīḥ-i tedenniyāt-ı 'oṣmānīye – muḳadderāt-ı tārīḥīye* » (L'histoire des déclin ottomans – Les destinées historiques) et « *Ḳadınlarımız* » (Nos femmes). D'abord une correction mineure : la datation, originellement fixée de *Tārīḥ-i tedenniyāt-ı 'oṣmānīye – muḳadderāt-ı tārīḥīye* en 1331, rendue en calendrier grégorien du livre de Celāl Nūrī de 1915-1916 portant sur le déclin ottoman est fautive²⁵⁶ : la bonne datation doit être 1913. Cette erreur ne provient pas du calcul, mais de la confusion par laquelle toute datation est considérée comme étant soumise au calendrier roumī, alors que chaque publication doit être soumise à une inspection particulière. Les erreurs du même ordre sont à observer pour les autres ouvrages dans les notes. Après avoir donné un aperçu des idées contenues dans ce livre, Ginio procède à l'étude de la conception de déclin chez Nūrī : « Écrivant sous l'influence de l'historiographie européenne sur le déclin de la civilisation passée, Nuri a essayé de faire l'usage de cette littérature pour souligner le déclin ottoman et pour mettre en garde contre ses conséquences. » « Writing under the influence of European historiography about the decline of past civilization, Nuri attempted to use this literature to highlight the Ottoman decline and to caution against its outcomes²⁵⁷. » La logique de l'influence fait surface là où les Ottomans souffrent d'une « la peur de l'extinction » (« *fear of extinction*²⁵⁸ »). Contrairement à ce récit d'influence dans le moment le plus critique, il y a lieu alors de s'attarder sur les concepts par lesquels on fait ressortir les expériences et les attentes des Ottomans sur leur propre déclin et ainsi que sur leur avenir.

6. Notes biographiques

Né en 1862-63 à Filibe (Plovdiv), une ville située aujourd'hui en Bulgarie, Aḥmed Ḥilmī, fils d'un consulaire (*Şehbender*), suit ses études primaires à Filibe. Sa famille émigre à Istanbul à la suite de la guerre russo-ottomane de 1877-8. Il y a peu d'informations fiables sur ses études secondaires. Devenu fonctionnaire après ses études, il commence à travailler à la Poste à Istanbul en 1888. Après son service à İzmir, il est affecté à Beyrouth en 1897, où il contacte les Jeunes Turcs. Condamné pour détournement de fonds, destitué de son poste, il s'exile en Égypte, où il adhère à *Teraḳḳī-i 'oṣmānī cem 'ıyeti* et publie un journal satirique, *Çaylak*. Revenu à Istanbul en 1901, condamné

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 298. Le numéro de la note de bas de page est de 54.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 89.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 268.

après des accusations de nature politique, il est exilé au Fezzan, où, intéressé par le soufisme, il s'initie à la confrérie musulmane *'Arūsīye*. À la suite du rétablissement du régime constitutionnel en 1908, il revient à Istanbul et commence à publier un journal hebdomadaire, *İttihād-ı islām*. Malgré l'abandon de sa publication au 18^e numéro, il ne cesse d'écrire dans différents journaux tels que *İkdām*, *Şehbāl*, *Tasvīr-i Efkār*, *Şirāt-ı Müstakīm*. Avant d'établir une imprimerie « islamique » (*Hikmet matba'a-yı islāmīyesi*), il se met à publier un journal hebdomadaire *Hikmet Cerīde-i Islāmīyesi* en 1910. Dans ce dernier, devenu quotidien le 9 septembre 1911, il critique sévèrement les politiques du Comité Union et Progrès. C'est la raison pour laquelle celui-ci suspend la publication du journal cinq fois en un mois et demi, à cause de sa critique des autorités, son journal et son imprimerie sont définitivement fermés et il est exilé à Bursa. Il reprend sa publication en août 1912. Membre de *Dārü'ş-şafaqa cem'iyet-i tedrīsīye-i islāmīyesi*, Aḥmed Ḥilmī enseigne quelque temps la philosophie à *Dārü'l-fünūn* (l'université İstanbul de l'époque). Il décède prématurément en 1914. Il maîtrise le français et l'arabe, et semble connaître le persan^{259 260}.

Quant à Celāl Nūrī, il est né à Gallipoli (*Gelibolu*) en 1882. Il est issu d'une famille de la haute bureaucratie du côté maternel, et d'une famille de janissaires connue sous le nom de Ḥelvācı-zāde du côté paternel. Son père sert également dans la haute bureaucratie civile. Si les sources biographiques ne s'accordent pas sur son diplôme du lycée impérial de Galatasaray, il est certain qu'il est diplômé de l'École de droit (*Mekteb-i hūkūḳ*). Après avoir travaillé peu de temps en tant qu'avocat, il se lance dans le monde de la presse. À la suite du rétablissement du régime constitutionnel, il prononce des discours auprès du peuple d'Istanbul pour propager les vertus du régime rétabli, ce qui précipite son passage au journalisme. À partir de 1909, il publie avec Ebüzziyā Tevfīḳ *Le Courrier d'Orient*; leur partenariat se termine par la démission de Tevfīḳ. Ensuite, Celāl Nūrī poursuit la publication du Courrier d'Orient sous le titre *Le Jeune Turc*, mais abandonne ce dernier, car il est convaincu que le journal est passé aux mains des sionistes. Il cède sa place à Aḥmed Aḡayef. Dès 1912, il commence à écrire de manière assez régulière dans des périodiques tels que *Ḥaḳḳ*, *Ṭanīn*, *İctihād*. Il quitte ce dernier en 1914 à la suite d'un conflit sévère avec son éditeur principal, 'Abdullah Cevdet. Pendant ce temps, il rassemble ses écrits parus dans ces journaux en livres, comme *Kendi noḳta-i nazarımdan hūkūḳ-ı düvel* (Le droit international de

²⁵⁹ Mehmet Zeki EKICI, « II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Hayatı ve Eserleri » Thèse de doctorat non publiée, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1997, p. 21-52.

²⁶⁰ À commencer par sa date de naissance, il existe des données biographiques contradictoires sur Aḥmed Ḥilmī. La thèse d'Ekici semble la plus fiable parce qu'elle est étayée directement par des documents d'archive. Ekici remet en cause l'idée généralisée selon laquelle il est diplômé du lycée impérial de Galatasaray malgré l'absence de preuve. Il semble plus vraisemblable qu'il a étudié à Dārü'ş-şafaqa. Si le cours de sa vie dans son ensemble favorise cette hypothèse, elle n'en souffre pas moins de carence documentaire. Ekici trouve l'auto-didactisme le plus probable. Similairement, Aḥmed Ḥilmī ne travaille pas non plus pour la Dette publique impériale, ce qui est un lieu commun de ses biographies. voir notamment p. 30-36.

mon point de vue). Il part également en voyage dans le Nord ; ses notes deviennent des livres, intitulés *Şimāl hātıraları* (Les souvenirs du Nord) et *Kuṭub muşāḥabeleri* (Les conversations polaires), publiés en 1912 et 1913. Il continue à travailler dans la presse et dans la politique, est élu plusieurs fois député de Gallipoli durant la période républicaine, jusqu'à sa mort à Istanbul en 1938. Il parle français et anglais, deux langues dans lesquelles il publie des œuvres littéraires²⁶¹.

Quant à Tevfik Fikret, dont son nom de naissance est Meḥmed Tevfik, il est né le 24 décembre 1867 à Istanbul. Fils de Çankırlı Hüseyn Efendi, de Ḥadice Refi'a Hanım, fille de Hüsrev Bey converti musulman d'origine grecque. Fikret perd sa mère en 1879. Suite à ses études primaires à Maḥmūdīye vālide rüşdiyesi, il continue ses études au lycée impérial Galatasaray, obtenant son diplôme en 1888. Il commence sa vie professionnelle comme fonctionnaire à la Chambre des affaires étrangères (*Hāricīye oṭası*). Après une courte durée passée dans ce bureau (1888 – 1889), il est transféré au Secrétariat du Premier ministre (*Şadāret kalemī*). Mécontent, il revient à la Chambre des affaires étrangères (*Hāricīye oṭası*) pour y rester trois ans (1889 – 1892). Insatisfait du type de vie que le service public impose, il devient professeur de français et de calligraphie à l'École de commerce à Gedikpaşa, puis professeur de turc au Lycée impérial Galatasaray (1894 – 1895). De 1895 jusqu'à son décès en 1915, il est professeur de turc au Robert College. Il assume le directorat du Lycée impérial Galatasaray pendant une courte durée (1908 – 1909), avant de quitter ce poste pour des raisons politiques. Quant à sa vie familiale, il se marie avec Nāzıma Hanım, fille de son oncle maternel, en 1890. En 1895 naît son fils Ḥalūḳ, qui marquera son œuvre poétique. Il perd son père et sa sœur en 1905, l'année où il décide de se réfugier à *Āşiyān*, jusqu'au rétablissement du régime constitutionnel en 1908.

Sa vie littéraire commence par la publication de ses premiers poèmes en 1891. Puis, il entreprend la publication de la revue *Ma'lūmāt* en collaboration avec Hüseyn Kāzım (Ḳadrī) et 'Alī Ekrem (Bolayır) en 1894. Il devient rédacteur-en-chef de *Şervet-i Fünūn* entre 1896 – 1901. En 1900 paraît *Rübāb-ı Şikeste* (La lyre brisée). À la suite du rétablissement du régime constitutionnel en 1908, il publie *Ṭanīn* avec Hüseyn Cāhid et Hüseyn Kāzım. Mécontent de l'influence du Comité Union et Progrès sur le journal, il quitte le journal en 1910. Il publie *Ḥalūḳuñ defteri* (Le cahier de *Ḥalūḳ*),

²⁶¹ Recep DUYMAZ, « Celal Nuri İleri ve Âti Gazetesi » Thèse de doctorat non publiée, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1991, p. 4-16 ; Özgür TÜRESAY, « Un récit de voyage ottoman sur la Russie : Les Souvenirs du Nord (Şimāl hātıraları, 1912) de Celâl Nuri », *European Journal of Turkish Studies*, 22, 2016, p. 1-21, ici p. 5-6. Il s'agit de données contradictoires sur la date de décès de Celâl Nürî. Duymaz donne la date du 3 novembre 1938 en référence à l'avis de décès publié ce jour-là dans *Cumhuriyet*. Alors que Türesay et *TDV İslam Ansiklopedisi* fixent la date du décès à 1936. Mais ce qui est intéressant, c'est que c'est le même Recep Duymaz qui écrit l'article sur Celâl Nürî dans l'encyclopédie. Comparer R. DUYMAZ, *Celal Nuri İleri ve Âti Gazetesi*, op. cit., p. 4-16. et Recep DUYMAZ, « Celâl Nuri İleri », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, vol.7, p. 242-245.)

Rübābīñ cevābı (La réponse de la lyre) en 1911 et *Şermīn* en 1914. Il écrit des poèmes qui marquent l'opinion publique, dont *Tārīh-i kadīm* (L'ancienne histoire) (1905), *Doğsan beşe toğru* (Vers quatre-vingt-quinze) (1912) et *Hān-ı yağma* (Table de pillage) (1912), parfois sans arriver à les publier en raison de la censure. La polémique que suscitent les attaques de Meḥmed 'Ākif (1873–1936) dans son poème « *Süleymānīye kürsīsinde* » (En chaire de *Süleymānīye*) (1914) auxquelles Fikret riposte par son *Tārīh-i kadīme zeyl* (L'addendum à l'Ancienne Histoire), se poursuit dans la postérité jusqu'à aujourd'hui. À la suite d'une longue maladie diabétique, il décède prématurément le 18 août 1915²⁶².

VI — CHOIX DES AUTEURS

Sont choisis Filibeli Aḥmed Ḥilmī, Celāl Nūrī et Tevfīk Fikret comme objet d'étude pour plusieurs raisons : les similarités entre leurs productions intellectuelles jouent un rôle aussi important que leurs dissemblances frappantes. Pour ce qui est des similarités, dans un premier temps, ces deux auteurs produisent des ouvrages au contenu semblable vers la période précédant la Première Guerre mondiale (1914-18). Des critiques sévères contre l'ordre mondial, qui ont pour conséquence la proposition de politiques panislamistes, ont été rédigées par ces auteurs : *İttihād-ı islām : islāmıñ māzīsi, ḥālī, istikbālī* (L'union islamique : le passé, le présent et l'avenir de l'islam) (1913), de Celāl Nūrī et *Yigirminci 'aşırda 'ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset* (Le Monde musulman et l'Europe au XX^e siècle : un guide politique pour les musulmans) (1911) d'Aḥmed Ḥilmī. Dans un deuxième temps, ils recherchent les causes historiques du déclin du monde musulman et de l'Empire ottoman, d'une part, dans *Tārīh-i tedenniyāt-ı 'oşmānīye* (L'histoire du déclin ottoman) (1912-13) de Celāl Nūrī et, d'autre part, *Tārīh-i islām* (Histoire de l'islam, deux tomes parus successivement en 1910 et 1911) d'Aḥmed Ḥilmī. Il est aussi essentiel de noter que, même s'ils paraissent étudier le passé, ces ouvrages regardent tout autant l'avenir. À la suite de son histoire du passé, Celāl Nūrī entreprend une histoire de l'avenir *Tārīh-i istikbāl* (L'histoire de l'avenir, trois volumes tous parus en 1913), portant sur les enjeux idéologiques, politiques et sociaux. Cet enjeu temporel joue un rôle primordial dans les écrits des intellectuels en question. Dans un troisième temps, ces deux auteurs écrivent sur le prophète Mahomet d'un point de vue assez différent. Il est assez frappant de voir qu'ils portent un intérêt au prophète de l'islam, que l'on peut intégrer aux vicissitudes conceptuelles relatives à l'être humain, qui se trouve au centre des critiques contre les politiques expansionnistes de l'époque.

²⁶² Abdullah UÇMAN, « Tevfik Fikret », in *TDV İslām Ansiklopedisi*, İstanbul, 2012, vol. 41/ p. 9-13.

La dissemblance la plus manifeste est qu'ils sont inscrits dans différents camps politiques par l'historiographie dite conventionnelle. Celâl Nūrī est considéré comme un occidentaliste, avec une certaine autonomie de divergence²⁶³, alors que Aḥmed Ḥilmī est vu comme un membre du groupe islamiste²⁶⁴. Cette différence est frappante en ce qu'elle abrite une autre similitude en son sein, à savoir que Celâl Nūrī s'est dissocié du camp occidentaliste mené par 'Abdullah Cevdet autour du journal *İctihād*, après un débat sévère à l'égard de l'attitude à adopter vis-à-vis des puissances européennes²⁶⁵. Quant à Aḥmed Ḥilmī, même s'il est considéré comme faisant partie des cercles islamistes, fait que l'on comprendrait par référence aux périodiques où ses écrits sont publiés, il s'en distingue par son très vif intérêt pour les productions intellectuelles européennes²⁶⁶. Aussi ces deux auteurs sont-ils des figures divergentes dans leurs camps politiques respectifs. Cette divergence révèle également la faiblesse de la représentation la plus acceptée de la répartition politique et intellectuelle de la Seconde Monarchie constitutionnelle. Il faut également mentionner le fait qu'au premier volume de *Tārīḥ-i istikbāl*, Ḥilmī adresse une réfutation intitulée « *Huzūr-ı 'akl u fennde maddiyün meslek-i dalāleti* » (La Pensée matérialiste aberrante devant la raison et la science), ce qui atteste du rapport polémique de ces auteurs.

À première vue, la figure de Tevfik Fikret, à côté de Aḥmed Ḥilmī et de Celâl Nūrī, risque de paraître impertinante du fait qu'il est un poète. Cependant, sa « construction poétique²⁶⁷ » généralement proche d'une poésie en prose la rend pertinente pour un travail herméneutique, au même titre que l'œuvre de Ḥilmī et Nūrī. Concernant sa posture politique, les descriptions de Tevfik Fikret font preuve de stabilité à travers le temps : « presque le type idéal de nouvel Occidentaliste » (« almost—the ideal type of new Westernist²⁶⁸ »), cible préférée du camp conservateur qui se manifeste par « un tollé contre les écrits du poète humaniste » (« outcry against

²⁶³ Voir, par exemple, Ş. Tufan BUZPINAR, « “Öteki” üzerinden Hesaplaşma: Celâl Nuri ve Abdullah Cevdet'in Avrupa Tartışmaları hakkında bir Değerlendirme », *Dîvân*, 19, 2005, p. 151-176 ; Ş. Tufan BUZPINAR, « Celal Nuri's Concepts of Westernization and Religion », *Middle Eastern Studies*, 43-2, 2007, p. 247-258.

²⁶⁴ Parmi les plus emblématiques, et quant à son islamité et islamisme voir Bein 2007: 607 « Modernist yet deeply devout, Islamist yet uninterested in scripturalist revival, Ahmed Hilmi stands out as a representative of an important that has often been overlooked in studies of the late Ottoman Empire. » Tarık Zafer Tunaya n'inclut pas Aḥmed Ḥilmī et son journal dans son ouvrage *İslâmcılık Cereyanı: Meşrutiyetin Siyasî Hayatı boyunca Gelişmesi ve Bugüne Braktığı Meseleler*, İstanbul, Baha Matbaası, 1962. alors qu'il place Hikmet dans ce courant, sans en mentionner le fondateur et l'éditeur Tarık Zafer TUNAYA, *Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi, 1908 - 1918*, 2^e éd., İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984, vol. 1, p. 10. Hilmi Ziya Ülken considère Ḥilmī comme islamiste moderniste Hilmi Ziya ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3^e éd., İstanbul, Ülken Yayınları, 1992, p. 293. İsmail Kara considère Ḥilmī comme faisant partie de la pensée islamiste en Turquie İsmail KARA, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul, Risale Yayınları, 1986.

²⁶⁵ Ş. T. BUZPINAR, « “Öteki” üzerinden Hesaplaşma: Celâl Nuri ve Abdullah Cevdet'in Avrupa Tartışmaları hakkında bir Değerlendirme », art. cit.

²⁶⁶ Amit BEIN, « A “Young Turk” Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire », *International Journal of Middle East Studies*, 39-4, 2007, p. 607-625, ici p. 607.

²⁶⁷ G. METE-YUVA, *La littérature turque et ses sources françaises*, op. cit., p. 164.

²⁶⁸ Niyazi BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964, p. 300.

the writings of the humanist poet²⁶⁹ »), ou le plus récemment, représentant « une conscience historique progressiste sans précédent dans l’histoire intellectuelle ottomane » (« [...] a forward-looking historical consciousness unprecedented in Ottoman intellectual history²⁷⁰. »). Si le but du travail n’est pas de donner « un aperçu du paysage politique » (« a view of political landscape²⁷¹ »), d’autant que la lecture attentive, la méthodologie que j’adopte, ne permettrait pas de survoler l’ensemble des textes d’une période donnée, sa présence permet quand même d’augmenter la représentativité de mon travail. En outre, elle aide à mieux cerner les limites du schéma tripartite de l’histoire intellectuelle ottomane tardive. Son intérêt pour les enjeux temporels se manifeste dans ses poèmes comme *Māzī-āti* (Le passé-l’avenir), *Tārīḥ-i kadīm* (L’ancienne histoire), *Ḥalūkuñ āmentüsü* (Le credo de *Ḥalūk*). Son vaste usage des concepts relatifs à l’être humain, qui lui vaut le qualificatif d’« humaniste, » rend son inclusion à l’analyse d’autant plus pertinente. Le réseau conceptuel dont ils font usage ne diffère pas en substance de *Ḥilmī* et *Nūrī*. C’est pour cela que sa présence dans le travail enrichit son analyse sémantique.

Compte tenu de toutes ces convergences et divergences, ces trois figures semblent permettre de découvrir de nouveaux horizons temporels que la catégorisation conventionnelle tend à éclipser, tout en remettant en question les *doxas* bien ancrées dans la littérature scientifique.

VII — SYNOPSIS DU CONTEXTE POLITIQUE

Il importe de donner un aperçu du contexte politique de la période que j’étudie pour avoir des repères chronologiques dans le récit qui suit. À part cela, ce synopsis n’ajoute rien à notre connaissance de la période.

La proclamation du rétablissement du régime constitutionnel, le 23 juillet 1908, ouvre une période de crises internes et externes. Elle s’accompagne, dans un intervalle de trois mois, de la proclamation de l’indépendance de la Bulgarie, le 5 octobre 1908, suivie de l’annexion de la Bosnie-Herzégovine par l’Autriche-Hongrie, alors que la Crète est rattachée à la Grèce. L’agression italienne contre la Tripolitaine débute le 29 septembre 1911. Début novembre, l’Italie parvient à annexer la zone côtière, Tripoli et Benghazi. En lançant une opération militaire rapide basée sur le regroupement des garnisons ottomanes avec l’aide des Senoussis, par crainte de perdre l’allégeance

²⁶⁹ Serif MARDIN, « Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century », in *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, Syracuse ; New York, Syracuse University Press, 2006 [1974], p. 135-163, p. 163.

²⁷⁰ Daniel KOLLAND, « Making and Universalizing New Time. A History of the Late-Ottoman Turkish Magazine *Servet-i Fünun* (1891-1914) » Thèse de doctorat non publiée, Freie Universität Berlin, Berlin, 2021, p. 12.

²⁷¹ M. SARIYANNIS, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, op. cit, p. 4.

des provinces du Moyen-Orient qui ne le considéreraient plus capable de les protéger contre l'expansion impérialiste, l'Empire ottoman entame alors une guérilla qui durera de longues années. Incapable de pénétrer dans les régions reculées de la Tripolitaine, l'Italie prend des îles du Dodécanèse en avril 1912. Pendant ce temps-là, en 1910, des révoltes éclatent au Kosovo, qui se soldent par l'indépendance albanaise le 4 septembre 1912. L'Empire se voit contraint de reconnaître les annexions de l'Italie par le traité d'Ouchy du 15 octobre 1912, qui sera suivi d'une guerre de grande envergure dans les Balkans, véritable désastre pour l'Empire ottoman²⁷².

Encouragés par l'incapacité de cet Empire à contrer les annexions et les agressions des puissances étrangères après 1908, les pays balkaniques s'allient contre lui. Alors que la crise entre l'Italie et l'Empire ottoman ne cesse de s'affirmer, en mars 1912, la Serbie et la Bulgarie signent un traité qui change la donne politique dans l'éventualité où l'Empire ottoman serait défait à la fin de la guerre. Selon cette convention, les parties reconnaissent l'autonomie et, si les conditions d'après-guerre ne le permettaient pas, le partage de la Macédoine. Un autre pacte sera signé le 29 mai 1912 entre la Grèce et la Bulgarie, qui prévoit l'assistance mutuelle contre une attaque ottomane. Enfin, le Monténégro rejoint ces accords et signe une convention militaire avec la Bulgarie et la Serbie, le 27 septembre et le 6 octobre, respectivement. Victime de crises politiques internes et externes, avec une armée inefficace malgré son rajeunissement, l'Empire ottoman se révèle incapable de faire face à la création de la coalition balkanique. Les pays balkaniques entament leur mobilisation générale le 30 septembre 1912, imités par l'Empire ottoman dès le lendemain. Ils demandent par ultimatum les réformes prévues par le traité de Berlin, dont la plupart contreviennent à la souveraineté de l'Empire ottoman sur les provinces balkaniques, notamment la Macédoine. Si l'Empire se dit enclin à accepter la majorité de ces demandes, il se montre réfractaire à la sécession. La Première Guerre balkanique se conclut par la signature du traité de Londres, qui dépouille l'Empire ottoman de toutes ses provinces européennes. Edirne et la Thrace orientale ne reviennent en son sein qu'après la Seconde Guerre balkanique, du fait du désaccord sur le partage des provinces de l'Empire par les puissances balkaniques. À cela s'ajoute la méfiance des grandes puissances, auprès desquelles l'Empire ottoman recherche des soutiens à bien des égards, vis-à-vis de ses réformes²⁷³. Nous ne devons pas non plus oublier le fait que la politique interne est infestée d'événements tumultueux tels que des coups d'État, assassinats politiques, grèves, etc. En résumé, cette courte période de six

²⁷² Paul DUMONT et François GEORGEON, « La mort d'un empire (1908-1923) », in *L'histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 577-647, p. 580-604.

²⁷³ François GEORGEON, *Sous le signe des réformes : Etat et société de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste (1789-1939)*, İstanbul, Les Editions Isis, 2009, p. 428-429.

années est marquée par des problèmes tellement graves que le sort de l'Empire ottoman est en jeu. Celui-ci court le risque de l'effondrement total²⁷⁴.

²⁷⁴ P. DUMONT et F. GEORGEON, « La mort d'un empire (1908-1923) », art. cit, p. 577-611.

CHAPITRE 1 – LES HUMANITÉS

Argument

L'histoire intellectuelle de l'Empire ottoman tardif est marquée par la domination des récits linéaires qui supposent des ruptures indexées sur la succession des générations. Par conséquent, la pensée politique de la génération des Jeunes Turcs est souvent réduite à une réflexion mimétique d'un darwinisme social qui exclut la présence d'autres conceptions à l'œuvre. Partant des critiques des auteurs en question vis-à-vis des politiques impérialistes, le chapitre se propose d'étudier ces conceptions à travers la méthodologie développée à l'introduction. Il s'agit de faire ressortir les fissures sémantiques ancrées dans les concepts d'humanité (*insān-īyet* - *beşer-īyet* - *ādem-īyet*). Ces fissures nous amènent à l'analyse de l'aspect pragmatique. L'enjeu est alors de mettre en évidence la pluralité des intentions qui se trouvent derrière les usages singuliers. C'est là que l'on recherche les spécificités du concept de progrès ottoman (*terakki*) dans son rapport avec les concepts d'humanité.

I — LES HUMANITÉS

Chaque énoncé par l'homme contient par là un énoncé sur lui-même ; c'est un énoncé par un homme en général, mais en particulier un énoncé par un homme dans son contexte spécifique de penser, de temps et de vie. Alors même qu'elle découvre et forme son environnement, – comme l'a découvert Dilthey – la vie humaine est toujours herméneutique en elle-même : ses expressions contiennent inconsciemment une interprétation de soi. « La conception de l'homme s'inscrit, de façon délibérée ou indélibérée, dans tout ce que nous pensons, faisons et produisons... les domaines culturels d'un peuple et d'une époque contiennent une compréhension de soi humaine tacite et disproportionnellement disloquée, autrement dit, une « anthropologie implicite, » et comporte l'un des déterminants de leur formation concernée.

Jede Aussage des M.[enschen] enthält zugleich eine Aussage über ihn selbst; sie ist Aussage eines M. überhaupt und zugleich die eines M.[enschen] in seiner bestimmten Denk-, Zeit-, und Lebenssituation. Menschliches Leben ist daher – wie Dilthey entdeckt hat –, indem es nach außen erkennt und schafft, immer zugleich an sich selbst hermeneutisch: Seine Äußerungen enthalten unbewußt eine Auslegung seiner selbst. « M.[ensch]-Anschauung schlägt sich ungewollt und gewollt in allem nieder, was wir denken, tun und hervorbringen ... sämtliche Kulturdomänen eines Volkes und einer Epoche enthalten ein unausgesprochenes und vielfältig gebrochenes menschliches Selbstverständnis, eine, wie man sagen könnte, 'implizite Anthropologie' und haben in ihr eine der Determinanten ihrer jeweiligen Gestaltung¹.

Bien que l'on puisse soutenir l'idée que toute pensée et action humaine sont réflexives au sens où la conscience humaine se rapporte à un objet extérieur à elle qui par la suite revient à elle pour que le rapport puisse s'achever, toute expression concernant l'être humain, indépendamment du fait que cet être humain est autre que soi-même, présente, en plus de la réflexivité cognitive, une capacité herméneutique dans laquelle le lecteur puise une compréhension relative à la conception à la fois de l'humanité et de soi de l'auteur. Un trait risquant de paraître peu important et banal tant d'années après la découverte de Wilhelm Dilthey s'avérerait quand même important dans les études ottomanes dans la mesure où celles-ci ont souffert de longues années de « la théorie de la modernisation » fournissant le contexte indépassable où tout ce qui se passe dans l'Empire ottoman est expliqué par une indexation systématique sur ce qui s'est passé dans le monde dit occidental². Téléologique, cette interprétation amène du même coup à une différence temporelle qui se traduit par le récit de l'influence de la production intellectuelle occidentale sur celle ottomane. Bien au contraire, une étude sur les conceptions de l'être humain chez les intellectuels ottomans, même si sa portée est dans son ensemble restreinte à la critique vis-à-vis de l'ordre conflictuel mondial marqué par le colonialisme et l'impérialisme, serait ainsi utile afin de les restituer au temps propre où ils

¹ Ch. GRAWE, « Mensch », in Joachim RITTER et Karlfried GRÜNDER (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Stuttgart, Schwabe & Co Ag, 1980, vol. S/5, p. 1059.

² Pour une critique globale de cette théorie, voir O. BOUQUET, « Faut-il encore parler de modernisation ottomane ? », art. cit.

vécurent de leurs propres expériences et attentes³, dans la mesure où ils parleront par là forcément d'eux-mêmes. Ce procédé devient d'autant plus crucial lorsque l'on tient compte de la centralité du concept d'humanité dans le discours de la philosophie des Lumières. Un postulat de la théorie koselleckienne de l'histoire, que j'ai critiqué dans l'introduction de ce travail à l'égard de sa généralisation non fondée, porte sur la conception omniconflictuelle de l'anthropologie historique. Si cette conception ne s'applique pas, *à priori*, à l'histoire comme condition existentielle, elle est pourtant utile pour l'interprétation de la période en question. Malgré son apparence inclusive, l'humanité est susceptible de fonctionner comme un concept d'ennemi (*Feindbegriff*) ou un contre-concept (*Gegenbegriff*) :

On peut désagréger l'histoire dans son ensemble, mais pas des histoires individuelles, en fonction de configurations internes-externes respectives. Un seuil est franchi lorsque l'autre, l'étranger, est connu ou conçu comme ennemi à combattre ou est défini comme non humain à anéantir. Des tribus ou des cités qui se sont combattues ou anéanties, des églises qui se sont persécutées ou anéanties au nom de leur religion, des états, des États ou des nations qui se sont combattus, des groupes d'action se définissant comme classes ou partis qui se sont réciproquement opprimés ou anéantis les uns les autres — toutes ces unités d'action historiques peuvent se renforcer réciproquement, radicaliser la dispute, perfectionner le meurtre. Ceci est également bien connu et peut être lu dans d'innombrables livres d'histoire.

Die gesamte Geschichte, nicht jede einzelne Geschichte, läßt sich nach den jeweiligen Innen-Außen-Konstellationen gliedern. Eine Schwelle wird überschritten, wenn der Andere, der Fremde als Feind erfahren oder begriffen wird, der zu bekämpfen sei oder als Unmensch hinausdefiniert wird, um vernichtet zu werden. Ob Stämme oder Städte sich bekriegt oder einander ausgelöscht haben, ob Kirchen im Namen ihrer Religion einander verfolgt oder vernichtet haben, ob Stände, Staaten oder Nationen einander bekriegt haben, ob sich als Klassen oder als Parteien definierende Handlungsgruppen gegenseitig unterdrückt oder vertilgt haben - all diese historischen Handlungseinheiten können sich gegenseitig verstärken, den Streit radikalieren, das Morden perfektionieren. Auch das ist bekannt und läßt sich in zahllosen Geschichtsbüchern nachlesen⁴.

Koselleck, qui discute du rôle positif et indispensable des concepts dans la constitution des groupes en perpétuant une tension entre inclusion et exclusion pour mettre en pratique leur capacité d'agir, ne se dispense pas de souligner le rôle des contre-concepts, souvent utilisés de manière asymétrique pour opprimer et ruiner ce qui est *conçu* comme ennemi. Si la philosophie des Lumières se propose « une certitude eschatologique sur le salut » (« eine eschatologische Gewißheit des Heils⁵ ») comme la fin de toutes les guerres, elle ne s'empêche pas de finir par inclure le concept d'humanité dans les rangs des contre-concepts :

³ R. KOSELLECK, « « Champ d'expérience » et « horizon d'attente » : deux catégories historiques », art. cit.

⁴ Reinhart KOSELLECK, « Feindbegriffe », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 274-284, p. 275.

⁵ *Ibid.*, p. 278.

Mais notre modernité amena avec elle une radicalisation du concept d'ennemi plus poussée. Dès lors que l'humanité prit la place de Dieu comme instance autonome ultime et fut promue au rang de sujet et d'objet de sa propre histoire, l'ennemi entra par là dans de nouveaux champs conceptuels. [...]

Il s'agit d'une accumulation et d'une radicalisation des concepts d'ennemi dans le temps : du barbare en passant par le païen et le l'hérétique à l'inhumain et au sous-humain.

Aber unsere Neuzeit brachte noch eine weitere Radikalisierung der Feindbegriffe mit sich. Seitdem die Menschheit als autonome Letztinstanz an die Stelle Gottes trat, zum Subjekt und Objekt ihrer eigenen Geschichte erhoben wurde, rückte auch der Feind in neue Begriffsfelder ein.[...]

Über die Zeiten hinweg handelt es sich um eine Akkumulation und um eine Radikalisierung der Feindbegriffe: vom Barbaren über den Heiden und Ketzer zum Unmenschen und Untermenschen⁶.

Utilisant des « couples conceptuels hellénique/barbare, chrétien/païen, humain/non humain », il vise à démontrer la répétabilité des événements dans la structure sémantique, à travers différents registres linguistiques et en trois périodes distinctes. Contrairement à des couples de concepts tels qu'hellénique/barbare, chrétien/païen, qui, depuis le tout début de leurs conceptions, présentent une asymétrie évidente, qu'elle soit spatiale ou temporelle, ou souvent superposée, l'humanité (*Menschheit*) ne se manifeste pas par une vocation inclusive, du moins avant d'entrer dans le langage politique. À partir du moment où il se prête à un usage politique par les philosophes des Lumières qui critiquent la politique de multiples manières, à commencer par la morale, ce concept finit même par délégitimer l'humanité du roi, c'est-à-dire l'absolutisme incarné. Autrement dit, malgré son attribut totalisant, le concept d'« humanité » n'en est pas moins capable d'exclure ce qu'il considère comme autre que les couples conceptuels qui le précèdent dans le temps.

La dimension exclusivement européenne de cette description koselleckienne devient globale au plus tard avec la montée de l'impérialisme qui s'arme des théories raciales vers la fin du XIX^e siècle. Autrement dit, l'humanité des peuples soumis est remise en cause afin de légitimer moralement la domination européenne sur le reste du monde. Cet argument trouve son expression la plus concise dans le terme de « mission civilisatrice⁷. » Au plus tard, dès le dernier quart du XIX^e siècle, « la mission civilisatrice, » qui sert la remise en cause de la condition sociale des populations non européennes ciblées, se voit étayée par des théories raciales. Temporellement et spatialement menacés, les auteurs ottomans viennent développer des critiques contre l'expansion ainsi que l'ordre conflictuel dominant. Ce qui rend l'enjeu plus intrigant, c'est que les critiques des auteurs ottomans reposent également sur ce concept même. Sur le plan discursif, les auteurs ottomans

⁶ *Ibid.*, p. 278-279.

⁷ Pernille RØGE, « L'économie politique en France et les origines intellectuelles de "La Mission Civilisatrice" en Afrique », *Dix-huitième siècle*, trad. Marion LECLAIR, 44-1, 2012, p. 117-130, ici p. 117-118.

s'emploient à dénoncer la « trahison » des Européens à leurs propres principes et valeurs des Lumières. Cet aspect des critiques ottomanes est bien exposé dans l'œuvre de Cemil Aydin⁸. Je vois dans cette approche pourtant un européocentrisme apaisé au sens où il existe un déséquilibre quant à l'interprétation en faveur du *Sprachhaushalt* européen. Ce déséquilibre apparaît comme effet inévitable de la mise en place d'un schéma analytique où les non européens développent un discours apologétique. Autrement dit, alors que ces derniers s'efforcent de contrer les armes conceptuelles de l'expansion européenne, ils demeurent dans les confins du discours expansionniste. À cet égard, l'analyse des concepts relevant de l'humanité dans le *Sprachhaushalt* ottoman promet de mieux comprendre et faire ressortir les subtilités sémantiques des critiques ottomanes qui sont inscrites, sur un plan plus général, dans leurs attentes d'un autre ordre mondial. En d'autres termes, les concepts de l'humanité que l'on voit le plus souvent utilisée dans les affrontements conceptuels concernant la donne politique étrangère agissent sur les conceptions réformistes des auteurs ottomans. C'est ainsi que nous entendons découvrir les aspects jusqu'alors restés cachés de la critique ottomane vis-à-vis de l'ordre mondial.

insān, *beşer*, *ādem* et leurs dérivés, *insānīyet*, *beşerīyet*, *evlād-ı beşer*, *ādemīyet*, *benī ādem*, que l'on peut pour l'instant regrouper sous le concept générique de l'human-ité, sont les concepts que j'ai repérés dans les écrits ainsi que dans les poèmes de trois auteurs ottomans, à savoir Tevfik Fikret, Filibeli Ahmed Hilmî et Celâl Nûrî. L'un des objectifs de ce chapitre est de faire ressortir les différences sémantiques qui discernent ces concepts l'un de l'autre. Et c'est sous ce registre qu'il contribue notamment au développement de l'histoire sémantique de la langue ottomane. C'est toujours là que l'on décrypte la complexité des enjeux conceptuels des écrits ottomans.

Les travaux sur les concepts relatifs à l'humanité se bornent à des études dont l'objet principal porte sur le darwinisme- social présumé des auteurs ottomans. Alors que l'introduction ou la reconfiguration d'autres concepts, tels que la civilisation ou le progrès, a attiré l'attention des historiens, celles de l'humanité sont relativement passées sous silence du fait probable de son apparence non politique, voire neutre. Or, ce n'est pas du tout le cas d'autant plus que des fissures sémantiques inscrites et des connotations différentes acquises dans la durée commandent dans une grande mesure la construction de leurs textes. De plus, il s'avère que le concept de civilisation (*medenīyet*) est quasiment synonyme du concept d'humanité. Cette convergence sémantique ouvre d'abord deux nouveaux volets au plan diachronique. D'une part, le concept de « *ma'mûrlık*, » tel que l'on trouve dans le thésaurus de Meninski, qui comprend le sens de « être ou rendre allègre »

⁸ C. AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, op. cit, p. 39-70. « The Two Faces Of The West: Imperialism Versus Enlightenment »

(*şen olma, şenlendirme*), que l'on retrouve dans la même forme ou des formes apparentées telle *'umrān* comme dans les dictionnaires des XIX^e et XX^e siècles, fait partie de la structure sémantique du concept de civilisation (Meninski, p. 2902-03, p. 4782). D'autre part, le concept de « *teḥzīb-i ahlāk*, », à savoir « le raffinement du caractère, » que l'on retrouve dans les entrées du mot de civilisation dans les dictionnaires du XIX^e siècle s'inscrit dans le champ sémantique des concepts en question⁹. Constat préalable, ce raffinement du caractère, tel qu'il est constaté au Moyen-Âge chez les philosophes musulmans, renvoie à un *progrès* moral sans pour autant postuler un horizon ouvert, que l'on retrouve dans la philosophie des Lumières. « Le concept de progrès est inhérent aux Lumières. Le progrès consiste - depuis Leibniz - en ce qu'il doit toujours aller plus loin pour pouvoir être un progrès » (« "Aufklärung" ist im Fortschrittsbegriff angelegt. Fortschritt besteht - seit Leibniz - darin, daß er immer weiterschreiten muß, um überhaupt Fortschritt sein zu können¹⁰. »). C'est notamment à partir de ce constat que je contrasterai le concept dont les auteurs ottomans font usage dans leurs écrits avec le concept de progrès développé par les *philosophes*. Donc, il s'agit de questionner la nature temporelle du progrès à *l'ottomane*. Outre la question du progrès, la découverte de la fusion sémantique de *ma'mūrlık* et *teḥzīb-i ahlāk*, est en soi importante, dans la mesure où elle permet de saisir l'historicité des écrits ottomans à l'échelle diachronique (J'approfondirai cet aspect du progrès dans le dernier chapitre.). Dans ce registre conceptuel, force est de se pencher sur les buts de la civilisation et du progrès pour les auteurs ottomans. S'agit-il d'un objectif plutôt similaire à celle promue par les philosophes des Lumières, à savoir un progrès perpétuel accompagné d'un idéal de liberté ? Ou bien, s'agit-il d'une sorte d'eudémonisme aristotélien, qui prévoit un perfectionnement bien défini et clos dans le temps¹¹ ? Autrement dit, il est question de saisir l'aspect temporel du concept (*Verzeitlichung*¹²). Je n'exclus aucunement une troisième voie pour notre cas. Ce sont plutôt les questions que je pose comme balises pour la trajectoire de ce chapitre. Outre le potentiel herméneutique inhérent, l'étude des concepts relatifs à l'être humain permet de remettre en cause les présupposés d'une modernité

⁹ Tuncer BAYKARA, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla dair Araştırmalar*, İzmir, Akademi Kitabevi, 1992, p. 20-23.

¹⁰ Reinhart KOSELLECK, « Begriffliche Innovation der Aufklärungssprache », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 309-339, p. 322.

¹¹ Solange VERGNIÈRES, « Aristote (384-322 av. J.-C.) : prudence, action et vie heureuse », in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001, p. 68-76, p. 68. « [Eudaimonia] est quelque chose d'achevé et qui se suffit à lui-même, et il est la fin de ce que nous faisons. »

¹² R. KOSELLECK, « Einleitung », *op. cit.* p. XVI. « Les *topoi* traditionnels sont chargés d'émotions, ils acquièrent des moments d'attente qui ne leur étaient pas inhérents auparavant. La triade des formes de gouvernement aristotéliennes, conçues pour être répétitives et finies, est contournée et dépassée. » (« Überkommene *topoi* werden gefühlsmäßig aufgeladen, sie gewinnen Erwartungsmomente, die ihnen früher nicht innewohnten. Die auf Wiederholbarkeit und endliche Vollzähligkeit hin angelegte Triade der aristotelischen Herrschaftsformen wird unterlaufen und überholt. ») La référence à Aristote pour montrer la différence de la modernité n'est pas anodine.

ottomane. Dans ce sens, il y a lieu de tracer les confins de la structure sémantique du concept de progrès ottoman en rapport avec les concepts d'humanité.

Jusqu'ici, je me suis attardé davantage sur l'aspect diachronique des concepts en question. Il est également nécessaire d'étudier l'aspect synchronique de ces concepts. Quelles sont les attentes des auteurs ottomans quand ils font usage de ces concepts ? Quelles sont leurs intentions ? Sous la menace incessante de l'expansion européenne menée au nom d'une mission civilisatrice, les auteurs en question ont produit leurs œuvres à une époque où ils se considéraient comme les victimes d'agressions de plus en plus violentes. En ce sens, ce chapitre a pour objectif d'abord d'explorer les usages des concepts en question par les auteurs lorsqu'ils critiquent tant les piliers conceptuels de l'expansion européenne menaçante que l'ordre mondial conflictuel. Je ne donne ici que pour baliser notre itinéraire : les concepts de *ḥaḳḳ* (le juste) et *'adālet* (la justice) sont deux concepts par lesquels les auteurs en question expriment le plus souvent leurs attentes. En ce sens, l'enjeu est de fouiller, non seulement dans la structure sémantique de ces concepts, mais aussi dans les rapports sémantiques entre ces concepts et le concept de civilisation et d'humanité. Autrement dit, il s'agit d'étudier la fusion présumée des champs sémantiques des concepts de civilisation et de justice par la quête des intellectuels ottomans pour contrer l'appui conceptuel de l'expansion impérialiste et colonialiste.

1. La pluralité des contextes

Alexis de Tocqueville remarque que le XVIII^e siècle « croyait à la diversité des races mais à l'unité de l'espèce humaine ». Inspirés par les œuvres philosophiques françaises, les hommes d'État des Tanzimat, voire leurs opposants jeunes-ottomans, avaient plus particulièrement retenu de l'expérience européenne cette « unité de l'espèce humaine ». Quant à la génération jeune-turque, qui se forme sous Abdülhamid II pour devenir politiquement active à partir des années 1890, elle réalise la rupture avec cet héritage universaliste encore très présent dans l'œuvre d'Auguste Comte, mais dont les échos se font marginaux dans le positivisme de la fin du XIX^e siècle. [...] [...] [le darwinisme social] constituait le lieu commun intellectuel de l'empire¹³.

Bien que rédigé sous le paradigme de l'influence, cet extrait présente une description riche de constats. On peut en retenir au moins quatre éléments d'interprétation concernant les conceptions de l'être humain chez les ottomans :

1. L'inspiration des hommes d'État des *Tanzīmāt* et des Jeunes Ottomans par les œuvres philosophiques françaises quant à « l'unité de l'espèce humaine. »
2. La retenue de cette unité de l'expérience européenne.
3. La rupture avec l'héritage universaliste que l'on retrouve chez Auguste Comte qui perdure toujours même dans une moindre mesure à la fin du XIX^e siècle
4. Le partage de l'idéologie darwiniste sociale par l'ensemble des intellectuels ottomans.

À partir de ces éléments analytiques, on pourrait également mesurer les effets de cette optique univoque et asymétrique sur notre objet d'étude. Bien qu'étalée sur une période d'à peu près d'un siècle, cette analyse repose sur une perspective constante : la position accessoire des ottomans vis-à-vis du développement intellectuel européen. De même qu'il existe une inspiration devenue par la suite une adhésion – on la comprend parce qu'il s'agira d'une rupture – à l'idée d'unité de l'espèce humaine à l'image des Lumières, le darwinisme social la remplace dans un contexte où cette idée perd de l'importance dans le positivisme, l'idéologie à laquelle les jeunes-turcs sont censés adhérer sans réserve. Cette idéologie sert ainsi d'élément explicatif de la rupture dans la mesure où celle-ci ne contient guère cette idée d'unité. Après vient le règne incontestable du darwinisme social.

Mettons à côté de cette analyse l'article de *Menschhheit, Humanität, Humanismus* de la *Geschichtliche Grundbegriffe* (GG) écrit par Hans Erich Bödeker, que l'on utilisera tout au long du travail non seulement pour l'ériger en une mesure de comparaison, mais aussi pour mieux rendre

¹³ Hamit BOZARSLAN, *Histoire de la Turquie : de l'Empire à nos jours*, Paris, Tallandier, 2013, p. 211-212.

compte de l'aspect global des concepts, dans la mesure où la *GG* est souvent critiquée de se contenter d'une vision nationale¹⁴, aussi bien qu'eurocentrique.

Le terme « humanité » (vha. [vieux haut allemand]. 'menningskeit', mhd. [Moyen haut allemand « menscheit » — du 14^e au milieu du 18^e siècle « humanité » (mhd. « menschlichkeit », « menschlichkeit ») apparaît comme « humanité » — a principalement deux composantes du sens. D'une part, il décrit la « nature » de l'homme, d'autre part, la totalité de tous les hommes. « L'humanité » en tant que « nature » de l'homme dans son acception ontologique a, quant à elle, deux niveaux de sens. C'est là que se manifeste la dialectique de « l'humanité. » Le concept de « nature humaine » comprend, d'une part, l'essence de l'homme au sens du concept logique d'espèce qui le distingue des contre-concepts d'« animalité, » et puis de « divinité. » De ce concept d'humanité comme détermination naturelle de l'homme doit être distinguée l'humanité comme détermination de l'homme. « Humanité » désigne donc aussi bien l'homme en tant qu'être de nature que — d'autre part, mais en même temps — le but et le dessein auxquels l'homme s'assigne lui-même. « L'humanité » dans ce sens est la détermination de l'homme à l'humanité, n'est à cet égard pas donnée et immuable, mais a sa propre histoire, renvoyant à la transformation de la compréhension de soi humaine dans l'interprétation de soi par l'homme. « Humanité » dans cet élément de sens est un concept de but, reconstitue la caractéristique de l'idéalité humaine, dont la base est et demeure la détermination naturelle de l'homme.

Der Terminus 'Menschheit' (ahd. ,menningskeit, mhd. ,menscheit') – vom 14. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts tritt ,Menschlichkeit' mhd. ,menschlichkeit', ,menschlichkeit') wie ,Menschheit' auf – hat im wesentlichen zwei Bedeutungskomponenten. Zum einen bezeichnet er die „Natur“ des Menschen, zum anderen die Gesamtheit aller Menschen. ,Menschheit' als „Natur“ des Menschen im Sinne des Wesens hat wiederum zwei Bedeutungsebenen. Darin manifestiert sich die Dialektik von ,Menschheit'. Der Begriff ,menschliche Natur' umfaßt einerseits das Wesen des Menschen im Sinne des logischen Artbegriffs zur Abhebung von den Gegenbegriffen ,Tierheit' bzw. ,Gottheit'. Von diesem Begriff ,Menschheit' als der natürlichen Bestimmtheit des Menschen ist, Menschheit als die Bestimmung des Menschen zu unterscheiden. ,Menschheit' bezeichnet also sowohl das Naturwesen Mensch als auch andererseits und zugleich das Ziel und den Zweck, zu dem der Mensch sich selber bestimmt. ,Menschheit' in diesem Sinne ist die Bestimmung des Menschen zur Humanität, ist insofern kein Gegebenes und Unveränderliches, sondern hat selber eine Geschichte, verweist auf den Wandel im menschlichen Selbstverständnis in der Selbstausslegung des Menschen. ,Menschheit' in dieser Bedeutungskomponente ist Zielbegriff, umschreibt das Charakteristikum menschlicher Idealität, deren Grundlage die natürliche Bestimmtheit des Menschen ist und bleibt¹⁵.

Protéiformes, les concepts relatifs à l'être humain revêtent de différentes configurations au cours de sa longue histoire : d'abord servant à définir sa position intermédiaire entre l'animalité et la divinité (*logischer Artbegriff, Gegenbegriff*), ils désignent à la fois la nature de l'homme et la totalité des hommes (*Kollektivbegriff*). Jusqu'ici s'étant inscrit dans une logique close — ce que l'on peut tirer

¹⁴ Margrit PERNAU, « Whither Conceptual History? From National to Entangled Histories », *Contributions to the History of Concepts*, 7-1, 2012, p. 5..

¹⁵ Hans Erich BÖDEKER, « Menschheit, Humanität, Humanismus », in Otto BRUNNER, Werner CONZE et Reinhart KOSELLECK (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, vol. 3/8, p. 1063.

du concept de *Bestimmtheit*, détermination — le concept aboutit à une logique ouverte — désigné par *Bestimmung*, détermination, processus par lequel un but (*Ziel*) est à atteindre. Ce changement conceptuel est attribué à la philosophie des Lumières, qui supprime le concept collectif préglobal : « [...] supprime les concepts collectifs préglobaux, comme par exemple la “chrétienté,” qui ont jusqu’à là structuré le genre humain sur le plan physique, spatial, spirituel, théologique ou temporel » (« [...] hebt vorglobale Kollektivbegriffe wie z. B. ‚Christenheit‘ auf, die das Menschengeschlecht bisher physisch, räumlich, geistig, theologisch oder temporal gegliedert haben¹⁶. »). Ainsi est-il clair que les philosophes des Lumières transforment le contenu de ce concept, en lui investissant une idéalité humaine qui ne dépend que de l’homme lui-même, tout en l’affranchissant de sa dépendance extraterrestre. « “L’humanité” devient un concept de but au sens de la subjectivité autonome qui se détermine elle-même. » (« ‚Menschheit‘ wird Zielbegriff im Sinne der sich selbst bestimmenden, autonomen Subjektivität¹⁷. »)

En ce qui concerne notre objet de recherche, son caractère chrétien est non moins important que l’émancipation du contenu du concept. Ce caractère fait du concept d’homme jusqu’alors promu comme un idéal social et éthique¹⁸, « une créature imparfaite de Dieu, » (« ein unvollkommenes Gottesgeschöpfes »), à partir duquel se développe « le concept d’attribut au sens de la compassion humaine, de l’amour du prochain » (« Eigenschaftsbegriff im Sinne der Mitmenschlichkeit, der Nächstenliebe¹⁹ »). « Le Christ venant sur terre, se faisant homme parmi les hommes, est figuration de notre infinie misère et de notre potentielle grandeur. Être homme, c’est être créature de Dieu, à la fois souillé de la tache originelle et promis à la rédemption²⁰. » D’une part, cet attribut sert à distinguer l’homme imparfait et notamment déprécié par son péché originel, d’autre part, à lui octroyer une sorte de sympathie pour son proche humain :

« Humanitas » décrit de façon réductrice toute la race humaine tombée dans le péché en tant que communauté de croyants, y compris les incroyants en tant que croyants potentiels. À l’égalité et l’unité potentielles de tous les êtres humains sous l’enseigne de la filiation divine s’oppose pourtant la différence entre croyants et incroyants d’autant plus puissamment que le christianisme est fermement établi en tant qu’institution.

‚Humanitas‘ beschreibt stilisierend das ganze sündenverfallene Menschengeschlecht als Gemeinschaft der Gläubigen, wobei die Ungläubigen als potentielle Gläubige mit eingeschlossen werden. Gegenüber der potentiellen Gleichheit und Einheit aller Menschen

¹⁶ *Ibid.*, p. 1064., 1076-1082.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 1065.

¹⁹ *Ibid.*, p. 1063-1064.

²⁰ Henri DURANTON, « Humanité », in Rolf REICHARDT et Eberhard SCHMITT (dir.), *Handbuch politischer-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, München, Oldenbourg, 2000, vol.19, p. 9-51, p. 13.

unter der Signatur der Gotteskindschaft wird jedoch der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen stärker betont, sobald das Christentum als Institution fest etabliert ist²¹.

En ce sens, d'un côté, le concept d'*humanitas* permet une compréhension englobante des hommes. Mais, il s'agit d'une communauté des croyants capables d'inclure et d'exclure en fonction de critères qu'elle détermine. La potentialité du mécréant de devenir croyant, à savoir, se convertir à la religion chrétienne, marque, pour Koselleck, le tournant temporel du concept. En plus de la capacité d'exclusion spatiale observée dans le concept-couple barbare-Hellène, dès lors, il est possible d'exclure les mécréants du temps. Autrement dit, condamné à un châtement éternel, l'avenir du mécréant relève d'une décision d'ordre spirituel²². L'égalité potentielle promise par le concept devient dans les mains de l'Église un outil d'exclusion.

On peut retenir de l'entrée de Bödeker le renversement conceptuel survenu pendant l'époque de la Renaissance. À l'image vicieuse de l'homme liée au péché originel s'oppose une autre image qui voit en l'homme une similarité du divin. En ce sens, l'humanité devient un idéal culturel. « Seul l'homme cultivé est donc un vrai homme (« Nur der gebildete Mensch ist damit eigentlich Mensch²³. »). C'est avec « les découvertes géographiques » du XVI^e siècle que les concepts judéo-chrétiens puis humanistes de l'être humain se voient confrontés à un défi : « confrontation avec des êtres d'une autre espèce, mais du même genre » (« [...] Auseinandersetzung mit Wesen anderer Art, aber gleicher Gattung²⁴ [...] »). Les débats tournent autour de la question de la capacité des peuples indigènes à adopter la chrétienté. Dans tous les cas, il est question d'ôter l'humanité à ces peuples dominés.

Il n'empêche qu'une tension traverse l'article en ce que l'auteur met l'accent, d'un côté, sur la continuité sémantique et historique notamment entre l'expérience chrétienne et celle des Lumières²⁵. Cet argument peut être attribué à l'influence présumable de Reinhart Koselleck, éditeur du dictionnaire qui rédigea lui-même un article portant sur le même objet. De l'autre côté, Bödeker avance que la transformation conceptuelle des Lumières représente une rupture certaine avec les expériences qui la précèdent en ce qu'elle est séculière : « Suivant son indépendance de la subordination théologique, "humanité" en tant que concept de but vient s'inscrire dans une conception séculière au XIX^e siècle, perdant finalement sa signification qualitative et se rétrécissant à l'élément quantitatif et collectif » (« Im Gefolge der Ausgrenzung gegenüber theologischer

²¹ H. E. BÖDEKER, « Menschheit, Humanität, Humanismus », *op. cit.*, p. 1067.

²² Reinhart KOSELLECK, « Zur historisch-politischen Semantik der asymmetrischen Gegenbegriffe », in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 211-259, p. 230-233.

²³ H. E. BÖDEKER, « Menschheit, Humanität, Humanismus », *op. cit.*, p. 1069-1070.

²⁴ *Ibid.*, p. 1074.

²⁵ R. KOSELLECK, « Zur historisch-politischen Semantik der asymmetrischen Gegenbegriffe », *art. cit.*

Fremdbestimmung wird der Zielbegriff ‚Menschheit‘ im 19. Jahrhundert mundan bestimmt, verliert schließlich seine qualitative Bedeutung und verengt sich auf die quantitativ-kollektive Bedeutungskomponente²⁶. »). Malgré ce récit de sécularisation qui signale une transformation essentielle du concept, son potentiel quant au jeu d’inclusion-exclusion reste intact.

Excessivement concentrée sur la temporalisation que la philosophie des Lumières suscite dans le concept, l’entrée de l’humanité dans la *GG* reste indifférente au rapport que ce concept entretient avec les concepts raciaux. Cette attitude est à deux reprises observable, d’abord dans la période des « découvertes géographiques²⁷ » puis dans la période du « haut impérialisme. » Il n’en demeure pas moins qu’à ce récit qui oscille entre rupture et continuité avec un accent plus fort en faveur de la rupture s’opposera un autre contexte où un renouveau de la rivalité des anciens monothéismes abrahamiques verra le jour tout en s’assortissant des réclamations nouvelles raciologiques à la fin du XIX^e siècle :

La poussée de l’esprit positif et critique dans l’historiographie ne tempère pas nécessairement l’usage de l’argument providentiel appelé à justifier le cours des choses²⁸. De « particulier », un certain christianisme, épousant le siècle, s’est voulu « général », renouvelant ainsi la centralité de Jésus dans l’histoire. Tel est également le contexte historique où il faut comprendre les discours sur les Aryens et les Sémites. Ceux-ci raniment en outre le vieux conflit des monothéismes, que Goldziher s’efforce d’apaiser. La tradition chrétienne, même sécularisée, souhaitait une fois encore se définir face au judaïsme et à l’islam en redistribuant les rôles, en traçant les frontières²⁹.

Les figures qui renouvellent ce « vieux conflit » sont, entre autres, J. G. Herder (1744-1803), Ernest Renan (1823-1893), Friedrich Max Müller (1823-1900), Adolph Pictet (1799-1875), Rudolf Friedrich Grau (1835-1893) et Ignaz Goldziher (1850-1921). Le point commun est d’être des philologues qui recherchent une réponse à une question biblique, c’est-à-dire l’origine du langage : quelle langue Adam et Eve parlèrent-ils au paradis ? Parallèlement, à qui s’attribuer l’honneur de « l’invention, » dirait-on également, « l’intuition » du premier monothéisme ? Si, aux Hébreux, comment expliquer leur « immobilité » historique ? Faut-il les mettre dans ou hors du temps ? À l’opposé de cette immobilité s’élève « la mobilité créatrice » des Aryens³⁰. L’enjeu alors pour quelques-uns, comme Renan, est de remettre le christianisme au centre de l’histoire universelle à travers l’historicisation et la désémitisation de la figure de Jésus. Pour autres comme Goldziher, il

²⁶ Hans Erich BÖDEKER, « Menschheit, Humanität, Humanismus », in Otto BRUNNER, Werner CONZE et Reinhart KOSELLECK (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, vol. 3/8, p. 1063-1064.

²⁷ *Ibid.*, p. 1074-1075. La « rencontre » avec « les nouveaux genres » n’est abordée qu’en rapport avec la question de leur convertibilité à la chrétienté.

²⁸ Maurice OLENDER, *Les langues du paradis*, Paris, Seuil, 2002, p. 40.

²⁹ *Ibid.*, p. 41.

³⁰ *Ibid.*, p. 36.

s'agit de montrer les points communs qui les unissent en incluant notamment les musulmans dans l'équation³¹.

Derrière ce conflit à vocation religieuse malgré la montée positiviste et tout élan critique à l'échelle européenne se dessine le but de donner un sens réformé au passé et à l'avenir de l'humanité :

Néanmoins, malgré sa polysémie, le terme « race » assure, durant ce XIX^e siècle, un cadre explicatif qui prend un statut de norme et offre, aux yeux d'un grand nombre d'auteurs, un système hiérarchique permettant de dégager un sens possible de l'histoire passée et à venir de l'humanité³².

Parallèlement développée aux réflexions des philologues sur les Sémites et les Aryens, une science raciologique apparaît à la fin du XIX^e et au début de XX^e siècle³³, servant ainsi à réinterpréter le cours de l'histoire dans deux sens opposés : d'un côté se trouve le passé, de l'autre l'avenir. À cet égard, assortis de nouvelles connotations raciales, les concepts relatifs à l'être humain font objet, une fois encore, de jeu d'inclusion-exclusion. Cela confirme, d'un côté, la contre-conceptualité de l'humanité telle que Koselleck, et dans une moindre mesure, Bödeker supposent, de l'autre, met un bémol sur la sécularisation du contenu du concept, dans la mesure où les enjeux religieux, dissimulés derrière les termes raciaux, jouent toujours un rôle important dans la conception du concept. Si le récit que Maurice Olender concerne davantage l'échelle européenne que l'échelle globale, nous savons déjà que l'exclusion des peuples musulmans conceptualisés en termes raciaux, notamment par Ernest Renan, suscite de vives réactions parmi les auteurs musulmans. Les réfutations rédigées, notamment par Ğamāl ad-dīn al-Afġānī et Nāmīķ Kemāl, contre le discours d'Ernest Renan à la Sorbonne en 1883 font objet d'études³⁴. Dépassant les analyses sur la personnalité d'al-Afġānī ainsi que sur le caractère apologétique et réactif de ces écrits, Cemil Aydin met en exergue l'enjeu conceptuel autour de l'humanité³⁵ dans un contexte global :

Contrary to widespread assumption, the term “Muslim world” does not derive from *ummah*, a concept as old as Islam, which refers to the Muslim religious community. Instead the idea of the Muslim world began to develop in the nineteenth century and achieved full flower in the 1870s. Also mistaken is the belief that Muslims were united until nationalist ideology

³¹ Pour Renan, voir notamment p. 103-156 et pour Goldziher voir p. 211-242.

³² M. OLENDER, *Les langues du paradis*, op. cit., p. 114-115.

³³ Maurice OLENDER, *Race sans histoire*, Paris, Seuil, 2018.

³⁴ Pour une récénsion des publications jusqu'en 1996, voir Dücane CÜNDIOĞLU, « Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı », *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2, 1996, p. 1-94.

³⁵ Monica M. RINGER et Holly SHISSLER, « The Al-Afghani-Renan Debate, Reconsidered », *Iran Nameh*, 30-3, 2015, p. 28-45, ici p. 33. « They [Renan et al-Afġānī] were deeply committed to religious reform as a vehicle for a more evolved, truer understanding of God's intent for mankind, which would serve, yet again, as a bulwark against irreligion. » Ringer et Shissler thématise également la part que l'humanité joue dans la pensée de Renan. Elles se propose, en outre, de dépasser les analyses stériles qui délimitent el-Afġānī dans le discours apologétique.

and European colonialism tore them apart. This is precisely backward; in fact, Muslims did not imagine belonging to a global political unity *until* the peak of European hegemony in the late nineteenth century, when poor colonial conditions, European discourses of Muslim racial inferiority, and Muslims' theories of their own apparent decline nurtured the first arguments for pan-Islamic solidarity. In other words, the Muslim world arrived with imperial globalization and its concomitant ordering of humanity by race. The racialization of Islam was bound up with its transformation into a universal and uniform religious tradition, a force in international politics, and a distinct object in a discourse of civilizations. Political strategy and intellectual labor made this new reality, and both Muslims and European Christians took part³⁶.

Si Aydin propose aussi une histoire où les acteurs musulmans restent plutôt réactifs à ce qui leur arrive, il problématise la nouvelle configuration conceptuelle de l'humanité comme le produit d'une globalisation impériale. Pour ce qui est du concept d'humanité, son récit est en accord avec l'exposition d'Olender. Il semble judicieux de faire usage de ces deux récits convergents pour comprendre les écrits des auteurs ottomans. Dans ces lignes, il s'agit pourtant d'un essentialisme dissimulé. Dans sa quête de prouver qu'il n'y a pas d'islam, mais des islams, Aydin se trouve, pourtant, piégé dans le même argument qu'il a pour but de critiquer. Nous pouvons voir comment cela se concrétise par bien des exemples : « La théologie musulmane ne pose pas la conversion comme la condition préalable du salut » (« Muslim theology does not require conversion as a precursor to salvation³⁷. »). « Comme il n'y avait pas d'institution centrale qui lie les musulmans à l'image de l'Église, il n'y avait pas non plus de distinction entre les pratiques orthodoxes et hétérodoxes » (« Because there was no central, church-like institution to bind Muslims, there was also no distinction between orthodox and heterodox practice³⁸. »). Pour conclure, les analyses d'Olender et celles d'Aydin montrent qu'il exista dès le deuxième moitié du XIX^e siècle « une lutte sémantique³⁹ » à l'échelle mondiale pour la définition de l'humanité.

Récapitulons : du point de vue de l'histoire européenne, pour ne pas dire européocentrique, l'humanité représente à la fois le concept logique d'espèce comme détermination (*logischer Artbegriff als Bestimmtheit*), le concept collectif comme totalité (*Kollektivbegriff als Gesamtheit*), le concept de but comme détermination pour l'humanité et comme idéal (*Zielbegriff als Bestimmung zur Humanität und als Idealität*), et le concept d'ennemi (*Feindbegriff*) ou le contre-concept (*Gegenbegriff*) à utiliser dans les rapports conflictuels malgré son apparence inclusive. Cette histoire suppose une sécularisation assumée accompagnée de la modernité. Du point de vue de

³⁶ Cemil AYDIN, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, Harvard University Press., Cambridge ; Massachusetts ; London, 2017, p. 3.

³⁷ *Ibid.*, p. 16.

³⁸ *Ibid.*, p. 18.

³⁹ Christof DIPPER, « Reinhart Kosellecks Konzept »Semantischer Kämpfe«, *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 5/2, 2016, p. 32-41.

l'histoire critique, le concept fait office d'arme conceptuelle dans le renouveau d'un conflit abrahamique apparemment obsolète. Il y est question d'exclure ou inclure les Sémites, et par extension, les musulmans, de l'histoire.

2. Un darwinisme social à contre-cœur

Revenons sur le darwinisme social des intellectuels ottomans. Assez certain du partage de la conviction darwiniste sociale chez les intellectuels, Bozarslan n'écarte pas pour autant la présence d'une critique de cette idéologie :

Nombre de penseurs ottomans critiquent le darwinisme social, mais les réfutations de la « doctrine » contribuent plus à la légitimer qu'à l'invalider. En réalité, ceux qui s'opposent au matérialisme vulgaire et aux théories de la matière et de la puissance réfutent une pensée matérialiste sourde à toute spiritualité et à une cause originelle divine. Ils adhèrent cependant au principe de la « lutte entre les espèces » que prône le darwinisme social. Les penseurs islamistes sont les principales figures ainsi piégées par cette dialectique de réfutation et d'adhésion⁴⁰.

Néanmoins, l'objet d'une analyse identitaire catégorique, l'intellectuel ottoman, et plus particulièrement « islamiste » se voient tombés inéluctablement dans une impasse, dans la mesure où une critique du matérialisme ne permettrait pas au plan normatif d'adopter « le principe de la lutte entre les espèces. » Pourtant, voyons de plus près : l'ironie du sort veut que l'un des débats déclenchés entre les soi-disant matérialistes et les spiritualistes s'achève entre Celāl Nūrī et Filibeli Aḥmed Ḥilmī⁴¹. Pourtant, tous deux sont, chacun à leur manière, rigidement réfractaires à l'ordre établi international, dont Celal Nuri critique inlassablement les soutiens :

Si le juste et la justice dominant dans le domaine du droit privé, il n'en est pas même du droit public. Droit public⁴² s'appuie sur [le principe] que la force prime sur le droit. La guerre, le pillage, la destruction règnent le plus [violemment] en Europe. L'Europe asservit les nations technologiquement moins puissantes par l'agression et la violence. Elle les empêche de développer leurs capacités et de cultiver leurs prédispositions, les laissant dans la misère et dénuées de droits. C'est la civilisation européenne qui entrave la propagation de la civilisation industrielle à présent. Elle garde une partie importante de l'humanité sous le joug de l'esclavage tout en la réduisant au statut de bien et d'animal. La discorde et la dissidence se trouvent au plus haut degré parmi les Européens. Les caractéristiques, la nature des Européens sont rigides, sévères et brutales. Le sens de la miséricorde a disparu du

⁴⁰ H. BOZARSLAN, *Histoire de la Turquie : de l'Empire à nos jours*, op. cit., p. 216.

⁴¹ AḤMED ḤILMÎ, *Ḥuzūr-ı 'akl u fennde maddiyün meslek-i dalâleti* [La Pensée matérialiste aberrante devant la raison et la science], *Dārü'l-ḥilâfe, Hikmet maṭba'a-yı islāmīyesi*, 1332h [1913-1914]. ; CELĀL NŪRĪ, *Tārīḥ-i istikbāl: mesā'il-i fikrīye* [L'histoire de l'avenir : les problèmes intellectuels], *İstānbül, Yeñi 'oşmānlı maṭba'a ve kütübḥānesi*, 1331h [1913], vol. 1. Il est clair, dans les autres écrits de Celal Nuri, qu'il possède des inclinations idéalistes, notamment dans les parties d'*İttihād-ı İslam* où il prône que l'idée précède la réalisation matérielle d'un événement. Alors qu'il « constate » que les philosophies idéalistes s'épuisent face à l'essor des philosophies matérialistes. Comparer CELĀL NŪRĪ, *İttihād-ı islām: islāmıñ mǎz̄isi, ḥāli, istikbāli* [L'union islamique : le passé, le présent et l'avenir de l'islam], *İstānbül, Yeñi 'oşmānlı maṭba'a ve kütübḥānesi*, 1331h [1913] ; CELĀL NŪRĪ, *Tārīḥ-i istikbāl: mesā'il-i fikrīye*, op. cit.

⁴² L'expression se trouve également en français, en caractère latin dans le texte : droit public.

fait de la lutte industrielle pour la vie. Même les rapports entre homme et femme s'appuient sur l'hypocrisie.

avrūpāda bugün, haqq ve 'adālet hūkūḳ-ı hūşūşīye 'āleminde revāc-yāb olabilmiş ise de hūkūḳ-ı 'āmmē hūşūşunda böyle degildir. hūkūḳ-ı 'āmmē Droit public el-hūkmü li-men ḡalibe üzerine müsteniddir. ḡarb, yaḡma, taḡrīb her yerden ziyāde ḡāl-i ḡāzırda avrūpāda revācdadır. avrūpā, şoñ derecede 'unf ve şiddet ile teḡnölōjī i'tibāriyle kendisinden aşağı olan milletleri esīr ediyor, ānları sefālet içinde, hūkūḳdan maḡrūm, ḡabīliyet ve isti'dādlarını inkişāf etdirmekden memnū' bir ḡālde bırakıyor, medenīyet-i şinā'īye-i ḡāzıranıñ ta'ammümüne māni' olan avrūpā medenīyetidir. nev'-i beşeriñ bir kısım-ı mühimmini taḡt-ı rıḡyette bulunduruyor, āña 'ādetā metā', ḡayvān mu'āmelesi ediyor. kendi aralarında da nifāḳ ve şikāḳ şoñ derecededir. avrūpālılarıñ ḡebā'i, emzicesi direşt, sert, ḡaşındır. ḡiss-i merḡamet, mübāreze-i şinā'īye-i ḡayāt arasında, ḡā'ib olub gitmişdir. beyne'l-cinseyn münāsebāt bile mūrā'ilik üzerine müsteniddir⁴³.

Aḡmed ḡilmī s'en prend directement au darwinisme social et à la moralité fondée sur cette idéologie :

Les théories de « Darwin » [inscrites] dans l'histoire de la nature telles la « lutte pour la vie » (reḡābet-i ḡayātīye), la « sélection » (iştifā) et la « victoire » (ḡalebe) viennent changer de sujet et étendre son domaine à une vitesse si étonnante que l'ensemble de la philosophie sociale (ictimā'īyat) se soumet, enfin, aux principes dérivés de ces théories.

Autrefois, même si les faibles étaient opprimés, il existait un sens de la miséricorde envers eux ; et l'indulgence et la générosité à leur égard étaient considérées comme une vertu. Alors que, selon la théorie de Darwin, comme il ne faut prendre en compte que le but et l'objectif dans la lutte pour la vie, l'indulgence et la générosité envers les faibles que la nature condamne à la disparition sont reléguées à des émotions chères à l'imbécile (iḡtisāsāt-ı eblehāne) !

« dārvīn » iñ tāriḡ-i ḡabī'ideki « reḡābet-i ḡayātīye », « iştifā » ve « ḡalebe » naḡarīyeleri şāyān-ı ḡayret bir şūretle tebdīl-i mevzū' ve tevsī'-ı muḡiḡ ederek nihāyet bi'l-cümle ictimā'īyet bu naḡarīyatdan müste'ār destūrlara tābī' oldu.

evvelleri za'īfler, ezilse bile, onlara ḡarşı bir nev' ḡiss-i teraḡḡüm beslenir, ve onlara ḡarşı müsā'ade ve 'ulüvv-i cenāb, faḡīlet 'add edilirdi. ḡālbuki « dārvīn » naḡarīyātına ḡöre cidāl-i ḡayātıda yalnız ḡāye ve maḡşad naḡar-ı i'tibāra alınmaḡ lāzım geldiginden ḡabī'atıñ maḡv ve fenāya maḡkūm etdigi za'īfler ḡarşı müsā'ade ve 'ulüvv-i cenāb, ḡayr-ı ḡabī'i bir ḡaḡım iḡtisāsāt-ı eblehāne menzilesine indi⁴⁴ !

[Selon cette théorie] Il n'existe aucune différence essentielle entre la lutte de deux insectes pour une feuille et la lutte de deux personnes, de deux nations, des peuples constitués d'humains dans le champ de la vie.

iki böceḡiñ bir yaprağı, iki köpeḡiñ bir kemigi ḡidā etmek için yaptıkları cidāl ve nizā' ile iki şaḡşıñ, iki milletiñ, aḡvām-ı beşeriyeñ meydān-ı ḡayātındaki cidālleri arasında esāsen hiç bir fark yokdur⁴⁵.

⁴³ CELAL NURI, *İttihad-ı İslam*, op. cit, p. 30-31.

⁴⁴ AḡMED ḡILMI, *Yigirminci 'aşırda 'ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset* [Le monde musulman et l'Europe au XX^e siècle : guide politique pour les musulmans], Koşantınīye, ḡikmet maḡba'ası, 1327r [1911], p. 4.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 5.

Cependant :

Il est impossible que la société musulmane (ictimā'iyet-i islāmīye) puisse survivre dans la lutte pour la vie (cidāl-i hayāt) à l'encontre de la civilisation aryenne (medeniyet-i aryāniye) dans les présentes conditions. Pour la survie, disons-le une fois encore, il existe deux remèdes imaginables : l'un consiste à ne pas contacter cette civilisation. Mais c'est un remède inexécutable voué à rester dans l'imagination. L'autre, c'est de se civiliser et se développer proprement sans pour autant perdre le caractère musulman. Ce dernier est extrêmement difficile, mais pas impossible.

şerā'it-i hāzıra ile cidāl-i hayātda ictimā'iyet-i islāmīyeniñ medeniyet-i aryāniye öñünde pāyidār olması ğayr-ı mümkündür. zīrā pāyidār olmak için işte yine tekrār ediyoruz, iki çāre mutaşavverdir. birisi : o medeniyetle temās etmemek. bu ğayr-ı kâbil-i icrā bir çāredir ki aşlā hayāl ve taşavvur derecesini geçmez. diğeri ise « sīmā-yı islāmīyeti ğayb etmeden haqqıyla temeddün ve te'ālī » dir.

bu çāre pek zordur, ve faķať ğayr-ı mümkün degildir⁴⁶.

La race rouge s'étirole, sa génération disparaît. L'habitat de cette race était l'Amérique. L'Amérique étant tombée aux mains de la race aryenne, les rouges qui sont le peuple originel sont tombés en extinction. Le contact avec la civilisation détruit les rouges. C'est l'ivresse que ceux-ci lui empruntent avec acharnement. Les conditions sociales de la vie civilisée, le jardin de la civilisation, exercent une influence destructrice sur la rose sauvage. Et l'alcoolisme a rendu l'anéantissement de cette race d'autant plus inévitable.

« 'ırķ-ı aħmer » ufül etmekde, nesli munķarız olmaķdadır. bu 'ırķıñ muħıťi amerikā idi. amerikā, aryānileriñ eline geçdikden şoñra ahāl-i aşlīyesi olan kırmızılar bir inķirāz-ı serī'aya düşmüşdür. medeniyetle temās, kırmızıları maħv etmekdedir. bunlarıñ medeniyetden en büyük tehālükle aldıkları şey, serhoşluk oluyor. zāten hayāt-ı medeniyeniñ şerā'it-i ictimā'iyāti, medeniyet baĝçesi bu bān güllerine mühlük bir te'sir iķā' etmekde iken, işiñ içine ķarışması dā'ü'l-ku'ül da bu 'ırķı imhā etmekdedir⁴⁷.

Parallèlement aux propos tenus par Aħmed Ĥilmī et Celāl Nūrī, Tevfik Fikret exprime son mécontentement vis-à-vis de l'ordre existant par des concepts similaires. La compréhension des œuvres de Tevfik Fikret est pourtant substantiellement troublée par les conflits qui l'opposent au camp conservateur traditionnellement appelé « islamistes, » et Meħmed 'Ākif au premier chef. Les polémiques apparues de leurs vivants seront perpétuées par leurs proches, avant qu'elles ne se propagent vers les acteurs qui les instrumentaliseront, à leur goût, pour leurs partis-pris politiques⁴⁸. La contagion de ce conflit social gagne l'historiographie par le truchement de l'œuvre de Mehmet Kaplan, « Tevfik Fikret. Devir-Şahsiyet-Eser, » paru en 1946, et puis de Niyazi Berkes, « The Development of Secularism in Turkey, » parus pour la première fois en 1946 et 1964. Le titre de

⁴⁶ AħMED ĤILMI, *Tārīķ-i islām* [L'histoire de l'islam], Koşantınīye, Ĥikmet maťba'ası, 1327r [1911], vol. 2, p. 670-71.

⁴⁷ AħMED ĤILMI, *Aķvām-ı cihān* [Les peuples du monde], Koşantınīye, Ĥikmet maťba'ası, 1329r [1913], vol. 1, p. 3.

⁴⁸ Pour la compréhension éclipsée par le délire de jugement de l'œuvre de Fikret ainsi qu'une recension partielle de sa réception, voir Zafer TOPRAK, « Edebiyat ve Siyasal Duruş: Tevfik Fikret'in Yol Ayrımı », in Bengisu RONA et Zafer TOPRAK (dir.), *Bir Muhalif Kimlik – Tevfik Fikret*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayını, 2007, p. 1-24.

l'ouvrage de Kaplan est emblématique de l'approche qu'il adopte. La personnalité/le caractère (*Şahsiyet*) joue un rôle primordial dans l'analyse. Cependant :

[...] sa position de poète esseulé dans un monde qui n'était pas pour lui. Dans cette image, devenue consensuelle, il y a trop de raccourcis et plutôt une étiquette qu'une compréhension profonde de son œuvre. La lecture de son œuvre reste cloisonnée ; elle ne dépasse pas celle d'un homme en souffrance qui exprime celle-ci dans sa poésie⁴⁹.

Une contextualisation précaire de son œuvre s'accompagne souvent d'une personnalité morbide. Cette perspective dominante dans la plupart de la littérature trouve son apogée dans les « explications pseudo–scientifiques » de Mehmet Kaplan qui « rappelle le déterminisme physiologique des théoriciens racistes⁵⁰ [...] ». Les explications d'Abdullah Uçman vont dans le même sens :

Fikret, qui regardait la vie et les gens dans une perspective optimiste jusqu'à cette date [1896], croyait en Dieu et remplissait même ses obligations religieuses, écrivait des poèmes religieux tels que « Unicité » et « Lors de la prière du matin, » vint adopter une vision de plus en plus pessimiste en raison de certains changements dans son caractère à cause de l'atmosphère pessimiste de l'époque, se plaignant de la vie et de son entourage, adoptant une attitude indifférente, voire hostile, envers la religion. Le malheur, notamment dans la vie familiale, couvre progressivement toute sa vie. Certains historiens littéraires ont essayé d'expliquer ce changement radical dans sa vision de la vie, d'une part, par l'hérédité, de l'autre, par les souffrances causées par le diabète dont il souffre ainsi que par sa rancune et sa haine contre le régime despotique.

Bu tarihe kadar [1896] hayata ve insanlara iyimser bir gözle bakan, Allah'a inanan, hattâ dinî vecibeleri yerine getiren, "Tevhid" ve "Sabah Ezanında" gibi dinî şiirler yazan Fikret, daha sonra, biraz da devrin karamsar havası dolayısıyla mizacında meydana gelen birtakım değişikliklerle giderek kötümser olmaya, hayattan ve çevresinden şikâyet etmeye; dine karşı kayıtsız, hattâ düşmanca bir tavır takınmaya başlar. Özellikle aile hayatındaki mutsuzluk zamanla bütün hayatını karartır. Onun hayata bakışındaki bu köklü değişiklik, bazı edebiyat tarihçileri tarafından kısmen irsiyet, kısmen çekmekte olduğu şeker hastalığından kaynaklanan ızdırıp ve aynı zamanda istibdat rejimine karşı duyduğu kin ve nefretle açıklanmaya çalışılmıştır⁵¹.

Dans ces lignes opère une dialectique selon laquelle l'optimisme est associé à la piété, alors que le pessimisme l'est à l'impiété. Si « l'atmosphère sombre de l'époque » joue un rôle relatif, c'est « le changement survenu dans son caractère » qui en détermine l'analyse. La morbidité fait encore une fois surface. Ce devrait être une maladie qui explique une telle attitude. Regardons cette attitude de plus près :

⁴⁹ G. METE-YUVA, *La littérature turque et ses sources françaises*, op. cit, p. 139.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Abdullah UÇMAN, « Tevfik Fikret ve Şiirleri Üzerine », in *Rûbâb-ı şikeste*, 2^e éd., İstanbul, Çağrı, 2007, p. XIX-XLI. p. XXIX.

Dans son poème intitulé « l’Ancienne histoire, » que ses partisans se sont plus tard employé à présenter comme la défense de la science positive et de la pensée positive à l’encontre du fanatisme, Tevfik Fikret considère l’histoire comme une somme toute constituée de scènes sanglantes et de guerres, exprimant clairement une attitude rebelle envers la religion et Dieu en général. Complètement éloigné de la tradition et des valeurs de la société dans laquelle il vivait, Fikret voit le passé comme une peinture terrible et méprise l’héroïsme. Aspirant à un monde où règnent la paix et la justice absolues, Fikret n’accepte pas une religion qui sépare Dieu de serviteurs. Il va même jusqu’à dire que Dieu lui est inaccessible et que les cris et plaintes qui montent de la terre vers lui restent sans réponse. Dans « l’Appendice à l’ancienne histoire, » il a complètement rejeté les croyances religieuses, exprime ouvertement son hostilité à l’histoire et à la religion, éprouvant le besoin d’expliquer qu’il croit en une sorte de « religion naturelle » qu’on pourrait appeler panthéisme.

Daha sonra Fikret taraftarlarınca taassuba karşı müspet ilim ve müspet düşüncenin müdafaası gibi takdim edilmeye çalışılan “Tarih-i Kadim” manzumesinde tarihi, baştan başa kanlı sahneler ve savaşlardan ibaret gören Tevfik Fikret, burada açıkça, genel anlamda dine ve Tanrı’ya karşı isyankâr bir tavır sergilemiştir. Gelenekten, içinde yaşadığı toplumun değer hükümlerinden bütünüyle uzaklaşan Fikret, mâziyi korkunç tablolardan ibaret görmüş, kahramanlığı da küçümsemiştir. Mutlak anlamda bir barış ve adaletin hakim olduğu bir dünyayı özleyen Fikret, kul ile Tanrı’yı ayıran bir dini de kabul etmez. Hattâ Allah’ın bile kendisine yaklaşılmaz olduğunu ve yeryüzünden kendisine doğru yükselen feryatların ve şikâyetlerin cevapsız kaldığını söyleyecek kadar ileri gider. “Tarih-i Kadim’e Zeyl”de ise, dinî inançları tamamen reddetmiş; tarih ve din düşmanlığını açıkça ifade ederek kendisinin panteizm diye adlandırılabilir bir nev’i “tabiat dini”ne inandığını açıklama ihtiyacı duymuştur⁵².

De la phrase « “l’Ancienne histoire” que les partisans de Fikret s’emploient à présenter comme la défense de la science positive ainsi que la pensée positive, » nous comprenons que ce poème dissimule des visées autres que celles que l’on lui attribue. Le choix des mots de l’auteur trahit ce qu’il pense : rebelle à la religion et à Dieu (*dine ve Tanrı’ya karşı isyankâr*), il ose (*ileri gider*), son inimitié contre l’histoire et la religion (*tarih ve din düşmanlığını*). En cela, il devient complètement étranger « aux valeurs de la société dans laquelle il vit. » Tout cela est emblématique du stigmat qu’il porte à la figure de Tevfik Fikret. Outre ce vocabulaire excommunicatoire, nous retenons le fait que « l’Ancienne histoire » et « l’Addendum à l’ancienne histoire » représentent deux seuils importants. C’est ainsi que l’auteur arrive à un récit linéaire qui réunit les deux poèmes écrits d’un intervalle presque d’une décennie.

En accord avec dans cette description d’Uçman, dans le récit aussi bien téléologique que binaire de Niyazi Berkes, Tevfik Fikret émerge, pour ainsi dire, comme un héros du camp « Occidentalistes, » dans son élan d’instituer « une moralité séculaire » à l’opposé de la conception islamique de la moralité : « La morale qu’il cherchait à enseigner était une morale séculière dans laquelle une liberté illimitée serait reconnue à l’individu à l’égard de l’interprétation de ses croyances

⁵² *Ibid.* p. XXXII.

religieuses » (« The morality he sought to teach was a secular morality in which unlimited freedom would be recognized to the individual for the interpretation of religious beliefs⁵³. »). Force est de constater que cette conclusion ne provient pas d'une lecture attentive des poèmes de Fikret, mais plutôt d'une attribution non fondée d'une conception de la laïcité ou du sécularisme à Fikret, conception en fait chère aux occidentalistes, ou bien *Garbcılar*, qui règnerait notamment sous la république : « Ce n'est pas une coïncidence si les attaques contre les concepts islamiques et la présentation de l'idée d'"auto-assistance" de Samuel Smile étaient simultanément promues dans les pages d'*Ictihad*. [...] prouve que les Garbcılar imaginaient la création d'une nouvelle moralité libre de toute religion » (« It is not a coincidence that attacks on Islamic concepts and the presentation of Samuel Smiles's idea of "self-help", were simultaneously promoted in the pages of *Ictihad*. [...] proves that the Garbcılar were imagining the creation of a new morality free of religion⁵⁴. »). C'est ainsi qu'un récit linéaire basé sur la stabilité présumée d'un groupe social voit le jour, réunissant Fikret avec sa postérité.

Sur un ton révérent, Berkes écrit : « Un poème encore plus long, *Tarih-i Kadim* (l'Ancienne histoire) écrit en 1905, reste sans égal en Turquie à l'égard de la sévérité de sa condamnation morale de toutes les institutions du passé, dont la religion au premier chef » (« A still longer poem, [longer than *Sis*] *Tarih-i Kadim* (Old History), written in 1905, has not been surpassed by anything in Turkish in the severity of its moral condemnation of all the institutions of the past, chief among them being Religion⁵⁵. »). Une trentaine de pages plus tard dans le même ouvrage, Berkes semble, pourtant, changer d'idée. :

« Fikret's poem, "Old History", which was known to many, although not published, under the Hamidian regime, was an attack upon the doctrine of the Islamic state, not upon the religion itself. In the new era the Islamists, who did not alter their traditional point of view with regard to the question of religion and state, quickly beclouded Fikret's real target; divesting the attack of its anti-Hamidian allusions, they presented "Old History" as an attack upon religion and God. In 1912, the Islamists launched against Fikret a crusade which is still going on.

The Islamist campaign incited Fikret to write his even more inflammatory *Zeyl*, (Appendix to "Old History"). This caused all of the stocks-in-trade of the Islamists against expressions of a new morality to be employed against Fikret. Since then, every resurgence of the Islamist reaction in Turkey begins, significantly, with a violent barrage against Tevfik Fikret⁵⁶. »

⁵³ N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit, p. 300.

⁵⁴ M. Ş. HANIOĞLU, « Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic », art. cit, p. 144.

⁵⁵ N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit, p. 301.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 338-339.

Dans la première occurrence de l'interprétation du poème, Berkes pense que Fikret, apôtre de la moralité séculière, détruit la religion — avec un majuscule —, alors que, dans la deuxième occurrence, Berkes présente Fikret plutôt comme critique du régime hamidien : c'est le zèle des islamistes qui fait de Fikret un ennemi de la religion. Apparemment, cela doit être une confusion : Berkes présente un Fikret non moins hostile à la religion que le font les soi-disant islamistes. C'est là que le dilemme du parti pris politique nationaliste à vocation occidentaliste – pour reprendre les concepts qui lui sont chers – apparaît le plus clairement. Chantre de ce courant historiographique, Berkes conçoit une histoire en accord avec ses visées politiques au prix de gauchir l'écriture de l'histoire. Mais, au moins, il attire l'attention sur une mésinterprétation possible de l'œuvre de Fikret victime de la polémique dont il fait partie.

Fikret commence « l'Ancienne histoire » par décrire l'histoire. C'est une histoire de l'humanité : « l'aventure décrépite de l'être humain » (« 1 beşeriñ köhne ser-güzeştinden⁵⁷ »). La forme singulière de l'être humain, *beşer*, représente toute l'humanité du fait de la capacité des concepts à l'universalisation que j'ai thématisée notamment lorsque j'ai étudié l'histoire des concepts koséleckienne dans son rapport avec la philosophie hégélienne. C'est à partir de cette capacité que l'homme au singulier vient représenter la totalité des hommes.

Beşer : gens, homme, homme, peuple, personne,... celui qui a la raison parmi les créatures du monde. On l'appelle *beşer* par référence à sa nudité dans sa naissance. Ce mot désigne tous les hommes [dans son ensemble], sans permettre de les compter par individu. [Gens, peuple] font également référence à une multitude. Cependant, le mot d'homme peut également désigner une seule personne. Sa traduction turque est « personne. »

Beşer : Nas, İnsan, adam, halk, kişi, ... Dünyadaki mahlûkattan akli olanlardır. İnsan çıplak doğduğundan (*beşer*) denilmiştir. Bu kelime, bütün insanları gösterir, bir *beşer*, iki *beşer* denilemez. [Nas, halk] da çok insanları gösterir; yalnız insan kelimesi bir kişiyi de gösterebilir. Bu kelimenin Türkçesi (*kişi*) dir⁵⁸.

Si toutes les informations qu'il procure ici ne sont pas correctes, cet extrait témoigne de la capacité de ce concept au singulier à désigner la totalité des êtres humains. À ce titre, l'homme comme concept précède l'humanité dans le temps. Fikret désigne donc toute l'humanité sans favoriser pour l'instant une histoire particulière à l'égard d'une autre. En première instance, il n'y a pas de lieu de dire que Fikret cible l'histoire dite musulmane.

Le rapport du passé vis-à-vis du présent et de l'avenir mérite une attention particulière dans ce poème, dans la mesure où une division tripartite du temps ne doit pas être considérée comme allant de soi. Un avertissement : le fait que Fikret thématise le temps ne doit pas signifier qu'il partage

⁵⁷ TEVFİK FİKRET, *Tārīh-i kadīm*, 321r

⁵⁸ Esad Sezai SÜMBÜLLÜK, *Tarih-i Kadim Şiiri Şerhi*, İstanbul, Aydınlık Basımevi, 1947, p. 12.

cette conception temporelle. Il s'agit plutôt d'une intervention consciente sur la temporalité.
Continuons notre quête.

13 [Voilà] le squelette dont la tête touche le passé,
14 c'est-à-dire le rêve, et le pied touche
15 une apparition qui s'appelle l'avenir...

13 seri, mazīye ya 'nī rūyāya,
14 pāyī, ātī denen heyūlāya
15 sürünen heykel-i kadīd

Dans la configuration temporelle que Fikret dessine, il existe en fait deux modalités qui sont le passé et l'avenir. Comme la tête de l'histoire touche le passé et le pied touche l'avenir, l'histoire reste toujours dans le présent. En d'autres termes, ce que l'on vit à présent, c'est le passé. Par conséquent, le présent fond dans l'histoire comme récit et disparaît. Comme il disparaît, il est assimilé à un rêve (*rūyā*). L'avenir ne diffère pas du passé en son évanescence. Il existe bien, mais il est impalpable (*heyūlā*). Attardons-nous sur le concept de *heyūlā*, car il se montre polysémique :

A. *heyūl* s. Atoms of dust seen in a ray of sunshine.

A. *heyūlā*, *heyūlā* s. 1. For *heyūlā* *q. v.* 2. T. An apathetic person. *heyūlā-i evvel* Primordial matter. – *ṣānī* The material out of which any thing is made by art.

A. *heyūlā*, A. *heyūlā* s. 1. Matter, the substance of a material form. 2. T. An apathetic, listless person. (Redhouse, p. 2176)

heyūlā' yā heyūlā. sz. 'ar. (yū. ύλη den ki mādde demekdir.) hükemā'-i kadīme zehābınca kafe-i mevūdātīn aşı olan bir mādde veyā şuret-i ibtidā'īye. mücessim 'add olunmayacak kadar za'if veyā ehemmiyetsiz şahş-ı veyā şey' (Sāmī, p. 1520)

L'avenir se révèle donc omniprésent, parce qu'il est éthéré, et en même temps, il est informe, chaotique, clos à la connaissance. À cet égard, il serait hâtif d'attribuer à Fikret une vision optimiste quant au futur, parce qu'il critique ardemment le passé. De plus, le passé suggère aux hommes que l'avenir ne sera pas différent.

7 en nous présentant le temps premier
8 comme étant l'exemple parfait, nous
9 suggérant que les jours qui viennent ne seront
10 pas différents des nuits passées ;

7 bize eñ tođru, eñ güzel örnek,
8 diye evvel zemānı göstererek:
9 gelecek günleriñ geçen giceden
10 farkı yok, hükmi yok zehābı veren;

Fikret propose de se dégager de l'emprise du passé. Sinon le présent ne reste que comme son otage. En ce sens, ce qu'il présente comme passé n'est rien d'autre que le temps présent. Ce que nous vivons ne diffère pas du passé. À cet égard, l'homme est le prisonnier de sa propre histoire. « C'est le mal de ce monde qui se dirige vers l'avenir, [...] il a pensé que le destin ferait ce qu'il avait fait dans le passé, et il est retombé dans le désespoir » (« Geleceğe doğru giden yine bu dünya fitnesidir, [...] eski zamanda yaptığı ne ise felek [feleğin?] yine onu yapacağını düşünüp tekrar ümitsizliğe düştü⁵⁹. »). Ce constat reste primordial dans notre recherche pour expliquer son orientation constante vers l'avenir, par extension, son concept de *terakki*. Regardons maintenant ce que cette histoire relate :

18 un peu philosophe et un peu vulture
 19 un fanthôme tout grossier
 20 tâtonnant le tombe de l'oubli nocturne
 21 Avec une voix étouffée et rouillée
 22 commence-t-il à me relater
 23 les événement successifs des époques :
 24 tout un amas de désastres et de souffrances !
 25 à chaque fois qu'une troupe victorieuse passe,
 26 un nuage vient faire l'ombre sur ses pas,
 27 arrosant de tout sang ; toujours
 28 en avant se trouve un drapeau sanglant ;
 29 suivi d'une couronne sanglante ;
 30 ensuite, des armes destructrices ensanglantes ;
 31 lance, arc, sabre, fléau d'armes, hache,
 32 catapulte, obus, fronde, carabine... puis
 33 des soldats avec leurs commandants sanglants,
 34 finalement, des cohortes de prisonniers...
 35 toujours un vainqueur et dix vaincus ;
 36 le droit est au piétinant, blâmé est le piétiné
 37 l'éloge à l'oppression, la complaisance à la fierté :
 38 la générosité est pareille à la faiblesse et la bassesse
 39 l'honnêteté n'est pas dans le cœur, mais sur les lèvres ;
 40 la bienveillance est en bas, le mal est respecté.
 41 la seule vérité : la vérité de chaîne ;
 42 une éloquence : éloquence de sabre
 43 que le juste appartient au puissant veut dire qu'il appartient au malfaiteur ;
 44 la sagesse la plus manifeste : qui n'écrase pas, écrasé !
 45 tout honneur est factice, tout bonheur faux
 46 néant est le début et la fin de tout
 47 religion demande martyrs, ciel offrandes
 48 partout et tout le temps sang, sang, sang !...

⁵⁹ *Ibid.*, p. 28.

18 o bir az feylesof, biraz şırtlân,
 19 ve bütün gılzatiyle bir hortlāk;
 20 leyl-i nisyân-ı kabri yoklayarak
 21 muhtenik, paşlı bir talākadle
 22 baña başlar birer birer nakle
 23 mütevālī şü'ün-ı edvārı;
 24 hep felāket, elem yığıntuları!
 25 ne zemān geçse bir ketībe-i şān,
 26 dā'imā reh-güzāra hūn-efşān
 27 bir bulut sāyebār olur; muṭlak
 28 başda, eñ başda kanlı bir bayrak;
 29 onı bir kanlı tāk eder ta'kīb;
 30 soñra hūnīn vesā'il-i taḥrīb:
 31 mızrāk, yāy, kılıc, topuz, balta,
 32 mancınık, top, şapan, tüfenk... arada
 33 kanlı āmirleriyle cünd-i vegā;
 34 soñra artık alay alay üserā...
 35 muṭlakā bir muzaffer, on mağlūb;
 36 çigneyen haqlı, çigneneñ ma'yūb.
 37 qahra alkış, gurūra secde: kerem
 38 za'f u zilletle dā'imā tev'em.
 39 toğruluk dilde yok, dudaklarda;
 40 hayr ayaklarda, şerr kucaqlarda.
 41 bir haqīkat: haqīkat-ı zencīr;
 42 bir belāgat: belāgat-ı şemşīr.
 43 haqq kavīnīñ demek şerīrīñdir;
 44 eñ celī hikmet: ezmeyen ezilir!
 45 her şeref yapma, her sa'ādet pīç;
 46 her şey'in ibtidāsı, āḥiri hīç.
 47 dīn şehīd ister, āsūmān qurbān;
 48 her zemān her tarafda kan, kan, kan!

Premier constat : cette histoire est une histoire qui regorge de sang, de guerres et de destructions. De plus, cet état de guerre constant possède son propre discours : « 36 le droit est au piétinant, blâmé est le piétiné. » « 43 que le juste appartient au puissant veut dire qu'il appartient au malfaiteur ; 44 la sagesse la plus manifeste : qui n'écrase pas, écrasé ! C'est là que Fikret articule une critique semblable à celle de Celāl Nūrī, qui disait que faute de « juste et justice (*haqq ve 'adālet*), » « Droit public s'appuie sur [le principe] que la force prime sur le droit (*huḳūq-ı 'āmmē Droit public el-ḥūkmü li-men ğalibe üzerine müsteniddir.*) » Si cette représentation du monde recoupe les critiques de Aḥmed Hīlmī, elle en diffère en ce que ce dernier considère que la donne actuelle, où le conflit est consacré, est une nouveauté par rapport au passé, alors que Fikret impose cette vision sur toute l'histoire. Deuxième constat : la religion n'est pas à l'origine des conflits, mais elle est mobilisée comme discours auxiliaire en vue d'exalter la violence. Je reviendrai sur ce constat.

Dans cette configuration conceptuelle réfractaire à la violence, le concept de lutte (*cidāl*) ne manque pas :

58 ô la lutte suprême baisse
59 baisse tes rideaux sur ta scène de calamités,
60 que cette sédition brûlante soit éteinte

58 indir, ey maḥşer-i cidāl indir
59 perdeler, şaḥne-i fecā'atiñe,
60 sönsün artık bu âteşin fitne!

Il y a deux choses à retenir : premièrement, on voit une fois encore que la « sédition brûlante » est toujours active, donc actuelle, ce qui montre que le passé décrit domine le présent. Ceci confirme notre propos par rapport à la description binaire du temps par Fikret. Deuxièmement, le monde est assimilé à un *maḥşer* où la lutte règne. Ce dernier concept, qui résiste à la traduction, nous importe en ce qu'il est évocateur d'une imagination apocalyptique :

maḥşer s. 1. Any place of congregation. 2. The assembly for the last judgment. 3. Any great crowd — midillisi s. (*A judgment-day pony*) A little mischief-maker. (Redhouse, p.1763)

Ce mot dénote, d'une part, une masse si grande qu'elle comprend toute l'humanité. D'autre part, il s'agit d'une confusion par rapport à ce qui viendra, donc par rapport à l'a-venir, du fait que l'on attend un jugement dernier. *Maḥşer* fait écho, en ce sens, à l'inquiétude sur la destinée de l'homme. Cet aspect du concept devient d'autant plus marquant, que lorsque l'on rappelle le concept de *heyülā* qui associe à l'avenir une configuration chaotique. Tout ceci nous montre que l'avenir, qui serait une extension du présent, ne serait pas souhaitable. *Maḥşer* en tant que jugement dernier, donc définitif, doit mettre un terme définitif à la sédition.

Attardons-nous un peu plus sur le concept de *cidāl* et ses dérivés chez Fikret. D'abord quelques vers de son poème intitulé « *ḳāri'lerime* » (À mes lecteurs), écrit le 31 octobre 1899 (19 teşrîn-i evvel 1315) et paru à Rübâb-ı şikeste en 1900 :

9 Quelques larmes de tendresse... Cette consolation me suffit ;
10 Dans ce monde morne et hostile, de mes jours entièrement
11 Emplis de déception, de mal et de calamité,
12 Seules quelques larmes peuvent effacer le deuil.

[...]

17 Tout ceci, ces choses écrites et oubliées
18 Se rassemblent en croyant à cette sincérité ;
19 Qui sait, peut-être parmi elles, une, pour vos maux,

20 — Oui, vos maux ; car personne ne vit
21 Affranchi de mal... L'homme le supporte, pas de choix ! —
22 Peut-être une, peut devenir un miroir modeste ; même
23 Ceux qui vivent au plus haut ressentent pareillement à ceux
24 Qui sont au plus bas... cette masse de la même boue⁶⁰ !

9 iki üç kaçtre-i şefkat... bu tesellî yetişir;
10 şu cedel-gâh-ı muğassîde bütün hüsranla,
11 bütün âlâm u fecâ'ile geçen günlerimiñ
12 iki üç kaçtreçik ancak silecek mâtemini.

[...]

17 hepsi bunlar, bu yazılmış, unutulmuş şeyler
18 o şamîmîyetle meczûb olarak toplanıyor;
19 kim bilir, belki içinden biri âlâmîñiziñ,
20 - evet, âlâmîñiziñ ; çünkü elemden hâlî
21 yaşayan yok... buña bî-çâre beşer katlanıyor ! -
22 belki bir ma'kes-i nâçizi olur; eñ 'âlî
23 yaşayanlar bile hissetmede eñ müstaḥḳar
24 yaşayanlar gibidir... 'aynı çamurdan bu yığın⁶¹ !

Cette fois, la traduction de poème ne m'appartient pas. La traductrice du poème, qui s'inscrit dans la discipline de l'histoire littéraire, donne « dans ce monde morne et hostile » pour l'équivalent de « *cedel-gâh-ı muğassîde*. » Cependant, s'égare ainsi le sens de la lutte et du conflit et le sens de « *muğassî* » s'impose sur l'expression. L'homme, en tant que *beşer*, sans exception parce que fait du même matériau — tout homme venant de la même souche —, est soumis à ce monde lugubre. Il apparaît que l'homme est la victime de ce monde en tant que *beşer*, et partage la même condition humaine. Et, La traductrice détaille ses propres raisons dans son argumentation :

De la même manière, chez Fikret une fraternité unit ceux qui vivent en haut et en bas de la société ; c'est « une masse de la même boue ». La boue nous renvoie à la création première de l'homme, à sa matière essentielle. Or, s'il y a une égalité entre les hommes, elle réside dans la nature, dans sa nature qui n'est que boue⁶².

Or, le sens de conflit tel que l'on observe dans le concept de *cidâl* exclut inévitablement la possibilité d'une « fraternité » entre les hommes. Il s'agit plutôt d'une égalité dans l'être de boue, mais, à mon sens, ceci ne doit pas nous amener à la conclusion que l'égalité est dans la nature, mais que l'égalité dans le partage du même destin douloureux, comme en témoignent les vers 20 – 21 que « car personne ne vit 21 Affranchi de mal [...] » En fait, Mete-Yuva elle-même « y observe[r] le mal-être de l'individu face au monde moderne, la construction d'une autre approche de la réalité

⁶⁰ TEVFIK FIKRET, *Les traces*, trad. Esengül METE-YUVA, Paris, Éditions Pétra, 2017, p. 37.

⁶¹ TEVFIK FIKRET, *Rübâb-ı şikeste* [La lyre brisée], 2^e éd., İstanbul, Çağrı, 2007, p. 1-2.

⁶² G. METE-YUVA, *La littérature turque et ses sources françaises*, op. cit., p. 185.

qui devient agressive, mordante et désespérante⁶³. » Cependant, aucun indice ne démontre le rôle de la « modernité » dans le récit de Fikret. Il s'agit plutôt de convergences qui relient les thèmes de Fikret à ceux des poètes français quasi contemporains, au premier chef, Charles Baudelaire. Ce raisonnement s'incarne notamment dans l'expression du « souffle baudelairien de Tevfik Fikret⁶⁴. » Du point de vue plus général : « le modèle français structure chez eux non seulement les formes d'expression littéraire, mais aussi leur intériorité⁶⁵. » Il s'ensuit donc que la perspective européocentrique fait perdre une partie cruciale du sens, éclipsant ainsi la bonne compréhension de cette production intellectuelle.

Un autre poème intitulé « *hilāl-i ahmer* » (le croissant rouge) paru dans *Halūķ'un defteri* en 1911⁶⁶, écrit comme une louange de cette société, recoupe presque complètement les propos tenus dans « l'Ancienne histoire. » Ceci montre la stabilité de ses pensées à ce sujet malgré six années passées :

1 Abel et Caïn, deux frères... nous représentent
 2 l'histoire la fraternité par cette scène sanglante
 3 et présente aux yeux milliers de manifestations
 4 violentes et colériques de ce symbole affreux
 5 comme un sourire de maudit. L'homme,
 6 alors que lui, innocent, pathétique, pécheur et plein de regrets,
 7 il fut banni de sa patrie céleste, à ce lieu de lutte misérable,
 8 condamné à une perpétuelle détresse et un éternel exil
 9 lui a dit un cri occulte
 10 « élève-toi ! » ; un maître formidable,
 11 qui condamna la pauvre progéniture qui découlerait [de l'homme] à la bassesse et l'effort
 12 et qui veut [ainsi] la fatiguer...
 13 fatiguer et faire vivre en la forçant à l'ascension,
 14 lui réserva un châtimeur pour sa désobéissance :
 15 les enfants de l'être humain seront détruits en se détruisant,
 16 à chaque instant, cette vallée calamiteuse se remplit de sang.

1 hābīl ile k̄ābīl, iki k̄ardeş... bize tārīh
 2 k̄ardeşligi bir şaḥne-i ḥūn-rīz ile telvīh
 3 etmekde ve enzāre o timsāl-i mehībiñ
 4 bir ḥande-i la'net gibi mūḥiṣ, ḡaḏab-āḡīn
 5 biñlerle tecellīsini sermekdedir. insān
 6 a'sūm u melūm, āsim ü nādīm, vaṭanıñdan,
 7 'ulvī vaṭanıñdan bu cedel-gāh-ı sefile
 8 bir k̄ahr-ı müebbedle ve bir nefy-i ebedle
 9 taḡrīb edilirken, ona bir şayḥa-i ḡaybī
 10 « yüksel ! » demiş; ondan gelecek nesl-i ḡarībi
 11 hem z̄illate hem ḡayrete maḥkūm eden, alçak

⁶³ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 288.

⁶⁶ TEVFIK FIKRET, *Halūķun defteri* [Le cahier de Haluk], İstānbūl, Ṭanīn maṭba'ası, 1327 [1911].

12 bir hilkati yükselmege taħrīş ile yormak,
13 yormak ve yaşıatmak isteyen hāķim-i ķahhar
14 ‘işıānīna bir ķanlı ceza eylemiş iħzār :
15 – evlād-ı beşer maħvederek maħvolacaķdır,
16 – her laħzā bu vādī-i belā ķan olacaķdır !

L’histoire est présentée une fois encore comme un ensanglantement continu. S’inspirant du récit biblique de la Création, le poète établit un contraste entre l’homme en tant que *insān* qui habite dans « sa patrie céleste » à côté de la Divinité et l’homme en tant que (*beşer*) exilé dans ce bas lieu conflictuel/de lutte (*cedel-gāh-ı sefīl*) et condamné à une violence sanglante perpétuelle. En d’autres termes, *insān* correspond à ‘*ulvī*, alors que *beşer* répond à *sefīl*. Ce lieu est marqué par le conflit, parce qu’une voix mystérieuse commande à l’homme de « s’élever » (*yüksel*), ce qui est évocateur du concept de progrès dans le contexte ottoman, à savoir *terakķī*, mais ce n’est pas le cas. Ce que Fikret désigne par cet ordre, c’est l’ambition (*ħırş*) en tant que désir humain à l’honneur : « 25 le meurtre étant la victoire, la destruction l’honneur, le pillage et la coulée de sang la gloire ; » (25 *öldürme zafer, yıķma şeref, nehb ü heder şān ;*). L’homme en tant que *beşer* est voué à la destruction dont il est autant la cause que la victime.

Cet accouplement sémantique ne semble pas aléatoire. Voyons l’usage du même concept, *beşer*, dans les autres écrits de Fikret afin de trancher la question. Je puise le premier exemple dans un poème paru en 1899 à *Şervet-i fūnūn* intitulé « *ğayyā-yı vüçūd* » (Le gouffre de l’existence). Ce poème est vu comme une marque de son fameux pessimisme⁶⁷ : «

13 Voilà, le gouffre de l’existence, voilà ces ténèbres, cette eau croupie ;
14 Voilà le tourbillon captivant où l’homme, dans ses creux sombres,
15 Nage, en se tortillant, plein d’espoir et d’envie⁶⁸ !

13 işte ğayyā-yı vüçūd, işte o zulmet, o bataķ;
14 beşeriñ işte, pür-ümmīd ü heves, ķıvranaarak (müstāğrak)
15 ķa ‘r-ı tārında şināh etdiĝi girdāb-ı ufūl⁶⁹ !

Dans ce monde assimilé à un marais se trouve l’homme en tant que *beşer*. Ce monde est un lieu semblable à ce qu’il décrit comme « *cedel-gāh* » dans « À mes lecteurs » que l’on a cité en haut où le sujet de ce lieu de lutte est toujours *beşer*. Rappelons aussi que Fikret utilise *beşer* dans « l’Ancienne histoire, » lorsqu’il décrit une histoire de violence : « 50 raconte-t-elle comment l’être humain mène 51 cette vie vicieuse ; » (50 *beşeriñ añlatır ne yolda, naşıl 51 bu saķāmetli ‘ömri*

⁶⁷ A. UÇMAN, « Tefik Fikret », *op. cit.*, p. 11.

⁶⁸ TEVFIK FIKRET, *Les traces*, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁹ TEVFIK FIKRET, *Rübāb-ı şikeste*, *op. cit.*, p. 99-100.

sürdigini ;) Cette vie vicieuse se révèle être le destin de l'homme en tant que *beşer*. Toujours dans « l'Ancienne histoire, » *beşer*, victime de la Divinité, se trouve en enfer : « 164 chacun met l'être humain dans son enfer » (164 hepsiniñ şu'me-i cehimî beşer!) Ou bien lorsqu'il s'agit, dans son poème de *balıçcılar* (Les pêcheurs) paru à Rübâb-ı şikeste en 1900, de décrire les hommes sujets à « une vie de douleurs » : « 8 Non, nulle question, ce bas peuple du genre humain 9 Est identique à tous les clowns, qui ont les jambent en l'air⁷⁰ » (8 hayır, su'âle maḥall yoğ ; şunûf-ı h'wâr-ı beşer 9 bütûn o şöytâriñiñ 'aynıdır ki, pâ-ber-ser⁷¹. » Un des exemples les plus frappants se trouve dans son poème intitulé « La terre » (toprak) paru toujours à Rübâb-ı şikeste où Fikret considère *beşer* comme « 12 [...] un symbole de bassesse » (12 bence timşâl-i esfelîyetsin⁷²). Une description de l'homme extrait de son poème « le grand prix » (büyük ikrâmîye) paru à Rübâb-ı şikeste : « 4 je me disais que c'est bien cela la vie humaine 5 que tu finirais par te battre ainsi, 6 toi, le pauvre corps odieux ! » (4 « işte derdim, bu ; işte 'ömr-i beşer 5 sen bu zûlmetde böyle çırpınarak 6 biteceksiñ, zavâllı cism-i zelîl!⁷³). Toujours du même recueil, mais écrit plus tôt, le 20 juin 1901, *beşer* apparaît dans une vie douloureuse, voué à la descente : 17 pas de solution... tu descendrais... voilà la vie humaine. (17 ne çâre yoğ inecesiñ... bu işte 'ömr-i beşer.⁷⁴ —) Malgré la descente inévitable de l'homme dans les présentes conditions, l'espoir, aussi précaire qu'il soit, pour l'ascension fait surface. Je reviendrai là-dessus. Dans un autre poème paru à Rübâb-ı şikeste et écrit pour les victimes du tremblement de terre survenu à Balıkesir en 1898⁷⁵, Fikret demande des aides pour les pauvres : « 23 donnez à ces veuves, à des orphelins devenus pauvres, 24 mettez un terme aux cris de cette masse humain » (23 veriñ şu dullara, yoğsul ḳalan şu eytâma, 24 veriñ enînine ḡâyet, şu bir yığın beşeriñ⁷⁶ !) Les victimes avec lesquels il compatit sont des *beşer*. Un de ses poèmes les plus connus, « *ḥalûḳuñ veda'ı* » (le départ de ḥalûḳ) écrit le 3 septembre 1325 et publié à « *ḥalûḳuñ defteri* » en 1911 :

99 lis bien les destinées de l'univers, demande-leur
100 leurs secrets de sélection, et tu verras
101 ce que l'être humain te relate
102 concernant la survie de son espèce ;
103 vivre, c'est le droit, ne pas laisser vivre/tuer... c'est également le droit.

99 oḳı hep ser-nüvişt-i 'âlemi, sor
100 bütûn esrâr-ı iştifâsiñdan

⁷⁰ TEVFIK FIKRET, *Les traces*, op. cit, p. 85.

⁷¹ TEVFIK FIKRET, *Rübâb-ı şikeste*, op. cit, p. 124-125.

⁷² *Ibid.*, p. 192.

⁷³ *Ibid.*, p. 250.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 270.

⁷⁵ Muharrem DAYANÇ, « Balıkesir ve Türkistan'da Deprem ve Tevfik Fikret'e Sitem », *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/2, 2007, p. 123-140, ici p. 126.

⁷⁶ TEVFIK FIKRET, *Rübâb-ı şikeste*, op. cit, p. 54.

101 sana, baq, nev'iniñ beqāsından
102 baqşederken beşer ne añlatacaq:
103 yaşamak haqq, yaşatmamak... o da haqq⁷⁷.

Les concepts que l'on retrouve dans les vers 100 et 101 tels sélection (*iştifā*), genre (*nev'*) et survie (*beqā*) sont empruntés au vocabulaire du darwinisme social⁷⁸. Donc, cette description de la vie humaine en tant que *beşer* qui est marquée par le manque de justice appartient au monde régi par les principes darwinistes-sociaux. Le vers « 103 vivre, c'est le droit, ne pas laisser vivre/tuer... c'est également le droit. » (103 yaşamak haqq, yaşatmamak... o da haqq) rejoint le même constat que Koselleck impose sur l'ontologie de l'histoire que j'ai abordé et partiellement critiqué dans l'introduction : « Non seulement l'inévitabilité de la mort, qui peut être repoussé par la précaution, mais aussi la capacité de tuer, qui raccourcit la durée de vie des autres, font partie des principes anthropologiques imposés par la nature de bien des histoires que nous connaissons » (« Nicht nur das Sterbenmüssen, das durch Vorsorge hinausgeschoben werden kann, sondern ebenso das Totschlagenkönnen, das die Lebensspanne der anderen abkürzt, gehört zu den natural bedingten, anthropologischen Vorgaben zahlreicher Geschichten, die wir kennen⁷⁹. »). Fikret exprime le même chose dans son propre langage. Cette capacité de tuer (*Totschlagenkönnen*) est le trait de la vie humaine en tant que *beşer*. Toutes ces occurrences font preuve du fait que ce concept en tant que tel traverse la construction poétique du poète dans son ensemble.

Imaginer *beşer* dans un monde de souffrances et de douleurs n'est pas l'apanage de Fikret. Dans son récit intitulé « *A'māq-ı hayāl* » (Les profondeurs du rêve), où Aḥmed Ḥilmī décrit un voyage symbolique par lequel un homme cherche la vérité, *beşerīyet* est présenté comme suit :

Cet être humain qui s'appelle l'humanité est une pauvre [personne] misérable et dolente. Les habits déchirés qu'il porte, son visage pâle constituaient un contraste bizarre à l'assemblée. Le délégué du chef s'est adressé à elle :
— Ô humanité, assieds-toi, mets-toi à l'aise et pose ta question.
L'humanité ne s'est pas assise et a dit :
— s'asseoir et se mettre à l'aise ? Mais comment cela ! Est-ce que je pus trouver à jamais un moment d'aise et de repos depuis des milliers d'années ! D'un côté, le souci de subsistance et de besoin, de l'autre les maladies diverses dans mon existence ne me laissent jamais un moment de repos ! Dans ces conditions misérables, je n'arrive quand même pas me suicider, je suis lâche, un vrai lâche... »

⁷⁷ TEVFİK FIKRET, *Ḥalūkun defteri*, op. cit.

⁷⁸ M. Ö. ALKAN, « Osmanlı Darwinizmi », art. cit, p. 14. « Memduh Süleyman kitapta, Darwin'in 1859 'da yayımlanan *Türlerin Kökeni*, adlı eserini "İstifa-yı Tabii ile İzah Edilen Nevilerin Menşei" adıyla Osmanlıcaya çevirmekte olduğunu belirtmekle birlikte (s. 7) yayımlanmamıştır. » « Memduh Süleyman indique dans le livre qu'il traduit le livre de Darwin paru en 1859 intitulé *L'Origine des espèces* sous le titre de « l'Origine des espèces expliquées par la sélection naturelle, » mais le livre ne paraîtrait pas. » Deux de trois concepts que Fikret utilise ici figurent même dans le titre de l'ouvrage le plus connu de Darwin.

⁷⁹ R. KOSELLECK, « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », art. cit, p. 34.

L'humanité pleurait des sanglots ! Un silence triste a envahi le conseil. Tous ses membres semblaient compatir à la détresse et au désespoir.

beşerîyet nâminı alan bu âdem, sefîl ve 'alîl bir zavâllı idi. giydigi palâspâreler, çehre-i zerdi, meclisde ġarîb bir teẓâd huşûle getiriyordu. re'is vekîli kendisine hiġâb etdi: ey beşerîyet otur, râġat et ve su'âlîni şor. »

beşerîyet oturmadı ve dedi ki:

oġurmak, râġat etmek mi? efsûs! 'acâba yüz biñlerle senedir, oġuracak, râġat edecek vaġit mi buldum! bir ġarafdan derd-i ma'îšet ve ihtiyâc, diġer ġarafdan kendi mevcûdumdaki biñ dürlü ġastalıklar râġat etmege vaġit mi bırakıyor! bu ġadar sefîl iken yine intiġâra râzi olamıyorum, ben pek alġaġım, pek, pek »

beşerîyet ġınġkırıklarla ağlayordu. şoñ derece müte'eşşir olan meclisi ġazîn bir sükût ġaplamışdı. bütûn a'zâ zavâllı beşerîyetiñ ye's ve ġirmânını ġiss ediyormuş gibi görünüyorlardı⁸⁰.

Contrairement au propos de Fikret, cet état de misère sert, chez Ĥilmî, de support à promouvoir le besoin de l'homme vis-à-vis de la divinité. Le misère de l'homme en tant que *beşer* reste presque identique.

À cette construction de l'ordre indésirable étayée par le concept d'homme en tant que *beşer* s'oppose le concept d'homme en tant que *insân*, consacré et signe d'un ordre désirable. Fikret en fait l'usage dans ce qui suit pour exercer sa critique ardente :

27 le juste étant un éternel souvenir, jeté aux oubliettes ;
28 la loi étant cet énorme poing serré : poing de domination
29 aimer les hommes, les protéger, c'est la honte, la miséricorde, c'est le vice ;
30 comme un chef, épée à la main, enragé et confiant :
31 les têtes étant au-dessus de règles,
32 l'égalité n'étant que pour les foulés aux pieds...
33 son destin est bien ceci : se traîner sur la Terre noire ;
34 la Terre lui vaut tout : domicile, pain.
35 pain, eau, vie, c'est bien [de la Terre] que ta prospérité et ta part découlent ;
36 c'est, pourtant, ô toi, banni obscur du paradis occulte,
37 par ton ambition que tu te rends la vie insupportable ;
38 les coups de l'ambition
39 ébranlent ta foi, la détruisent ; désormais,
40 de tes pieds, ta tête et de ta langue,
41 le sang se dissémine, le sang se diffuse, le sang regorge, le sang !
42 regarde-toi, [ô] l'insouciant, c'est toi qui es cette massive déception vermeille
43 ces tombes sont les ornements de ton oppression !
44 regarde, une fois, avec la honte : ce que tu vois
45 est un champ de bataille, un lieu de meurtre qui dévore le cœur ; ce qui est allongé là-bas,
46 regarde-la, cette carcasse sordide et froide... il est un seigneur ;

27 ġaġġ bir ezeli ġâġıra, maġkûm-ı teseyyüb ;

⁸⁰ AĤMED ĤİLMÎ, *A'mâġ-ı ġayâl. birinci kitâb: râcîniñ ġâġıraları* [Les profondeurs du rêve : les mémoires de Râcî], İstânbûl, AĤmed sâġî beg maġba'ası, 1326 [1910], vol. 1, p. 77-80.

28 kânûn şu yumulmuş koca el: muşt-ı tağallüb
 29 insânları sevmek, korumak şeyn, acımağ 'ayıb ;
 30 bir nefsi 'ağūr, elde kılıc, hâkim-i lâ-rayb :
 31 başlar bütün efrâhte-i kayd-ı mübâlât,
 32 yalnız ayaklar altında qalanlarda müsāvât...
 33 maqdûrı bu zâten, kara topraklarda sürünmek ;
 34 toprak ona her şey' : ona mesken, ona ekmek.
 35 ekmek, şu, hayât, onda bütün feyz ü naşîbiñ ;
 36 lâkin sen o hırşınla... sen, ey ravzâ-i gaybiñ
 37 maṭrûd-ı şeb-âlûdı, o hırşınla hayâtı
 38 zehretmesin keñdine ; hırşın şademâtı
 39 imâniñi şarşıb yıkıyor, artık elinden,
 40 artık ayakından ve başından ve dilinden
 41 kan serpiliyor, kan yağıyor, kan coşuyor, kan !
 42 bak hâline gâfıl, şu kızıl kütle-i hüsrân
 43 seniñ ; seniñ arâyış-i kahriñ şu mezârlar !
 44 bak şerm ile bir kerre : şu karşıdaki manzar
 45 bir ma'reke, bir maktel-i cân-süz ; o yatan şey ;
 46 bağ bağ, şu mülevves, şu şoğuk cife... o bir bey ;

Frappante est la similarité entre les vers 27-29, le propos de Celâl Nürî selon lequel « Le sens de la miséricorde (*hiss-i merḥamet*) a disparu du fait de la lutte industrielle pour la vie » et celui de Hilmî selon lequel « [...] il existait un sens de la miséricorde (*hiss-i terahhüm*) envers [les faibles] ; [...] l'indulgence (*müsâ'ade*) et la générosité (*'ulüvv-ı cenâb*) envers les faibles que la nature condamne à la disparition sont reléguées à des émotions chères à l'imbécile (*ihtisâsât-ı eblehâne*). » De plus, à l'instar de Hilmî et Nürî, Fikret pense que la loi est un instrument contre les faibles. Encore une fois, l'utilisation du concept d'homme en tant que *insân* [29] quand il s'agit de compassion ne semble pas anodine. Dans le même ordre d'idée :

l'aumône de ramadan

[...]

21 ceux qui se précipitent vers les seins parfumés
 22 de la chambre nuptiale, voici un homme, dont l'haleine gémit ;
 23 regardez ces bras maigres, nus et crochus ;
 24 ils sont incapables [de travailler] ; sa part vous incombe ; donnez-lui, que sa voix souffrante soit soulagée !

ramazân şadağası

[...]

21 o süslü hacleleriñ sine-i mu'aṭṭarına
 22 қоşанlar, işte bir insân ki iñliyor nefesi ;
 23 bağıñ şu sısқа, şu çıplaq, şu eğri kollarına ;
 24 bu artık işleyemez ; hişşe-i mesâ'isi
 siziñdir işte, veriñ, şuşduruñ bu ḥasta sesi⁸¹!

⁸¹ TEVFIK FIKRET, *Rübâb-ı şikeste*, op. cit, p. 56.

Cet exemple tiré de *Rübâb-ı şikeste*, que l'on peut situer parmi les poèmes de la critique sociale de Fikret, témoigne aussi du couple sémantique de compassion et d'homme en tant que *insân*. Malgré l'apparence pitoyable du pauvre enfant, il est en fin de compte un être exalté. Si la compassion concerne les rapports entre hommes, Fikret préfère le concept de *insân*. Mais la compassion est demandée pour une cause existentielle ou pour une cause externe à l'homme, Fikret utilise le concept de *beşer*.

Une diatribe écrite contre Aḥmed Midḥat Efendi⁸², parue d'abord à *Mütâla'a* en 1897⁸³ et puis à *Rübâb-ı şikeste*, l'humanité, *insānlık*, apparaît comme une condition vertueuse contrastée à l'ignorance :

le symbole de l'ignorance
[...]
21 son humanité eut besoin
22 de millier de témoins lucides ;
23 cette vue me plongea dans une angoisse noire
24 accompagnée d'une aversion

timşâl-i cehâlet
[...]
21 insānlığı muhtâc idi şâyân-ı tefekkür
22 binlerce güvâhe ;
23 atmışdı bu manzar beni hem-reng-i teneffür
24 bir ḥavf-i siyâhe⁸⁴ !

Une autre occurrence de l'humanité comme *insānlık* est constatée dans un poème écrit pour un autre Midḥat, Midḥat pacha, qui est vu comme l'architecte de la première Constitution de l'Empire ottoman proclamée en 1876 avant qu'elle ne soit suspendue en 1878 par Abdülhamid II. Le poème n'est pas daté, mais l'on se rend compte du fait qu'il est écrit après le rétablissement de la Constitution en 1908 :

pour midhat pacha
1 ta patrie patienta trop longtemps, ô la personne vénérable,
2 pour commémorer ton nom et accomplissement
librement
3 c'est toi qui nous donnas la liberté,
4 [ainsi que] l'humanité par la liberté et le sens national.

midḥat paşa için

⁸² Nükhet ESEN, *Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar*, İstanbul, İletişim, 2012, p. 4.

⁸³ TEVFİK FİKRET, *Tevfik Fikret. Bütün Eserleri. Eleştirel Basım* [Tevfik Fikret. L'œuvre complète. L'édition critique], İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2021, p. 108.

⁸⁴ TEVFİK FİKRET, *Rübâb-ı şikeste*, *op. cit.*, p. 262.

1 çok zemân bekleđi ey, zāt-ı mübeccel, vaṭanıñ
2 yād içün nām u ser-encāmıñı ḥürriyetle ;
3 bize ḥürriyeti sen verdiñ
4 bize insānlığı, ḥürriyet ü milliyetle.

Identifié cette fois-ci à la liberté et au sens national, *insānlık* est consacré sous un nouveau registre. Il est à noter que selon l'interprétation des auteurs ottomans vis-à-vis du discours colonisateur du XIX^e siècle incarné dans le concept de « normes de la civilisation » (« *standard of civilization*⁸⁵ »), seules les nations dotées d'un régime constitutionnel sont vues comme civilisées et jugées dignes de la souveraineté⁸⁶. En ce sens, la Constitution, synonyme de la liberté, vient prouver que les Ottomans sont ainsi civilisés et des hommes accomplis. C'est pour cela que midḥat paşa est loué avec tant d'intensité.

devant un tableau
7 le courage est un cadeau honorable
8 légué par un ancêtre éloigné ; tu verseras ce noble
9 sang pour ressusciter l'humanité.
10 tu iras seul dans ce chemin qui t'est le juste.

bir taşvır öñünde
7 necdet sana bir cedd-i ba'idiñ şeref-āver
8 bir tuḥfesidir ; sen bu cerī hün-ı 'aşlı
9 insānlığı ihyā içün i'sār edeceksiñ ;

10 ḥaḫḫ bellediğiniñ bir yola, yalnız gideceksiñ⁸⁷ !

Cet extrait de poème est la preuve de l'identification de la noblesse avec l'humanité en tant que *insānlık*. Le concept apparaît comme un but à atteindre. L'image du chemin (*yol*) renforce l'impression que l'humanité est un objectif auquel on arrive suivant un itinéraire. À cet égard, il est un concept de but (*Zielbegriff*).

Revenons sur la fin du poème du « Croissant rouge » que l'on vient d'étudier dans le contexte du concept d'homme en tant que *beşer*. Suivant la longue description ensablante de l'histoire humaine dont le sujet et l'objet est *beşer*, l'homme en tant que *insān* surgit :

69 mais, si le for intérieur te verra
70 tout le temps naufragé dans le sang et tout vermeil,

⁸⁵ Brett BOWDEN, « To Rethink Standards of Civilisation, Start with the End », *Millennium*, 42-3, 2014, p. 614-631, ici p. 617.

⁸⁶ Cemil AYDIN, « Emperyalizm Karşıtı Bir İmparatorluk: Osmanlı Tecrübesi Işığında 19. Yüzyıl Dünya Düzeni », *Divân*, 12-22, 2007, p. 39-85, ici p. 74 ; C. AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, op. cit., p. 193-194.

⁸⁷ TEVFİK FİKRET, *Ḥalūḳun defteri*, op. cit.

71 si cette folie durera longtemps chez l'homme
72 si ce conflit et cette inimitié est le destin de l'humanité,
73 l'homme y est condamné, hélas !

69 hep kanlara batmış ve kızarmış görecekse,
70 insānda bu cinnet daha pekçok sürecekse,
71 insānlığa cidden bu teḥālūf, bu mu'ādat
72 maḥdūr ise, insān buña maḥkūm ise... heyhāt!

C'est à travers une projection vers l'avenir que *insān* remplace *beşer*. L'humanité en tant que *insānlık* doit se libérer d'un monde violent et ensanglanté. À cet égard, l'humanité se révèle encore une fois comme un concept de but (*Zielbegriff*).

Le rapport de Fikret avec l'humanité, sans pour autant distinguer les deux volets sémantiques, est déjà thématiqué. Voyons-en deux exemples :

En fait, les idées qui forment le noyau de ses œuvres après 1908 ne suffisent pas à l'élever au rang d'un grand penseur. Nous pouvons résumer ces idées, telles que l'on trouve dans certains des poèmes les plus importants tels que « Credo de Haluk, » l'Ancienne histoire, Le départ de ḥalūk comme suit : Tefvîk Fikret croit au progrès, il entretient un espoir infini pour l'humanité, l'humanité sera un jour capable de faire du monde un paradis, et sa plus grande arme sur ce chemin est la connaissance et grâce à lui, la terre noire deviendra or etc. On voit qu'elles sont triviales... Mais l'important, ce n'est pas de savoir, mais de s'approprier ce que l'on sait. Fikret est un homme qui peut former une colossale œuvre de foi à partir de ces petits éléments simples. La meilleure leçon que l'on puisse tirer de l'œuvre de Fikret est son passage d'une morale individuelle à une grande espérance pour l'humanité. La grandeur de cette transition fait de sa vie une sorte d'expérience haute et humaine. L'œuvre, reste bien sûr secondaire par rapport à l'aventure de la personnalité.

Filhakika 1908 den sonraki eserlerinin nüvesini teşkil eden fikirler de onu büyük bir mütefekkir yapabilecek şeyler değildir. (Halûkun âmentü) sü, Tarihi kadim, Halûkun vedaı gibi en belli başlı manzumelerine geçen bu fikirleri şöyle hülâsa edebiliriz: Tefvik Fikret terakkiye inanıyor, insanlığa karşı sonsuz bir ümidi vardır, insanlık bir gün dünyayı cennet yapabilecektir ve bu yolda en büyük silâhı da bilgidir, onun sayesinde siyah toprak altın olacaktır.... ilâh.

Görülüyor ki pek az bir şey... Fakat mesele bilmekte değil bildiğini kendisine ilâve etmektir. Fikret bu küçük ve basit unsurlardan muazzam bir iman manzumesi çıkarabilecek bir adamdır⁸⁸.

Fikretin eserinden alınabilecek en güzel ders onun ferdî bir melâlden büyük bir insanlık ümidine doğru geçişidir. Bu geçişin büyüklüğü onun hayatını bir nevi yüksek ve beşerî bir tecrübe haline getirir. Eser, şahsiyetin macerası yanında elbette ki ikinci derecede kalır⁸⁹.

Cette description aussi bien dédaigneuse de la pensée de Fikret que révérencieuse pour sa personnalité de la part d'Ahmet Hamdi Tanpınar me semble douteuse à bien des égards. Ce dédain

⁸⁸ Ahmet Hamdi TANPINAR, *Tefvik Fikret. Hayatı, Şahsiyeti, Şiir ve Eserlerinden parçalar*, İstanbul, Semih Lütfi Kitabevi, 1944, p. 9-10.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 16.

obstrue à priori une analyse correcte de l'œuvre de Fikret. « Cet amas composé de banalités » qu'est la pensée de Fikret ne mériterait alors pas une analyse approfondie, dans la mesure où la banalité entraîne la simplicité et clarté. Deuxièmement, à cette simplicité poussée s'oppose la personnalité du poète. Et, c'est ainsi que la personnalité de Fikret vient s'ériger en un culte. Troisièmement, elle suppose un « passage » (*geçiş*) dans sa pensée qu'il situe en 1908, à savoir le rétablissement de la Constitution. En haut, nous avons vu que Abdullah Uçman place son « passage au pessimisme » en 1896. Le concept de passage (*geçiş*) est emblématique des récits linéaires. L'histoire étant composée des étapes qui se succèdent, chaque étape doit se distinguer par certains traits caractéristiques. Alors que comme nous l'avons montré, il y a des stabilités conceptuelles qui recourent la construction poétique de Tevfik Fikret de façon transversale. Force nous est ainsi de nous arrêter, non pas sur sa personnalité, mais sur son œuvre pour éviter l'imposition des partis pris idéologiques et sur ses intentions pour retracer son horizon d'attente. Avant d'en finir avec cette description, j'énumère les constats que Tanpınar fait pour les contraster avec ce que je lis de son œuvre :

1. Fikret *croit* dans le progrès.
2. Il entretient un espoir infini vis-à-vis de l'humanité.
3. L'humanité fait du monde un jour un paradis.
4. Dans cet élan, l'arme la plus puissante est le savoir⁹⁰.

En fait, cet exposé de Tanpınar ne s'appuie sur presque qu'un seul poème de Fikret, qui se trouve parmi les plus connus, *halūķun āmentüsü*. C'est ce que l'on peut suivre par un résumé procuré par Berkes :

Fikret set his new ideals against belief in such a deity in a poem written as his son's "Credo" (Āmentu). They were: belief in man's dignity, the brotherhood of men, man's capacity for perfection, love and peace, individual liberty, and the infinite capacity of Reason to transform the world.

The youth no longer resorted to the verses of the Kur'an in their moral thinking⁹¹.

Ces interprétations présentent une vision du monde fikretienne presque utopique et totalement optimiste vis-à-vis de l'avenir. Alors que ce n'est pas le cas. La lutte pour la vie ne manque jamais à son œuvre. À cet égard, l'interprétation de Kemalettin Şükrü semble plus proche d'une analyse pertinente :

Le Cahier de Haluk, qu'il a publié par sa propre calligraphie suite à son départ du lycée impérial, rend compte décidément de ses espoirs et ses ambitions pour la patrie et la

⁹⁰ Z. TOPRAK, « Edebiyat ve Siyasal Duruş: Tevfik Fikret'in Yol Ayrımı », art. cit, p. 4. Toprak semble approuver ces constats plua d'un demi-siècle plus tard que Tanpınar.

⁹¹ N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit, p. 301.

jeunesse ainsi que de la nécessité d'être doté d'armes économiques et sociales pour pouvoir s'opposer dans la lutte sans merci pour la vie à la convoitise et à l'invasion de l'Occident.

Sultaniden ayrıldıktan bir süre sonra kendi el yazısı ile bastırıldığı Halûkun Defteri onun vatan, gençlik hakkındaki ümit ve emellerini, merhametsiz hayat mücadelesinin Garbın ihtiras ve istilâsına karşı durabilmek için iktisadî ve içtimaî silâhlarla mücehhez olmak lâzım geldiğini heyecanlı bir kanaatle anlatmaktadır⁹².

Les espoirs et aspirations côtoient la lutte interminable. Donc, *cidâl* ne cesse de jouer son rôle. Cependant, Fikret ne mentionne pas « l'Occident » explicitement. La violence ne semble pas être le propre d'une communauté quelconque. Elle est commune à toute l'humanité. En dépit de ce fait, *cidâl-i hayât* fait partie du vocabulaire darwiniste social de l'époque. Fikret ne veut pas remettre en cause directement « la civilisation occidentale, » du fait probable qu'il ne veut pas saper ce qu'il voit comme la source d'émulation dans ses visées réformistes⁹³. Voyons de plus près :

104 les fils d'Adam ne se lassèrent vraiment pas
105 d'être écrasés, ni d'écraser le juste.
106 ne furent jamais fatigués dans cet élan ;
107 s'il y a une plainte, arrive pour cela une gifle ou un coup de poing.
108 ce coup ne suffisant pas, il frappa d'un fléau d'armes ;
109 réduisit au silence par la pierre celui qui crie pour le juste.
110 il ne suffit pas, aujourd'hui, la terre ainsi que
111 les mers sont complètement remplies
112 de mortier, de bombes, d'obus...
113 Si tu es un peu impuissant, faible, tiens
114 une gifle, un fléau ou encore un obus

115 voici ta part !... mais apprends cela bien ;

116 si, un jour, peut-être toi aussi — qui sait —, tu veux,
117 tu pourrais parler avec quelqu'un
118 moins puissant que toi de la même façon ;
119 avec ta véhémence éloquente, autant que ta voix te permet
120 tu rougirais ;
121 et brûlerais... les ciels te rejoindraient
122 par ses tonnerres et foudres :

123 tout univers est prisonnier de la force.

124 ce que les gens de bon sens n'approuvent pas
125 la force la plus grande est dans le droit, c'est le juste.
126 le spectre, qui trembla hier, deviendra
127 une splendide vérité... ô le héros, qui combat
128 dans les rangs de l'armée révolutionnaire

⁹² Kemalettin ŞÜKRÜ, *Tevfik Fikret. Hayatı ve Şiirleri*, Kanaat Kütüphanesi, 1931, p. 66.

⁹³ Voir son appréciation vis-à-vis d'un pays qu'il juge civilisé, « Halûkun vedâ'ı » TEVFIK FİKRET, *Halûkun defteri*, op. cit.

129 du demain, apprends-le bien : force = droit !

130 tant que tu marches ce principe étant dans la main
131 cette troupe s'empare du monde.
132 regarde une fois le jour passé :
133 celui qui tombe, celui qui se relève se justifie toujours ; ce qui viole le juste,
134 c'est la même flambée empruntée au juste :
135 c'est le juste qui brille dans le sabre qui fait le juste décapiter
136 mais que ton sabre ne soit pas levé contre le juste,
137 sinon qu'il est brisé.
138 j'espère une victoire de la part de ton cœur,
139 plutôt que de ton épée.

104 ādem evlādı bıkmamış cidden
105 ne ezilmek, ne hāḫḫı ezmekden.
106 tuymamış hīç bu işde yorgunluḫ ;
107 bir teşekkī, hemān, ṭoḫat, yumruḫ.
108 yumruḫ el vermemiş, ṭopuz vurmuş ;
109 « hāḫḫ » diyen aḡzı ṭaşla susdurmuş.
110 o da kāfī degil, bugün ḫaralar
111 ve deñizler zehirli ḫumbaralar,
112 bombalar, güllerle māl-ā-māl.
113 biraz 'āciz misiñ, zebūn musuñ, al
114 bir ṭoḫat, bir ṭopuz, yā bir gülle ;
115 – işte hāḫḫıñ !... faḫaṭ bir güzel belle :
116 sen de bir gün, cihān bu, kendiñden
117 daha 'āciz biriyle istersen
118 'aynı dilden tekellüm eylersiñ ;
119 sen de gür belāḡatinle sesiñ
120 çıḫdıḡı, yetdiḡi ḫadar gürler
121 ve yaḫarsıñ.. semā da şimşekler,
122 yıldırımlarla 'aynı dersi verir :

123 bütün 'ālem esīr-i ḫuvvetdir.

124 buña rāzı degil 'uḫūl elbett
125 hāḫḫdadır, hāḫḫdır en büyük ḫuvvet.
126 dün sönük titreyen bu şebhe yarın
127 bir müşa'şa' hāḫḫat... ey yarınıñ
128 inḫılāb ordusuñda çarpışacak
129 ḫahramān, öğren işte : kuvvet = hāḫḫ !
130 ve bu düstūr elinde, bī-pervā
131 yürü, dünyāyı fetheder bu livā.
132 düne bir kerre bak : düşeñ, ḫalkān
133 hep delīliñden hāḫḫlı ; hāḫḫı yaḫan
134 yine hāḫḫdan alınma şu'le :
135 hāḫḫa baş kesdiren ḫılıçda bile
136 parlayan hāḫḫ ... faḫaṭ seniñ ḫılıciñ
137 hāḫḫa şıyrılmamın, yā çarpılsın !

138 beklerim bir zafer esāsen ben,

Il est assez clair que Fikret ne cède pas son propos selon lequel la violence et le conflit perpétuel entre les hommes règnent sur le monde. Les vers 104-106 en témoignent notamment. Le principe du monde dans lequel on vit est que la force est égale au droit. Dans ce monde, « 129 du demain, apprends-le bien : force = droit ! » (129 ahramān, ğren ite : kuvvet = a !) Ou encore « 123 tout univers est prisonnier de la force. » (123 btn ‘ālem esr-i uvvetdir.) Dans cette donne, même *a* sert à justifier les injustices [133-136]. Cependant, la force de al ne doit pas se lever contre *a* [137]. La victoire ne doit pas provenir du sabre, mais du cœur. Le concept de *a* se trouve au centre du réseau conceptuel des écrits de Fikret, Nr et ilm. Maintenant, il est permis de tirer une conclusion : à l’instar de Nr et ilm, Fikret n’adhère ainsi pas au darwinisme social. Il entretient une conception conflictuelle du monde. Il l’observe, il l’accepte en tant que tel, mais il aspire à un monde en paix, sans conflit. Revenons à *Tārh-i adm* pour en trouver les termes les plus clairs :

98 dans ce naufrage... Cette idée, c’est
 99 la meilleure nouvelle pour les temps à venir ;
 100 voilà la vraie liberté ;
 101 ni combattant, ni combat, ni invasion ;
 102 ni violence, ni souveraineté, ni misère,
 103 ni plainte, ni oppression, ni despotisme
 104 simplement moi et toi, sans maître
 ni esclaves !

98 bouluñ...ite eñ gzel mjde
 99 bu taavvur dhr-i āyeye;
 100 ite urryet-i aiye:
 101 ne muarib, ne arb  istlā ;
 102 ne tasallu, ne salanat, ne eā ;
 103 ne ikāyet, ne ulm  istibdād ;
 104 ben benim, sen de sen, ne rabb, ne ‘ibād⁹⁵ ! —

Il s’ensuit que le darwinisme social est un fait accepté à contrecœur, comme un fait extérieur, reprochable, mais bien à l’œuvre dans le monde existant qui dévore les communautés moins puissantes. En ce sens, la civilisation, pour Nr et ilm, n’est rien d’autre qu’une force exterminatrice qui démolit tout ce qu’elle touche. En somme, ces auteurs considèrent le darwinisme comme le principe d’un monde indésirable, une arme idéologique des puissances destructrices, contre laquelle le reste du monde doit se garder, et le désapprouvent violemment au plan normatif.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ TEVFK FIKRET, *Tārh-i adm*, *op.cit.*.

Dans cette constellation conceptuelle, le concept de *ḥakḥ*, hautement polysémique, mérite une analyse approfondie. Je reviendrai là-dessus après avoir fini les concepts relatifs à l'homme.

3. Une fissure sémantique de longue durée : *beṣer* et *insān*

Mais comment est-il possible que le propos dégradant vis-à-vis de l'être humain coexiste avec le propos qui exalte ce même être. La réponse se trouve dans une fissure sémantique. C'est à travers la distinction que j'ai constatée entre les concepts de *beṣer* et *insān* que l'homme peut être bon et mauvais en même temps. Et, l'histoire de cette distinction remonte jusqu'aux récits mésopotamiens de l'Antiquité :

Ce second récit [Gn 2–3], qui provient d'un autre milieu que celui de récit de Gn 1, commence par la création d'un être humain à partir de la terre. Dieu fonctionne ici comme un potier qui crée l'humain à partir de la boue. Il le rend vivant en lui insufflant son souffle. C'est un changement intéressant par rapport aux récits mésopotamiens. Dans ces récits, les humains sont également créés à partir de l'argile, mais cette argile est mélangée au sang d'un dieu que les autres dieux ont mis à mort. C'est ce sang qui rend les humains vivants. Dans ce récit biblique, le sang a été remplacé par le souffle, mais les récits bibliques et mésopotamiens s'accordent sur l'idée que l'homme a quelque chose de divin en lui⁹⁶.

Si l'attribut divin de l'être humain est communément partagé par les récits mésopotamiens, le remplacement du sang par l'esprit dans le sens de *spiritus*, (*nepesh*, *nefes*) trahit du même coup une immatérialisation qui se prête par la suite plus facilement à la réinterprétation métaphysique de la trajectoire humaine vers la divinité. Trait primordial de cette construction conjugué à l'acte de création, la vitalité humaine s'explique par cette haleine divine. C'est dans le même sens que Fikret consacre l'esprit, alors qu'il méprise le corps de l'homme⁹⁷. Néanmoins, cette connexion spirituelle divinatoire n'empêche pas que l'être humain ne s'affranchisse complètement de son attribut *terrestre* qui se traduit non seulement par son attachement à la terre (et en même temps à la Terre en majuscule), mais aussi son *être* ou *étant* charnel qui s'*incarne* dans son corps.

Il est révélateur de la conception de Dieu de l'Ancien Testament que, malgré les anthropomorphismes fréquents, *baṣar* ne soit jamais attribué à Dieu, comme c'est le cas par exemple avec *ruh*. Au contraire, il est constamment souligné que Dieu n'est pas *baṣar* et est bien distingué de tout *baṣar*. À chaque fois que *baṣar* est mis en rapport à Dieu, c'est seulement pour souligner l'immense distance et différence, la dépendance totale ainsi que l'opposition remarquable de *baṣar* vis-à-vis de Dieu. Ce faisant, la référence est faite à sa nature et à ses qualités, et en particulier à sa sublimité, son éternité, sa toute-puissance, sa bonté, sa sainteté, sa providence, etc., bref, à tout ce qui constitue son opposition à la nature et aux qualités de l'homme. Cette opposition est exprimée dans l'Ancien Testament

⁹⁶ Thomas C. RÖMER, *Les 100 mots de la Bible*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, p. 11-12.

⁹⁷ Murat KACIROGLU, « Tevfik Fikret'in Şiirlerinde Ruhun Saflığı Düşüncesi ve Ruh-Beden Çelişkisi Üzerine Bir İnceleme », *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 21, 2020, p. 41-59.

principalement à travers le concept de *ruh*. Alors que *başar* délimite l'homme comme distinct de Dieu, Dieu est généralement caractérisé par *ruh*.

Es ist bezeichnend für die Gottesvorstellung des AT, daß trotz der häufigen Anthropomorphismen *başar* nie Gott zugeschrieben wird, wie es z. B. mit *ruh* geschieht. Vielmehr wird stets betont, daß Gott kein *başar* ist und sich von jeglichem *başar* schärfstens unterscheidet. Wo immer *başar* in Beziehung zu Gott gebracht wird, geschieht dies nur, um den unermesslichen Abstand und Unterschied, die völlige Abhängigkeit und den auffallenden Gegenstand von *başar* Gott gegenüber zu unterstreichen. Dabei wird auf sein Wesen und seine Eigenschaften und insbesondere auf seine Erhabenheit, Ewigkeit, Allmacht, Güte, Heiligkeit, Vorsehung usw. hingewiesen, kurz, auf alles, was den Gegensatz zum Wesen und zu den Eigenschaften des Menschen ausmacht. Dieser Gegensatz wird im AT vor allem durch den Begriff *ruh* zum Ausdruck gebracht. Während *başar* den Menschen im Unterschied zu Gott auszeichnet, wird Gott im allgemeinen durch *ruh* charakterisiert⁹⁸.

Cet extrait confirme ce qui le précède dans sa distinction sémantique entre *beşer* et *rūh*. De plus, il nous donne de nouveaux éléments de réflexion. C'est que *beşer* se révèle comme un véritable concept logique d'espèce (*logischer Artbegriff*) en ce qu'il distingue l'être humain de l'être divin, contrairement à *insān* qui comporte parfois des connotations transcendantes inscrites dans le concept de *rūh*. À cet égard, *beşer* marque « la distance, la différence, la dépendance et l'opposition » (*Abstand, Unterschied, Abhängigkeit, Gegensatz*).

Dans le texte coranique, on trouve le même schème conceptuel :

C'est Dieu qui créa les deux et la terre et tout ce qui est entre eux, dans l'espace de six jours, puis il alla s'asseoir sur le trône. Vous n'avez point d'autre patron ni d'intercesseur que lui. N'y réfléchirez-vous pas ?

Il gouverne tout depuis le ciel jusqu'à la terre, tout, puis tout retournera à lui au jour dont la durée sera de mille années de votre comput.

C'est lui qui connaît les choses visibles, et invisibles, le puissant, le compatissant.

Il a donné la perfection (*ahsana*) à tout ce qu'il a créé, et a formé d'abord l'homme (*al-insānī*) d'argile.

Puis il a fait dériver sa descendance du sperme, d'une goutte d'eau sans valeur.

Puis il lui a donné son complet développement (*ahsana*) et lui a soufflé (*wanafaḥa*) son esprit (*min rūḥihi*). Il vous a donné l'ouïe et la vue, le cœur. Que vous êtes peu reconnaissants ! (Kazimirski, 32 : 3-8)

Je me permets de donner ici une précision par rapport au verset 8 : contrairement au choix du traducteur, je préférerais utiliser l'expression « lui a soufflé de son esprit » au lieu de « lui a soufflé son esprit » pour accentuer la connotation du partage entre divin et humain.

⁹⁸ N. P. BRATSIOTIS, « Bashar », in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart ; Berlin ; Köln ; Mainz, W. Kohlhammer, 1973, vol. 10/1, p. 850-866, p. 864.

Élément conceptuel essentiel de l'anthropologie biblique ancienne, *bešer* se réfère ainsi à « la substance externe et corporelle de l'homme⁹⁹, » désignant ainsi la chair et le corps en même temps. C'est à partir de cette base commune à tout homme que l'égalité de tout homme (*Gleichheit aller Menschen*) est d'abord conçue. Une telle égalité, qui exprime une identité en caractère (*Wesensgleichheit*), conduit inévitablement à une affiliation totalisant tout être humain. D'où le concept générique (*Sammelbegriff*)¹⁰⁰. Cependant, il faut préciser que *bešerīyet* en tant que concept collectif n'existe pas, alors que la locution « *kullubašar* » est employée pour désigner la totalité des êtres humains. À chaque fois que cette locution est utilisée, elle s'accompagne d'un accent avilissant fort évocateur de la faiblesse de l'être humain vis-à-vis de la Divinité : « À chaque fois que *kullubašar* apparaît comme expression (donc à l'exception de Lv 4, 11 ; 13, 3 ; Nb 8, 7, etc.), derrière se dessine l'idée que *bašar*, qui unit les hommes entre eux, exprime la différence avec Dieu et souligne la distance par rapport à lui » (« Wo immer *kullubašar* als Redewendung auftritt (also mit Ausnahme von Lev 4, 11; 13,3; Num 8, 7 u. ä.) steckt mehr oder weniger eindeutig der Gedanke dahinter, daß eben der die Menschen miteinander vereinigende *bašar* den Unterscheid zu Gott ausdrückt und den Abstand von ihm unterstreicht¹⁰¹. »). L'utilisation de ce concept s'étend parfois au point de comprendre les animaux, creusant de plus la distance entre l'homme et Dieu¹⁰²¹⁰³. Nous avons signalé pourtant le fait que *bešer* au singulier veut dire la totalité des hommes par son universalisation conceptuelle.

La double évaluation de l'homme présentée ci-dessus permet d'identifier clairement les énoncés anthropologiquement pertinents ; elles permettent de mieux cerner l'essence et la valeur de l'homme et sa position vis-à-vis de Dieu. Ainsi, *bašar* se caractérise par sa nature de créature, son insuffisance/imperfection et sa fugacité.

Die oben dargestellte doppelte Wertung des Menschen läßt die anthropologisch relevanten Aussagen deutlich erkennen; sie ermöglichen es, das Wesen und den Wert des Menschen sowie seine Stellung Gott gegenüber besser herauszuarbeiten. So sind für *bašar* kennzeichnend seine Geschöpflichkeit, Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit¹⁰⁴.

Outre l'impotence flagrante de l'être humain vis-à-vis de Dieu, ce concept exprime de la même façon le fait d'être créé, l'insuffisance, la fugacité. Dans le même ordre d'idées, la tendance essentielle de l'être humain au péché s'explique le plus souvent par son être charnel¹⁰⁵. Dans la structure sémantique du concept d'homme en tant que *bešer*, nous sont maintenant disponibles les attributs suivants : la distance, la différence, l'opposition, la dépendance, nature de créature,

⁹⁹ N. P. BRATSIOTIS, « Bashar », *op. cit.*, p. 858.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 860.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 860-861.

¹⁰² *Ibid.*, p. 851.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 861.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 862.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 863-864.

insuffisance/imperfection, fugacité (*Abstand, Unterschied, Gegensatz, Abhängigkeit, Geschöpflichkeit, Unzulänglichkeit, Vergänglichkeit*).

À présent, voyons de plus près l'usage de ce concept dans le texte coranique où une fissure sémantique similaire nous paraît évidente. Les occurrences montrent que le contraste est bien créé entre *insān* et *beşer*. À titre d'exemple :

Ou à moins que tu n'aies une maison ornée de dorures, ou à moins que tu ne montes aux cieux par une échelle, nous ne croirons non plus que tu y sois monté que lorsque tu nous feras descendre un livre que nous puissions lire tous. Réponds-leur : Louange à Dieu ! Suis-je donc autre chose qu'un homme et un apôtre ?

Qu'est-ce donc qui empêche les hommes de croire, lorsque la doctrine de la direction est venue vers eux ? C'est qu'ils ont dit : Dieu aurait-il envoyé un homme pour être son apôtre ?

Dis-leur : Si les anges marchaient sur la terre et y vivaient tranquillement, nous leur aurions envoyé un ange pour apôtre. (Kazimirski, 17 : 93-95)

Dis : Je suis un homme comme vous, mais j'ai reçu la révélation qu'il n'y a qu'un Dieu. Quiconque espère voir un jour la face du Seigneur, qu'il pratique le bien et qu'il n'associe aucune autre créature dans l'adoration due au Seigneur. (Kazimirski, 18 : 110)

Dis-leur : Oui, sans doute, je suis un homme comme vous, à qui il a été révélé que votre Dieu est le Dieu unique, acheminez-vous droit à lui, et implorez son pardon. Malheur à ceux qui associent d'autres dieux à Dieu (Kazimirski, 41 : 5)

Dans le texte coranique s'énonce le mot *başar* à chaque fois qu'il faut mettre l'accent sur le fait que l'envoyé ne comporte aucun attribut supérieur aux autres êtres à qui Dieu veut faire parvenir son message. À cet égard, cet être est propre à la terre. La référence à la terre, spatiale, sert à établir un contraste avec le ciel, où habitent les êtres extraterrestres. Ainsi le terme crée-t-il une égalité entre hommes lorsqu'il se manifeste par une réclamation transcendantale. Ce mot renvoie également à la chair, privée de tout attribut spirituel. Il désigne alors l'homme dans son état purement charnel, presque identique à un animal. Cette distinction est également constatée :

Il s'agit du concept coranique d'*Insān* qui détermine la véritable ontologie de l'homme, sa connaissance vraie, la connaissance de son être authentique. Le second, *Banû Ādam*, désigne les fils d'Adam, en tant que genre vivant particulier mais privilégié par le Créateur, découlant d'une souche unique. Le troisième, *Bachar*, constitue, plus spécifiquement, une référence à l'homme terrestre vivant forcément sa vie à l'intérieur d'une société particulière, laquelle lui fixe un statut et des droits¹⁰⁶.

Le plus frappant dans cette trisection concernant l'être humain est qu'elle montre une pluralité dans le statut ontologique de l'homme. *insān*, qui vient en première position, est le plus important en ce

¹⁰⁶ Yadh BEN ACHOUR, « Les fondements ontologique et politique », in *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 57-72, p. 58.

qu'il se réfère à une ontologie transcendantale, constituant le statut le plus proche de la Divinité. En revanche, *beşer* contraste avec *insān*, car il relève de la vie terrestre, représentant le point le plus éloigné de la conception céleste de l'être humain. Concept moins lié à la transcendance, Banu Adam renvoie à la communauté originelle de l'homme. Ces différences sont également à constater à travers le thésaurus de Meninski :

ādem a. t. insān. Homo et Adamus, eiusq; posteritas. *Item.* Famulus, Expressus, Nuntius. Mensch und Adam. *Item.* Diener / Besandt / Abgesandt / Bott. *Huomo, et Adamo, et servitore, huomo, Espresso, Inviato, ò messo.* Homme et Adam, *Item.* Serviteur, Homme, Exprés, Envoyé, Messenger. [...] ādem-i şafī, quod et ḥazret-i ādem. S. Adam, primus hominum. S. *Adamo*, etc. ādem ve oğlanı. Filius hominis, homo, seu homines. *L'huomo. gl' huomini.* Sic. benī ādem. Idem V. benī . yebān ādem, seu yebān ādemi. Satyrus. Ein milder (sic. wilder) Menschen / Ein milder (sic. wilder) Mann. *Satiro, huomo selvatico.* Satytre, homme sauvage. [...] (Meninski, p. 115)
ādemīyet. Humanitas, humana natura. *Humanità.* Humanité. [...] (Meninski, p. 117)

beşer, a. i q. beşere *Gol. et usit.* ādem oğli, et ḥalk̄ Homo, homines, mortales, humanum genus. *Huomo, gli huomini, li mortali, il genere humano.* *Ik. Sae etc.* ebū'l-beşer. Adam, q. Pater generis humani. *Gol. At Ebū'l-beşer, i. q. Persicum* nuql. Tragemata. *Gol.leşker-i* beşer şüretinde. In forma exercitus humani, seu hominum. *In forma humana.* *Sae.* maḳdūr-i beşer degüldür. Humanum non est virium. *Non è cosa humanamente possibile, che si possa fare da mano humana.* *Eb.* (Meninski, p. 830)

beşerī. Humanus. *Humano, Ut 'uḳül-i* beşerī. Intellectio, vel intellectus humanus. *Intellecto humano Sae.* (Meninski, p. 831)

beşerīyet et beşerīye. *Faem. pracaedentis, et Abstr.* Res humana, seu humanitas, natura humana. *Humanità, natura humana.* *Ik. ṭab'-ı* beşerīyet. *Idem.* Natura humana, humanitas. *Natura, ò fragilità humana. Tef. Ik.* (Meninski, p. 831)

ins. i. q. beşer. Genus humanum *medium inter* vaḥşī, quod genus est brutorum, seu ferarum. et cinn, quod Daemonum et spirituum. *L'huomo, il genere humano.* *ins ü melek* Homines et Angeli. *Gli huomini, e gli Angeli.* *Ah. Eb.* (Meninski, p. 456)

insān. Homo *in genere, tàm vir, quàm faemina.* Mensch. *Huomo.* Homme. [...] (Meninski, p. 456.)

insānī. Humanus, hominis, vel hominum. Menschlich. *Humano, di huomo.* Humain, d'homme. Humain, d'homme. [...] efrād-ı insānīyeden her ferd. Quisque mortalium. *Ogni huomo, ogni persona d'huomo. Del.* (Meninski, p. 457)

insānīyet. Humana natura, humanitas. Menschlichkeit / und Höflichkeit. *Humanità, ciuiltà.* Humanité, civilité, courtoisie. [...] (Meninski, p. 457.)

insānīyetlü. Humanus, urbanus, benignus, civilis. Freundlich / holdselig / gütig / höfflich. *Humano, cortese.* Humain, courtois. [...] (Meninski, p. 457)

üns.)(vaḥşet) alışmak kişiniñ huyı ile huylaşmak yoldaşlık. Consuetudo, familiaritas. Gemeinschaft / Freundschaft. *Domesticheyya, intrinchezza.* Familiarité. [...] *Ik. V. ülfet.* üns ü ğamküsarī *Idem.* Familiaritas, unio. *Ik. üns tutmak* Familiaritatem inire, colere, uniri cum ... Bertremlichkeit / Einigkeit halten mit ... *Mantener amicitia intrinseca, et unicne con ...* Avoir intime amitié et union avec... [...] (Meninski, p. 456)

ünsī)(vaḥşī) Domesticus, familiaris, cicur. Gewohnt / befandt / gemein. *Domestico, famigliari, avezzo.* Domestique, familier, apprivoisé. [...] (Meninski, p. 458)

ünsīyet. yoldaşlık ğamkūsārī. Consuetudo. *et c. i. q.* üns. ünsīyet e. assuescere. consuescere alicui. *Addomesticarsi, i. q.* üns tütmağ. (Meninski, p. 458)

D'abord les observations générales : ces trois concepts désignent la même entité, chacun à sa façon avec diverses connotations. Chacun veut dire « la nature humaine, » mais par un accent différé sur un aspect particulier de cette nature. C'est pour cela que Meninski ne s'empêche pas de les définir les uns par référence aux autres. Les trois sont ainsi à même de se remplacer en fonction de contextes littéraires. À titre d'exemple, pour éviter l'usage répétitif, un auteur pourrait utiliser ces mots dans le même texte. Une division sémantique strictement démarquée ne pourrait pas être observée. Cela dit, les connotations différées inscrites dans les concepts respectent presque entièrement les différences que l'on vient de constater dans les textes étudiés.

Commençons par *ādem* : il comprend d'abord notamment le sens de *posteritas*, à savoir, la postérité, ensemble de descendants. À cet égard, *ādem* et ses dérivés, *benī ādem* et *ādem oğli*, mettent en avant la continuité de l'homme d'une « souche unique. » Symbolique ou littéral, *ādem* renvoie à une unité spatiale et temporelle. Ce fait nous avertit du danger de déductions hâtives par rapport au concept d'humanité auquel les philosophes des Lumières contribuèrent substantiellement. Les conceptions du mouvement de l'humanité dans l'histoire chez les auteurs ottomans ne doivent inévitablement pas vouloir dire qu'ils les y empruntèrent à la philosophie des Lumières qui n'exista pas au temps de Meninski. Pour en décider, je me servirai dans la partie relative au progrès (*terakki*) la notion de temporalisation (*Verzeitlichung*). Deuxièmement, *ādem* reste toujours le premier homme dans le monde. C'est par l'introduction de la théorie de l'évolution que les auteurs ottomans que j'étudie viennent se servir de cette antériorité plutôt de façon symbolique afin d'accentuer la communauté de destin des êtres humains.

Dans un deuxième temps viennent *beşer* et ses dérivés. Ce que l'on retient de ces définitions, c'est qu'ils montrent l'aspect vulnérable de la nature humaine : mortel et fragile. Ensuite, qu'ils représentent le genre humain. En tant que tel, *beşer* est à catégoriser au même titre qu'un animal. Plus frappant est que *beşerīyet* est assimilé à un « *res humana.* » Sous ce registre, il est le plus proche de la matérialité et le plus loin de l'humanité tout en restant dans les confins de l'humanité.

Dans un troisième temps, il s'agit de *insān*, ses racines ainsi que ses dérivés. En accord avec la répartition sémantique que nous avons mise en avant, ceux-ci regroupent l'aspect exalté de l'être humain. Si, à l'instar de *ādem* et *beşer*, ce concept désigne l'être humain dans sa singularité, il permet de le positionner vis-à-vis de la férocité (*vaḥşet*). C'est en ce sens que *üns* et *ünsī* viennent s'y opposer. La domesticité est plutôt conçue comme opposée à la férocité des bêtes féroces. Par

extension, un être vivant devient d'autant plus humain, qu'il s'éloigne de la férocité. Ce dernier constat nous amène également au contraste créé entre la violence et l'humanité. Les choses deviennent beaucoup plus intéressantes, lorsque l'on regarde les définitions de *insānīyet* et *insānīyetlü*. Ici, l'éloignement de la férocité et de la violence trouve son expression dans les concepts de *Höflichkeit*, civilité, courtoisie et ainsi de suite. Ici s'ouvre un volet sémantique crucial : plus de civilité signifie plus d'humanité et vice-versa. En d'autres termes, un lien logique réutilisable à tout moment vient de se créer entre deux concepts. Le mouvement entre les deux, à savoir devenir de plus en plus humain, s'incarne dans le concept de *teraqqī* sans pour autant être étayé par une temporalisation.

La différence sémantique entre *insānīyet* et *beşerīyet* devient au tournant du XX^e siècle tellement manifeste que le lexicographe, Şemseddīn Sāmī, éprouve le besoin de l'exprimer :

Il y a différence entre « *insānīyet* » et « *beşerīyet* » : *insānīyet* renvoie aux attributs spirituels et cordiaux, alors que *beşerīyet* *insānīyet* aux attributs formels et corporels. Les états relatifs à l'éthique sont considérés comme relevant de *insānīyet*, [alors que] les choses relatives aux intérêts des organes ainsi qu'à l'histoire naturelle comme relevant de *beşerīyet*.

« *insānīyet* » ile « *beşerīyet* » arasında fark vardır : *insānīyet* ādemiñ evşāf-ı rūhānīye ve ḳalbīyesine, *beşerīyet* ise aḥvāl-i cismānīyesi ve bedenīyesine 'ā'iddir. aḥlāḳa müte'allik ḥāller *insānīyet*den ve menāfi' -i a'zā ile tārīḥ-i ṭabī'īye müte'allik şey'ler *beşerīyet*den ma'dūddur. (Sāmī, p. 177)

Sur ce sujet, il est si insistant qu'il ajoute une autre note pour le mot de *beşerīyet* :

Il y a bien des différences entre « *insānīyet* » et « *beşerīyet* » : *beşerīyet* renvoie à diverses conditions naturelles de l'homme, alors que *insānīyet* ne renvoie qu'aux vertus et aux maturités/perfections spirituelles ; par exemple, les conditions telles l'oubli, la peur, l'appétit, la lubricité appartiennent à *beşerīyet*, alors que les conditions comme la magnanimité, la générosité, la fiabilité, le contentement appartiennent à *insānīyet*. En somme, *beşerīyet* relève de l'histoire naturelle, alors que *insānīyet* relève de l'éthique.

« *beşerīyet* » ile « *insānīyet* » arasında çok fark vardır : *beşerīyet* insānīñ her dürlü aḥvāl-i ṭabī'īsine, *insānīyet* ise yalnız fezā'il ve kemālāt-ı rūhānīyesine 'ā'iddir ; meşelā nisyān, ḥavf, iştihā, şehvet gibi ḥāller *beşerīyet* ; kerem, şehāvet, vefā-yı 'ahd, ḳanā'at gibi ḥāller ise *insānīyet* mukteżiyātındandır. el-ḥāşıl *beşerīyet* tārīḥ-i ṭabī'īye, *insānīyet* ise aḥlāḳa 'ā'iddir. (Sāmī, p. 294)

Si ces deux notes s'accordent pour l'essentiel, la deuxième note est plus riche quant aux détails qu'elle donne vis-à-vis de l'éthique. Les valeurs qu'elle énumère pour les vertus au même titre que les vices sont complètement compatibles avec ceux qui comptent parmi les vertus et les vices selon

la philosophie éthico-politique médiévale¹⁰⁷. Je reviendrai là-dessus plus tard. Pour l’instant, je me contente de dire que cette identité montre que les critiques des auteurs ottomans ainsi que leur compréhension de l’être humain s’appuient dans une grande mesure sur les concepts de l’homme développés par les philosophes médiévaux. Le lien conceptuel que j’établirai notamment dans le chapitre suivant se justifie également en référence à cette identité. Il n’en demeure pas moins que Sāmī fait une opération conceptuelle, augmentant l’intensité du contraste entre *beşer* et *insān*. Il attribue les vices à *beşerīyet*, alors que, dans la philosophie médiévale, c’est toujours *insān* qui sombre dans l’immoralité s’il ne suit pas les bonnes pratiques de l’éthique.

Voyons également les autres mots apparentés à ces concepts :

beşer sz [ism-i müzekker] ‘ar. ḥayvān-ı nāṭıq, ādem, insān cinsi ; ebū’l-beşer = ḥazret-i ādem (‘am) [‘aleyhi’s-selām] seyyidü’l-beşer = faḥr-ı ‘ālem (şl‘m) [şallallahu ‘aleyhi ve sellem) efendimiz || ‘ilmü’l-beşer = insāniñ aḥvāl-i ṭabī‘isinden baḥş eden ‘ilm ki ‘ilmü’l-lisānla berāber keşfiyāt-ı cedīdedendir.

beşerī ş [şıfat] ‘ar. ş. [müennes] *beşerīye*. insāna mensüb ve müte‘allik : aḥvāl-i *beşerīye*. *beşerīyet* ss [ism-i müennes] insānlık, insāniñ ḥāl-i ṭabī‘isi : *beşerīyetiñ* icābātındandır. (Sāmī, p. 294)

insāniyet ss [ism-i müennes] ‘ar. 1. ādeme yaqışır evşāf ve fezā’ il, iyilik, ḥayır-ḥwāhlik : siz de hiç *insāniyet* yok mıdır ? bunu yapmak *insāniyet* iktizāsıdır ; *insāniyet* nāmına bunu yapıyorum. 2. ‘umüm insānlar, nev‘-i *beşer* : *insāniyete* ḥidmet etmek ; *insāniyet* için düşünür bir ādemdir.

insāniyetsiz ş [şıfat] insāna yaqışır evşāf ve fezā’ ilden yoksun, yalnız menāfi‘ini düşünüb, *insāniyet* ḥissiyle bir şey’ yapmayan, mürüvvetsiz, iyiligi doḡunmaz : çok *insāniyetsiz* bir ādemdir.

insāniyetsizlik s [isim] *insāniyet* fiḡdānı, ḥissiyāt-ı *insāniye* ve vicdāna muḡayir ve yalnız menāfi‘-i māddiyyeye tābi‘ ḥāl ve ḥareket : o ādemiñ *insāniyetsizliği* ma‘lumdur.

insāniyetli ş [şıfat] *insāniyeti* olan, evşāf ve fezā’ ili olan, vicdānlı ve mürüvvetli. (Sāmī, p. 177)

Il est clair que Sāmī identifie l’humanité aux vertus ainsi qu’à la bonté. L’altruisme en fait partie, d’autant que les intérêts matériels sont dénigrés comme motif d’action humaine.

a) *Beşer* contre la divinité

Jusqu’ici, je me suis attardé sur le trait caractéristique du concept de *beşer* qui marque son infériorité vis-à-vis du concept de *insān* et que Fikret utilise pour décrire l’existence indésirable du monde conflictuel. Cette infériorité demeurant non moins fondamentale, le concept d’homme en tant que *beşer* et son état en tant que *beşerīyet* vient être utilisé, sous le plume de Fikret, sous un

¹⁰⁷ Comparer à Yadh BEN ACHOUR, « Les fondements ontologique et politique », in *Aux fondements de l’orthodoxie sunnite*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 57-72, p. 58.

autre registre. Il s’agit de contraster l’homme avec la divinité. Si l’homme en tant que tel est condamné aux conditions pénibles du monde et considéré comme insignifiant vis-à-vis de Dieu et par Dieu, il finira par en défaire la domination. Cette victoire sera la victoire de l’homme en tant que *beşer* sur la divinité. Mais, cette victoire dépend de la capacité de *beşer* de devenir *insān*, qui s’avère, dans ce registre, encore une fois un concept de but. Regardons les occurrences de plus près. Pour cela, nous devons revenir sur *Tārīḥ-i kadīm*, où l’on avait vu que le sujet de cette histoire est l’homme en tant que *beşer*. Ayant considéré la religion comme un discours étayant la violence et le conflit dans le monde, Fikret questionne la théodicée :

178 peut-être il y a un au-delà... mais, pourquoi ce corps
 179 devrait-il être prisonnier d’autant de troubles,
 180 seulement parce qu’il est créé par le créateur éternel ?
 181 qui sait, peut-être, notre origine est la terre,
 182 en faire une boue souffrante
 183 — dont les pores sont remplis de sang et larmes —
 184 cela appartient à quelle coïncidence hideuse ?
 185 pourquoi une fois en créer de néant,
 186 et puis le destiner à la disparition ?
 187 ce n’est pas ce qu’un créateur devrait faire,
 188 qui crée, annihile, mais ne ruine pas.

178 belki ‘uḳbā da var... faḳaṭ bu vüçüd
 179 şun ‘ı olmaḳla şāni‘-i ebediñ
 180 neye olsun esīri biñ derdiñ?

181 kim bilür belki aşlımız topraḳ,
 182 onı bir muḫtarib çamur yapmaḳ
 183 –ki mesāmātı ḳanla, yaşla tolu–
 184 hangi ḥā’in teşādüfüñ işi bu?!
 185 hem niçün yoḳdan eyleyüb i‘cād
 186 soñra vermek zevāle isti‘dād?
 187 bunı bir ḥālik irtikāb etmez,
 188 ḥalkeden maḫveder ḥarāb etmez!

La condamnation de *beşer* créé à un destin violent perpétuel ne *doit* pas s’accorder à l’acte créateur. C’est ainsi que le contraste voit le jour entre homme et Dieu. Donc, « la distance, la différence, l’opposition » (*Abstand, Unterschied, Gegensatz*) que l’on trouve dans l’espace d’expérience de ce concept viennent être utilisés pour renverser le rapport entre l’homme et la divinité. Malgré ses attributs tels que « sa nature de créature, insuffisance/imperfection, fugacité » (*Geschöpflichkeit, Unzulänglichkeit, Vergänglichkeit*), l’homme sera affranchi de son dépendance (*Abhängigkeit*) vis-à-vis de la divinité. Ce contraste finira par être dissous en faveur de l’homme en tant que *beşer* : « 197 aujourd’hui — tromperie, méchanceté, séduction — 198 il t’expulse de ton empire ; » (197

bugün –hud‘a, şeytānet, igvā,–198 seni mülküñden eyliyor iclā;). Cette expulsion n’est possible que par le doute (*şübhe, iştibāh*) inhérent à l’homme. (Je thématise ce concept et son champ sémantique dans le quatrième chapitre.) Il faut faire attention au fait que le doute est accompagné de tromperie, méchanceté, séduction, lesquelles sont les caractéristiques du monde actuel qui est en soi indésirable et identifié toujours à *beşer*.

Un autre exemple, par lequel on voit la mise en contraste de l’homme en tant que *beşer*, se trouve, quoi qu’implicite, dans son poème intitulé « *hayāt*, » (La vie) écrit le 20 juin 1901, mais paru pour la première fois dans *Āşiyān* en 1908¹⁰⁸. Nous avons cité ce poème lorsque nous étudions l’aspect dégradé sémantiquement inscrit dans le même concept qu’est *beşer* :

18 Non, mon fils, ne sois pas l’héritier de mon venin ;
19 demain, ils espèrent qu’un large pas,
20 un saut — je n’ai pas bien compris ce qu’ils disaient –
21 sauvera la vie ;
22 l’être humain... cet être maintenant paralysé, traîne douloureuse,
23 s’élèvera, pas-à-pas, au sommet du salut...
24 crois, *ḥalūḳ*, se tromper est un remède éternel !

18 *ḥayır* bu zehrime sen vāriş olma, evlādım;
19 yarın, ümīd ediyorlar ki, bir genişçe adım,
20 bir atlayış – ne diyorlardı pek de anlamadım –
21 *ḥayātı* kurtaracak ;
22 *beşer*... bu şimdi mu‘azzeb sürükleneñ meflūc,
23 adım adım edecek zirve-i ḥalāsa ‘urūc...
24 inan *ḥalūḳ*, ezeli bir şifādır aldanmak ! – 7 hazīran, 1317 –

Bien qu’aujourd’hui imaginé paralysé et immergé dans un creux, le destin de *beşer* est de ne pas y rester et de monter et arriver au salut. Chez Fikret, c’est une aspiration revêtue d’une croyance. Il aspire à l’ascension de l’être humain. Mais, il n’y a pas qu’un imaginaire établi dans l’opposition entre creux — sommet. La notion d’ ‘urūc doit être également prise en considération. Voyons ce que ce concept comprend :

A. ‘urūc. *vn.* & *s.* an ascending. mounting, or climbing; ascent; ascension. — e. *v. i.* to ascend, mount, or climb. (Redhouse, p. 1296)

Si ce terme signifie d’abord une simple montée, il inclut également l’ascension des figures religieuses, notamment celle de Jésus :

L’idée d’ascension vers le ciel est également présente dans les anciennes mythologies indiennes et iraniennes et dans d’autres religions. Dans la tradition juive, on pense que des prophètes tels qu’Idris, Abraham, Moïse et Isaïe et certaines personnalités historiques sont

¹⁰⁸ TEVFIK FİKRET, *Hayāt - ḥalūḳuñ defterinden – 7 hz 1317, Āşiyān*, 1, 1324 [1908], p. 3-4.

montés de la terre vers les royaumes divins. Notamment des descriptions relatives à l'observation du trône de son Seigneur par Abraham qui est monté vers les ciels dans un nuage par le truchement de l'ange Jehoel sont constatées dans la littérature juive ultérieure. Selon la croyance chrétienne, après avoir été crucifié, Jésus est sorti de sa tombe et monté dans le royaume divin (Matthieu, 28/1-7 ; Marc, 16/19). En outre, la tradition veut que sur son chemin vers Jérusalem, Paul ait voyagé au ciel accompagné d'anges (Gündüz et al., p. 59-60).

Semaya yükseliş tasavvuru eski Hint ve İran mitolojileriyle diğer dinlerde de mevcuttur. Yahudi geleneğinde İdrîs, İbrâhim, Mûsâ ve İşâyâ gibi peygamberlerle bazı tarihî şahsiyetlerin yeryüzünden ilâhî âlemlere çıktığına inanılır. Özellikle melek Yahoel tarafından semavî bir vasıtayla bulut içinde göğe yükseltilen Hz. İbrâhim'in rabbinin tahtını müşahede edişiyile ilgili tasvirlerle sonraki yahudi literatüründe rastlanmaktadır. Hıristiyanlık inancına göre Hz. İsa çarmıha gerildikten sonra mezarından çıkıp ilâhî âleme yükselmiştir (Matta, 28/1-7; Markos, 16/19). Ayrıca Pavlus'un Kudüs'e doğru giderken melek eşliğinde göğe yolculuk yaptığı rivayet edilir (Gündüz v.dğr., s. 59-60)¹⁰⁹.

Le prophète Mahomet lui-même connaît ce mouvement vers le ciel, qui est désigné par *mi'râc*, le mot dérivé de la même racine que *'urûc*. En ce sens, dans le poème de Fikret, *beşer* remplace la place du prophète, son ascension marquant son rapprochement de la divinité. Son poème intitulé *Prométhée* témoigne également de l'élévation de l'homme d'un creux vers le haut sans pour autant mentionner le concept de *beşer*¹¹⁰. Ce n'est que Promété apparu dans le titre qui est le sujet de cette élévation.

Nous avons déjà abordé le poème de Fikret intitulé « l'Addendum à l'ancienne histoire, » notamment dans le rapport problématique herméneutique avec « l'Ancienne histoire. » Occasionné par la réponse de Mehmed 'Âkıf à « l'Ancienne histoire, » Fikret s'emploie ici à saper les fondements de la croyance religieuse monothéiste à travers une opposition qu'il crée entre Dieu et l'homme en tant que *beşer*.

30 les merveilles et les miracles que tu racontes
31 ne sont que des charmes de l'esprit que
32 l'homme démystifie sans cesse ;

30 şaydıgıñ hâriķalar, mu'cizeler

31 birer efsün-ı zekâdır ki, beşer,
32 bî-tevaķķuf açıyor sırlarını ;

Dans le même ordre d'idées, il réduit la divinité à un artefact que l'homme lui-même en tant que *beşer* déconstruit sans cesse.

¹⁰⁹ Salih Sabri YAVUZ, « Mi'rac », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020, vol. 30/ p. 132-135, p. 132.

¹¹⁰ TEVFIK FİKRET, *Halûķun deķteri*, op. cit.

36 l'homme a de telles hérésies
37 il adore l'idole qu'il a lui-même faite

36 beşeriñ böyle dalâletleri var ;
37 butuñı kendi yapar, kendi tapar !...

De telles oppositions se voient culminer dans son poème, *halûkun âmentüsü*, qui est considéré comme l'expression la plus évidente de l'aspect irrégieux de la pensée de Fikret :

Un nouveau « credo » pour les Halûk se forme, un credo rationaliste et humaniste, remplaçant les principes moraux de la société traditionnelle. Avec la phrase « avoir pour patrie le monde et pour nation l'humanité », signée de Hugo, le poète français devient une référence explicite¹¹¹.

Rationaliste et humaniste, ce nouveau credo est placé en l'opposition d'une « éthique traditionnelle » assignée à la société dans laquelle l'auteur vit. Mais les questions « quel humanisme » et « quel rationalisme » restent sans réponse. À cet égard, Mete-Yuva rejoint Berkes qui s'exprime dans les termes plus clairs quant aux valeurs traditionnelles présumées :

In an age when everything sang the glories of the past and the wonders of the auspicious reign of the Shadow of God, in an age when apologetic denunciatory of the West were in full bloom, Fikret's poetry was both revolutionary and constructive. [...] Fikret's ideas were not inapproachable clouds, because their centre was man himself, that thing so far denied, despised, and deemed too unworthy even to be considered¹¹².

La consécration de Fikret par Berkes est assez patente. Présenté en contraste total avec la société dont il fait partie, Fikret est quasiment décrit comme un prophète qui défie les valeurs sociales de son temps. Alors que ce n'est pas le cas dans la mesure où il ne rompt pas avec les charges sémantiques que l'on observe dans les concepts dont il fait usage. C'est la *Begriffsgeschichte* qui nous le montre, notamment par la différence que l'on établit entre *beşer* et *insân* : Fikret met l'homme en tant *beşer* contre la divinité dans un rapport antagonistique, en même temps qu'il met l'homme en tant que *insân* comme un but à arriver pour l'homme en tant que *beşer*. Bien que faible, déficient et dépendant, ce dernier finira par vaincre la divinité dans la mesure où il devient *insân*. D'où son indépendance et son autonomie. Quand *beşer* atteint *insânîyet*, qui est l'aspect proche de la divinité de l'être humain comme porteur des vertus, la mission sera accomplie. C'est là que le vrai progrès (*teraqqî*) réside dans la pensée de Fikret. Il nous reste à expliciter en quoi l'exaltation de l'homme consiste et quelles expériences sont inscrites dans ce concept. Ce que nous faisons dans le chapitre suivant.

¹¹¹ G. METE-YUVA, *La littérature turque et ses sources françaises*, op. cit, p. 173-174.

¹¹² N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit, p. 302.

L'humanité dans ses poèmes, suivant l'analyse de Bödeker, représente à la fois « le concept logique d'espèce comme déterminité, le concept collectif comme totalité, le concept de but comme détermination pour l'humanité et comme idéal » (*logischer Artbegriff als Bestimmtheit, Kollektivbegriff als Gesamtheit, Zielbegriff als Bestimmung zur Humanität und als Idealität*). Le concept logique d'espèce comme déterminité vis-à-vis de la Divinité, le concept collectif comme totalité, le concept de but comme détermination pour l'humanité et comme idéal en tant que *insān* même s'il n'est pas sûr d'arriver à cette donne idéale. Fikret craint l'avenir de l'homme, homme en tant que *insān*. L'idéal semble pour l'instant un monde sans conflit, en paix et en sérénité.

II — CONCLUSION

Pour éviter des conclusions hâtives caractéristiques de l'approche diffusionniste, j'ai croisé plusieurs contextes avant de me lancer dans l'étude de mon objet qu'est le concept d'humanité. Les analyses fournies par cette dernière approche créent une différence temporelle insurmontable en faveur de l'histoire intellectuelle européenne. La prise en compte de l'accumulation des sens dans le concept m'empêche de suivre un enchaînement, qui accorde à chaque période un récit propre à elle, dont le résultat est que la compréhension et l'usage du concept dépendent de la succession des générations politiques. Au lieu de suivre cette logique aveuglément fidèle à un récit linéaire, j'ai préféré dresser un catalogue des usages constatés de ce concept, notamment à l'aide de la *GG*. L'idée est de faire ressortir les conditions préalables de la compréhension de ce concept d'humanité et ses apparentés à travers la langue turque ottomane. L'humanité se révèle ainsi comme le concept logique d'espèce comme déterminité (*logischer Artbegriff als Bestimmtheit*), le concept collectif comme totalité (*Kollektivbegriff als Gesamtheit*), le concept de but comme détermination pour l'humanité et comme idéal (*Zielbegriff als Bestimmung zur Humanität und als Idealität*), et le concept d'ennemi (*Feindbegriff*) ou le contre-concept (*Gegenbegriff*). L'important est de saisir la coexistence de ces différents aspects sémantiques dans le concept. Autrement dit, ils sont synchrones susceptibles de surgir potentiellement à chaque utilisation du concept. C'est en ce sens qu'ils présentent les conditions préalables de la compréhension, sans pour autant limiter les usages inédits. Ainsi le but est-il de rechercher ces aspects à chaque occurrence du concept et mesurer la capacité sémantique novatrice de l'usage pragmatique. Cette démarche rend ainsi caduque une approche basée sur l'opposition rupture-continuité qui domine les études sur l'Empire ottoman tardif.

Le chapitre se propose de contribuer notamment au développement de l’histoire sémantique de la langue ottomane. C’est toujours là que l’on décrypte la complexité des enjeux conceptuels des écrits ottomans. Sous ce registre, *insān*, *beşer*, *ādem* et les concepts apparentés, *insānīyet*, *beşerīyet*, *evlād-ı beşer*, *ādemīyet*, *benī ādem* sont les concepts que j’ai étudiés à travers les œuvres de Tevfik Fikret, Filibeli Aḥmed Ḥilmī et Celāl Nūrī, parfois avec des contributions auxiliaires des écrits des autres auteurs contemporains pour mieux expliciter quelques enjeux restés cachés. Dans cet élan, les différences sémantiques que ces concepts recèlent font ressortir, dans une grande mesure, les spécificités des écrits des auteurs en question. L’humanité reste toujours un concept d’espèce (*Artbegriff*) qui distingue l’être humain de la divinité ainsi que de l’animalité. Cette position intermédiaire n’est pourtant pas statique. La montée vers les ciels dépend de son caractère éthique au même titre que la descente vers les bassesses. À cet égard, *insān* constitue l’aspect exalté de l’être humain tendu vers la divinité, alors que *beşer*, dénué de spiritualité, représente son existence animale. Cette différence sémantique bien ancrée et commune aux langues sémitiques qui date au moins de récits mésopotamiens de l’Antiquité ainsi que bibliques reste opérationnelle dans les écrits en question du début du XX^e siècle.

« L’adhésion » des auteurs ottomans au darwinisme social est un lieu commun des études ottomanes. Cependant, l’impasse ontologique commande leurs positionnements vis-à-vis de cette idéologie. Dans cette configuration, la pluralité sémantique des concepts d’humanité permet de rendre compte du rapport des auteurs ottomans avec le darwinisme social sous un jour nouveau. D’une part, dans la mesure où il paraît impossible de résister au règne de cette idéologie, les auteurs « l’acceptent » à contrecœur comme l’ordre existant du monde sombré dans la violence. D’autre part, ils aspirent toujours à un ordre idéal libre de violence. Le principe de cet ordre idéal sera *ḥakk* (le juste) et *insān* (l’homme).

La démarche conceptuelle nous affranchit de discussions qui ne servent jusqu’alors qu’à renforcer les opinions politiques du chercheur à travers les analyses identitaires qu’il met en œuvre sur les figures historiques. Tevfik Fikret fait l’objet de cette démarche. Identitaire et linéaire, cette dernière démarche n’arrive pas à expliquer la présence d’un profond pessimisme avec un optimisme intense. Chez lui, le propos dégradant vis-à-vis de l’être humain coexiste avec le propos qui vénère ce même être. Ce qui rend la coexistence possible est la double ontologie de l’être humain que la division sémantique entre *beşer* et *insān* révèle. Ce que donne la *Begriffsgeschichte* de ses poèmes aux dépens de cette explication linéaire, c’est de revenir sur la double ontologie de l’être humain que la division sémantique entre *beşer* et *insān* révèle. D’un côté, c’est à travers la distinction que j’ai constatée entre les concepts de *beşer* et *insān* que l’homme peut être bon et mauvais en même

temps. Dans son vocabulaire, *beşer* est presque toujours identifié à son aspect sanglant de l'homme, alors que *insān* est son côté pacifique et consacré. Dans cette configuration conceptuelle, le progrès (*terakki*) se révèle comme une élévation de l'abîme de *beşeriyet* vers les hauts de *insāniyet*. C'est que l'on trouve le concept de *insāniyet* comme détermination (*Bestimmung*). De l'autre côté, le devenir de *beşer* en *insān* est un succès de ce premier. Malgré sa faiblesse ontologique, il arrive à la fin de sa transformation à vaincre la divinité, devenant lui-même une divinité. C'est là que *beşeriyet* apparaît toujours comme un concept d'espèce (*Artbegriff*). Ce qui montre que la détermination (*Bestimmtheit*) et la détermination (*Bestimmung*) de l'humanité ne s'excluent pas l'une l'autre et coexistent bien. De plus, par là, le rapport sémantique entre l'humanité et le progrès chez Fikret est explicite. L'ordre ultime créé par cet homme en tant que *insān* serait régi par le principe du juste (*hak*). D'où l'intégration de ce dernier concept aussi bien dans le concept de *terakki* que *insāniyet*.

CHAPITRE 2 – LES CONCEPTS DE DOUCEUR

Argument

En ce qui concerne l'objet d'étude, ce chapitre s'inscrit dans la continuité du chapitre précédent. Il a pour but d'approfondir l'étude des fissures sémantiques déjà soulevées dans les concepts d'humanité. Plus particulièrement, l'enjeu est d'abord de faire ressortir la structure sémantique du concept de civilisation qui est devenu presque le synonyme du concept d'humanité.

La critique des auteurs ottomans vis-à-vis du darwinisme social est souvent considérée par la littérature scientifique comme ayant procédé par le paradoxe qu'elle constate entre les idéaux des Lumières et les politiques violentes observées dans l'exercice du colonialisme ainsi que de l'impérialisme. Si cette explication explique en partie la nature des critiques, elle s'inscrit dans un européocentrisme subtil. Sans lui ôter la capacité d'explication, le chapitre se propose de faire ressortir, à travers ces critiques, l'ordre idéal que les auteurs expriment à travers le concept de civilisation. Les concepts de *hakk* (le juste) et *'adālet* (la justice) sous-tendent l'ordre idéal. Autrement dit, ces derniers concepts intègrent dans la structure sémantique de la civilisation (*medeniyet*).

Les fissures nous amènent à l'analyse de l'aspect pragmatique. L'enjeu est alors de mettre en évidence la pluralité des intentions qui se trouvent derrière les usages singuliers. C'est là que l'on recherche les spécificités du concept de progrès ottoman (*terakkī*) dans son rapport avec les concepts d'humanité. Généralement étudié sous une optique diffusionniste, le concept de civilisation comporte une attente pour l'adoucissement des mœurs. Rechercher les concepts de douceur dans différents *Sprachhaushalte* permet de dépasser la doxa diffusionniste. Il s'agit de dévoiler les expériences et les attentes inscrites dans le concept ottoman de douceur, arrivant ainsi aux propres aspirations des auteurs ottomans à un moment où ils sont complètement mécontents des conditions présentes de leur existence.

I — UN RÉSEAU CONCEPTUEL DE LONGUE DURÉE : *INSĀN, HAQQ, 'ADĀLET, SA 'ĀDET, TERAQQĪ* — (L'HOMME, LE JUSTE, LA JUSTICE, LE BONHEUR, LE PROGRÈS)

They tried to refute missionary claims and social Darwinism but also, in some respects, embraced them by accepting the narrative of Muslim decline and reinterpreting the Quran and other religious texts to urge believers toward salvation by moral improvement¹.

Aydın semble partager le même constat que Bozarşlan sur l'attitude paradoxale des auteurs ottomans vis-à-vis du darwinisme social. Comme il thématise le discours des missionnaires et le darwinisme social ensemble, il est difficile de distinguer l'un de l'autre dans la deuxième partie du passage. Dans tous les cas, l'idée de « salut par le développement moral » semble émerger sous l'influence de ces deux constructions discursives. Refusant cet européocentrisme dilué, je me propose de me pencher sur leur construction de l'ordre idéalisé. Par conséquent, je chercherai la source de l'acception selon laquelle le développement moral conduit au salut dans cette construction. Commençons par la conception du but de la vie chez Hilmî :

L'objectif de la vie est le bonheur et la prospérité. Le bonheur et la prospérité sont le droit de vie. Se soumettre à ceux qui jugent l'islam indigne de ce droit est une bassesse abominable.

Nous pensons avoir accompli une mission sacrée par la rédaction de cet ouvrage, parce que nous avons servi le juste et l'humanité. La mission est sacrée. Nous présentons cet ouvrage au peuple musulman. Nous nous soumettons à son verdict².

hayâtdan maqşad, sa'âdet ve refâhdır. sa'âdet ve refâh, haqq-ı hayâtdır. bu haqqı islâma çok görenlere karşı serfurû etmek, mekrûh bir zilletdir.

şu eşeri yazmaqla biz, i'tikâdımıza göre bir muqaddes vazife ifâ ve çünki haqqa ve insânîyete hîdmet etdik. vazife muqaddesdir. biz bu eşeri millet-i islâmîyeye taqdim ediyoruz, verecegi hükme râzıyız.

Franchissons un pas de plus : l'aspect le plus frappant de la pensée de nos intellectuels ottomans vis-à-vis de la politique impérialiste européenne est que leur vocabulaire regorge de concepts à vocation morale, comme « hypocrisie », « faux », « injustice », etc., fait qui semblerait très familier à celui qui ne cherche pas à dépister les enjeux conceptuels. Cependant, ce ton moral n'a rien d'aléatoire, pas plus qu'il n'est un simple enjeu langagier. Cette attitude est plutôt, nous semble-t-il, indicative d'attentes inhérentes à la politique. Ainsi, derrière la fréquence à laquelle les auteurs ont recours aux concepts, dont les contenus sont en quelque sorte moraux, peut se dissimuler une cause dépassant le simple fait de dénoncer la violence exercée par les puissances coloniales sur les peuples assujettis. À cet égard, un réseau conceptuel composé de l'homme, le juste, la justice, le bonheur, le progrès (*insân, haqq, 'adâlet, sa'âdet, teraqqî*) surgira, au fur et à mesure que l'on

¹ C. AYDIN, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, op. cit, p. 11.

² AHMED HILMÎ, *Yigirminci 'aşırda 'âlem-i islâm ve avrûpâ. müslümânlara rehber-i siyâset*, op. cit, p. 2.

étudie les textes des auteurs ottomans. C'est en ce sens que le juste comme attente primordiale viendra faire partie de la structure sémantique de l'humanité ainsi que de la civilisation.

On témoigne chaque jour dans les guerres, dans les colonies, dans les conflits pour les colonies, dans les rivalités économiques [du fait que] la brutalité/la violence règne de toute force dans la nature de cet Européen civilisé. L'Européen ne s'est pas civilisé en termes de caractère. La morale, qui est le pilier de la civilisation, n'a pas avancé autant que l'on pense. La société à présent s'appuie sur les mensonges conventionnels³. L'égoïsme est arrivé à son apogée.

L'altruisme n'existe pas dans le sang de l'Européen, il n'aime pas l'humanité. Il ne considère pas le musulman, le zoroastrien comme un être humain.

muḥārebelerde, müstemlekātta, müsta'merāt arbedelerinde, mücadelāt-ı siyāsīyede, mübārazāt-ı iktisādīyede, her gün görüyoruz, o medenī avrūpālınıñ ḥamırında yine vahşet olanca ḳudretiyle ḥüküm-fermādır. tabb' i 'tibārıyla avrūpālı temeddün etmemişdir. aḥlāk – ki medenīyetiñ medār-ı ḳıvāmıdır – zann olundığı ḳadar ilerleyememiştir. cem'iyet-i ḥāzıra ekāzīb-i 'aḳdīye üzerine mü'essesdir. ḥōdgāmī derece-i ḳuşvāsına vāşıl olmuştur. dīgergāmlıḳ avrūpālınıñ ḳanında yoḳdur, avrūpālı benī beşeri sevmez. müslümān, mecūsī gözünde insān degildir⁴.

Retenons de cet extrait notamment le contraste que l'auteur fait valoir entre la violence et la civilité. Le concept de *medeniyet* dans le turc ottoman comprend non seulement la civilisation mais aussi la civilité. La civilisation comme processus doit alors conduire tant à la civilisation en soi qu'à la civilité comme état pérenne. Cependant, la civilisation comme processus en Europe n'amène pas à la civilité. Par là, Nūrī considère la morale, *aḥlāk*, comme la clé de voûte de la civilisation. À l'instar de civilisation, ce concept de *aḥlāk* est conçu aussi bien comme un processus — ce que l'on remarque par le verbe « *ilerleyememiştir* » (elle n'a pas pu progressé) — que comme un état. Nūrī se réfère à l'œuvre de Max Nordau sans le citer explicitement. Nous thématiserons sa production intellectuelle en rapport avec Nordau dans le chapitre suivant. Pour l'instant, nous nous bornons à dire que Nūrī entretient une image d'une Europe en déclin, image emblématique de la littérature de fin de siècle, dont Max Nordau est un des instigateurs. Enfin, il tranche la question : l'Européen « n'aime pas l'humanité. Il ne considère pas le musulman, le zoroastrien comme un être humain. » Maintenant, voyons l'argument de Ḥilmī :

Il n'y a aucune période dans l'histoire de l'humanité autre que celle de la politique européenne à présent où l'humanité et la morale ont été plus méprisées. [...]

Le mensonge et la tricherie, l'escroquerie et la duperie : voilà les piliers principaux de la politique à présent.

Il n'y a aucune autre époque qui connut le degré [d'avancement] des sciences et des connaissances d'aujourd'hui. La politique à présent jouit de tout le progrès de la science

³ Ici, il s'agit d'une référence implicite à l'ouvrage de Max NORDAU, *Les mensonges conventionnels de notre civilisation*, trad. Auguste DIETRICH, Paris, F. Alcan, 1888.

⁴ CELAL NURI, *İttihād-ı islām: islāmıñ māsisi, ḥāli, istikbālī*, op. cit, p. 32.

pour dissimuler le mensonge et la tricherie de sorte qu'elle les fait apparaître embellis. De ce fait, ce sont les mensonges embellis et astucieux de nos jours qui sont les plus abominables que l'humanité commet. [...]

Dans les époques les plus sanglantes de l'humanité se trouvent des moments où les émotions vénérables et généreuses se manifestent. C'est parce que ces brutalités sont les produits d'un instinct naturel, des ambitions animales à l'œuvre sous l'influence de la mauvaise foi. Pourtant, il est impossible de retrouver un infime grain de ces émotions vénérables et humaines dans les pas et les mouvements de la politique européenne. Car la brutalité/la violence civilisée est une violence scientifique et savante, voire disciplinée/arithmétique du fait qu'elle est bien calculée. La politique est l'administration, toute la structure sociale s'alimentent de la sagesse, de la religion et de la moralité.

tārīḥ-i beşerīyetiñ hıçbir devresinde, avrūpā siyāset-i ḥāzırasında olduđı kadar, insānīyet ve aḥlākla istiḥfāf edildiđi görülmemişdir. [...]

yalān ve ḥıle, tezvīr ve iğfāl : işte siyāset-i ḥāzıranıñ erkān-ı aşlıyesi.

hıç bir 'aşırda 'ilm ve fenn bugünkü dereceyi bulmamış idi, siyāset-i ḥāzıra, yalān ve ḥıleyi gizlemek ve müzeyyen bir şekilde göstermek için fenniñ bütün tekāmülātından istifāde etmektedir. böyle olduđı için beşerīyetiñ irtikāb etdiđi eñ müstekreh yalān, bugünkü ziynetli ve māhirāne yalānlardır.

beşerīyetiñ eñ vaḥşet-engīz devirlerinde bile ḥissīyāt-ı 'ālīye ve kerīmāneniñ izḥār-ı mevcūdiyyet etdiđi ānāt görülür. çünkü o vaḥşetler fenā yola imāle edilmiş bir sevḳ-i ṭabī'iniñ, iḥtirāşāt-ı behīmīyeniñ āşarı idi. lākin avrūpā siyāsiyātınıñ ḥaṭavāt ve ḥarekātında ḥissīyāt-ı 'ālīye ve insānīyeden bir zerre görülemez. çünkü « vaḥşet-i medenīye » fennī ve 'ilmī, ḥattā güzelce ḥesāb edildiđi için riyāzī bir vaḥşettir. siyāset ve idāre, bütün ictimā'iyāt, ğıdāsını « ḥikmet » « dīn » ve « aḥlāk » dan alır⁵.

Dans le même ordre d'idées que Nūrī, Ḥilmī attribue la violence observée chez les actes des grandes puissances européennes au déficit de sensibilités humaines vénérables. On y témoigne, une fois encore, de l'association de l'humanité et de la vénération. Le progrès observé dans les techniques ne conduit pas au progrès moral chez les Européens. « Les ambitions animales » ne disparaissent pas au terme du progrès européen. Ḥilmī attend de la part de la civilisation un progrès moral. Similaire au propos de Nūrī, le propos de Ḥilmī fait preuve d'association de la civilisation et la morale.

Pour résumer, l'Orient se raffine et se civilise de façon à mettre un terme à la barbarie, alors que l'Occident se trouve dans la violence propre aux âges premiers de l'humanité, raffinant et perfectionnant cette violence à l'aide d'une civilisation technique qui le mène à l'exécution de manière parfaite et disciplinée.

ḥülāşa, şark incelmiş, temeddün etmiş, barbarlığını çokdan izāle etmişdir. ğarb ise henüz beşeriñ devre-i evvelīn-i vaḥşetinde bulunuyor ve bu vaḥşeti tekniḳ bir medenīyet sāyesinde daha ince, daha mükemmel ve hendesī bir şüretde icrā ediyor⁶.

Outre la critique patente vis-à-vis de la politique coloniale des grandes puissances européennes, la ligne argumentaire commune à ces extraits renvoie à une attente selon laquelle la civilisation

⁵ AḤMED ḤILMI, *Yigirminci 'aşırda 'ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset*, op. cit, p. 3-4.

⁶ CELAL NURI, *İttihād-i islām: islāmıñ māzisi, ḥāli, istikbālī*, op. cit, p. 327-328.

comme processus dans le temps doit être coextensif de ce que l'on peut appeler non-violence, paix et douceur. Mais, où chercher la source de cette association qui exprime l'attente de ces auteurs ?

Dès sa première apparition dans la langue turque comme un calque, le mot comporte une myriade de sens inscrits dans différents registres assez éloignés⁷. Prenant acte de la complexité sémantique immanente au concept, nous nous sommes vus contraints de nous limiter à l'expérience et à l'attente inscrites dans ce concept, dans la mesure où celles-ci se rapportent directement à la production intellectuelle des auteurs en question. C'est la raison pour laquelle nous ignorons toutes ses implications dans le gouvernement ottoman. À ce sujet, nous nous contentons de souligner que ce concept démontre la volonté des hauts bureaucrates de réorganiser le pays, tout en recherchant un soutien auprès des chancelleries européennes à cet effet. Il est à noter que ce mot est d'usage pour la traduction de *Tanzîmât* en français. Dans ce registre, la réorganisation à mettre en œuvre relève non seulement du développement matériel que l'on peut observer, par exemple, dans les projets ferroviaires de l'époque, mais touche aussi à la morale, à l'éthique et aux manières. Car, d'une part, les premières occurrences dans les dictionnaires français-turc, dont les auteurs semblent s'intéresser plutôt à la structure sémantique française qu'ottomane, s'accordent sur le contenu éthique du terme. En voici la liste quasi exhaustive :

G. Rhasis, 1828 : civilisation : ünsiyet, tehzib-i ahlak. civiliser : ahlakı tehzib etmek, kâbil-i ünsiyet etmek, milel-i mûnise adâdına konmak. civilisé : mûnis.

T.-X. Bianchi, 1831 : civilisation : edeb be erkân öğrenmek, te'nis, insaniyet. civiliser : edeb öğretmek.

A. Handjéri, 1840 : civilisé : état de ce qui est civilisé : zariflenme. civiliser : zariflemek. Le commerce des Grecs a civilisé les barbares : Ümmi ve cahil olan akvamın Milel-i Yunan ile ticareti tehzib-i ahlaklarına vesile olmuştur⁸. Les peuples civilisés : mühezzibü'l-ahlak olan ümem ve akvam, nezaket-i ahlak ile me'luf olmuştur milletler.

T.-X. Bianchi, 1843 : civilisation : action de civiliser : teedib, tehzib, te'dib-i ahlak. état de ce qui est civilisé, ünsiyet, hizb ül-ahlâk, insaniyet, modeniet, temeddun. Civiliser : rendre sociable, civil : edeb öğretmek, tehzib-i ahlâk etmek. Civilisé : edebli, Civilité : zariflik, çelebilik ; zarafet, ikram, mülâtefet.

⁷ Einar WIGEN, « Education of Ottoman Man and the Practice of Orderliness », in Margrit PERNAU, Helge JORDHEIM et Orit BASHKIN (dir.), *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth Century Asia and Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 107-126. Voir aussi T. BAYKARA, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla dair Araştırmalar*, op. cit.

⁸ Cet exemple fait référence à la croyance du « doux commerce. » selon laquelle le commerce met un terme à la violence. Pour ce débat, voir par exemple Thomas BERNS, « Le doux commerce », in *La guerre des philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019, p. 173-180. Matthew D. MENDHAM, « Enlightened Gentleness as Soft Indifference: Rousseau's Critique of Cultural Modernization », *History of Political Thought*, 31-4, 2010, p. 605-637. ; Chantal DELSOL, « Democratic Mildness », *Perspectives on Political Science*, 38-3, 2009, p. 125-132, ici p. 126. ; J. G. A. POCKOCK, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

J.W. Redhouse (turc-anglais), 1877 : medeni/medeniyye : living in a town or towns ; civilized, not nomade. medeniyet : civilized or town life, or the abstract quality of living in towns⁹.

Redhouse, 1890 : medenî : 1. Pertaining to a town or city. 2. Pertaining to civilization; civilized. 3. Pertaining to the city of Medina. Medeni bi't-tab : Naturally social and civilized. Medeniyyet : Civilization; sociability.

Il est clair que la « civilisation » des premières apparitions renvoie au social. Son champ sémantique comprend « *ünsiyet, tehzīb-i ahlāk, edeb-erkān, öğrenme, zariflenme.* » Le dictionnaire de J.W. Redhouse de 1880 donne toujours pour équivalent de la civilisation « *terbiye*¹⁰. » Ainsi, dès sa première conception, la civilisation comporte en soi des attentes vers la perfection de l'homme au sein de sa société. Cette perfection s'inscrit non seulement dans le développement matériel du pays dans son ensemble, mais aussi dans le raffinement du caractère de l'être humain. Il s'agit ici d'une tension latente entre deux conceptions, l'une universelle et l'autre particulière. Pendant un certain temps, que l'on peut situer entre l'avènement de Selim III (1789) jusqu'à l'apparition du mouvement des Nouveaux Ottomans (les années 1860), l'universalité et la particularité ne se révèlent pas contradictoires. Si le concept de civilisation intègre en son sein les attentes immanentes à la perfection matérielle et morale, ces deux conceptions demeurent consonantes tant que les grandes puissances représentant la civilisation semblent ne pas bafouer les préceptes moraux. L'aspect matériel de la civilisation, incarné notamment dans les succès atteints dans le domaine de la construction et de la science, paraît toujours universel et totalisant. On peut faire l'hypothèse que le souci de moral devient d'autant plus saisissant que l'expansion des grandes puissances européennes ne se limite pas aux artefacts matériels, mais fait partie de la vie quotidienne et culturelle. Cela accompagne également une sensibilité grandissante vis-à-vis des enjeux confessionnels après le rescrit de *Islahat* de 1856. C'est ainsi que la morale conçue comme une catégorie particulière identitaire devient un objet digne de préservation pour les musulmans ottomans.

C'est de ce fait que tous les discussions et désaccords au sujet de l'identité, qui marqueront le reste de l'histoire de l'Empire ottoman, ne font sens que lorsque l'on prend acte de cette coexistence sémantique qui paraît, au fur et à mesure, contradictoire à la plupart des Ottomans. En d'autres termes, bien que l'on ait coutume d'inscrire les critiques des politiques mises en œuvre pendant l'époque de *Tanzīmāt* dans la pensée des Nouveaux Ottomans, le concept assume, dès son apparition, une fissure sémantique susceptible de s'amplifier avec le temps. Par conséquent, dans la

⁹ T. BAYKARA, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla dair Araştırmalar*, op. cit, p. 20-23.

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

mesure où la civilisation est incarnée dans et par les pays occidentaux, chacune de leurs atteintes à ce qu'ils conçoivent comme perfection scandalise les auteurs ottomans en question.

Outre la fissure sémantique, ces entrées témoignent manifestement de la dilution du concept de civilisation dans le concept d'humanité en tant que *insānīyet* aussi bien comme état que comme processus. C'est sous ce registre qu'une lignée herméneutique peut être retracée jusqu'aux définitions que l'on retrouve au plus tard chez Meninski en 1680. Dans le *Sprachhaushalt* ottoman, la civilisation ne doit pas se comprendre par l'humanité par référence unique aux définitions que l'on retrouve dans les langues européennes. C'est avec la notion de *tehzīb-i ahlāk* qu'une autre ligne herméneutique adjacente apparaît qui remonterait jusqu'à la philosophie platonicienne :

The second chapter deals with the neo-Aristotelian tradition as inherited by Persian authors such as Nasir al-Din Tusi and Davvani, who combined Aristotle's analysis of the human soul with Plato's notion of the ideal state (via al-Farabi's tenth-century work). These authors conceived of humanity as a continuum, from the human soul to society, and their moral vision may be said to be a study in governance: from individual morals, i.e. governance of the self, through family and household governance, i.e. what the Ancient Greeks called economics (*οικονομία*: "regulation of the household"), to state theory and the governance of society. It is little known that the first introduction of such a theory to Ottoman literature dates from the early fifteenth century, when Ahmed Amasi, a contemporary of Ahmedi and Şeyhoğlu Mustafa, adapted two of the most famous Persian political works, Nasir al-Din Tusi's *Akhlâq-e Nâsirî* (also known as "The Nasirean ethics") and al-Ghazali's *Nasîha al-mulûk*. If Amasi's work passed relatively unnoticed, the blossoming of Persian ethico-political theory came in the time of Mehmed II with Tursun Beg's introduction to his history and Idris-i Bitlisi's treatise on ethics. Both works stress the cardinal virtues needed by the sultan, and both follow closely Jalal al-Din Davvani's *Akhlâq-e Jalâlî*, an improved and extended version of Tusi's ethical system. Kınalızade Ali's mid-sixteenth-century work, the most complete of its kind, will be studied in detail (with separate sections on the human soul and its faculties; political economy; and the beginning and principles of government) because a number of his ideas, such as the vision of society as composed of four orders (i.e. the men of the sword, the men of the pen, the peasants, and the merchants) remained relevant for many centuries to come¹¹.

Ce passage nous fournit une trajectoire généalogique de l'intégration de la philosophie platonicienne assortie d'un aristotélisme dans ce qui est « a vast intellectual baggage of a millennium of accumulated Islamic knowledge¹², » à savoir dans la pensée — disons pour la commodité de l'expression — ottomane. Sariyannis, Hagen et Menchinger prônent une ligne de démarcation entre prémoderne et moderne retracée, soit jusqu'aux *Tanzîmât* soit « up to the age of accelerated, exogenous modernization and nationalism in the nineteenth century.¹³ » Cependant,

¹¹ M. SARIYANNIS, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, op. cit., p. 23.

¹² Gottfried HAGEN et Ethan L. MENCHINGER, « Ottoman Historical Thought », in *A Companion to Global Historical Thought*, John Wiley & Sons, Ltd, 2014, p. 92-106, p. 103.

¹³ *Ibid.*, p. 93.

toujours du point de vue diffusionniste, Şerif Mardin atteste de la vaste propagation de *Ahlāk-ı 'Alā'ī* tout au long du XIX^e siècle dans l'espace de l'Empire ottoman, excluant ainsi consciemment une rupture produite par l'influence occidentale¹⁴. Topal semble moins intransigent en ce qui concerne une continuité sémantique pourtant partielle :

Before the nineteenth century *terakkī* was a term used for promotion in the ranks of bureaucracy and the subsequent increase in salary. Also, Islamic moral vocabulary, and particularly the Sufi doctrine which permeated most of Ottoman intellectual tradition, was based on the idea of a vertical movement from the base earth to heavens, a ladder which one climbs as one attains moral maturity and spiritual purity. [...] Of course, these metaphorical meanings probably underlying the concepts *terakkī* and *tedennī* would still be at least partly underscored by the translated semantic content of the word progress as it was used in the European context¹⁵.

Cependant, Topal préfère rester dans le flou, ne précisant pas les occurrences de la superposition de « translated semantic content » avec « Islamic moral vocabulary. » Par cette étude, j'envisage de montrer la pérennité du réseau conceptuel de ce vocabulaire moral. Plus précisément, je me concentre sur les concepts de *tab'*, *teraqqī*, *ḥaqq*, *'adl* et leurs dérivés, parce que ce sont ces concepts qui tissent les textes ottomans qui constituent mon objet d'étude. Autrement dit, pour mieux comprendre la nature de la critique des intellectuels ottomans en question, il faut appréhender avant tout la conception islamique éthique, morale et politique dans la lignée ainsi tracée. Dans cette lignée, je privilégie la philosophie d'al-Fārābī, alors que je ne réclame aucunement d'un recoupement parfait de sa pensée avec les écrits politiques ottomans que j'étudie. Ce que j'avance, c'est que la logique schématique conditionnée vers un bonheur idéal étayé par le juste est presque identique à celle développée par al-Fārābī. En d'autres termes, le vocabulaire utilisé pour exprimer des aspirations à un ordre idéal, pour ne pas dire des attentes « utopiques, » demeure parallèle à la philosophie farabienne. Par sa construction conceptuelle de la cité idéale, me semble-t-il, al-Fārābī crée un réseau conceptuel dont les intellectuels ottomans se servent afin d'exprimer leur mécontentement vis-à-vis de l'ordre mondial qu'ils considèrent comme ayant sombré dans la violence. Commençons notre quête.

¹⁴ Şerif MARDIN, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse, Syracuse University Press, 2000, p. 198. « The *Ahlāk-ı Alaī* was first printed in 1833 but continued to be reprinted, popularized, and simplified for wider and wider circulation even after the relations with the West had been established once and for all in Turkey. » Toutefois, cette propagation semble ne pas avoir un effet sur la pensée des Jeunes Turcs. Aucune référence ne figure dans Şerif MARDIN, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.

¹⁵ A. E. TOPAL, *From Decline To Progress: Ottoman Concepts Of Reform 1600-1876*, op. cit., p. 148-149.

1. La contribution de la philosophie grecque et arabe au développement du réseau conceptuel

La philosophie grecque joue un rôle crucial dans le développement de cette pensée à partir du X^e siècle, où de nombreux ouvrages philosophiques d'auteurs grecs, Platon et Aristote au premier chef, sont traduits en arabe¹⁶. La philosophie d'Aristote a pour but le bonheur de l'homme :

Both [Éthique de Nicomaque et la politique] are concerned with the practical science of human happiness in which we study what happiness is, what activities it consists in, and how to become happy. The Ethics show us what form and style of life are necessary to happiness, the Politics what particular form of constitution, what set of institutions, are necessary to make this form of life possible and to safeguard it. But to say only this is misleading, For the word πολιτικός does not mean precisely what we mean by political; Aristotle's word covers both what we mean by political and what we mean by social and does not discriminate between them. The reason for this is obvious. In the small-scale Greek city-state, the institution of the πόλις are both those in which policy and the means to execute it are determined and those in which the face-to-face relationships of social life find their home. In the assembly a citizen meets his friends; with his friends he will be among fellow members of the assembly¹⁷.

La contrainte spatiale de la cité grecque conduit ainsi à la fusion de l'éthique et de la politique. Si les formes des constitutions politiques changent dans le temps et dans l'espace, la πόλις demeure grâce à cette proportionnalité, la forme parfaite de la constitution politique. Cette fusion sémantique aura, me semble-t-il, un effet beaucoup plus complexe pour la postérité, établissant un lien causal entre le niveau de développement politique et le niveau de développement moral et vice-versa. Un groupe social politiquement réussi, autrement dit puissant, invincible, fait référence à sa qualité morale supérieure, alors que son image inverse renvoie à sa bassesse. Suivant la même logique à l'inverse, le progrès dans la morale *devrait* conduire à une entité politique plus solide ou bien une entité politique solide doit être produite d'un caractère moral élevé. Ce sera une constante dans la pensée des auteurs ottomans que nous étudions.

Al-Fārābī considère la vie en cité comme la condition sine qua non du développement du caractère, lié à l'accession à la vie vertueuse et au bonheur¹⁸, même s'il existe différentes formes de cités qui

¹⁶ George F. HOURANI, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 9.

¹⁷ Alasdair MACINTYRE, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London, Routledge, 2000, p. 57.

¹⁸ Majid FAKHRY, *Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism. His life, Works and Influence*, Oxford, Oneworld, 2002, p. 92-93. « Le but ultime de l'effort humain, comme l'affirme à plusieurs reprises al-Fārābī, est le bonheur (*sa'āda*), qu'Aristote appelle *endaimonia* dans l'Éthique à Nicomaque, et qu'ils attribuent tous deux à la vie contemplative. Les moyens d'atteindre ce but, comme l'affirme al-Fārābī dans « l'Obtention du bonheur » (*Tahṣīl as-sa'āda*), sont quatre, dont il identifie chacun aux quatre vertus, ou plutôt aux quatre types de vertu : la théorique, la réfléchie (*fikrīya*), l'éthique et la politique. » (« The ultimate goal of human endeavor, as al-Fārābī asserts repeatedly, is happiness (*sa'ādah*), which in the Nicomachean Ethics Aristotle calls *endaimonia*, which they both identify with the

n'y conduisent pas. Largement parallèle à la conception cosmologique prégnante de cette philosophie :

As a counterpart to the above-mentioned cosmological scheme, al-Fârâbî conceived of humankind, by reason of their rational nature, as a link between the intelligible world and the lower material world of generation and corruption. Endowed with a series of faculties — the nutritive, the perceptual, the imaginative and the rational — humans are unable to achieve their ultimate goal of happiness or well-being (*sa'âdah*) without the assistance of their fellows. This is how political association (*ijtimâ'*) in the form of large, intermediate and small communities, identified by al-Fârâbî with the inhabited world (*ma'mûrah*), the nation and the city, arises¹⁹.

Autrement dit, la politique est conçue non pas comme une finalité en soi, mais comme un exercice qui permet d'atteindre le bonheur. C'est ainsi que la vie en cité en vient à désigner la politique, qui trouve son expression dans la maxime bien connue d'Aristote, que l'on peut faire remonter jusqu'à Platon et qui imprègne toute la pensée médiévale, qu'elle soit juive, chrétienne ou musulmane²⁰ : « L'homme est un animal politique ». Elle trouve son expression en langue arabe dans la phrase suivante : « L'homme est civil de par sa nature (*al-insanu madaniyyun bi't-tab'*)^{21 22}. » C'est la maxime la plus concise et sur laquelle s'accordent la théologie, le droit et la philosophie musulmans concernant l'être humain. Aussi cette phrase, qui paraît d'une importance politique, est-elle en réalité un postulat éthique, supposant que le perfectionnement ne s'achève qu'en communauté, et dans la vie en cité au premier chef. Car, à la conception aristotélicienne de la politique, qui postule la vie en cité comme la condition préalable de la vie conforme à l'éthique, al-Fârâbî ajoute deux

contemplative life. The means of attaining this goal, as al-Fârâbî states in the Attainment of Happiness (*Tahsil al-Sa'âdah*), are four, which he labels the four virtues, or rather four types of virtue: the theoretical, the reflective (*fikriyah*), the ethical and the political. » À l'instar d'Aristote, al-Fârâbî tisse un lien direct entre la vertu et le bonheur.

¹⁹ *Ibid.*, p. 4.

²⁰ E.I.J. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval Islam: An introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 15-16.

²¹ Yadh BEN ACHOUR, « Violence et politique en Islam », *Lignes*, 25-2, 1995, p. 159-173, ici p. 160.

²² Cette définition reste tellement intacte que l'on peut la retrouver en 1898 presque identique dans les écrits de Mūsā Kāzım Efendî qui fera office de şeyhü'l-islām sous les gouvernements du Comité Union et Progrès pendant la période de la Seconde Monarchie constitutionnelle. « « Civilisation » veut dire vivre ensemble dans une cité, un village, bref dans un lieu n'importe où. Ceci est la nécessité de la création et de la nature de l'espèce humaine. Car la subsistance humaine n'est pas aussi élémentaire et simple que la subsistance animale. Pour survivre, l'homme a besoin de choses qu'il n'est pas lui-même seul en mesure de se procurer. C'est là raison pour laquelle les hommes, dès le début de la création, vivent en s'entraïdant et en vivant ensemble dans un lieu. C'est ce que signifie [la phrase] que l'homme est civile / civilisé de par sa nature. » « « medenîyet » bir şehirde, bir köyde, neresi olursa olsun bir mahallde toplu olarak yaşamak demektir. bu da nev'-i beşeriñ muktezâ-yı hilkat ve tabî'âtıdır. çünkü ma'îşet-i insânîye ma'îşet-i hayvânîye gibi basîf ve sâde degildir. insân yaşayabilmesi için başlı başına tedârik edemeyeceği bir takım şeylere muhtâcdır. binâen 'aleyh insânlar tâ ibtidâ-yı hilkatden beri bir birine yardım ederek ve bir yerde toplu olarak yaşaya gelmişlerdir ki insânın tab'an medenî olmasının ma'nâsı budur. » MUSA KAZIM, « Medenîyet-i şahîha ve diyânet-i haqka » [La civilisation authentique et la vraie religion], *Tercümân-ı haqîkat*, Temmüz 1314r [23 juillet 1898] reproduit dans MUSA KAZIM, *Külliyât. Dînî ve İctimâî maqâleler* [L'œuvre complète. Les textes religieux et sociaux], İstanbul, Evkâf-ı islâmîye matba'ası, 1336 [1920], p. 5.

nouvelles entités en fonction de la grandeur spatiale : la plus étendue est *ma'mūra* (οἰκουμένη), qui est suivie de *umma*, alors que la plus petite est *madīna* (πόλις)²³.

Suivant la logique aristotélicienne, autarcique, la cité n'a aucun besoin d'autre qu'elle-même, contrairement au village (*qarīya*) qui ne peut suffire à s'assurer sa subsistance. Le rassemblement des hommes n'est qu'une condition nécessaire, mais pas la condition suffisante, qui peut conduire seule à la perfection. Autrement dit, « n'est pas *madīna* tout rassemblement d'hommes, mais seulement une organisation hiérarchisée orientée vers le bien, ce qui la rapproche de la *polis* grecque²⁴. » C'est pour cela que ce sont les vues des habitants de la cité qui tranchent la question :

Le plus grand bien et l'extrême perfection sont obtenus d'abord par la cité (*bi-l-madīna*), non par les associations (*iğtimā'*) qui lui sont inférieures (*anqaş*). Et puisque le bien en vérité (*al-ḥaīr fī-l-ḥaqīqa*) ne peut être obtenu que par la volonté (*iḥtiyār*) et le choix (*irāda*), et qu'il en est de même du mal (*al-şurūr*) qui est atteint par la volonté et choix, il est possible que la cité soit utilisée pour réaliser certains objectifs qui sont des maux ; aussi est-ce pour cela que toute cité ne permet pas d'atteindre le bonheur (*as-sa'ada*). La cité où les hommes s'associent pour s'entraider (*al-ta'āwun*) à acquérir les choses qui permettent d'atteindre le bonheur en vérité est la cité vertueuse (*al-madīna al-fāḍila*)²⁵.

La faculté de choisir étant partagée à la fois par l'être humain et l'animal, tout dépend, donc, de la faculté qui n'est réservée qu'à l'être humain en tant que *insān*, c'est-à-dire son libre arbitre (*iḥtiyār*). À ce stade, chacun à sa manière, le philosophe et le prophète sont tous les deux en mesure de guider les hommes en cité au bien en vérité qui est le bonheur. Al-Fārābī affirme également la corrélation entre la connaissance/savoir (*al-'ilm*) et le bonheur. Il s'ensuit alors que la cité où la solidarité humaine amène au bonheur en vérité est la cité vertueuse (*al-madīna al-fāḍila*). N'oublions pas que l'on peut lire *al-fāḍila* comme une abondance vers la perfection au sens où al-Fārābī l'interprète comme le débordement, l'excès. Son affinité sémantique est à repérer entre le substantif *al-faḍīla* et le verbe *faḍala* qui veut dire être en excès.

Le contexte politique dans lequel l'ouvrage d'al-Fārābī s'inscrit est propice au développement d'un vocabulaire idéaliste mécontent de la réalité qui entoure l'auteur. Contraint de quitter Bagdad en 942 en raison des tumultes politiques, il vient problématiser, entre autres, le paradoxe de vivre de façon vertueuse dans une cité corrompue²⁶. À cet égard, il présente un parallélisme avec les auteurs

²³ M. FAKHRY, *Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism. His life, Works and Influence*, op. cit, p. 101.

²⁴ Pauline KOETSCHET, « Glossaire », in *Philosophe à Bagdad au Xe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 2007, p. 205-235, p. 208.

²⁵ Abū Naşr AL-FARABI, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, Paris, Albouraq, 2011, p. 218-219.

²⁶ Ali BENMAKHOULOUF, « Présentation : Philosophie, religion, poésie », in *Philosophe à Bagdad au Xe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 2007, p. 9-41, p. 9.

ottomans en question qui aspirent à un ordre idéal autre que celui dont ils font partie. Ce décalage se montre le plus clairement à travers le concept de *ḥaqq* et ses dérivés :

ḥaqq, ḥaqqīq, ḥaqqīqa

[...] [Fārābī] utilise *ḥaqqīq* ou *ḥaqqīqa* pour exprimer la vérité au sens de l'adéquation avec la réalité, et partant, la réalité elle-même. C'est pourquoi al-Fārābī les emploie dans la préface pour définir les expériences des personnes dont le jugement est droit : leurs expériences sont vraies (*ḥaqqīqa*) et correctes (*ṣaḥīḥa*), car elles tirent de leurs observations ce que les choses sont réellement. Mais au § 20, c'est *ḥaqq* que l'on trouve pour exprimer la vérité que les citoyens doivent accepter et suivre. Or, *ḥaqq* désigne aussi le droit, surtout lorsqu'il est employé au pluriel, *ḥuqūq*. Ici, ce sont justement les lois qui incarnent la vérité transmise par le législateur aux citoyens²⁷ [...]

Il est question de traduire le concept de *ḥaqq* et ses dérivés par le vrai et ses dérivés, mais je préfère faire usage du juste et de ses dérivés dans la mesure où « Al-Fārābī fait de Platon un penseur essentiellement politique, et des œuvres comme *Timée* sont relues dans une perspective de cosmologie politique²⁸. » Mes traductions de cette notion oscillent entre le vrai et le juste dans l'ensemble de cette étude, privilégiant plutôt le dernier quand il s'agit de sens de justesse et justice. Dans un premier temps, signifiant un rapport épistémologique, *ḥaqqīqa* présuppose alors une meilleure connaissance d'une chose. Son antonyme « *bāṭil* » prend acte de l'invalidité d'un jugement. Néanmoins, en ce sens, il est un concept vide de sens, servant plutôt de support à légitimer le point de vue de celui qui l'énonce. Cette violence sémantique devient plus claire, lorsque la forme *ḥaqq* instruit au citoyen un chemin à suivre. Mais, en même temps, *ḥaqq* accorde au citoyen un droit. Je trouve plus pertinent de proposer le mot de « part » de chaque citoyen, du fait que l'imaginaire politique dépend d'un ordre bien hiérarchisé. Ici, chacun a sa part propre à lui-même de manière variée en fonction de disposition. Il faut bien noter cette conception de *ḥaqq*, parce que c'est ce concept qui étaye le concept de *teraqqī* et qui distingue le progrès à l'ottomane du progrès des Lumières ainsi que du progrès comtien.

Mes observations sur le concept de *ḥaqq* chez al-Fārābī s'accordent bien avec les définitions que l'on retrouve chez Meninski :

ḥaqq (quod Turcis et Persis essertur ferè sine ḥaqq) ut Act. vāqī' ol. vācīb ol. Accidere, advenire, et necessarium, dignum ac idoneum esse, pec. in pass. Item ex Gol. Vincere jure adversarium, certò cognoscere ac dignoscere, et rectè justèque facere. Porro usit. Pl. ḥuqq) (bāṭil) gerçek, şıdık, tođrı, sedād, et naşīb, et esmāu'l-llāhdan bir ism. Verum, rectum, et justum. jus, veritas, rectitudo, quod jure debetur, debita gratitudo, et unum ex nomibus, seu attributis Dei, Deus (et ex Gol. Hostis) Das Recht / und Billich / Wahr / Wahrheit / Gericht /

²⁷ P. KOETSCHET, « Glossaire », art. cit, p. 233.

²⁸ A. BENMAKHLOUF, « Présentation : Philosophie, religion, poésie », art. cit, p. 14-15.

Schuld / Macht / Gott. *Il vero, giusto, verità, dritto, ragione, debito, et Dio, Iddio. Le vray, iuste, verité, droit, raison, devoir, deu, et Dieu. [...] haqqıdır. Illi debetur, et est quod illi debetur. Se gli deue, gli è douuto, et è l suo dritto. Ik. haqdür. Fas est, justum est. È guisto, è del douore. haqq üzre. Justè, juridicè. Giustamente, meritamente, come è il douere.)(nā-haqq. Injustè, innocenter.) [...] haqqı bātıldan fark e[tmek]. Discernere justum ab injusto. [...] Eb. haqq anündür. Jus postulat, rectè agit. Er hat Recht. Hā regione. Il a raison. [...] El haqqı mürrün. Veritas est amara, seu odium parit. Il vero è odioso. [...]* (Meninski, p. 1780-81)

haqqānīyet. Vera charitas, puritas amoris Dei. *Amor vero, puro, carità sincera, perfetta. Ik.* (Meninski, p. 1784)

huqūq. pl. haqq. Jura, debita, leges, officia, quæ jure debentur. *Dritti, debiti, oblighi, leggi uffizii, doueri, ciò, che fi deue, ò appartiene. Ik. huqūq-ı ilāhīye. Jura divina. [...]* (Meninski, p. 1788)

haqqı. pl. ahiqqā. Dignus, aptus. *Degno, abile, meritouole. ri'āyete lāyık ve haqqı. Honore et observantiā dignus. Degno di onore, e rispetto. Ik.*

haqqıkat. haqqıka, Pl. haqqāik. Veritas, rectitudo, sinceritas. *Verità, sincerità, realtà, et q. adverbialiter, Reuera, Realmente [...]* haqqıkat-i 'örfīye. Res notoria. *Cosa notoria. [...]* (Meninski, p. 1788)

haqqıkatlı. Rectus, verus, sincerus, realis, fidus. *Sincero, puro, reale, vero, fedele, affettionato.*

haqqıki.)(mecāzī) Verus, realis, propriè dictus, non metaphoricus, aut fictus seu superficialis. *Vero, reale, proprio, non finto, metaforico, ò superciale. Tef, Sae. Ik.* (Meninski, p. 1789)

À *verum, rectum, et justum*, qui sont les trois composants sémantiques du concept en question s'ajoute *naşīb*, qui serait l'équivalent de ma proposition du mot « part. »

Quant à la vertu, elle est « une excellence d'emblée éthique. » Faisant état de « supériorité, » elle pose « ce qui doit être préféré²⁹. » À cet égard, le concept sert ainsi à différencier le souhaitable de l'insouhaitable, permettant de mettre au point un monde ou communauté imaginés en contraste avec d'autres conceptions rivales. C'est en cela qu'il permet de concevoir différentes conceptions de bonheurs, dont seulement un est le vrai bonheur. Poussé à l'extrême, al-Fārābī vient prôner deux conceptions de vie différentes, le vrai bonheur n'étant atteint que « dans l'au-delà (*ḥayāt al-āhira*), et porte le nom de félicité ultime (*as-sa'ādat al-quşwā*). » Les autres conceptions de bonheur ou félicité ne sont que des supposées (*yuzannu*)³⁰.

Un autre concept clé de la philosophie farabienne, qui ne relève pas du système politique, mais de l'homme lui-même, est *ṭibā'*, *ṭabī'a* qui serait équivalent de l'ethos. Ce concept désigne « toutes les qualités caractéristiques d'une chose ou d'un individu [...] innées ou acquises. » Mais ce sont plutôt les qualités acquises dans la mesure où al-Fārābī oppose ce concept à celui de « *fiṭra*, qui désigne la

²⁹ P. KOETSCHET, « Glossaire », art. cit, p. 231-232.

³⁰ Muḥammad ibn Muḥammad Abū Naşr al-FĀRĀBĪ, *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, trad. Stéphane DIEBLER, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 62-64.

nature dans ce qu'elle a d'inné³¹.» Ce sont ainsi des dispositions que l'individu prend soin d'améliorer par l'exercice. C'est par là que l'on arrive au concept de *taraqqī* et par la suite, au concept de *tahzīb al-ahlāq*.

Au niveau de ces deux <existant> s'achève l'existence de ceux-là. Ceux qui viennent ensuite sont ceux à qui il n'est pas donné dans leur nature d'épuiser dans leur substance les plus grandes perfections dès le début. Au contraire, ils sont appelés à avoir d'abord l'existence la moins parfaite et de partir de là, pour progresser (*yataraqqa*) petit à petit jusqu'à ce que chaque espèce atteigne sa plus grande perfection en sa substance, puis en ses accidents³².

Cette conception du progrès farabien (*taraqqī*) se révèle comme un concept de mouvement (*Bewegungsbegriff*), une catégorie conceptuelle que Reinhart Koselleck est enclin d'inscrire dans ce qu'il appelle l'époque moderne en parallèle de la montée de l'idéologisation et la temporalisation (*Ideologisierbarkeit, Verzeitlichung*)³³. Il est à noter en passant que ce progrès est, selon Koselleck, caractéristique de la conception prémoderne de progrès :

Mais ce progrès - profectus dans le sens de la perfectio - est lié au royaume de Dieu, qui ne doit pas être confondu avec le royaume temporel dans ce monde. Le chemin vers la perfection ne se compte pas en années, mais seulement dans l'âme : « *perfectio non in annis, sed in animis.* »

Aber dieser Fortschritt – profectus in Richtung auf die perfectio – ist auf das Reich Gottes bezogen, das nicht mit dem zeitlichen Reich in dieser Welt verwechselt werden darf. Der Weg zur Vollkommenheit läßt sich nicht nach Jahren zählen, sondern nur in der Seele: „perfectio non in annis, sed in animis“³⁴.

Il s'agit ici d'un mouvement vertical de l'être humain vers la perfection supralunaire (*kamāl*). Dans la mesure où le matériel est voué à la disparition avec le temps, alors que le spirituel, sinon l'intellectuel échappe à la disparition, cette perfection préserve l'homme contre la corruption et la disparition de ce monde sublunaire.

Il est opportun de me référer à l'œuvre de Yāhyā bin 'Adī (m. 975), disciple d'al-Fārābī³⁵, intitulé *tahzību'l-ahlāq* qui thématise notamment la doctrine morale. Il est à noter que les auteurs

³¹ P. KOETSCHET, « Glossaire », art. cit, p. 224-225.

³² A. N. AL-FARABI, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, op. cit, p. 88-89.

³³ R. KOSELLECK, « Einleitung », op. cit. p. XVI., p. XV-XVI.

³⁴ Reinhart KOSELLECK, « "Fortschritt" und "Niedergang" – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 158-181, p. 166.

³⁵ Mehmet Nesim DORU, « Yahyâ b. Adi », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013, vol. 43/ p. 237-240, p. 237.

moralistes comme Ibn Miskawayh, Nāṣir ad-dīn Ṭūsī sont aussi des disciples d'al-Fārābī³⁶. Ici, le rôle *taḥzīb al-ahlāq* pour la perfection se dessine très clairement : « de manière à ce qu'il possède la perfection à travers la purification³⁷ de son caractère » ([...] ḥattā yaḥūza al-kamāl bi-taḥzīb al-ahlāqihī [...])³⁸.) Ou encore :

Et nous définissons l'homme complet comme [une personne] dont la morale est raffinée, entourée de vertus et [nous définissons] son chemin comme un chemin qui amène à la perfection, permettant de s'y conserver.

wa naṣifu ayḍan al-insān al-tāmma, al-muḥazzab al-ahlāk, al-muḥiṭ bi-ḡami' al-manāqib al-ḥuḷqīya wa ṭarīqatahu allati yaṣīlu biha ilā-t-tamām, wa taḥfuzu 'alayhi al-kamāl [...]³⁹.

L'obtention de la perfection n'est possible que par les pratiques constantes d'un acte qui serait par la suite une habitude. Il s'agit d'un processus par lequel les hommes « progressent vers les mœurs à travers l'habitude et la familiarité » (« yataraqqu ilayha [al-ahlāq al-maḥmūda] bi-l-i'tiyād wa-l-ulfat⁴⁰ »). Il s'ensuit de ces passages que *taraqqu* (le progrès) désigne le processus de *taḥzīb al-ahlāq* (raffinement du caractère) par lequel l'on arrive à *kamāl* (perfection).

Il y a lieu de souligner encore une fois que le sujet de ce mouvement est l'homme en tant que *insān*. S'y ajoute le fait qu'al-Fārābī n'utilise que *insān* pour désigner l'être humain, de même que *ādam* et *baṣar* sont absents de son vocabulaire⁴¹. Ce constat convient très bien à la division sémantique dont nous avons traité entre les conceptions de l'être humain, en ce qu'elle reconnaît à *insān* un potentiel de s'élever vers la divinité.

À la différence de *'ādām*, le mot est également connu des plus anciens représentants du groupe linguistique sémitique. En akkadien, *enēšu* signifie « être faible, fragile »..., en « *ipht*. le sens « être sociable » est attesté. À cette racine appartiennent *tenēštu* 'homme, humanité', *nīšu* 'peuple, gens,... En arabe. « homme » signifie *insān* (pluriel « *ins*, coll. *nās* »); le verbe 'ins a le sens 'être sociable' (Wehr, Arab. Wb., 1958, 26f.)

Das Wort ist im Unterschied zu *'ādām* auch bei den ältesten Vertretern der semitischen Sprachgruppe bekannt. Im Akk. Heißt *enēšu* 'scwach, hinfällig sein' ... , im *'ipht*. ist die

³⁶ M. FAKHRY, *Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism. His life, Works and Influence*, op. cit., p. 5. Alors que Dawwani rejoint la même ligne philosophique, par l'intérêt pour Miskawayh, notamment en ce qui concerne la conception non ascétique de la perfection du caractère. Voir Harun ANAY, « Devvānī », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, p. 259.

³⁷ *teḥzīb* : [2. ab. hzb] Institutio, concinnatio, mundatio, purificatio. Ik. Ah. *teḥzīb-i ḥiṣāl*. Institutio morum. Ik. *teḥzīb*, pāk, Mundare, purum mundumque reddere, et concinnare, recte aptare. Mondare, render puro e netto, aggiustare, metter in ordine. (Meninski, p. 1487-88)

³⁸ YAḤYA İBN ADİ, *Tehzīb al-ahlāk. Aḥlāk Eğitimi*, op. cit., p. 5.

³⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁴¹ J'utilise le texte corrigé par Amor Cherni : A. N. AL-FARABI, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, op. cit.

Bedeutung ‘gesellig sein’ belegt. Mit diesem Stamm gehören *tenēštu* ‘Mensch, Menschheit’, *nīšu* ‘Volk, Leute’, ... Im Arab. heißt ‘Mensch’ *insân* (Plur. *ins*, coll. *nâs*) ; das Verb *ins* hat die Bedeutung ‘gesellig sein’ (Wehr, Arab. Wb., 1958, 26f.)⁴².

Il est clair que les deux significations inscrites dans ce concept sont retenues dans *La Cité vertueuse*. D’abord, l’homme est faible, si bien qu’il a besoin d’autrui, d’accompagnement pour s’assurer sa survie et subsistance. Deuxièmement, il est sociable de par sa nature, destiné à vivre dans une communauté. D’où le rassemblement, l’entraide et la solidarité. Assez frappants, ces éléments sémantiques se retrouvent sous les lexies de *ünsīyet* et *insānīyet* dans les dictionnaires ottomans évoqués.

Un autre philosophe médiéval qui développe une doctrine morale à l’inspiration farabienne est Nāṣir ad-dīn Ṭūsī (1201–1274) que l’on a repéré dans la lignée herméneutique que l’on a établie à l’aide du passage de Sariyannis. Avec un accent fort de la secte ismā’īliye auquel il appartient⁴³ dans ses écrits, il reprend, et dans une grande mesure, répète les propos d’al-Fārābī^{44 45}. S’il ne s’éloigne pas du schéma conceptuel farabien dans ses grandes lignes, il le développe notamment en ce qui concerne la consécration de l’homme en tant que *insān*. La perfection, qui est atteinte par la purification est la condition de la félicité⁴⁶. L’homme est la plus noble créature du monde. L’acquisition de la perfection dépend du choix de l’homme. Situé entre animal et divin, l’homme est susceptible de s’élever au niveau divin ou de se dégrader au niveau animal⁴⁷. La vertu la plus noble est la justice comme principe du monde⁴⁸. L’homme, qui est civil de par sa nature, a besoin de l’entraide d’autres hommes pour sa survie⁴⁹.

Ġalāl ad-dīn Dawwānī (m. 1501) suit une ligne d’argumentation similaire à ses prédécesseurs. Il consacre l’homme en tant que *insān* non moins puissamment qu’eux : « Al-Dawwānī cite une série de versets qui affirment que Dieu n’a pas créé l’humanité en vain (Coran 23:117), mais, en tant que “parangon” de l’univers entier, l’homme était destiné à servir de son vice-gérant sur terre (Coran 2:30) » (« Al-Dawwānī quotes a series of verses which asserts that God did not create mankind in vain (Koran 23:117), but, as the ‘epitome’ of the whole universe, man was intended to serve as His

⁴² MAASS, « ’aenôš », in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart Berlin Köln Mainz, W. Kohlhammer, 1973, vol. 10/1, p. 373.

⁴³ G. M. WICKENS, « Introduction », in *The Nasirean Ethics*, London, Allen & Unwin, 1964, p. 9-22, p. 11.

⁴⁴ Majid FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, Leiden ; New York, E.J. Brill, 1991, p. 4-5.

⁴⁵ G. M. WICKENS, « Introduction », art. cit, p. 18-19.

⁴⁶ Muḥammad ibn Muḥammad Naṣīr al-Dīn ṬŪSĪ, *The Nasirean Ethics*, trad. G. M. WICKENS, London, Allen & Unwin, 1964, p. 35-36.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45-48.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 95-108.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 189.

vicegerent on earth (Koran 2:30)⁵⁰. »). Il radicalise cette attitude de vénération par une sensibilité théosophique, dépassant à cet égard ses prédécesseurs :

So, whereas Tusi regarded the purpose of man as happiness (*sa'adat*), Davani concludes: “the purpose of man, who is the summation and the most noble of created things and the choice part of the world, is the vicegerency of God.” This declaration, as in the theosophical cosmology, places humankind at the center of God’s creation and makes clear his potentiality to act as caretaker of the universe. Despite Davani’s divergence from Tusi’s understanding of man’s purpose, the path by which humankind attains its end remains the same for two thinkers⁵¹.

Le raffinement du caractère et le progrès comme le chemin vers la perfection restent intacts dans cette constellation conceptuelle, alors que la centralité et la consécration de l’homme en tant que *insān* ne cessent de s’accroître. Pour compléter cet enchaînement de la littérature morale nous mettons un auteur ottoman, Kınalı-zāde Alī (1510-1572) et son œuvre intitulée « *Ahlāk-ı Alāī* » écrit en 1564 qui suit ses prédécesseurs dans ses grandes lignes. Pour lui, l’homme est la créature la plus noble de la création⁵². La place de l’homme rivalise avec celle des anges⁵³. Il cite deux opinions différentes à propos de cette rivalité. Cependant, l’homme est susceptible de s’élever vers le divin, tout de même qu’il soit susceptible de baisser vers l’animal⁵⁴ :

Mais la perfection et l’honneur et la bonté et le bonheur de l’homme demande une dédicacation accompagné d’une réflexion approfondie pour son obtention et une aspiration accompagnée d’un empressement. La clé du bonheur dépend du zèle et les rênes [la capacité] pour obtenir le défaut ou la perfection dépendent de son pouvoir. S’il préfère le côté de la bonne raison et de l’idée noble et adopte le bon chemin et la méthode correcte, se rapprochant ainsi des connaissances vertueuses et progressant et s’élevant vers le sommet de l’obtention des bonnes mœurs et [vers le sommet] des bienveillances, et si, ainsi, ses perfections potentielles deviennent actuelles et montent vers les horizons, il a une place à côté de la communauté des anges et est le voisin de Dieu.

‘ammā insānīn kemāl ü şeref ve hayr u sa‘ādeti revīyet ü fikr ile iktisāb etmege mevķūf ve sa‘y u gūşış ve himmet ü verziş ile ictilāb etmege muhtācdır. kilīd-i sa‘ādet ü şekāvet kefi kifāyetine verilmişdir ve zimām-ı huşul-i naķş u kemāl ķabza-i iķtidār u iķtisābında ķonulmuşdur. eger ‘aķl-ı cemīl ve fikr-i nebīl tarafından terciħ ve sülūk-ı cādde-i müstaķīm ve neħc-i şahīħ edüb ma‘ārif-i fezā’il cānibine taħarrük ü seyrān ve merātib-i taħşīl-i ahlāk ve a‘māl-i ḥasene zirvesine teraķķī vü tayerān ve kemālātı kuvvetden fi‘ile ḥurūc ve ufūķdan ufķa ta‘ālī vü ‘urūc ederse muħālif-i mele-i a‘lā ve muķarrib-i ḥazret-i ḥaķķ — tebāreke ve te‘ālā — olur.⁵⁵

⁵⁰ M. FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, op. cit., p. 143.

⁵¹ Christopher MARKIEWICZ, *The Crisis of Kingship in Late Medieval Islam: Persian Emigres and the Making of Ottoman Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 249.

⁵² KINALIZADE ALİ ÇELEBİ, *Ahlāk-i Alāī*, İstanbul, Klasik, 2007, p. 77.

⁵³ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 84.

Il s'ensuit que le mouvement vers la perfection ainsi que vers la divinité est ici conçu comme *terakkī* qui n'est possible que par l'obtention de bonnes mœurs. « La clé de la félicité » réside dans le pouvoir de l'homme et le bonheur n'est possible que l'élévation morale.

a) **La douceur : une attente partagée**

La contribution d'al-Fārābī au développement sémantique du concept ne s'arrête pas là. Dans sa discussion sur les cités violentes et pacifiques, il met l'humanité et la paix en corrélation :

D'autres ont dit : chez les existants, la lutte ne vaut qu'entre les espèces différentes, tandis que les individus qui se rangent sous une même espèce, sont tenus par ce lien qu'est l'espèce, laquelle les fait vivre en paix. L'humanité (*al-insānīya*) est pour les hommes un tel lien (*ribāt*) ; ils doivent vivre en paix pour la cause de l'humanité. Ils doivent combattre les autres pour ce qui leur est utile en ces derniers, et abandonner ce qui ne l'est pas. Dans ce qui n'est pas utile, ce qui est nuisible sera dominé dans son existence ; ce qui n'est pas nuisible sera abandonné⁵⁶.

Bien que *insān* existe, comme on l'a vu, depuis les temps les plus reculés, *insānīya* semble être une nouveauté, qui fait défaut ainsi au vocabulaire des philosophes grecs anciens :

The wish to subdue others by force ought to be directed towards different species only ; it is a law of nature — an *ordo naturalis* — that peace has to prevail within the same species. In the case of mankind common humanity — *anthrôpotês*, *insâniyya* — is the uniting bond (*desmos*, *ribât*). The Greek abstract *anthrôpotês* does not occur in the extant works of Plato and Aristotle and appears to be of Hellenistic origin—as is this way of of reasoning altogether⁵⁷.

Ici s'ouvre une ligne herméneutique à partir du grec ancien qui traverse le latin, l'hébreu, l'arabe, le français, l'allemand et le turc ottoman dans une période de plus de deux millénaires. Cela expliquera comment les sens de *zarīflenme*, *nezāket*, *çelebilik* et *mülātefet*, à côté de *teḥzīb-i aḥlāk*, viennent intégrer la structure sémantique du concept de civilisation tel que l'on trouve dans les dictionnaires français-ottomans. Il est fort probable que les définitions que l'on trouve dans ces dictionnaires empruntent aux dictionnaires et aux écrits de la France du XVIII^e siècle. Au moins, le parallélisme avéré en fait preuve. À titre d'exemple :

[...] L'Ami des femmes ou Traité de la civilisation (around 1760) : « la civilisation est l'adoucissement de ses mœurs, l'urbanité, la politesse et les connaissances répandues de manière que les bienséances y soient observées et y tiennent lieu de loix de détail⁵⁸. »

⁵⁶ A. N. AL-FARABI, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, op. cit, p. 316-317.

⁵⁷ Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Al-Farabi on the Perfect State. A Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford ; New York, Clarendon Press, 1985, p. 495-496.

⁵⁸ Pim DEN BOER, « Civilisation: Comparing Concepts and Identities », *Contributions to the History of Concepts*, 1-1, 2005, p. 51-62, ici p. 53.

Plus précisément, mon but est de faire ressortir les conditions de compréhension de ce concept par les auteurs ottomans. Je le ferai en suivant la trajectoire notamment du concept de « douceur, » comme on le voit ici dans la phrase « adoucissement des mœurs. » Je chercherai, entre autres, à montrer que ce concept de douceur fait partie de la structure sémantique du concept d'humanité, de même que le concept de *ḥilm* est partie intégrante du concept de *insānīyet*. Cela dit, revenons au concept de *insānīya* d'al-Fārābī afin de tracer l'itinéraire du concept.

Le rapport entre le concept de *insān* et de *musālama*, qui reste assez clos dans cet ouvrage d'al-Fārābī prend une allure beaucoup plus explicite dans l'ouvrage de son disciple, Yaḥyā bin 'Adī :

Douceur et amour de tous

La personne qui aime la perfection doit également être consciente que l'homme en colère se situe au niveau des animaux et des bêtes féroces qui agissent sans connaissance ni réflexion. [...] mais cette personne croit que dans cet état l'homme se trouve au niveau des animaux et des bêtes féroces. [...] alors qu'une personne douce et digne ne jugerait pas une telle chose [agression] agréable.

al-ḥilm ve muḥabbat an-nās al-ağma'in

wa yanbaği li-muḥibb al-kamāl an yaş'ura nafsuhu anna al-ğuzbān bi-manzilat al-bahā'im ve wa-s-subbā', yaf'alu mā yaf' aluhu min ġayr 'ilm wa-la rawīya. [...] a'tağadu fihi annahu fī tilka'l-ḥāl, bi-manzilat al-bahā'im wa-s-subbā'. [...] fa-ammā al-ḥalīm al-waqūr, fa-lā yastaḥsanu šay min zāliq⁵⁹.

Adoptant la division tripartite aristotélicienne de l'âme humaine, 'Adī associe l'aspect colérique de l'âme humaine aux bêtes féroces. Autrement dit, l'homme et les bêtes féroces ont en commun d'avoir la colère. L'aspect logique, pour ne pas dire rationnel, de l'âme humaine constitue la vraie ontologie de l'homme, qui fait de l'homme l'homme. Plus de logique veut dire plus d'humanité. Selon ce raisonnement, l'humanité de l'homme accroît à mesure qu'il s'éloigne de la colère. Dans cette configuration, la violence identifiée aux bêtes féroces s'oppose à l'humanité de l'homme, dont les attributs principaux à cet égard sont « *al-ḥalīm al-waqūr*. » Il est à rappeler que Ḥilmi et Nūrī assimilent la violence exercée par les grandes puissances européennes à la violence que l'on observe chez les bêtes féroces. À l'instar de l'argument d'al-Fārābī, 'Adī avance que le principe de la paix entre hommes est l'humanité, en ce que l'humanité s'oppose à la violence :

Une personne qui aime la perfection doit s'habituer à aimer tous les hommes et à ressentir de l'affection, de la compassion, de la miséricorde et du pardon à leur égard. Parce que les hommes sont constitués d'une seule communauté dans laquelle ils sont en contact les uns avec les autres par le lien de l'humanité. La parure de la force divine est commune à l'ensemble des hommes et est présente en chacun d'eux. Cette parure est « l'âme rationnelle. » C'est par cette âme que l'être humain devient humain. Alors, en vérité, un être humain n'est qu'une âme rationnelle. Cette dernière est la partie la plus digne de l'homme

⁵⁹ YAHYA İBN ADİ, *Tehzībü'l-ahlāk. Ahlāk Eğitimi*, op. cit., p. 87.

qui consiste en âme et corps. C'est une substance unique commune à tous les hommes. Bien que les gens soient nombreux en termes d'individus, ils ne sont tous en vérité qu'une seule chose. Puisque leurs âmes ne font qu'une, – l'amour n'est possible que par l'âme – il est nécessaire que les gens ressentissent de l'amour et de l'affection mutuels les uns pour les autres.

wa yanbağī li-muḥibb al-kamāl ayḍan an ya'ūda nafsahu muḥabbat an-nās ağma', wa-t-tawaddud ilayhim, wa-t-taḥannun 'alayhim, wa-r-ra'fa, wa-r-raḥma lahum. fa-inna'n-nās qubayl wāḥid, mutanāsib, tağma'ahum al-insānīya. wa taḥlīḥ al-quwwat al-ilāhīya hiya fī ḡamī'ihim, wa fī kulli wāḥid minhum ; wa hiya an-nafs al-'āqīla. wa bi-hāzīhi an-nafs šāra al-insān insānan, wa hiya ašraf ḡuz'ayi'l-insāni'llaḍayni humā an-nafs wa-l-ḡasad. fa-l-insān bi-l-ḥaqīqa huwa an-nafs al-'āqīla wa hiya ḡawhar wāḥid fī ḡamī' an-nās. wa-n-nās kulluhum bi-l-ḥaqīqa šay' wāḥid wa bi-l-ašḥāṣ kaṭīrūn. wa idā kānat nufūsum wāḥidatan wa-l-mawadda innamā takūnu bi-n-nafs, wa wāğību an yakūnū kulluhum mutaḥabbīn mutawādīn⁶⁰.

La perfection dans cette configuration conceptuelle est indexée sur l'amour, la compassion, la miséricorde et la clémence. L'humanité à cet égard s'avère le principe gouvernant des rapports sociaux. Ce qui réunit les hommes à travers un rapport pacifique dans une vie communautaire est d'avoir une essence commune qui est « l'âme rationnelle. » L'amour pour autrui est alors justifié par référence à l'humanité partagée. La perfection exige l'amitié. La vertu qui sous-tend l'humanité s'avère *ḥilm* qui s'érige en opposé à la colère⁶¹. Plus précisément, chez 'Adī, « *ḥilm* est "la capacité d'un homme à renoncer à la vengeance dans des conditions de colère, alors qu'il en est capable" » (« *ḥilm* is "the ability of an otherwise capable man to forego revenge under conditions of anger⁶²." »). Il s'agit donc de ne pas exercer la violence consciemment alors même que l'on est en mesure de l'exercer. À cet égard, sa définition convient à la définition d'al-Miskawayh selon qui « *ḥalīm*, [est] quelqu'un qui contient sa colère lorsqu'il est lésé, qui ne cherche pas à se venger et qui suit le bon sens de la raison » (« *ḥalīm*, as someone who contains his anger when wronged, who does not seek revenge, and who follows the counsel of reason⁶³. »). D'où, encore une fois, la renonciation à l'exaction de la violence.

Il est à noter que *ḥilm* compte également parmi les vertus principales d'al-Fārābī⁶⁴. Certains chercheurs voient dans cette conception de l'humanité les traces de la chrétienté de 'Adī⁶⁵, alors que ce n'est pas convaincant, compte tenu du fait qu'al-Fārābī, son maître philosophe réputé musulman, avance le même raisonnement.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ahmed ACHRATI, *An Anthropology of the Qur'an*, New York, Routledge, 2022, p. 169.

⁶³ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 169.

b) L'Éthique à Nicomaque : les preuves textuelles d'une proximité sémantique

Il est opportun de m'attarder sur une transmission conceptuelle éventuelle du *Sprachhaushalt* grec vers celui arabe, étant donné particulièrement que « l'influence de l'Éthique à Nicomaque, traduite soit par Ishāq bin Ḥunayn (m. 911), soit par son père Ḥunayn (m. 837), a été déterminante. » (« The influence of the *Nicomachean Ethics*, translated either by Ishāq bin Ḥunayn (d. 911) or his father Ḥunayn (d.837), was decisive⁶⁶. »). Je ne me limiterai pourtant pas à l'Éthique à Nicomaque. Avant de le faire, il y a lieu de délimiter les concepts grecs qui tombent dans le champ sémantique du concept de « douceur. »

Au niveau plus modeste, la douceur désigne la gentillesse des manières, la bienveillance que l'on témoigne envers autrui. Mais elle peut intervenir dans un contexte beaucoup plus noble. Se manifestant envers les malheureux, elle devient proche de la générosité ou de la bonté ; envers les coupables elle devient indulgence et compréhension ; envers les inconnus, les hommes en général, elle devient humanité et presque charité. Dans la vie politique, de même, elle peut être tolérance, ou encore clémence, selon qu'il s'agit des rapports envers des citoyens, ou des sujets, ou encore des vaincus.

À la source de ces diverses valeurs, il y a cependant une même disposition à accueillir autrui comme quelqu'un à qui l'on veut du bien, dans toute la mesure du moins où on peut le faire sans manquer à quelque autre devoir. Et le fait que les Grecs ont eu le sentiment de cette unité, puisque toutes ces valeurs si diverses peuvent être désignées par le mot *praos*. Il les couvre toutes et d'autres encore⁶⁷.

Assez malléable, *πραῖος* prend forme selon à qui l'on s'adresse : malheureux, coupable, inconnu, vaincu, citoyen. Cette vertu est en fin de compte une « disposition » cristallisée en une intention de bonté envers quelqu'un qui en aurait besoin. Il a affaire à la fois aux « nobles qualités humaines comme la bonté, l'aménité et la générosité, la gentillesse des manières et des gestes, l'inconditionnelle bienveillance envers les autres, la pitié et la charité, la compréhension et l'indulgence, la clémence et la tolérance (5)⁶⁸. » C'est dans le concept de *πραῖος* que l'on trouve la référence à l'apaisement des bêtes féroces identifiées au caractère violent⁶⁹. Devenue « le symbole de la civilisation et le signe même de la Grécité, opposée à la barbarie. [...] caractéristique de l'idéal grec⁷⁰, » apparenté au concept de justice, *πραῖος* constitue « une règle différente qui pût régir les relations humaines » de son côté, parfois inscrit dans le même champ sémantique⁷¹. En tout cas, il est permis de le considérer comme étant un concept auxiliaire au concept de justice. Étant « le

⁶⁶ M. FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, op. cit, p. 4.

⁶⁷ Jacqueline DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 1.

⁶⁸ Gilles GUIGUES, « Contre la violence du monde, l'idéal grec de la douceur. Des vertus de la sensibilité dans le rapport à l'autre », *Le Sociographe*, 60-4, 2017, p. 11-19, ici p. 14.

⁶⁹ J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, op. cit, p. 38.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 4.

⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

contraire de la colère,⁷² » il fait état d'« une aspiration à un mode de vie plus humain et plus serein. Il jette déjà les bases de toutes les conquêtes futures de l'esprit de douceur⁷³. »

Dans la version arabe de l'Éthique à Nicomaque, on voit que le concept de *πραῦος* est traduit comme *ḥalīm* dans son occurrence unique : « fa innā idā waṣṣafnā ḥulq al-insān lam naql annahu ḥakīm aw fahm lākinnā naqūlu annahu ḥalīm aw 'affī⁷⁴ » « 1103a. For when we describe a man's character, we do not say that he is wise or understanding, but we say that he is gentle (πραῦς) or temperate⁷⁵. » Dans une optique générale, on constate les occurrences suivantes :

πραῦος | حليم (Arist. Eth. Nic.) 1103a8
πραῦος | حليم (Arist. Rhet.) 67a35
πραῦος | ذواناة (Arist. Rhet.) 82b21
πραῦος | سكن (Arist. Rhet.) 80b10
πραῦος | سكون (Arist. Rhet.) 80a4
πραῦος | سكون (Arist. Rhet.) 80b2
πραῦος | أسلم (Galen An. virt.) 67.7
πραῦος | رفيق (Diosc. Mat. med⁷⁶.)

Il s'ensuit que le champ sémantique de ce concept est composé de *ḥilm*, *anāt*, *sukūn*, *aslam* et *rifq*.

Le deuxième concept est *φιλανθρωπία* (*philanthrōpia*) qui fait partie des concepts de douceur dans le contexte du grec ancien. Agissant plutôt dans le domaine politique, il « peut et doit marquer l'attitude des citoyens envers la collectivité et celle du peuple souverain envers ce qu'il a à juger⁷⁷. » Comme principe, il délimite plutôt l'esprit des lois. Les lois devraient être chères aux hommes gouvernés. S'il est central dans son propre contexte, il n'est pas primordial en rapport au concept de *ḥilm*, tel que l'on peut constater :

φιλανθρωπία | حبّ (Arist. Rhet.) 90a20
φιλανθρωπία | صداقة (Ps.-Arist. Div.) 26a10
φιλανθρωπία | ودّ (Ps.-Arist. Virt.) 1251b3
φιλανθρωπία | حلف (Ps.-Arist. Virt.) 1251b3
φιλανθρωπία | مودّ (Ps.-Arist. Div⁷⁸.) 26a10

⁷² *Ibid.*, p. 38.

⁷³ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁴ Anna AKASOY et Alexander FIDORA, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden, Brill, 2005, p. 153.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁷⁶ http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?view=print&gr_lexeme=%CF%80%CF%81%E1%BE%B6%CE%BF%CF%82. Glossarium Græco-Arabicum. Consulté le 1er juillet 2022.

⁷⁷ J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, op. cit., p. 49.

⁷⁸ http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?gr_lexeme=%CE%A6%CE%B9%CE%BB%CE%B1%CE%BD%CE%B8%CF%81%CF%89%CF%80%CE%AF%CE%B1&ar_lexeme=&ar_root_1=&ar_root_2=&ar_root_3=&ar_root_4=&ar_root_5=&submit-button= Glossarium Græco-Arabicum. Consulté le 2 juillet 2022.

Le troisième concept est *ἐπιείκεια* (*épieikeia*). « Si *praos* désigne un procédé et une manière d’être, et *philanthrōpos* un sentiment, *épieikēs* porte avant tout sur une conduite reconnue par la société⁷⁹. » Normatif, le concept prescrit « un idéal de tolérance, » « la disposition d’un homme attaché à la justice.⁸⁰ » Le sens du concept s’approche du « juste, » mais ce, « dans la mesure où ce terme s’oppose à “violent⁸¹” ». À cet égard, il est en quelque sorte subordonné au concept de justice⁸². À l’instar du concept de *πραῶς*, nous avons ici encore affaire à une opposition à la violence.

Regardons ses traductions dans la langue arabe :

1175b24 : merit — ἐπιείκεια — isti’ hāl⁸³

« Since the actions differ in merit and badness, and some of them are to be desired, some to be avoided, [...] »

121b24 : to be respectable — ἐπιείκεια — nazāhat⁸⁴

« Some of them do that to be respectable and to guard against base deeds. »

ἐπιείκεια | حلم (Arist. Rhet.) 76a28

ἐπιείκεια | سكون (Arist. Rhet.) 73a18

ἐπιείκεια | عفة (Ps.-Arist. Virt.) 1251b33

ἐπιείκεια | هدوء (Ps.-Arist. Virt.) 1251b33

ἐπιείκεια | حلم (Arist. Rhet⁸⁵.) 73a18

Bien qu’hétéroclites dans l’ensemble, les traductions que l’on retrouve dans l’Éthique à Nicomaque renvoient à une reconnaissance sociale dans un domaine d’expertise qui est l’apanage d’un groupe déterminé. Il semble également que les traducteurs du concept y voient *hilm* et *sukūn*, que l’on avait retrouvés chez *πραῶς*. Il faut noter que *ἐπιείκεια* intègre la structure sémantique de l’*humanitas* à l’époque romaine⁸⁶, fait que j’aborderai après que l’on n’en finisse avec un dernier concept grec qui est « l’ἔλεος. »

Ce concept fait défaut à l’ouvrage de Romilly concernant la douceur dans le monde grec ancien. Je l’ai retenu dans ma recherche parmi des équivalents de *hilm* dans l’Éthique à Nicomaque :

1105b23 : pity — ἔλεος — raḥmat⁸⁷

⁷⁹ J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, op. cit, p. 53-54.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 52.

⁸³ A. AKASOY et A. FIDORA, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, op. cit, p. 548-549.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 246-247.

⁸⁵ http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?gr_lexeme=%CE%B5%CF%80%CE%B9%CE%B5%CE%B9%CE%BA%CE%B5%CE%B9%CE%B1&ar_lexeme=&ar_root_1=&ar_root_2=&ar_root_3=&ar_root_4=&ar_root_5=&submit-button= Glossarium Græco-Arabicum. Consulté le 1er juillet 2022.

⁸⁶ J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, op. cit, p. 260-261.

⁸⁷ A. AKASOY et A. FIDORA, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, op. cit, p. 166-167.

« [...] I mean by the feelings desire, anger, fear, confidence, envy, joy, love, hate, longing, jealousy, pity and in general everything that is followed by pleasure and pain [...] »

1109b32 : forbearing — ἔλεος — ḥalīm⁸⁸

« [...] because sometimes we praise the man whose anger is slight and call him forbearing, and sometimes we praise the man whose anger is severe and call him manly. »

1111a1 : pity — ἔλεος — raḥmat⁸⁹

ἐλεός | عرس (Arist. Hist. anim.) 609b9

ἔλεος | رحمة (Arist. Rhet.) 54a17

ἔλεος | رحمة (Arist. Rhet.) 54a25

ἔλεος | رحمة (Arist. Rhet.) 78a22

ἔλεος | رحمة (Arist. Rhet.⁹⁰) 88a28

Si raḥmat est considéré plus fréquemment comme équivalent de ἐλεός, *ḥilm* n'y manque pas. C'est à travers ce concept que l'on constate le rapprochement sémantique de *ḥilm* vis-à-vis de *raḥmat*.

Il nous est permis alors d'en tirer la conclusion que la structure sémantique de *ḥilm* est en mesure de permettre de (faire) comprendre les concepts de douceur dans la langue grecque tels que l'on vient de présenter.

Nous avons dit que ἐπιείκεια fait partie de la structure sémantique de l'*humanitas* romaine. L'*humanitas* latin nous importe particulièrement à deux égards : premièrement, nourris par les expériences et les attentes que portent les concepts grecs de douceur, les concepts de douceur romains vient assez clairement intégrer la structure sémantique de *humanitas*, qui est « un *mos*, c'est-à-dire à la fois un comportement et la disposition à adopter ce comportement⁹¹. » Elle a ses traits caractéristiques romains :

1. Croyance en la capacité de tout être humain à s'élever à l'*humanitas*
2. Devoir autoproclamé de propager l'*humanitas* dans le monde
3. Absence de perfection comme but ultime de l'*humanitas*⁹².

Plutôt visant à augmenter la sociabilité des personnes⁹³, à savoir la cohérence sociale conjuguée sur l'aisance, l'*humanitas* romaine ne se borne pas à un esprit de clocher. Plutôt, il s'inscrit dans une

⁸⁸ *Ibid.*, p. 182-183.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 190-191.

⁹⁰ http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?gr_lexeme=%CE%B5%CE%BB%CE%B5%CE%BF%CF%83&ar_lexeme=&ar_root_1=&ar_root_2=&ar_root_3=&ar_root_4=&ar_root_5=&submit-button= Glossarium Græco-Arabicum. Consulté le 1er juillet 2022.

⁹¹ Pierre VESPERINI, « Le sens d'*humanitas* à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, 1-127, 2015.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

logique impériale⁹⁴. En dépit de ces particularités, il reste que la douceur est une vertu identifiée à l'homme idéal romain. Voyons de plus près les concepts qu'ils utilisent pour le processus allant de la barbarie vers l'humanité :

Les Romains emploient différents mots pour décrire ce processus : erudire (qui a bien sûr donné « érudition »), c'est-à-dire enlever ce qu'il y a de rudis, de « grossier » chez les hommes (« dégrossir »); perpolire, « polir »; excolere, « cultiver »; mansuefacere, « adoucir ». Cette « douceur » est pour les Romains un élément essentiel de l'état d'homme civilisé⁹⁵.

Ici, il est frappant de voir toujours l'opposition à la colère tel que l'on constate par le concept de « *ex-colere*, » ou encore le sens de raffinement tel que l'on voit par « *é-rudition*. » Cependant, c'est avec « *mansuefacere* » que l'on se rapproche le plus de « l'adoucissement. » Procédons à la compréhension de l'entrée que l'on trouve chez Meninski :

ḥilm, i. q. anāt, veḡār, sūkūn, yavāşlıq. μακροθυμία Mansuetudo, gravitas, clementia. *Mansuetudo, piacevolezza, grauità, clemenza. Item ex Gol. Pubertas, et intelligentia. bī ḥilm. Immansuetus, severus, et Abstr. bī ḥilmī. Severitas, immansuetudo. Cast.* (Meninski, p. 1799)

Dans cette définition, nous pouvons dire que les trois des premiers quatre mots qui ont des racines arabes sont ceux que l'on retrouve dans la traduction du concept de *πρᾶος* dans l'œuvre d'Aristote. Rappelons-les :

πρᾶος | حليم (Arist. Eth. Nic.) 1103a8
πρᾶος | حليم (Arist. Rhet.) 67a35
πρᾶος | ذو اناة (Arist. Rhet.) 82b21
πρᾶος | سكن (Arist. Rhet.) 80b10
πρᾶος | سکون (Arist. Rhet.) 80a4
πρᾶος | سکون (Arist. Rhet⁹⁶.) 80b2

J'en tire au moins la conclusion que Meninski s'appuie sur le *Sprachhaushalt* grec pour faire comprendre ce mot alors même qu'il le réfère à d'autres mots turcs ottomans sémantiquement adjacents. Quant à l'équivalent grec qu'il propose, à travers lequel on s'attend à une continuité de la langue grecque au turc ottoman, on trouve le concept de *μακροθυμία* :

(grec *μεγαλοψυχία*; lat. *magnitudo animi*; *magnanimitas*; français *magnanimité, générosité*; en allemand aussi *Seelengröße, Großgesinntheit, Hochsinnheit, Hochgesinntheit, Hochgemutheit, Hochherzigkeit*)

⁹⁴ Pour la perte de l'esprit de clocher et l'apparition de la logique impériale, voir Paul VEYNE, « Humanitas : les Romains et les autres », in Andrea GIARDINA (dir.), *L'homme romain*, Paris, Seuil, 2002, p. 437-478, p. 460-462.

⁹⁵ P. VESPERINI, « Le sens d'humanitas à Rome », art. cit.

⁹⁶http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?view=print&gr_lexeme=%CF%80%CF%81%E1%BE%B6%CE%BF%CF%82. Glossarium Græco-Arabicum. Consulté le 1er juillet 2022.

La fière tradition hellénique de la magnanimité n'était pas facilement compatible avec une attitude chrétienne fondamentale. La *μακροθυμία* du Nouveau Testament (lat. *magnanimitas* (vet. lat.), *longanimitas* (vulg.)), un concept hébreu-araméen emprunté à la « Septante » en grec, est exclusivement la longanimité tolérante et pardonnante de Dieu et, à son image, celle de l'homme. Chez l'homme, elle est étroitement liée, mais non identique, à la vertu chrétienne particulière de patience (*ύπομονή*, lat. *patientia*, *perseverantia*), avec laquelle elle ressort de l'amour universel (*άγάπη*), entre autres, avec l'humilité (*ταπεινοφροσύνη*) et la douceur (*πραΰτης*) comme attitude fondamentale envers son prochain.

(griech. μεγαλοψυχία; lat. *magnitudo animi*; *magnanimitas*; frz. *magnanimité*, *générosité*; dtsch. auch *Seelengröße*, *Großgesinntheit*, *Hochsinn*, *Hochgesinntheit*, *Hochgemutheit*, *Hochherzigkeit*)

Mit einer christlichen Grundhaltung war die stolze hellenische Tradition der G.[roßmut] nicht ohne weiteres vereinbar. Neutestamentliche *μακροθυμία* (lat. *magnanimitas* (Vet. Lat.), *longanimitas* (Vulg.)), ein aus der «Septuaginta» übernommener hebräisch-aramäischer Lehnbegriff im Griechischen, ist ausschließlich duldende und verzeihende Langmut Gottes und nach seinem Vorbild des Menschen. Beim Menschen ist sie eng verbunden, aber nicht identisch mit der besonderen christlichen Tugend der Geduld (*ύπομονή*, lat. *patientia*, *perseverantia*), mit der sie gemeinsam neben u.a. Demut (*ταπεινοφροσύνη*) und Milde (*πραΰτης*) als Grundhaltung gegenüber dem Mitmenschen aus der allumfassenden Liebe (*άγάπη*) resultiert⁹⁷.

Ici nous avons affaire à un contenu religieux bien ancré dans la littérature chrétienne d'origine hébraïque–araméenne. C'est une douceur que l'on ne trouve que dans l'attitude divine vis-à-vis de ses serviteurs. Malgré cela, elle partage avec d'autres concepts un champ sémantique dans lequel on rencontre de nouveau *πραΰτης*, mot apparenté à *πρᾶος*. L'auteur de l'entrée donne en allemand *Milde* que l'on peut considérer comme équivalent de la douceur française. Meninski ne procure pas d'autres équivalents de ce mot grec. La raison en serait — je suppose — que les sens grecs sont déjà contenus dans les mots qu'il fournit comme équivalents turcs d'origine arabe. Bref, dans l'entrée de Meninski, ce n'est qu'à travers ce mot grec que l'on saisit le contenu sémantique divin inscrit dans le concept de *hilm*.

Quant aux mots latins, *gravitas* à part, on retrouve les vertus romaines inscrites dans le concept d'*humanitas*⁹⁸. Il n'est pas anodin d'ajouter les antonymes de *hilm*, d'autant que le concept comporte une attente d'adoucir les rapports sociaux potentiellement conflictuels. Alors, les antonymes nous permettent de comprendre l'opposition du concept à la sévérité. Les mots que procure Meninski sont indicatifs des rapports sémantiques que ce concept entretient avec les concepts équivalents des langues grecque et latine. En outre, ils nous permettent de mesurer l'étendue herméneutique du concept tel qu'il est enregistré en 1680.

⁹⁷ Wolfgang HAASE, « Großmut », in Joachim RITTER (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe Verlag, 1974, p.

⁹⁸ G. GUIGUES, « Contre la violence du monde, l'idéal grec de la douceur », art. cit, p. 12.

Comme Meninski s'appuie substantiellement sur les éléments romains et latins dans sa définition de *hilm*, le concept de mansuétude que l'on trouve dans le concept d'*humanitas* figure dans la structure sémantique de *hilm*. Cette observation justifie la recherche sur la contribution des éléments latins à la définition du concept d'*insānīyet* et ses dérivés. Rappelons-les :

insānīyet. Humana natura, humanitas. Menschlichkeit / und Höflichkeit. *Humanità, civiltà*. Humanité, civilité, courtoisie. [...] (Meninski, p. 457.)
 insānīyetlü. Humanus, urbanus, benignus, civilis. Freundlich / holdselig / gütig / höflich. *Humano, cortese*. Humain, courtois. [...] (Meninski, p. 457)

Contrastons cette définition avec la définition que l'on trouve dans le *Dictionnaire françois-latin* de Robert Estienne paru en 1549 qui donne pour la civilité, « *urbanus, civilis*⁹⁹. » Deux options viennent à l'esprit : soit, Estienne intègre *humanitas* dans le concept de civilité, soit Meninski intègre en quelque sorte la définition de la civilité dans *insānīyetlü* dans le turc ottoman. De toute façon, civilité, l'*humanitas* et *insānīyetlü* se rencontrent dans le sillage de l'expérience romaine. Il s'ensuit alors que la civilité dans la langue française et l'*humanitas* dans son acception latine puis ottomane, viennent partager la même structure sémantique. Cela explique le fait que l'on trouve *insānīyet* comme l'équivalent de civilisation dans les dictionnaires français-ottomans dès 1830.

Reculons à peu près d'un siècle pour faire ressortir les concepts de douceur dans la langue turque ottomane tels que nous les trouvons dans *Ahlāk-ı Alā'ī* où nous retenons notamment *hilm*¹⁰⁰, *sükün*¹⁰¹, *rikkat*¹⁰², *vaqār*¹⁰³, *şefkat*¹⁰⁴ et *teveddüd*. Dans ce texte ottoman du XV^e siècle, ces concepts sont toujours comme des vertus principales de l'homme parfait. Ici nous voyons comme des vertus distinctes ce que nous constatons comme équivalent l'une pour l'autre dans le thésaurus de Meninski, à savoir, *hilm*, *sükün*, *vaqār*. Cependant, les sens contenus dans ces termes se recourent, si bien que l'auteur utilise les éléments similaires pour les définir¹⁰⁵. À titre d'exemple, *vaqār* rentre dans la définition de *hilm*. Calme, sérénité et douceur sont des concepts qui traversent presque toutes ces définitions. L'altruisme ou l'empathie est observé quand il s'agit de compatir aux douleurs d'autrui.

⁹⁹ Lucien FEBVRE, « Civilisation. Évolution d'un mot et d'une groupe d'idées », in *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, Fondation « Pour la science », Centre international de synthèse, 1929, p. 10-59, p. 22.

¹⁰⁰ KINALI-ZÂDE ALİ ÇELEBİ, *Ahlāk-ı Alā'ī*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014, p. 94.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 95.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰⁵ Ce constat s'applique également aux dictionnaires du XIX^e siècle. « *hilm* sz. [ism-i müzekker] ar. tabī'at yavāşlığı, tabī'atda yumşaklık ve şabr ve taḥammül, hiddet ve ğazabın aksi : hilmîñ ifrātı meskenetdir. (Sāmī, p. 557) ; A. hilm. s. 1. Mildness, gentleness, patience, forbearance; leniency; quietness; sedateness; moderation. 2. (ahlām, pl. hülüm) Intelligence, intellect, judgment. (Redhouse, p. 801).

Je termine ici la première partie de la trajectoire sémantique depuis la Grèce ancienne jusqu'en 1680. En ce qui concerne la deuxième partie qui terminera au moment des énoncés de Ḥilmī et Nūrī, il est question de tester la continuité de ce schéma conceptuel alors même que ce que certains appellent la modernité arrive.

c) **La fonction sociale du concept de douceur**

Avant de procéder à la deuxième partie de l'analyse sémantique du concept de douceur, il y a lieu de m'arrêter sur la fonction sociale du concept de douceur dans ses contextes que l'on parcourt pour la compléter par une analyse pragmatique. Commençons par le monde grec. L'aspiration à la douceur s'explique notamment par une volonté de s'opposer à « brutalité du monde¹⁰⁶ » qui encercle l'existence de l'homme grec. Pour cela, « une volonté d'humaniser le rapport cruel et violent » se développe comme un contrepoids, si bien que la douceur devient une vertu : « La douceur est donc une vertu en acte : celui-ci se concrétise dans le passage par lequel la colère se change en joie, l'ardeur en calme, la furie en apaisement, la fièvre en tempérance, l'agitation en repos, l'esprit d'outrance en mesure, etc¹⁰⁷. » Son attribut d'être « en acte » est indicatif de sa fonction régulatrice des rapports sociaux dans le monde grec, montrant le but de restreindre la propagation de la violence dans la société déjà en proie constante à la brutalité.

Quant au monde romain, où on observe une volonté similaire que l'on constate dans le monde grec de restreindre la violence, la source de cette violence n'est pourtant pas à rechercher dans une acception ontologique du monde, mais plutôt dans une autre acception sociale qui établit que les hommes sans éducation sont de facto sauvages, mais quand même capables de se civiliser et d'atteindre l'*humanitas* :

Pour les Romains, la douceur est une qualité essentielle à la vie dans la Cité ; elle caractérise l'homme civilisé, capable d'harmoniser les rapports à l'autre, de dompter ses passions, de vivre en société, d'organiser la vie en commun, etc. L'homme civilisé doit en permanence tempérer l'état de sauvagerie dont il provient, état qui concerne tous les autres membres de la communauté et également l'ensemble de la société elle-même (du latin *mansuefacere* : « adoucir, apprivoiser, humaniser » ; *mansuetudo*, « douceur, bonté, modération, mansuétude »)¹⁰⁸.

La douceur se révèle alors encore une fois comme le principe régulateur de la vie en société. Outre cette fonction sociale, elle sert également à régler les situations imprégnées par un rapport conflictuel :

¹⁰⁶ G. GUIGUES, « Contre la violence du monde, l'idéal grec de la douceur », art. cit, p. 12.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 12.

En ce nouveau domaine, la clémence de César vise à défendre sa propre autorité ; elle tend à établir ou à maintenir son pouvoir personnel. De plus, dans une guerre civile, où, comme cela s'était vu à Athènes, les passions rivales entretiennent un acharnement exceptionnel, cette clémence devient celle de quelqu'un qui veut rétablir l'ordre, à son profit mais pour tous¹⁰⁹.

C'est sous ce registre politique que la douceur revêt un sens de clémence. Il s'agit d'épargner celui potentiellement coupable par une volonté pacificatrice venant d'une haute autorité politique. Le but principal en est toujours de « rétablir l'ordre, » à savoir perpétuer la vie sociale telle qu'elle est établie. Par cet acte miséricordieux, le souverain compte protéger sa position dominante. Sous ce rapport, la douceur est un soutien à la politique conservatrice. Similairement, dans la mesure où la douceur s'éloigne des rapports plutôt pacifiques en société, elle se rapproche de la clémence et de la miséricorde. « Il en est ainsi quand les vaincus font appel à "sa clémence et sa douceur"¹¹⁰ [...] » En ce sens, la douceur marque une volonté de se ménager un sort violent et de revenir à une position antérieure jugée plus favorable.

Similairement aux concepts de douceur, *ḥilm* dans le contexte préislamique joue un rôle normatif :

Indeed, before it was a divine attribute in the Qur'ān, *ḥilm* was a normative concept deeply rooted in the ethos of pre-Islamic Bedouin society. This tribal society was egalitarian, averse to authority, and deeply segmented. Though it can provide a degree of freedom and autonomous life, segmented structure is not without great social costs; particularly, in terms of private justice and the practice of vendetta. Some of the social ills and the inhumanity of vendetta in pre-Islamic tribal society were mitigated using normative schemes such as compensation, or blood money, sacred days, and sanctuary precincts, or *maḥārim*¹¹¹.

La spirale de violence susceptible d'anéantir leur propre groupe social est une inquiétude souvent observée dans les structures tribales¹¹². La vertu de la douceur dans ce contexte arabe préislamique compte parmi les mesures sociales ayant pour but de restreindre la violence. *Ḥilm* importe notamment lorsqu'un premier acte de violence est déjà commis et une rétribution est imminente. Renoncer à cet acte de rétribution est alors vu comme un acte digne de vénération. Dans une optique générale, l'harmonie sociale exigée est appuyée par ce concept. Il est à noter que la logique derrière cette conception est semblable à ce que l'on a observé chez les Grecs et les Romains. De

¹⁰⁹ J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, op. cit., p. 259.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 258.

¹¹¹ A. ACHRATI, *An Anthropology of the Qur'an*, op. cit., p. 166.

¹¹² Je pensais à la théorie de la violence de René Girard lorsque j'écrivais ces lignes. Pour ses grandes lignes et sa pertinence pour les sociétés contemporaines, voir Rowan WILLIAMS, « Foreword », in Pierpaolo ANTONELLO et Paul GIFFORD (dir.), *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred*, Michigan State University Press, 2015, p. XI-XVI.

plus, la définition de ‘Adī en ce que *ḥilm* est un principe de restriction de violence pour réguler la cohérence du groupe social suit bien la même logique.

Le texte coranique semble réticent à se servir de ce concept par le fait probable que le concept est cher à la société préislamique. La forme adjectivale de *ḥalīm*, quant à elle, abonde, notamment en rapport avec la miséricorde divine ainsi qu’avec la persévérance prophétique¹¹³. Conçu dans un contexte de rapport inégalitaire entre humain et divin, *ḥilm* est indicatif de la générosité de la divinité vis-à-vis de l’humain quand ce un certain temps lui est reconnu avant le châtiment pendant lequel il peut se réfugier dans la miséricorde divine. De même, dans la mesure où les rapports deviennent inégaux, *ḥilm* se rapproche de la clémence. Maintenant, on peut en conclure que les trois contextes se voient attribués à ce concept de douceur un rôle normatif dans l’objectif de restreindre la violence pour la survie ou le bon fonctionnement de la vie en société. En ce sens, nous sommes bel et bien en mesure de supposer une certaine compatibilité sémantique entre les concepts de douceur dans ces trois contextes.

d) La douceur dans la période dite moderne : une constante conceptuelle ?

Ici, l’interrogation sur le concept d’humanité dans son rapport au concept de douceur dans le contexte dit prémoderne rejoindra son volet dit moderne. Il s’agit alors de faire ressortir les éléments sémantiques liés au concept de douceur dans le concept d’humanité qui compte parmi les concepts fondamentaux de la modernité. Si le concept de douceur ne cesse de sous-tendre le concept d’humanité dans ce qui est conçu comme une nouvelle ère, les deux analyses ainsi réparties *doivent* s’unir sur un socle sémantique. Commençons par un dictionnaire paru dix ans plus tard que le thésaurus de Meninski : « Furetière, en 1690, dans son *Dictionnaire universel* divisé en trois tomes (où apparaissent, à côté de *civil*, *civiliser* et *civilisé*) définit *civilité* : “Manière honnête, douce et polie d’agir, de converser ensemble¹¹⁴”. » Même en 1690, il est clair que la définition donnée pour la civilité est complètement imprégnée du champ sémantique de l’*humanitas* latin. On ne trouve pas ailleurs l’élément de « converser ensemble » qui est caractéristique de l’*humanitas* romain : « L’effet de l’*humanitas*, c’est la détente, la *relaxatio*, obtenue à la fois par la *facilitas* et par l’art de la conversation, remplie de savoir et de plaisanterie.¹¹⁵ » Nous saisissons donc toujours le sens romain dans les dictionnaires français au moins jusqu’en 1690. Mais quel rapport existe-t-il entre la douceur romaine et la douceur française du XIX^e siècle ? L’entrée relative à la douceur, *Milde*, de *Historisches Wörterbuch der Philosophie* fournit un fil. Selon ce dernier, « la multiplicité des désignations » par rapport à la douceur dans la langue grecque ancienne prouve qu’aucun concept

¹¹³ A. ACHRATI, *An Anthropology of the Qur’an*, op. cit, p. 166.

¹¹⁴ L. FEBVRE, « Civilisation. Évolution d’un mot et d’une groupe d’idées », art. cit, p. 22.

¹¹⁵ P. VESPERINI, « Le sens d’*humanitas* à Rome », art. cit.

de douceur ne s'impose comme « expression d'une conception éthique et philosophique. » Par là, on comprend que l'auteur de l'entrée présuppose la singularité d'un concept dominant comme la condition d'une « signification particulière¹¹⁶. » Comme nous avons montré à travers l'ouvrage de Romilly consacré à la douceur dans le monde grec, l'ἐπιείκεια et le πραότης se présentent comme principe de la vie en société, ayant ainsi atteint un statut éthique dans les conceptions philosophiques. Quant à la douceur romaine, l'auteur met en avant une rupture avec l'héritage grec. Selon cela, développé indépendamment des influences grecques (« [...] unabhängig von griechischen Einflüssen [...] »), la douceur devient un concept générique (*Sammelbegriff*) comme « *clementia* » qui est synonyme de « *benignitas*, » « *humanitas*, » « *mansuetudo*. » Ce dernier constat confirme notre analyse sur la convergence sémantique de la douceur vis-à-vis de l'humanité dans et par l'expérience romaine. La douceur est si importante qu'elle couvre tous les domaines de la vie. Une bifurcation se produit pourtant dans le développement du concept, de telle manière que la douceur se décline sur la différence entre gouvernant et gouverné. Revêtu d'un esprit stoïque par l'effort de Sénèque qui lui donne « sa définition classique » selon laquelle « *temperantia animi ... vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis* » (*Mäßigung der Leidenschaft ... oder Sanftheit des Überlegenen gegenüber dem Schwächeren bei der Festsetzung von Strafen*¹¹⁷), » le concept acquiert un fort contenu théologique moral, à commencer par les écrits des pères de l'Église. Par la suite, il devient « une vertu étatique. » Lorsque l'on arrive à la modernité (*Neuzeit*) :

Le concept d'humanité perd pourtant de plus en plus d'importance à l'époque moderne. Il reste toujours présent dans les textes en tant que concept éthique - également sous la forme des synonymes « *Menschlichkeit*, » « *Humanität* » et autres -, mais des études approfondies ne s'appliquent plus qu'à ses anciennes formes, comme le montre l'exemple de l'édition commentée par Calvin du « *De clementia* » de Sénèque.

Der Begriff <M.> verliert jedoch in der Neuzeit zunehmend an Bedeutung. Er bleibt zwar als ethischer Begriff – auch in Form der Synonyme <Menschlichkeit>, <Humanität> u.a. – literarisch greifbar, doch eingehendere Behandlungen gelten nur noch seinen früheren Ausgestaltungen, wie das Beispiel von Calvins kommentierter Ausgabe von Senecas <De clementia> erweisen mag¹¹⁸.

Si l'auteur confirme une continuité entre la douceur d'abord romaine, puis chrétienne et la douceur moderne, il met un bémol considérable du fait de la perte présumée d'importance du concept dans cette période. Il n'est pas sûr que cette perte ne couvre que les expériences que l'on constate dans le *Sprachhaushalt* allemand, comme *Milde* suggère puissamment ou qu'il s'agisse de la totalité des expériences dans l'ensemble de la modernité. Je ne suis pas en mesure de trancher la question si

¹¹⁶ Ulrich KLEIN, « Milde », in Joachim RITTER (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe Verlag, 1980.

¹¹⁷ « Modération de la passion ... ou douceur du supérieur envers le faible dans la détermination des peines. »

¹¹⁸ Ulrich KLEIN, « Milde », *op.cit.*

l'auteur veut dire la première option, mais si c'est la deuxième option qu'il avance, alors il faut y opposer un autre bémol, dans la mesure où le concept sous-tend directement ou indirectement les concepts fondamentaux des Lumières tels le progrès et l'humanité. L'auteur confirme quand même ce dernier rapport. La douceur vit dans le concept d'humanité. En ce sens, cette entrée suppose une continuité entre les acceptions prémoderne et moderne du concept.

Continuons ce questionnement dans le *Sprachhaushalt* français par l'entrée écrite par Henri Duranton sur l'humanité qui porte sur la période entre 1680 et 1820. Le choix de l'an 1680 comme le début de la période en question est une coïncidence heureuse en ce qu'elle est la date de parution du thésaurus de Meninski.

Par humanité on entendra d'abord le caractère de ce qui est humain, la nature humaine (A) ; ensuite un sentiment de bonté, de bienveillance pour son prochain qui fait éprouver compassion ou pitié pour le reste des hommes (B) ; enfin le genre humain dans son ensemble, tous les hommes (C)¹¹⁹.

Parallèlement à l'entrée de Bödeker, nous retrouvons ici l'humanité comme le concept d'espèce (*Artbegriff* (A)), le concept collectif (*Kollektivbegriff* (C)). Le composant sémantique de bienveillance n'était pourtant pas souligné par Bödeker. La référence au « prochain » est évocatrice de *Nächstenliebe* comme une vertu chrétienne. Ce penchant chrétien est renforcé par le constat que le Christ est vu comme un modèle. Par extension, l'homme « regarde les autres hommes moins comme ses semblables — ce qui expliquerait l'absence du sens collectif de “genre humain” — que comme des compagnons de misère à qui il se doit marquer par la compassion¹²⁰. » Ce qui crée un contraste avec le concept de *beşer* qui est plus proche du sens du genre humain par rapport à *insān*, mais assume manifestement le sens collectif de l'humanité, alors même qu'il est utilisé au singulier. Le concept est également utilisé comme un contre-concept (*Gegenbegriff*), particulièrement avant la Révolution française¹²¹. « Être décrété *ennemi de l'humanité* pourra être synonyme de condamnation à mort¹²². » À cet égard, cette entrée confirme la thèse de Koselleck selon laquelle l'humanité est un contre-concept utilisé pour déshumaniser le roi, l'absolutisme incarné. Vastement propagé dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle¹²³, le concept exprime le progrès et le bonheur, sans perdre sa qualité vindicative¹²⁴. Si le concept recule sur la scène politique dès le début du XIX^e siècle¹²⁵, il y revient « sous influence de la philosophie allemande, Cousin, Quinet, Michelet puis Renan en feront

¹¹⁹ H. DURANTON, « Humanité », *op. cit.*, p. 11-12.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹²¹ *Ibid.*, p. 43.

¹²² *Ibid.*, p. 41.

¹²³ *Ibid.*, p. 23.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 50.

un usage intensif, mais cette fois au nom d'une philosophie générale du devenir humain, [...] pour désigner la totalité du genre humain¹²⁶, » sens collectif jusque-là « toujours absent d'une histoire universelle étudiée sous un angle philosophique¹²⁷ [...] ». Il est important de retenir de cette analyse l'aspect moral immanent au concept d'humanité tel qu'il est développé et utilisé dans la France de l'époque : bonté, bienveillance, compassion, pitié. Il s'ensuit que l'humanité à la française ne se distingue pas de son homologue ottoman vis-à-vis de la magnanimité ainsi que la douceur.

Alors, où chercher la différence supposée entre les deux conceptions de l'humanité ? J'ai thématiqué une tension interne qui traverse l'entrée de Bödeker quant à la continuité de ou la rupture du concept d'humanité avec les expériences antérieures à l'époque charnière que Koselleck situe entre 1750 et 1850. Rappelons-le : l'argument pour la continuité s'applique au potentiel d'exclusion du concept en tant que contre-concept, alors que la rupture relève particulièrement de l'émancipation assumée de l'être humain vis-à-vis des contraintes sociales ainsi que religieuses. Ce processus est bel et bien accompagné de ce que Koselleck conçoit comme temporalisation (*Verzeitlichung*), la perte de valeur épistémologique du passé dans la compréhension de l'avenir. En termes koselleckiens, c'est la disparition du champ d'expérience en faveur de l'horizon d'attente infini. Voyons maintenant comment cette conception de la modernité agit sur la compréhension de l'humanité sous la plume de Bödeker :

Toutes les définitions du concept d'« humanité » chères aux Lumières partent de l'infinitude et de l'incomplétude constitutives de l'homme, convergant dans sa temporalisation. L'identité de l'auto-préservation avec l'auto-amélioration que vient permettre le concept d'« humanité » conceptualise l'homme comme « être modifiable. » « L'humanité » devient l'expression linguistique du processus historique de la transformation en homme. La structure temporalisée de l'homme contient le principe de l'émancipation des contraintes naturelles et sociales en tant que sujet indépendant. L'inscription du but ultime du développement humain dans un procès temporel rend l'horizon d'attente de l'homme dynamique, ce qui met l'horizon ainsi en mouvement. La constitution autonome humaine se transforme par la dissolution d'une perfection limitée caractéristique des traditions théologiques et ontologiques dans une perfectibilité illimitée. C'est là que se fonde l'association systématique de « l'humanité, » de « *Bildung*, » et de « la culture. » Le concept de *Bildung* est inhérent à la pensée de l'achèvement de l'espèce humaine.

Alle Bestimmungen des aufgeklärten Begriffs ‚Menschheit‘ gehen aus von der konstitutionellen Offenheit und Unabgeschlossenheit des Menschen, konvergieren in seiner Temporalisierung. Die mit dem Begriff ‚Menschheit‘ gedachte Identität von Selbsterhaltung und Selbststeigerung konzeptualisiert den Menschen als ‚modifizables Wesen‘. ‚Menschheit‘ wird sprachlicher Ausdruck des geschichtlichen Prozesses des Menschwerdung. Die verzeitlichte Struktur des Menschen enthält das Postulat, sich als selbständiges Subjekt aus natürlichen und gesellschaftlichen Zwängen zu emanzipieren. Die

¹²⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹²⁷ *Ibid.*

Einbeziehung des Endziels menschlicher Entwicklung in die zeitliche Erstreckung dynamisiert den in Bewegung geratenen Erwartungshorizont des Menschen. Die menschliche Selbstkonstituierung transformiert sich in der Ablösung von theologischen und ontologischen Traditionen von begrenzter Vollkommenheit in eine nicht begrenzbar Perfektibilität. ... Hier gründet die systematische Verknüpfung von ‚Menschheit‘, ‚Bildung‘ und ‚Kultur‘. Der Bildungsbegriff ist der Denkform der Vollendung des Menschengeschlechts endogen¹²⁸.

Cet argument de Bödeker est presque complètement compatible avec la conception de la modernité chez Koselleck. « L'infinitude, l'incomplétude, la temporalisation, la structure temporelle, l'émancipation, l'horizon d'attente en mouvement » (*Offenheit, Unabgeschlossenheit, Temporalisierung, verzeitliche Struktur, emanzipieren, in Bewegung geratenen Erwartungshorizont*) suggèrent tous la théorie koselleckienne des temps historiques. Plus particulièrement pour notre objet d'étude, la différence entre prémoderne et moderne réside dans « la dissolution d'une perfection limitée caractéristique des traditions théologiques et ontologiques dans une perfectibilité illimitée » (*in der Ablösung von theologischen und ontologischen Traditionen von begrenzter Vollkommenheit in eine nicht begrenzbar Perfektibilität*). Nous avons bien vu que le but de la purification morale est d'atteindre *kemāl*, que l'on peut traduire comme perfection ainsi que perfectibilité. Si on reprend les termes de Bödeker, ce serait une perfection limitée parce que son but est bien défini, alors que la perfectibilité moderne se caractérise par l'infinitude (*Offenheit*) » et l'incomplétude (*Unabgeschlossenheit*). Pourquoi ? Parce que « Le concept de progrès est inhérent aux Lumières. Le progrès consiste - depuis Leibniz - en ce qu'il doit toujours aller plus loin pour pouvoir être un progrès » (« „Aufklärung“ ist im Fortschrittsbegriff angelegt. Fortschritt besteht - seit Leibniz - darin, daß er immer weiterschreiten muß, um überhaupt Fortschritt sein zu können¹²⁹. »). Ou bien : « Car les Lumières ont pour mission de se propulser elles-mêmes et, dans cette mesure, d'ouvrir un nouvel avenir » (« Denn die Aufklärung hat ja die Aufgabe, sich selbst voranzutreiben und insofern eine neue Zukunft zu erschließen¹³⁰. »). Dans cette compréhension, ils rejoignent Karl Löwith, qui dit que : « Pour les rationalistes typiques des XVII^e et XVIII^e siècles, le progrès est une avancée indéfinie vers de plus en plus de raison, de plus en plus de liberté, de plus en plus de bonheur, car le temps n'est pas encore accompli » (« To the typical rationalists of the seventeenth and eighteenth centuries, progress is an indefinite advance toward more and more reasonableness, more and more freedom, more and more happiness, because the time is not yet fulfilled¹³¹. »). Cela veut dire que la conception dite moderne de l'humanité étayée par le concept de progrès s'appuie sur une attente à jamais à satisfaire. Autrement dit, chaque progrès entraîne une

¹²⁸ H. E. BÖDEKER, « Menschheit, Humanität, Humanismus », *op. cit.*, p. 1081.

¹²⁹ R. KOSELLECK, « Begriffliche Innovation der Aufklärungssprache », *art. cit.*, p. 322.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 320.

¹³¹ Karl LÖWITH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, p. 60.

attente nouvelle pour un meilleur progrès à venir. « De fait “progrès” et “civilisation” tracent tous deux un parcours du moins bien vers le mieux¹³². » D’où des attentes jamais atteintes.

e) **La dynamisation conceptuelle comme la jauge de la modernité**

L’idée de la « dynamisation » du concept par les philosophes des Lumières n’est pas l’apanage de la GG. Le travail de Lucien Febvre daté de 1929 ainsi que celui de Émile Benveniste paru pour la première fois en 1954, donc beaucoup plus tôt des travaux de Koselleck, suit un ordre d’idées semblable. Ce que nous saisissons par la différence qu’ils établissent entre les termes de civilité et civilisation :

1. « la vie collective d’un groupement humain » « aucun jugement de valeur »
2. « des progrès, des défaillances, des grandeurs ou des faiblesses de la civilisation » « jugement de valeur¹³³. »

La civilisation comme jugement de valeur est conditionnée au concept de progrès. Autrement dit, c’est le degré de progrès qui permet d’échelonner les civilisations. La dynamisation est beaucoup plus claire dans l’article de Émile Benveniste qui considère la civilité comme « terme statique » :

De la barbarie originelle à la condition présente de l’homme en société, on découvrirait une gradation universelle, un lent procès d’éducation et d’affinement, pour tout dire un progrès constant dans l’ordre de ce que la *civilité*, terme statique, ne suffisait plus à exprimer et qu’il fallait bien appeler la *civilisation* pour en définir ensemble le sens et la continuité¹³⁴.

La civilité s’avère insuffisante pour exprimer le sens inscrit dans la civilisation qui est la continuité. « La gradation universelle » ainsi qu’« un progrès constant » font valoir le même raisonnement que l’on trouve chez Febvre. C’est le concept de progrès qui rend le concept de civilité insatisfaisant. Cet élément de progrès, qui est absent, par exemple, de la définition procurée par Marquis de Mirabeau en 1757¹³⁵, semble intégrer le concept de civilisation par l’effort de Diderot dès les années 1750 : « La grande idée de la science rationnelle et expérimentale. » Par rapport à la civilisation : « « Sa philosophie de la nature, c’est l’évolution. Sa philosophie de l’homme, c’est la perfectibilité¹³⁶. » « [...] la source d’une civilisation considérée comme une ascension vers la raison¹³⁷ [...] »

¹³² Stéphane ZEKIAN, « Le discours du progrès dans l’Histoire de la civilisation en Europe de Guizot. L’historien rattrapé par son sujet », *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 23-1, 2006, p. 55-82, ici p. 57.

¹³³ L. FEBVRE, « Civilisation. Évolution d’un mot et d’une groupe d’idées », art. cit, p. 12.

¹³⁴ Emile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 340.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 338-339.

¹³⁶ L. FEBVRE, « Civilisation. Évolution d’un mot et d’une groupe d’idées », art. cit, p. 29.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 34.

Si le progrès n'est pas évoqué littéralement, les sens qu'il comporte sont bien visibles dans cette définition. Jean Starobinski pense que l'émergence du concept de civilisation comme processus coïncide avec le terme de progrès¹³⁸. Si le besoin sémantique est avancé comme justification de l'émergence du concept, le retard relatif du substantif par rapport aux autres formes est expliqué par « la rareté à cette époque des mots en *-isation* et la faiblesse de leur accroissement¹³⁹. » En tous cas, la contemporanéité des définitions de Mirabeau et Diderot témoigne de la pluralité des sens qu'on attribue au concept, pour ne pas dire la concurrence.

La forme verbale de la civilité comme civiliser et son participe passé comme civilisé précèdent son substantif comme civilisation. En ce sens, l'opposition du sauvage au civilisé est attestée, par exemple, dans les écrits de René Descartes¹⁴⁰. Cette observation vient confirmer la thèse selon laquelle la civilisation en tant que mot est née de la nécessité d'exprimer le processus.

Febvre, et dans son sillage, Benveniste entreprennent une comparaison constante avec le concept de civilisation développé par les philosophes des Lumières écossaises. Malgré cet intérêt avéré, les analyses restent superficielles, ne se limitant plutôt qu'à la question de l'antériorité. Ils sont d'accord sur le fait que le terme français devance le terme anglais. En 1771, John Millar, professeur à l'Université de Glasgow, dans *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society* utilise les expressions suivantes : « le progrès d'un peuple en matière de civilisation et de raffinement. » « le progrès d'un peuple en matière de civilisation et de raffinement. » « l'influence de la civilisation sur le tempérament et les dispositions du peuple » (« the progress of a people in civilization and refinement. » « the advancement of a people in civilization and refinement. » « the influence of civilization upon the temper and disposition of the people¹⁴¹. »). Dans son époque, Millar n'est pas seul dans sa conception de commerce comme force d'adoucissement¹⁴².

Dès la Révolution en 1789, le progrès est utilisé pour donner au concept un optimisme : « Derrière cet optimisme, pour le soutenir et le justifier, une philosophie : celle du progrès, de la perfectibilité indéfinie des êtres humains et de leurs créatures — chaque étape dans cette voie marquant, à son

¹³⁸ Jean STAROBINSKI, « Le mot Civilisation », *Le Temps de la réflexion*, 4, 1983, p. 13-51, ici p. 17.

¹³⁹ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 340.

¹⁴⁰ L. FEBVRE, « Civilisation. Évolution d'un mot et d'une groupe d'idées », *art. cit.*, p. 20.

¹⁴¹ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 342-343.

¹⁴² J. G. A. POCKOCK, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, *op. cit.*, p. 188. « To Hume, Smith, Millar, or Tucker, commerce was the motor force behind the growth of manners and the progress of society. As it created increasingly complex social relations, the passions were refined, the sympathies developed, and human beings became increasingly capable of supporting the edifice of culture and the necessity of government. Commerce was the precondition of "the progress of the arts" and the elaboration of manners, in which the natural relations and subordinations of society were progressively discovered and actualized. »

terme, un progrès nouveau¹⁴³. » La perfectibilité indéfinie convient bien à la description de Bodeker concernant la conception de l'être humain des Lumières comme l'infinitude (*Offenheit*) et l'incomplétude (*Unabgeschlossenheit*). Les deux auteurs vont dans le même sens là-dessus. Cependant, ce fait remet en cause l'originalité de la thèse de Bodeker sur le concept d'humanité.

Devenu un « idéal tout optimiste,¹⁴⁴ » le concept se présente toujours « tantôt comme un état, tantôt comme mouvement » sous la plume de Guizot en 1828. Cette double nature du concept s'enregistre déjà en 1795 dans le dictionnaire de l'Académie¹⁴⁵.

D'un côté, la lecture de Guizot par Lefebvre et celle par Stéphane Zékian, faite 77 ans plus tard que lui, se recoupe presque parfaitement. Ce qui fait preuve de pérennité des analyses de Febvre, sous un autre registre, dans la littérature. De l'autre côté, Zékian offre une lecture des cours dispensés par Guizot dans un sens parfaitement compatible avec la thèse de Koselleck concernant la mise au singulier des histoires ainsi que les progrès¹⁴⁶.

Chez Guizot, le mariage de la civilisation avec le progrès s'achève. Étant « une destinée générale de l'humanité « “L'idée du progrès, du développement me paraît être l'idée fondamentale contenue sous le mot de civilisation¹⁴⁷.” » En quoi ce progrès consiste-t-il ? Il s'agit d' « [...] un double progrès, celui de la vie sociale et celui de l'esprit humain¹⁴⁸ [...] » Le développement de l'esprit humain renvoie au développement intellectuel, alors que le développement social se rapporte au développement matériel¹⁴⁹. « Et de même, tranchant un vieux débat, il montrait la “police” et la ‘civilité’ s'unissant pour faire naître cette civilisation¹⁵⁰. » Selon cette logique, le développement matériel *doit* s'accompagner du développement immatériel. Selon cette configuration, le concept de progrès se voit enchaîné par une obligation morale.

Dans la décennie suivante, en 1840, les usages de civilisation ainsi que ses traductions de l'anglais vers le français montrent que le sens de raffinement s'ancre bien dans le concept¹⁵¹. Le choix du traducteur trahit alors la structure sémantique de la civilisation en français qui comprend clairement le sens de raffinement. Ce dernier aspect ne disparaît alors pas du contenu du mot. L'adoucissement

¹⁴³ L. FEBVRE, « Civilisation. Évolution d'un mot et d'une groupe d'idées », art. cit, p. 42.

¹⁴⁴ ÉRIC DE DAMPIERRE, « Note sur ‘culture’ et ‘civilisation’ », *Comparative Studies in Society and History*, 3-3, 1961, p. 328-340, ici p. 334.

¹⁴⁵ S. ZEKIAN, « Le discours du progrès dans l'Histoire de la civilisation en Europe de Guizot », art. cit, p. 64.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 60-61. et *passim*.

¹⁴⁷ L. FEBVRE, « Civilisation. Évolution d'un mot et d'une groupe d'idées », art. cit, p. 49.

¹⁴⁸ S. ZEKIAN, « Le discours du progrès dans l'Histoire de la civilisation en Europe de Guizot », art. cit, p. 69.

¹⁴⁹ L. FEBVRE, « Civilisation. Évolution d'un mot et d'une groupe d'idées », art. cit, p. 50-51.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 19.

que l'on a constaté dans l'usage de Mirabeau est poussé plus loin dans l'utilisation de Wilhelm V. Humboldt dans son œuvre sur la langue. « la courbe du progrès montait successivement de l'homme adouci, humanisé dans ses mœurs (civilisé), à l'homme savant, artiste, lettré (cultivé) pour aboutir enfin à la sérénité olympienne¹⁵². » L'influence du concept de *Bildung* cher au romantisme allemand est visible dans cette conception. De tout ce débat, nous pouvons tirer la conclusion que le concept de civilisation, sémantiquement intégré par le concept de progrès, vient subsumer le concept de civilité jugée incapable de véhiculer le sens processuel.

f) Les limites de la douceur

Jusque-là, nous avons parcouru l'itinéraire du concept de douceur dans différents contextes. La dernière occurrence que nous avons citée date de 1840. Dans la même année, Alexis de Tocqueville publie son « De la démocratie en Amérique » dans lequel nous puisons une analyse de la notion de douceur. Il s'agit d'analyser la sévérité avec laquelle les maîtres traitent leurs esclaves dans ce Nouveau Monde :

Ainsi, le même homme qui est plein d'humanité pour ses semblables quand ceux-ci sont en même temps ses égaux, devient insensible à leurs douleurs dès que l'égalité cesse. C'est donc à cette égalité qu'il faut attribuer sa douceur, plus encore qu'à la civilisation et aux lumières. [...]

Lorsque chaque nation a ses opinions, ses croyances, ses lois, ses usages à part, elle se considère comme formant à elle seule l'humanité entière, et ne se sent touchée que de ses propres douleurs. Si la guerre vient à s'allumer entre deux peuples disposés de cette manière, elle ne saurait manquer de se faire avec barbarie. [...]

À mesure, au contraire, que les peuples deviennent plus semblables les uns aux autres, ils se montrent réciproquement plus compatissants pour leurs misères, et le droit de gens s'adoucit¹⁵³.

Dans cette analyse sur la douceur, Tocqueville semble critiquer l'acception répandue — que l'on vient d'étudier — selon laquelle le progrès dans la civilisation entraîne l'adoucissement des mœurs et des rapports sociaux. Chantal Delsol distingue Jean-Jacques Rousseau comme cible particulière de Tocqueville¹⁵⁴. Cependant, il est permis de dire que cette opinion est bien inscrite dans le concept de civilisation qui n'est pas l'apanage de Rousseau, mais commune aux philosophes des Lumières. En fait, Tocqueville observe un tel adoucissement général dans la société démocratique américaine dans son ensemble, mais cet adoucissement ne s'applique aucunement aux rapports inégalitaires, maître-esclave au premier chef. C'est ainsi qu'il arrive à la conclusion que l'avancement dans la civilisation n'explique pas l'adoucissement, mais c'est la perception de l'égalité de l'un envers l'autre. L'élaboration théorique idéaliste des philosophes des Lumières se heurte ici aux dures

¹⁵² *Ibid.*, p. 54.

¹⁵³ Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 12^e éd., Paris, Pagnerre, 1848, vol. 4, p. 9-10.

¹⁵⁴ C. DELSOL, « Democratic Mildness », art. cit, p. 126.

réalités du terrain de Tocqueville. À cet égard, l'arrivée d'une idéologie conflictuelle qu'est le darwinisme social n'explique pas le fait que la douceur vienne être remplacée par la lutte. Autrement dit, le conflit et la douceur ne s'excluent pas nécessairement. La perception de l'égalité agit sur la portée de la douceur.

À ce titre, la question de l'égalité en rapport avec le concept de douceur nous permet de rebondir sur les critiques des auteurs ottomans, en ce que leur aspiration principale est d'être considérés comme égaux par les grandes puissances européennes. La douceur devrait ne pas être exclusive. L'important est alors de supprimer la notion selon laquelle « [chaque nation] se considère comme formant à elle seule l'humanité entière. » L'accent sur l'humanité et la douceur accompagne l'aspiration à l'égalité qui traverse l'œuvre des auteurs en question. Dans ce qui suit, nous verrons comment Aḥmed Ḥilmī soutient le concept d'humanité avec d'autres concepts pour arriver à une conception égalitaire de l'humanité.

II — HOMME ET DIEU : DANS LE TEMPS — HORS DE TEMPS

Nous retrouvons ici le rapport asymétrique qui règne entre progrès et régression, qui oppose à l'éternelle alternance de l'existence terrestre un mouvement orienté, téléologique, qui peut paraître moderne dans un autre contexte. Mais ce progrès - *profectus* dans le sens de la *perfectio* - est lié au royaume de Dieu, qui ne doit pas être confondu avec le royaume temporel dans ce monde. Le chemin vers la perfection ne se compte pas en années, mais seulement dans l'âme : « *perfectio non in annis, sed in animis.* »

Wir finden hier schon jene asymmetrische Beziehung, die zwischen Fortschritt und Rückschritt herrscht, die dem ewigen Wechsel des irdischen Daseins eine gerichtete, zielstrebige Bewegung entgegengesetzt, die in anderem Kontext modern anmuten kann. Aber dieser Fortschritt – *profectus* in Richtung auf die *perfectio* – ist auf das Reich Gottes bezogen, das nicht mit dem zeitlichen Reich in dieser Welt verwechselt werden darf. Der Weg zur Vollkommenheit läßt sich nicht nach Jahren zählen, sondern nur in der Seele: „*perfectio non in annis, sed in animis*“¹⁵⁵.

À partir de là, nous verrons comment Aḥmed Ḥilmī s'efforce de supprimer les inégalités présumées entre différentes humanités comme disait Tocqueville, à l'appui du concept de « *fikr-i ilāhī* » (l'idée divine) qu'il ancre profondément dans le fond de chaque être humain. Pour cela, revenons sur le darwinisme social chez Ḥilmī :

Abstraction faite de l'idée divine (*fikr-i ilāhī*) et ses effets, dans le domaine de la nature, il n'existerait rien d'autre que des masses composées de particules [atomiques] et des actes

¹⁵⁵ R. KOSELLECK, « “Fortschritt” und “Niedergang” – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe », art. cit, p. 166.

mécaniques. Tout le système de l'univers ne s'appuierait que sur la loi de la rivalité et la lutte ainsi que le combat et la jalousie réciproque.

Il n'est que l'être humain (*insān*) qui réussit à désamorcer et corriger les effets de ces lois propageant la violence (*vaḥṣet*) en y résistant par le recours à la raison et la conscience. [Il n'est que lui] qui arrive même à changer le cours de ces effets. L'homme (*insān*) puise ce pouvoir dans l'idée divine¹⁵⁶.

fikr-i ilāhī ve netāyici aradan çıkarılırsa, sāḥa-i ṭabī'atda eczā-yı ferd yığınından, fa'ālīyet miḥnānīkīyeden başka bir şey görülemez. bütün manzūme-i kevn ü vücūd, reḳābet ve mücādele, muḳātele ve muḥāsede ḳavānīni üzerine te'sīs edilmiştir.

yalnız insān, bu ḳavānīn ve vaḥṣet-nümüne 'aql ve vicdānīyle muḳāvemmet ederek, te'sīrātını tehvīn ve ta'dīle ve ḥattā mecrā-yı te'sīrini tebdīle muvāfiḳ olmuştur. insān bu ḳudreti, fikr-i ilāhīden almıştır.

Ḥilmī instaure un contraste rigide entre la matérialité du monde, sujet en tant que tel aux principes darwinistes sociaux, et l'idée divine, seule capable de l'affranchir de cette matérialité. Dans ce tableau, ces principes-là s'imposent en l'absence de l'être humain. L'homme restreint la violence par le recours à la raison. Il semble que cette raison est *an-naḥs al-'āqīla*, que l'on a vu chez Yahyā bin 'Adī, puisé dans la philosophie aristotélicienne. Cette partie de l'âme humaine s'oppose à son aspect colérique qui est assimilé aux bêtes féroces. C'est en ce sens que la raison sert à refouler la violence. L'humanité, en tant qu'attribut nécessaire de l'être humain, qui exige la présence de l'idée divine, s'oppose inéluctablement à la lutte pour la vie, qui opère dans un monde dénué de divinité. L'ordre de l'univers n'est pas sujet à la volonté divine, mais celle-ci se révèle un contrepoids à cet ordre matériellement régi. À cet égard, il restreint la portée ontologique de l'idée divine dans les limites de l'existence humaine. C'est en ce sens que Ḥilmī, critique sévère de la philosophie matérialiste, pourrait légitimer un univers matérialiste. Mais cet ordre est l'ordre mondial des grandes puissances, sur lequel l'Empire ottoman en particulier, et le monde musulman en général, détiennent peu de pouvoir sur l'organisation. Par conséquent, le darwinisme social est la norme de cet ordre qui dévore le reste du monde. Ḥilmī l'accepte comme un fait extérieur à l'œuvre dans le monde. Il n'empêche que cet ordre doit prendre un autre sens quand intervient l'existence de l'homme. Elle présuppose nécessairement l'idée divine, qui ferait obstacle à cet ordre darwiniste social. Ainsi l'idée divine se révèle-t-elle l'antidote à cet ordre violent. En somme, pour lui, le darwinisme social est le principe conducteur d'un ordre mondial indésirable.

On retrouve ce même concept d'idée divine au centre d'une discussion sur la naissance du monothéisme. La discussion se cristallise en concept d'idée divine. Deux figures principales en sont Ernest Renan, philologue français (1823-1892) et Friedrich Max Müller (1823-1900), philologue renommé d'origine allemande. Ernest Renan est une figure bien connue dans les cercles des

¹⁵⁶ AHMED ḤILMİ, *Tārīḥ-i islām*, op. cit, p. 45.

ottomanistes et arabisantes du fait des polémiques qu'il suscite auprès des auteurs musulmans sur l'impossibilité du progrès en islam. Quant à Müller, qui est né à Dessau en 1823, il s'installe en 1849 à Oxford, où il complétera sa carrière. D'abord, voyons l'argument de Renan :

Renan, ..., voyait les Hébreux hors du temps et de l'espace, fixés par leur langue à un destin sans avenir. Ils n'étaient pas, selon lui, les inventeurs du monothéisme, au sens où l'on dit que les Grecs ont conçu la philosophie. Repoussant *à priori* l'idée que les Sémites surpassent en talent et en intelligence tous les autres peuples, Renan ne peut donc admettre de voir porter au crédit des Hébreux l'invention du monothéisme. Comme la notion de Dieu unique ne peut résulter ni d'un effort ni d'une réflexion religieuse, il l'attribue à un instinct religieux, pareil à celui qui gouverne la formation de la langue.

Voulant ôter la qualité rationnelle au peuple hébraïque, Renan s'efforce de les déshumaniser. Comme la logique est le propre de l'être humain, les Hébreux ne peut se voir attribués qu'un instinct qui est partagé avec les animaux. La conséquence en est l'usage du concept d'idée divine dans une quête d'exclure les Hébreux de la capacité à progresser. Le manque de progrès veut dire que les Hébreux, immobiles, sont sans histoire. L'opinion de Müller diffère radicalement de son collègue¹⁵⁷ :

Dans sa réfutation, Max Müller fait observer que les véritables instincts sont invariables : « Jamais les poissons ne volent ; jamais les chats n'attrapent pas les grenouilles. » Si donc instinct il y avait eu, il aurait dû être inébranlable. Ce qui n'a pas été le cas. Le monothéisme juif a connu des heures sombres lorsque les Hébreux dressèrent des autels à des dieux étrangers. Au surplus, si vraiment le monothéisme était une aptitude particulière aux Sémites, comment d'authentiques Aryens, Grecs et Romains, auraient-ils pu se convertir et devenir les disciples d'un Christ monothéiste ? A la vision renanienne, Max Müller préfère substituer sa théorie de l'origine du divin. Même si elles furent très critiquées, les conceptions de l'école de mythologie comparée de Max Müller ont eu, avec des variantes, de nombreux adeptes jusqu'au milieu du XX^e siècle¹⁵⁸.

Son effort intellectuel est consacré à démonopoliser l'honneur de la possession du monothéisme des Sémites, à qui Renan l'attribue :

Retraçant l'histoire de l'idée de Dieu, Max Müller raconte comment cette notion chemina au cœur des humains depuis les temps les plus reculés. Tout commença par une « révélation primitive » lorsque Dieu créa le monde. En lui insufflant la vie, Il déposa dans l'homme « l'intuition » du divin. Cette « intuition primitive », née du seul fait de la création, « n'était par elle-même ni monothéiste ni polythéiste, quoiqu'elle pût devenir l'un ou l'autre, suivant l'expression qui la désignerait dans les langues humaines ». Cette étincelle primordiale, révélée par un Dieu créateur unique, a pu recevoir de nombreuses appellations. Cela permet de supposer l'existence de la divergence des langues au moment où la divine intuition fut déposée en l'homme des premiers temps¹⁵⁹.

¹⁵⁷ M. OLENDER, *Les langues du paradis*, op. cit, p. 159.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 159-160.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 161.

Si c'est pour expliquer comment les Aryens, les porteurs du progrès et de la civilisation, donc de l'humanité, sont capable de détenir aussi le secret du monothéisme aussi bien que les Sémites, Max Müller situe ainsi toute l'histoire de l'humanité sur un pied d'égalité, ne serait-ce que dans les temps les plus reculés. Et, ce, par recours à un concept que l'on retrouve dans les récits bibliques ainsi que coraniques :

Ce second récit [Gn 2–3], qui provient d'un autre milieu que celui de récit de Gn 1, commence par la création d'un être humain à partir de la terre. Dieu fonctionne ici comme un potier qui crée l'humain à partir de la boue. Il le rend vivant en lui insufflant son souffle. C'est un changement intéressant par rapport aux récits mésopotamiens. Dans ces récits, les humains sont également créés à partir de l'argile, mais cette argile est mélangée au sang d'un dieu que les autres dieux ont mis à mort. C'est ce sang qui rend les humains vivants. Dans ce récit biblique, le sang a été remplacé par le souffle, mais les récits bibliques et mésopotamiens s'accordent sur l'idée que l'homme a quelque chose de divin en lui¹⁶⁰.

On revient ici sur la division sémantique que j'ai thématifiée entre *beşer* — *ādem* — *insān*. Le souffle, qui deviendrait l'esprit divin est le principe égalisant de tout homme. Les Aryens sont susceptibles de posséder la qualité monothéiste au même titre que les Hébreux. Utilisé par Renan dans le but d'exclure les Hébreux de l'histoire en progrès, le concept vient être mis en avant pour leur enlever même cette qualité unique. Donc, au sein même de la raciologie dite moderne s'érige un concept dont l'histoire remonte au moins aux récits bibliques.

Ce concept biblique coexiste pourtant avec les nouvelles connaissances fournies par les sciences dites modernes telles la géologie et l'anthropologie. Force nous est de faire ressortir la nature des rencontres des concepts temporellement éloignées. Hilmī semble embrasser l'apparition de l'homme, récit qui se présente comme alternatif au récit de Création :

Les hommes pensants vivent entre deux inconnus inquiétants : passé et futur. Les livres sacrés ne fournissent pas de précisions suffisantes concernant le lieu d'origine de l'homme. L'homme primitif apparaît comme une ombre obscure, comme un spectre dans les ténèbres du passé. Dans quel pays l'homme est-il apparu ? Où se trouve le berceau de l'humanité ? Il n'y a pas de réponses complètement satisfaisantes dans les connaissances humaines à présent.

Aujourd'hui, l'aspect dont on est sûr d'une manière positive, c'est que le passé de l'homme couvre une période de cent mille ans. Comme nous l'avons déjà expliqué dans la préface de « *Tasavvuf İslâmî* », le fait que la descente de l'homme date d'il y a 7000 ans est le produit d'une erreur de calcul de la part des juifs, diffusant [cette erreur] par la suite à travers le monde et, du même coup, à notre connaissance¹⁶¹.

¹⁶⁰ T. C. RÖMER, *Les 100 mots de la Bible*, op. cit, p. 11-12.

¹⁶¹ FILIBELI AHMED HILMI, *Akvam-ı Cihan*, op. cit, p. 2.

mütefekkir insānlar, çok endîşe-āver iki mu‘amma arasında yaşarlar : māzī istiḳbāl. kütüb-i muḳaddese insānıñ ilk vaṭanı menşe’i ḥaḳḳında şarāḥat-ı kāfīye yok. insān-ı ibtidā’ı, a’ māḳ-ı māzīyede, bir zıll-ı mühim gibi, bir ḥayālet gibi görünmekdedir. insān hangi kıṭ‘ada zuhūr etdi ? mehd-i ādemīyet neresidir? bu su‘āllere, ma‘lūmāt ḥāzıra-i beşerīye arasında, tamāmıyla ḳanā‘at verecekleri bulunmuyor.

bugün bir şūret-i müsbedede ma‘lūm olan cihet, insānıñ māzīsı, yüz biñlerle senelik oldığıdır. « taşşavvuf islāmı » nıñ muḳaddimesinde daḥı t̄zāḥ etdigimiz gibi hubūt-ı ādemiñ yedi biñ senelik bir şey olışı, müsevīleriñ yañlış ḥesāblarından neş’et etmiş olub ‘āleme ve bu meyānda bize olanlardan intişār eylemiştir.

Décrit comme un intellectuel à vocation islamique¹⁶², Aḥmed Ḥilmī énonce, de manière assez immédiate, l’apparition de l’homme sur la Terre. Étant donné une conception incompatible avec le récit de la Création, Ḥilmī avance que les livres sacrés laissent le champ libre pour réfléchir sur la question. L’apparition de l’homme et l’image du berceau sont évocatrices d’une idée de naissance, ne serait-ce que nébuleuse. Sa conception de l’histoire la rendra plus nette :

L’histoire, c’est la biographie de l’humanité. L’histoire sert à faire savoir, dès le commencement de l’apparition des hommes, comment ils vivent, ce qu’ils font, ce qu’ils pensent. Autrefois, l’histoire ne constituait pas une « science particulière ». L’histoire ne relevait pas du domaine de la science. Cependant, par la suite, la philosophie de l’histoire ayant vu le jour, et les sciences morales/éthiques, politiques et sociales s’assortissant des sujets que l’histoire couvre, l’histoire est devenue aujourd’hui l’une des disciplines importantes d’une science considérable.

tārīḥ, beşerīyetiñ tercüme-i ḥāli demektir. insānlarıñ ibtidā-yı zuhūrundan i’tibāren naşıl yaşadıklarını, ne yaptıklarını, ne düşündüklerini bildiren ma‘lūmāt mecmu‘una tārīḥ adı verilir. evvelleri tārīḥ, bir « fenn-i maḥşuş » teşkıl etmiyordu. tārīḥ, ‘ilmiñ ta’rīfine giremiyordu. lākin şoñraları felsefe-i tārīḥ meydāna gelmiş ve ‘ulūm-ı aḥlākīye, siyāsīye ve ictimā’īye ile tārīḥiñ mevzū‘atı ‘ādetā birleşmiş olduğundan bugün tārīḥ bir ‘ilm-i cesīmiñ mühim bir şū‘besi ‘add edilmekdedir^{163 164}.

Outre la référence à une conception anthropologique par la préférence du terme d’« apparition » au lieu de la « Création », Aḥmed Ḥilmī place l’être humain dans une catégorie historique en tant qu’entité totalisante :

beşerīyet henüz ‘ulūm ve fūnūn ile ḥādīşāt-ı kevnīyeyi fehm ve tefsīre muḳtedir olamadığı zemānlarda, bu ḥādīşātı tefehhüm ve esbābına vuḳūf emeliyle, şarf-ı ḥayālātdan ‘ibāret bir ṭaḳım maşallar icād etmiştir.

¹⁶² A. BEIN, « A “Young Turk” Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire », art. cit, p. 607-625.

¹⁶³ AḤMED ḤİLMİ, *Tārīḥ-i islām*, op. cit, p. 12.

¹⁶⁴ Kara, qui cite le même extrait, met en exergue la rupture d’Ahmed Ḥilmī avec la conception traditionnelle de l’histoire et l’adoption des « formes mentales occidentales », tout en accusant Ḥilmī d’avoir éclipsé le fait que l’histoire est une discipline scientifique ancrée dans les livres terminologiques. Voir İsmail KARA, « Osmanlı-İslam Dünyasında Yeni Tarih Telakkileri: Şehbenderzāde Örneği », in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 3^e éd., İstanbul, Dergāh Yayınları, 2012, p. 104-118, p. 107-108.

bunlara « esāṭīr mythe » nāmı verilir. bu maşallarıñ, tārīḥ nokṭa-i nazarıyla hiç bir kıymeti yokdur¹⁶⁵.

esāṭīrden çıkan ḥişşeleriñ eñ mühimmi, insānıñ bir mechūl öñünde kalmağa rāzı olmadığı ve fiṭraten her şey'i bilmek arzusunda mālik bulunduğudur. insān bir şey için « bilemiyorum » demesini sevmiyor. o şey[i] [sic] bilmeğe çalışıyor. bu emeli istiḥşāl edecek tecrübelerden ya'nī 'ulūmdan maḥrūm bulunduğu zemānlar, 'ummān-ı bī-pāyān olan kuvve-i ḥayālīye ve ibdā'ıyesine mūrāca'at etmiş ve esāṭīri meydāna getirmiştir¹⁶⁶.

En ce sens, le raisonnement de Ḥilmī s'inspire du concept de progrès des Lumières. Voyons de plus près ce que cela veut dire pour la philosophie des Lumières :

Le concept collectif d'« humanité » reflète le fait que l'homme vit pour la première fois dans une histoire unifiée et globale. L'expérience de l'interdépendance cosmique totale en tant qu'accomplissement humain pénètre dans la conscience des contemporains cultivés. [...] L'histoire forme pas à pas les peuples à la citoyenneté universelle, s'élargissant à l'histoire du monde.

Im Kollektivbegriff ‚Menschheit‘ wird reflektiert, daß der Mensch zum ersten Male in einer einheitlichen, plenatarischen Geschichte lebt. Die Erfahrung der totalen kosmischen Interdependenz als menschlicher Leistung dringt in das Bewußtsein der gebildeten Zeitgenossen. ... Die Geschichte bildet die Völker stufenweise zur allgemeinen Weltbürgerschaft heran, sie weitet sich aus zur Weltgeschichte¹⁶⁷.

La dissolution des expériences historiques au pluriel dans une attente ouverte et infinie vers la liberté absolue humaine (*Fortschritt*) et la négation de l'histoire comme la source de l'enseignement par les philosophes des Lumières sont des thèmes chers à Reinhart Koselleck¹⁶⁸. Il est clair que l'article de la *GG* sur le concept d'être humain ne diffère pas en l'affirmation de la singularité de cette expérience inédite survenue lors des Lumières. Il n'en demeure pas moins que l'article rend compte de l'un des corollaires de cette expérience, quand il s'agit de la projeter sur l'échelle mondiale : l'eurocentrisme.

La conceptualisation de l'espèce humaine comme sujet de progrès permet pour la première fois de poser la non-contemporanéité des stades de développement au sein de l'humanité. Dans l'expérience de la contemporanéité de la non-contemporanéité, les tentatives de légitimation s'attachent à la différence de l'Europe par rapport au reste de l'espèce humaine, légitimant un eurocentrisme : la pensée de l'humanité est eurocentrée.

Die Kozeptualisierung der menschlichen Gattung als Subjekt des Fortschritts macht die Thematisierung der Ungleichzeitigkeit der Entwicklungsstadien innerhalb der Gesamtmenschheit erst möglich. In der Erfahrung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen haben die Legitimierungsversuche an der Differenz Europas zum übrigen

¹⁶⁵ AḤMED ḤILMĪ, *Tārīḥ-i islām*, *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶⁷ H. E. BÖDEKER, « Menschheit, Humanität, Humanismus », *op. cit.*, p. 1089.

¹⁶⁸ R. KOSELLECK, « « Historia magistra vitae ». De la dissolution du 'topos' dans l'histoire moderne en mouvement », *art. cit.*

Menschengeschlecht festhalten, legitimieren sie einen Europazentrismus : menschheitliches Denken ist europazentriert¹⁶⁹.

À cette prétention à la domination universelle dans l'espace et dans le temps, Hilmî et Nūrî s'opposent en s'appuyant sur les concepts similaires à l'usage chez les penseurs qui consacrent la supériorité occidentale. Mais, ils les utilisent dans une tout autre logique. De quoi s'accompagnent l'intégration des connaissances et des données produites par les sciences censément nouvelles telles l'anthropologie et la géologie dans la pensée d'une partie des auteurs ottomans durant la période de la Seconde Monarchie constitutionnelle¹⁷⁰. C'est d'autant plus intéressant que Hilmî est l'un des intellectuels qui font usage des données ethnographiques, anthropologiques et géologiques, dans divers ouvrages parmi lesquels Aḳvām¹⁷¹-ı Cihān se trouve au premier chef. Une autre œuvre de Hilmî, qui semble porter sur l'histoire de l'islam comme l'indique son titre, rédigée dans le but de corriger les erreurs qui découlent souvent des préjugés, porte en effet sur une gamme de sujets dont le point commun est de réfuter les appuis philosophiques et méthodologiques des interprétations falsifiées de l'islam¹⁷². Volumineuse, cette œuvre contient des données précieuses d'où l'on peut tirer les conceptions générales de Hilmî, qui écrit sur une myriade de sujets à première vue très éloignés. De la même façon, elle nous permet d'analyser le changement sémantique présumé par l'introduction de l'ethnographie et de l'anthropologie dans la production intellectuelle ottomane de l'époque. Cette fois-ci pour une autre fin, le concept d'idée de religion se profile encore une fois, tout en restant dans le cadre conceptuel fourni par la contemporanéité du non-contemporain :

L'idée de religion, dira-t-on, est l'une des créations nécessaires de l'intellect humain. Les communautés dont les noms sont apparus dans les parties enregistrées de l'histoire humaine depuis 7000 ans appartiennent toujours à une religion. Il ne faudrait pas penser que l'idée de religion ait 7000 ans. La religion est apparue avec « Adam ». À ce titre, les mots homme et religion sont considérés comme synonymes. C'est parce qu'il est impossible de séparer l'un de l'autre. C'est un fait indéniable que l'idée de religion existait chez les hommes qui ont vécu dans les temps préhistoriques. L'existence de l'idée de religion dans les anciennes communautés humaines, désignées comme « Neandertal », « Lojri » [Laugerie], « Kromanyon » [Cro-Magnon], etc., par référence aux lieux où les squelettes ont été découverts, et dont il est prouvé, à partir des vestiges qu'ils ont légués et des fossiles, qu'ils ont vécu au début du quaternaire il y a environ 350 000 ans, se manifeste dans les œuvres et les déductions qui y font référence¹⁷³.

fikr-i dīnī, denilebilir ki idrāk-i insānīyetin mevlūdāt-ı zarūrīyesindendir. tārīḥ-i beşeriñ yedi biñ senelik kısm-ı mażbūḩında isimleri görülen aḳvāmıñ hep birer dīn ile mütedeyyin

¹⁶⁹ H. E. BÖDEKER, « Menschheit, Humanität, Humanismus », *op. cit.*, p. 1091.

¹⁷⁰ cf. Zafer TOPRAK, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul, Doğan, 2012 ; Zafer TOPRAK, « Mekteb-i Mülkiye, "İlm-i Akvām" ve "Antropolociya" », *Toplumsal Tarih*, 224, 2012, p. 26-39.

¹⁷¹ AḤMED HİLMİ, *Aḳvām-ı cihān*, *op. cit.*

¹⁷² AḤMED HİLMİ, *Tārīḥ-i islām*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 28-29.

oldıkları taħaqquq etmişdir. lākin zann edilmemelidir ki fikr-i dīnī yedi bin senelikdir. dīn « ādem » ile beraber zühūr etmişdir. bu i'tibārla dīn ve insān kelimeleri 'ādetā kelimāt-ı müterādifeden ma'düddir. çünki yekdigerinden ğayr-ı kâbil-i infikâkdir. edvār-ı kâble't-tārīhde yaşamış insānlarda daħı fikr-i dīniniñ vucūdı kâbil-i inkār olamayacak bir şüretde añlaşılmışdır. zemānımızdan üç yüz elli biñ sene evvel taħmīn edilen arāzī-i rābi'ā ibtidālarında yaşadıkları, bıraktıkları beķāyā-ı āşār ve müsteħāşāt ile şābit olan ve kādīd-i müteħacceleriniñ bulunduđı beķā'āta nisbetle « ne ender tāl », « lojri », « kromānyōn » ve sā'ire gibi isimlerle yād edilen aķvām-ı kādīme-i beşerīyede fikr-i dīniniñ mevcūdıyeti buña delālet eden āşār- ve istintācāt ile tezāhūr etmektedir. bu aķvām-ı kādīmeden bir kısmınıñ mevtālarını bir i'tinā-yı maħşūş ile hep bir vaż'iyetde defn etmiş olması, kabirlere dikilen 'azīm taş parçaları, maķber ittiħāz olunan mağaraların tertibi ve daha bir çok 'alā'im fikr-i dīniniñ mevcūdıyetini irā'e etmektedir¹⁷⁴.

Compte tenu de l'incompatibilité présumée du récit de la création avec les sciences qui se sont considérablement développées au XIX^e siècle, il serait attendu qu'Aħmed Ĥilmī, considéré comme un croyant sincère, s'oppose au nouveau récit. Mais au lieu d'établir une tension entre la pensée religieuse et la pensée scientifique, il crée un autre récit de sorte que celui-ci se conforme aux attentes de l'auteur. Loin d'exercer une influence subversive contre la religion, ce nouveau récit vient compléter l'ancien, si bien que, à l'instar du rapport entre la primitivité de l'homme récemment découverte et la complexité de l'homme contemporain de l'auteur, l'idée de religion, antérieure à la religion « naturelle » qu'est l'islam¹⁷⁵, s'applique très bien à l'homme primitif. Toutefois, cet élan destiné à justifier l'existence de l'idée de religion mène l'auteur à un raisonnement extrareligieux, en ce sens que la religion devient un besoin éprouvé par l'être humain pour un être divin. De ce fait, le récit divin, qui place Dieu, de par sa nature, à l'origine de tout acte créatif, se renverse, l'homme agissant désormais sur son aspiration à la divinité. Autrement dit, l'humanité précède la divinité lorsqu'il s'agit de la présence de l'idée de religion. Cette argumentation soulève également une idée, aussi nébuleuse qu'elle soit en cet état, d'une humanité qui agit à l'extérieur de la volonté céleste.

Quant à la périodisation de l'histoire, chez Aħmed Ĥilmī, l'histoire se divise pour l'essentiel en deux : la préhistoire et l'histoire. Si la préhistoire n'est pas toujours divisée en périodes détaillées, il s'agit de trois périodes générales, à savoir l'âge de la pierre, l'âge du bronze et l'âge du fer. Cependant :

Force est de prendre en compte qu'il n'y a pas de ligne de démarcation définitive entre la préhistoire et l'histoire, de même que le bronze et le fer qui distinguent la deuxième et la

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷⁵ « Pourtant la religion mahométane est une religion naturelle libre de tout mythe et toute légende, de toute imagination que la raison contredit et déteste, et capable d'éclaircir la conscience humaine. » (« lākin dīn-i aħmedī, ĥurafāt ve esāfiriden, 'aķlıñ redd ve ikrāħ edeceđi ĥayālātından 'ārī ve vicdān-ı beşerī işbā'a muķtedir bir dīn-i tabī'īdir. ») *Ibid.*, p. 5.

troisième époque qu'on a évoquées plus haut sont toujours des mines très exploitées de nos jours. De la même manière, à notre époque, bien des tribus sauvages ne sauraient fabriquer des outils autres qu'en pierre. Ce qui veut dire que l'âge de la pierre continue toujours sur la Terre.

ma' māfih şurasını nazar-ı diğkate almak lāzım gelir ki tārīhle kıble't-tārīh arasındakiki haţţ-ı fāşıl, kaţ'ī olmadığı gibi yukarıda zıkr etdiğimiz üç devreden ikinci ve üçünciyi temeyyüz etdiren tunç ve temür, hālā zemānımızda eñ müsta'mel ma'denlerdendir. kezā zemānımızda bir çok kabā'il-i vaşşīye var ki taşdan başka bir şeyden ālet ve edevāt yapmasını bilmiyor ve demek ki devr-i hācerī elān küremizde devām ediyor¹⁷⁶.

Toute analyse concernant les clans sauvages, que l'on peut attribuer à l'intérêt pour l'ethnographie et l'anthropologie, sert, par-dessus tout, à relativiser la conception temporelle absolue qui octroie une domination préétablie et perpétuelle à la civilisation occidentale. Plus particulièrement, le temps n'étant pas une catégorie déterminante de l'évolution matérielle, la position actuelle d'une nation ne se révèle pas nécessairement perpétuelle, même si cette possibilité existe. Il est tout à fait probable qu'Aḥmed Ḥilmī ait à l'esprit la situation délicate de l'Empire ottoman. Le relativisme temporel comporte ainsi les germes d'un espoir de redressement politique et social, d'autant plus clairement qu'il échappe à une loi impérieuse.

Ceux qui prétendent que cette propriété [le sens religieux] est absente de l'homme primitif ont tort. Cette propriété, qui se trouve dans une phase initiale chez l'homme primitif, peut se trouver dans sa phase parfaite chez quelques individus distingués [de cette communauté]. Il n'y a rien de non scientifique dans notre affirmation.

Il est tout à fait possible, même aujourd'hui, de prouver [le bien-fondé] de notre affirmation par d'innombrables exemples. Car, parmi les membres d'une communauté, il y en a encore qui sont séparés par des milliers d'années eu égard à l'évolution de la conscience, même s'ils vivent dans la même époque.

insān-ı ibtidā'ide bu hāşşanıñ fiğdānını iddi'ā edenler hāksızdırlar. insān-ı ibtidā'ide 'umūmiyetle bir hāl-i mebādīde bulunan bu hāşşa ba'zı mümtāz efrādda hāl-i kemāle bulunabilir. da'vāmızda gayr-ı fennī hīç bir cihet yokdur.

bu da'vāmızı bir gün bile emşāl-i la tuşşā ile işbāt mümkündür. zīrā hālā bir millet efradı içinde 'aynı zemānda yaşadığı hālde teğāmülāt-ı vicdāniyece aralarında biñlerce senelik mesāfeler ve farklar bulunanlarını görüyoruz¹⁷⁷.

Dans le même ordre d'idées, la primitivité n'est pas un attribut totalisant, au sens où une communauté que l'on juge primitive n'empêche pas quelques-uns de ses membres de se révéler plus développés à certains égards. À ce titre, la primitivité, que l'on identifie très souvent à la sauvagerie, ne s'inscrit pas dans une catégorie homogène. Le temps n'est pas tributaire de l'espace. Autrement dit, Ḥilmī est loin d'instaurer des catégories sociales singulières relatives au temps et à l'espace. Si l'on rappelle le rôle de l'idée de religion dans la prohibition de la violence, cette

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 29.

argumentation devient plus claire. La présence de l'idée de religion hors du temps et de l'espace, la mesure du progrès réduite à l'évolution matérielle serait gratuite, d'autant que les nations censées être les plus civilisées ne s'empêchent pas de commettre des atrocités inouïes. Pour Hilmî, l'évolution de la conscience se détache de cet espace temporel où agit le progrès matériel. Ici, il s'agit d'une stratégie qui sert non seulement à relativiser la domination absolue des grandes puissances, regroupées dans la civilisation occidentale aux yeux de Hilmî, en dévalorisant leur succès cantonné à la matérialité, mais aussi à rendre possible la présence d'entités à divers degrés d'avancement dans le même espace, où l'on peut imaginer la coexistence de nations moralement exaltées, mais subordonnées à la domination de grandes puissances dépravées. Cela revient à dire que la sophistication matérielle ne fait pas preuve de perfectionnement immatériel, comme dans le cas de la civilisation occidentale. Il n'en reste pas moins que ce jeu de souffle divin nous montre comment un concept ancré dans les traditions bibliques vient jouer des rôles variés dans les écrits des auteurs contemporains. L'éloignement spatial ne les empêche pas de contribuer à la même discussion où chacun essaye de (re)donner un sens à la fois au passé et à l'avenir de l'humanité.

L'usage de ce concept ne se limite pas à cette discussion à l'échelle européenne. Il accomplit également une fonction dans la rivalité sur la scène politique ottoman. Dans un contexte politique qui exige une vigilance vis-à-vis de l'amendement imminent de la Constitution à la suite de son rétablissement, il s'agit de délimiter les amendements constitutionnels. Quelques auteurs que l'on a coutume de désigner comme « islamistes » se donnent l'objectif d'entraver ce qu'ils considèrent comme l'érosion de la religion dans la vie sociale. L'un parmi eux est Hilmî Şābit (1883-1946) qui fait l'usage de ce concept dans son article paru à *Sirāt-ı müstākīm* en 1908¹⁷⁸.

Émigré de Kazan, diplômé également d'un medrese en plus d'institutions d'instruction irrégulière, Hilmî Şābit tombe, grosso modo, dans un turkisme religieux dans le paysage intellectuel de son temps¹⁷⁹. Faisant un usage extensif du schéma triptyque aristotélicien de trois forces psychiques, il propose dans l'article en question la religion comme principe nécessaire de la vie en société. « Récapitulatif et conclusion : l'humanité, l'idée de religion et la civilisation se relient comme une chaîne. Le fait que l'une entre eux s'en détache nécessite la destruction des autres, ne serait-ce que de façon lente » (« hülāşa ve netice: insānīyet, fikr-i dīnī, medenīyet zincīr gibi yekdigerlerine merbūtdur. biriniñ yerinden kopması digeriniñ velev baṭā'etle olsun, esāsından maḥv u berbād

¹⁷⁸ HILMÎ ŞĀBIT, « İnsānīyet, fikr-i dīnī, medenīyet » [L'humanité, l'idée divine, la civilisation], *Şirāt-ı müstākīm*, 1-2, 21 août 1324r [1908], p. 27-30.

¹⁷⁹ Ali BIRINCI et Tuba ÇAVDAR KARATEPE, « Halim Sabit Şibay », in *TDV İslām Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1997, vol. 15/ p. 336-337.

olmasını istilzām eder¹⁸⁰.»). Pour montrer l'indispensabilité de la religion, il écarte d'autres principes qu'il thématise comme « kuvve-i cebrīye, nāmūs=şeref-i nefis, hükümet ve kânūnı¹⁸¹. » Afin de démontrer la pérennité de la religion, il prône, comme Aḥmed Ḥilmī, la relativité du progrès dans le temps : « Oui, [sûrement] viendra un jour où la civilisation que nous jugeons [aujourd'hui] d'avoir atteint son apogée ressemblera à la sauvagerie. Les postérités nous considéreront comme des sauvages. » (« evet, ileride bir gün gelecek ki işte şimdi bizim derece-i kuşvāsına vāşıl oldu zannetdigimiz medenīyet, 'adetā vaḥşet olub kalacaqdır. aḥlāf bize de vaḥşī nazarıyla bakacaqdır¹⁸². »)

Cette conception de l'humanité ainsi que du progrès devrait être lue en regard d'une autre conception de l'humanité telle que nous voyons, par exemple, chez Tevfik Fikret. J'apporte ici un extrait d'un article écrit par Ḥüseyin Cāhid (1875-1957), journaliste bien connu, ami et collègue de Tevfik Fikret, pour que l'opposition conceptuelle se cristallise clairement :

We should borrow from the West those principles that apply to all humanity and that would be used as our guiding principles for the creation of our own national achievements in accordance with our own place, time, and capacities¹⁸³.

L'humanité constitue un enjeu principal du débat autour de la réforme du pays. Elle sert, pour Cāhid, de soutien à universaliser ce qui est vu comme le propre de la civilisation européenne. Alors, s'opposer au nom de l'islam aux emprunts selon sa provenance serait gratuit. Contre cet argument, Ḥalīm Şābit, et dans une certaine mesure, Ḥilmī, essayent de rendre la religion immanente à l'humanité.

À la différence de Ḥalīm Şābit, mais parallèlement à ses précédentes affirmations, Ḥilmī fonde la validité de cette argumentation sur la scientificité. Comptant aussi mener un dialogue avec ceux qui écrivent sur l'islam plutôt que de corriger leurs jugements erronés, Aḥmed Ḥilmī, selon qui la science est la base épistémologique de la production intellectuelle européenne, accorde une importance considérable à la conformité de l'affirmation à la science. Il faut garder à l'esprit le discours apologétique commun à ces intellectuels qui entrent en dialogue avec les orientalistes, dans le sens professionnel du terme, selon lequel les préceptes islamiques se trouvent à l'origine du déclin présumé du monde musulman. Nous évitons de nous prononcer définitivement sur l'intention de l'auteur à ce propos, nous contentant de souligner la place éminente réservée à l'épistémologie

¹⁸⁰ ḤALĪM ŞĀBĪT, « İnsānīyet, fikr-i dīnī, medenīyet », art. cit, p. 30.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸² *Ibid.*, p. 27.

¹⁸³ Cité par N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit, p. 300.

basée sur la science par Aḥmed Ḥilmī tout au long de ses œuvres, notamment dans son « L’histoire de l’islam. »

À côté du *fikr-i dīnī*, qui sert à égaliser les hommes en les mettant hors de temporalité se défile un autre concept adjacent, *ḥiss-i dīnī*, qui est utile pour classer les gens selon leur religiosité. Donc, les deux concepts s’opposent dans leurs esprits. Il semble que *ḥiss-i dīnī* s’inspire de la doctrine soufie de *tecellī* (apparition), notamment cher à Ibn ‘Arabī, qui consiste dans la découverte de la divinité à travers un chemin échelonné (*mertebe* (gradation))¹⁸⁴. Voici une définition par Ḥilmī :

Le sens religieux — ce que cette expression veut dire peut être exprimé par les phrases de « plaisir en conscience et plaisir cordial du religieux. » De nos jours, la religion est un fait généralisé, alors que le sens religieux consacré ne s’est jamais banalisé.

ḥiss-i dīnī – bu terkīb ile ifāde etmek istedigimiz maḥṣadı « zevḳ-i vicdānī ve zevḳ-i ṣamīmī-i dīn » cümleleriyle tefsīr ederiz. dīn, zemānımızda ‘umūmī bir keyfiyettir, lākin ḥiss-i kerīm-i dīnī, hiç bir zemān ta‘ammüm etmemiştir¹⁸⁵.

Le vocabulaire dont il fait usage est indicatif de la littérature soufie. Nous trouvons un indice clair dans son œuvre de contenu soufi : « Mon enfance passée sous les soins complets d’une très bonne mère pieuse m’a inculqué un sens religieux bien enraciné et un principe moral implacable » (« mütedeyyine ve pek iyi bir vālideniñ ihtimām-ı tāmīyesiyle geçen çocukluğum bende sökölmez bir ḥiss-i dīnī ve yıkılmaz bir destūr-ı aḥlākī bırakmış idi¹⁸⁶. »). Ou encore : « Dès que le mois Ramadan arrive à la fin, le sens religieux de ces gens disparaît » (« ramaḥān bitdi mi bunlarıñ ḥiss-i dīnīsi de elvedā’ eder, giderdi¹⁸⁷. »). Ici, le concept n’est pas une qualité innée de l’être humain, mais inculqué par l’instruction. En ce sens, *ḥiss-i dīnī* s’avère le gage de la pratique des préceptes religieux. Pour conclure, à l’entrecroisement de *fikr-i dīnī* et *ḥiss-i dīnī* se heurtent les tendances élitaires et démocratiques de l’auteur.

Chez Celāl Nūrī, l’humanité sert à mettre la civilisation au pluriel, même si l’on ne peut pas tracer de lien direct avec le développement des connaissances ethnographiques et anthropologiques :

Nous l’avons vu à maintes reprises au cours de l’histoire : le progrès commence par le développement militaire. Les développements essentiels qui relèvent de la spiritualité et du caractère le suivent. L’Europe se trouve dans cette étape qu’est « le progrès féroce » (*terakḳiyāt-ı müfterise*). L’esprit européen ne connaît toujours pas la sérénité et le confort, la

¹⁸⁴ Semih CEYHAN, « Tecellī », in *TDV İslām Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslām Araştırmaları Merkezi, 2011, vol. 15/ p. 241-243.

¹⁸⁵ AḤMED ḤİLMİ, *Tārīḥ-i islām*, op. cit, p. 26.

¹⁸⁶ AḤMED ḤİLMİ, *A’ māḳ-ı ḥayāl. birinci kitāb: rācīniñ ḥāṭıraları*, op. cit, p. 4.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 7.

fraternité internationale, l'unité de l'humanité, pas plus qu'il ne comprend le fait que les lois sont du même coup générales et communes [à l'humanité]. Le dernier millénaire de l'histoire de l'Europe, infestée de sang, de malveillances, d'oppressions ainsi que de bigoterie religieuse, de [domination] du clergé, d'usurpations et de confiscations, a condamné l'Europe aux bassesses [morales] et à l'usurpation générale. Alors que l'islam, l'Inde, le Japon, la Chine sont passés par cette étape de « militarisme », arrivant ainsi à l'ère de paix.

tārīḥde emşāl-i 'adidesīyle gördük : terakḳiyāt, terakḳiyāt-ı 'askerīye olmaḳ üzere başlıyor. aşıl ciddī, rūḥī, secīvī teḳāmül āndan soñra geliyor. avrūpā ise henüz « terakḳiyāt-ı müfterise » devrindedir. avrūpālī ḳafası daha ḥuzūr ve rāḥatı, uḥuvvet-i beyne'l-mileli, beşeriñ yek vücūd oldıḡını bināen aleyh ḳavā'id-ı ḥuḳūḳiyeniñ nefsu'l-emirde 'umūmiyeti ve şümūli noḳtalarını pek añlayamıyor. ḳan ile, menāfi'-i ḥasīse ile, zulm ile, derebegligi, ta'aşşub-ı dīnī, ruḥbāniyet ḡaşb ve müşādere ile geḳen avrūpāniñ takrīben biñ senelik tārīḥi avrūpālīyı henüz 'ādīliklerden, 'umūmī ḥırsızlıḳlardan tenzīh edemiyor. ḥālbuki islām, hind, jāpōn, çīn çoḳdan bu « militārizm » devresini geḳişdirmiş ve bir devre-i şalāḥa ḳadem-nihāde olmuşdur¹⁸⁸.

Je n'ai pas pu trouver l'expression de « progrès féroce » mise entre guillemets ailleurs que Celāl Nūrī. Si elle ne dit pas grande-chose en soi, il se réfère pourtant à l'opposition de colère – douceur (*gaḳab* – *ḥilm*), le premier terme étant attribué aux bêtes féroces. Ce qui revient à dire que le progrès observé en Europe ne conduit pas à la consécration des vertus inscrites dans le concept de *insān*, *ḥilm* au premier chef. La logique à l'œuvre pour l'humanité s'applique à la race chez Ḥilmī :

Les hommes qui habitent la Terre tombent, selon la majorité des savants, dans quatre grandes catégories en fonction de la couleur, dont chacune s'appelle la « race ». Il existe des différences importantes entre les membres de ces quatre races en matière de couleur de peau, visage, forme du crâne, proportion du corps, intelligence, développement social, prédisposition et degré de civilisation.

« La race blanche », qui est la plus belle et la plus proportionnée, avance énormément pour ce qui est de la civilisation, progresse rapidement, perfectionne les industries et les sciences de façon étonnante. Ce sont les aryens d'Europe faisant partie de cette race qui sont les maîtres de la Terre et le moteur du destin humain. La race « jaune », qui inventa les civilisations les plus anciennes et se civilisa sans aucun doute le plus tôt, semblait, jusqu'à récemment, être fatiguée et inerte après le lourd effort qu'elle avait fait dans les temps anciens. La race jaune resta dans un long sommeil réparateur. Les coups humiliants et transgressifs ont réveillé la race jaune. Il n'était pas certain, au début, que cette race se soit bien reposée et lancée dans la lutte pour la vie. L'éveil japonais annonçait une grande révolution. Les progrès rapides récemment accomplis par la Chine prouvent l'imminence et la généralité de cette révolution.

bugün küre-i arzımızda mevcūd olan insānları ekşer 'ulemā, renkleri i'tibāriyla, dört büyük şınıfa taḳşim etmektir ki bunlarıñ her birine « 'ırḳ » nāmı veriliyor. bu dört 'ırḳ mensūbīni arasında deriniñ rengi, sīmā, ḳıḫfiñ şekli, tenāsüb-i vücūd, zekā, ḥādīşāt-ı ictimā'iye, isti'dād ve derece-i medeniyet cihetleriyle pek muḥtelif ve mühimm farklar bulunuyor.

¹⁸⁸ CELĀL NŪRĪ, *İttihād-ı islām: islāmıñ māzisi, ḥāli, istikbāli*, op. cit, p. 327.

« ‘ırķ-ı ebyāz » hepsiniñ güzeli ve mütenāsibü’l-a‘zāsı olub medeniyetde pek ileri gitmekde, şāyān-ı hayret ve sür‘atle teraķķī etmekde ve şınā’i’ ve fūnūnı tekemmül etdirmekdedir. bugün küre-i arzıñ hāķımı ve muķadderāt-ı beşerīyeniñ sa’iki bu ‘ırķa mensüb olan avrūpā aryanīleridir.

eñ qadīm medeniyetleri icād eden ve evvelā temeddün etdigine şübhe edilemeyen ‘ırķ-ı « eşfer » yakın zemānlara qadar, mesā‘ī-i qadīmesiniñ verdiği yorgunluķ altında bī-tāb ve ‘ātil qalmışa beñziyordu. ‘ırķ-ı eşfer medīd bir hāw̄b-ı istirāhate dalmışdı. aryanīleriñ hāķaret ve tecāvüz tekmeleri ‘ırķ-ı esferi uyandırdı. ibtidālarda yeñi uyanan bu ‘ırķıñ, yorgunluđını alub almadıđı ve yeñiden cidāl-i hayātda fa‘āliyete başlayub başlayamayacađı mechül idi. japōnyā intibāhı, ‘azīm bir inķilābı haber veriyordu. çiniñ şu günlerde rev-nümā olan teraķķiyāt-ı serī‘ası, bu inķilābıñ çok beklenilmeyegini ve ‘umūmiligini işbāt etmekdedir¹⁸⁹.

Si Ahmed Hilmī place la race dans une catégorie déterminante, au sens où elle précède les caractéristiques innées ou environnementales de l’être humain, ce n’est pas un destin irrévocable. Il pense toujours au réveil de l’Orient, capable d’inverser l’hégémonie européenne contemporaine. À cet égard, la grandeur passée des civilisations orientales, comme celle japonaise ou chinoise, est la preuve d’un renouveau de la même histoire vécue. Les civilisations, au pluriel, permettent à l’auteur de relativiser l’ordre hégémonique mondial que les pays occidentaux mènent à tout crin. En d’autres termes, les théories raciales basées sur la supériorité innée de la race blanche, partiellement adoptées par Ahmed Hilmī, ne reviennent pas à dire pour lui que cette domination a une vocation éternelle. Au contraire, les insultes et les transgressions de celle-ci servent à revitaliser la race jaune. Ses anciens succès formidables démontrent sa capacité à agir, contrairement aux présuppositions sur leur infériorité perpétuelle. Hilmī est, clairement, dans l’attente d’un défi des nations de l’Orient contre l’hégémonie mondiale des pays occidentaux. À ce stade, la race, qui sert d’instrument conceptuel pour légitimer la supériorité d’un groupe, s’inscrit dans une autre logique :

Notre motif pour dire toutes ces considérations est de mettre en évidence, dès le moment où nous sommes contraints de contacter et de nous mêler aux Européens qui connaissent une évolution longue et locale, notre contrainte d’atteindre leur niveau d’évolution et notre effondrement [*imminent*] à moins que nous n’admettions cette nécessité. Toutefois, pour nous les Orientaux, il ne suffit pas de l’admettre en tant que telle. Les effets des mobiles de l’évolution ne s’avèrent pas identiques et indépendants de l’environnement. Force est d’accepter « l’idée de l’évolution » des Européens dans sa totalité. Pourtant, loin d’être utile, il nous est néfaste de nous approprier les formes de l’évolution de façon identique. Car leurs formes d’évolution s’appliquent à leur race, leurs prédispositions héréditaires, leur environnement, et leur spiritualité. D’autant qu’il existe des différences importantes entre notre structure sociale et la leur, il est impossible de considérer le mimétisme aveugle de la civilisation européenne comme un progrès, et ce, tout en entraînant le fait que nous nous présentons sur la piste de l’humanité comme un peuple valant un bien inauthentique et déraillé¹⁹⁰.

¹⁸⁹ AHMED HİLMİ, *Aķvām-ı cihān*, op. cit, p. 2.

¹⁹⁰ AHMED HİLMİ, *Tārīh-i islām*, op. cit, p. 3-4.

bütün bu mesrūdātımız, uzun ve maḥallī bir tekāmüle mazhar olan avrūpālılarla temās ve ihtilāta mecbūr olduğumuz günden beri bizim de tekāmül ile onların seviyesine yetişmek mecbūrîyetinde kaldığımızı ve şāyed bu iztirārı teslim etmezsek, pāyidār olamayacağımızı beyāndır. lākin biz şarklılar için yalnız bu kadarını teslim kāfî degildir. ‘avāmil-i tekāmülün te’sirātını her muḥit̄te bir olamaz. avrūpālıların « fikr-i tekāmüli » ni tamāmen kabūl etmeliyiz. faḫaḫ eşkāl-i tekāmülini ‘aynen kabūl bizim için fā’ideli olmaḫdan ziyade mazarrat-baḫşdır, zīrā onların eşkāl-i tekāmüli, ‘ırqları, isti’dād-ı irşiyeleri, muḥit̄leri, ma’nevīyātları ile mütenāsibdir. onlarla bizim ictimā’iyātımız arasında mühimm farklar bulunduğundan avrūpā medenîyetini körü körüne taḫlīd etmek bizim için bir teraḫḫī ‘add edilemeyeceğinden mā’ada meydān-ı insānîyete, taḫlīd māl kıymetiyle, çığrından çığmış bir millet şeklinde çığmamızı mūcib olur. bu ḫalde daḫi pāyidār olamayız¹⁹¹.

Ce concept, qui sert à légitimer au XIX^e siècle l’hégémonie d’un groupe donné sur les autres^{192 193}, vient à désigner, sous la plume d’Aḫmed ḫilmī, l’incompatibilité des sociétés pour ce qui est des emprunts entre elles. À ce titre, la race, toujours une catégorie aussi bien discriminante que déterminante, agit sur le devenir de la loi d’évolution qui varie de l’une à l’autre, faisant office d’élément d’identité du groupe sans pour autant créer de supériorité. Dans cette nouvelle donne, l’humanité se révèle un concept de grande envergure qui contient le cours des civilisations, au pluriel, dont chacune contribue, à son propre compte, au progrès incessant de l’humanité. Ce récit permet également d’alterner l’hégémonie des civilisations en mesure de (re)connaître l’essor et la chute au cours de l’histoire. Par conséquent, à l’instar du Japon, qui a subi un certain temps la domination étrangère, mais est parvenu à s’en libérer au point d’infliger une lourde défaite à la Russie, qui compte parmi les nations occidentales, l’Empire ottoman et toutes les nations musulmanes, identifiés à l’Orient par contraste, sont capables de connaître le même succès que le Japon. En résumé, ce n’est plus la civilisation qui progresse, mais l’humanité composée de diverses civilisations. Un dernier corollaire est de défaire le monopole assigné à la civilisation occidentale sur les succès observés notamment à partir du XV^e siècle. Ceux-ci appartiennent à l’héritage commun de l’humanité. C’est ainsi que l’on arrive à la conclusion que les nations occidentales doivent leurs succès aux emprunts qu’elles ont faits à l’ensemble de l’humanité (*beşerîyet*). En particulier, comme le déclin musulman est vu comme concomitant de l’essor de la civilisation européenne, il est plus facile de repérer un lien causal qui sous-tend une alternance de domination¹⁹⁴. Selon une interprétation poussée à l’extrême dans l’ensemble du discours réformiste,

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² C. AYDIN, « Emperyalizm Karşıtı Bir İmparatorluk: Osmanlı Tecrübesi Işığında 19. Yüzyıl Dünya Düzeni », art. cit, p. 64-66.

¹⁹³ M. OLENDER, *Les langues du paradis*, op. cit, p. 114-115.

¹⁹⁴ AḫMED ḫILMİ, *Tārīḫ-i islām*, op. cit, p. 616-620.

les emprunts à l'Occident sont en fait la récupération de ce qui a été emprunté au monde musulman¹⁹⁵.

Pour conclure, le fait que le concept de race, caractérisé par la supériorité innée et héréditaire d'un groupe génétiquement défini, s'introduit dans le monde intellectuel ottoman n'empêche pas Hilmî de soutenir « l'éveil » des nations catégoriquement inscrites dans un rang inférieur à l'échelle raciale. Ce même concept sert, dans un autre registre, d'obstacle à l'appropriation totale de la civilisation occidentale. L'acceptation de la lutte pour la vie ne constitue-t-elle pas une entrave à la croyance dans l'unité de l'espèce humaine. Aussi une rupture supposée entre les générations par rapport à la croyance dans l'unité d'espèce devient-elle invalide.

III — CONCLUSION

Les contributions sémantiques des textes éthico-politiques de la philosophie médiévale ainsi que la littérature soufie s'ajoutent aux fissures historiquement formées sur des concepts liés à l'être humain, que l'on a constatées à travers les textes bibliques et coraniques dans le chapitre précédent. De plus, leurs conceptions de l'être humain s'appuient dans une certaine mesure sur de nouvelles découvertes d'études géologiques, anthropologiques et biologiques. La présence des idéologies inspirées d'un darwinisme social court le risque d'amener à des conclusions hâtives quant aux conceptions de l'être humain chez les auteurs ottomans. Une fois intégrées dans le discours politique, ces idéologies sont pourtant en mesure de se mélanger dans le champ sémantique des autres concepts, perdant leurs autonomies sémantiques présumées. Tous ces éléments viennent se remanier dans les écrits de ces intellectuels, d'une part, dans leur lutte contre l'expansion européenne et l'ordre mondial conflictuel. De l'autre part, ils permettent d'exprimer leurs conceptions de l'ordre politique idéal.

Le concept de civilisation se trouve au centre de ces enjeux. D'une part, en tant qu'arme conceptuelle de l'expansion européenne comme une mission autoproclamée, il est remis en cause par les auteurs ottomans. D'autre part, il est utilisé pour exprimer leurs propres ordres idéaux. Dans cette constellation, le concept d'humanité demeure au centre du réseau conceptuel qui relie les autres concepts comme civilisation et progrès. Bien qu'introduit dans les années 1830 comme un mot qui semble complètement étranger au lexique ottoman, le concept de civilisation comporte ses

¹⁹⁵ FILIBELI AHMED HILMI, 20. *Asida Alem-i İslam ve Avrupa: Müslümanlara Rehber-i Siyaset*, op. cit, p. 17 ; İsmail KARA, « İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi », in Mehmet Ö. ALKAN (dir.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, 1^{re} éd., İstanbul, İletişim, 2001, vol. 9/1, p. 234-243, p. 238.

expériences propres à la langue turque ottomane, en traversant un passé grec, hellénique, latin et arabe par le truchement de la philosophie médiévale.

Les éléments sémantiques récurrents de la définition du concept de civilisation dans les dictionnaires ottomans sont presque tous liés à l'humanité et au raffinement des mœurs de l'homme. Si, au début, il est apparu comme réservé à l'avancement matériel connu par les pays occidentaux, ce concept porte en son sein une fissure sémantique susceptible de s'amplifier dans le temps, au sens où il inclut le raffinement du caractère vers le perfectionnement dont on retrouve les jalons dans la philosophie arabe médiévale morale et éthique à forte inspiration platonicienne et aristotélicienne.

Le raffinement du caractère nous rapporte à la question du perfectionnement moral. Ce raffinement, tel qu'il est constaté au Moyen-Âge chez les philosophes musulmans, suppose un *progrès* moral. Mais à la différence du progrès conçu par les philosophes des Lumières axé sur un horizon ouvert, le but de ce progrès est limité à la maturité morale. Par là, l'homme doit s'approcher de l'image d'une divinité parfaite. Dans notre travail, il est question de décider si le progrès à l'ottoman assume un horizon ouvert ou fermé. Si les auteurs en question mettent l'humanité dans une historicité depuis l'apparition de l'homme, ils demeurent fidèles au schéma traditionnel des vertus. Donc il ne s'agit pas d'un objectif similaire à celle promue par les philosophes des Lumières, à savoir un progrès perpétuel accompagné d'un idéal de liberté. Plutôt, ils entretiennent une sorte de l'eudémonisme aristotélicien, qui prévoit un perfectionnement bien défini et clos dans le temps.

Concept statique, la civilité devient dynamique par le truchement des philosophes des Lumières. Le concept de civilisation reflète mieux le sens processuel. Cette transformation est scellée par l'ouvrage de Guizot qui soude le progrès à la civilisation. Cependant, le sens de civilité reste subsumé dans le concept de civilisation. Autrement dit, la civilisation présuppose le progrès en termes de civilité. Ici, on arrive au concept de douceur. La douceur ne cesse de vivre dans le concept d'humanité, signalant une continuité entre les acceptions prémoderne et moderne du concept. Si la douceur des Lumières est conditionnée à l'expansion du commerce à travers le monde, on comprend toujours par la civilité l'élimination de la violence par l'adoucissement des mœurs.

En ce sens, il y a lieu de tracer les confins de la structure sémantique du concept de douceur français, ou *Milde* en allemand, ou encore, *gentleness* en anglais, au même titre que ses équivalents

ottomans en rapport avec les concepts de la civilisation. C'est à travers une longue trajectoire depuis l'antiquité grecque, arabe, romaine, la philosophie médiévale éthico-politique jusqu'au XX^e siècle que j'ai fait ressortir que le concept de douceur est équivalent du concept de *hilm*. C'est ainsi que l'on rend compte des conditions sémantiques de la compréhension de ce concept par les auteurs ottomans. À l'instar du concept de douceur qui fait partie de la structure sémantique du concept d'humanité, le concept de *hilm* est partie intégrante du concept de *insānīyet*. Toujours resté fidèle à l'opposition aristotélicienne raison – colère, *hilm* représente la force par laquelle l'homme refoule sa colère. Au plan normatif, *hilm* est un principe de restriction de violence pour réguler la cohérence du groupe social. Dans le même ordre d'idée, ce concept comporte toujours l'attente selon laquelle le puissant n'écrase pas le faible, alors même qu'il en est capable. Intégré dans la structure sémantique de la civilisation ainsi que d'humanité, *hilm* exprime une attente selon laquelle la civilisation comme processus dans le temps doit être accompagnée de ce que l'on peut appeler non-violence, paix et douceur. Sous ce registre, l'humanité à la française ne se distingue pas de son homologue ottoman vis-à-vis de la magnanimité ainsi que la douceur. Dans une configuration politique marquée par l'extrême déséquilibre, la douceur accentue plutôt le sens de clémence et de miséricorde. En ce sens, la douceur marque une volonté de se ménager un sort violent et de revenir à une position antérieure jugée plus favorable. C'est en ce sens que les auteurs ottomans critiquent les politiques des grandes puissances européennes colonialistes et impérialistes. Aussi leurs critiques ne sauraient-elles être réduites à leur observation du paradoxe entre les principes pacifistes des Lumières et les politiques violentes contemporaines.

La violence et la brutalité observées dans les pays envahis par les colonisateurs, que Nūrī et Hilmī considèrent comme les représentants de la civilisation, constituent un acte incompatible par excellence avec la perfection morale qu'ils recherchent dans la civilisation et qu'ils inscrivent dans le concept d'humanité. Dans la mesure où le concept de justice sous-tend l'idéal éthique de l'être humain, et par extension, l'ordre politique, il s'intègre dans la structure sémantique du concept de civilisation. Tout acte qui met l'ordre en désordre apparaît alors comme une injustice et une transgression. Autrement dit, dans la mesure où la brèche entre l'attente de ce qui est vu comme une civilisation et les politiques exercées par celle-ci grandit, les critiques sont énoncées en termes d'injustice, de transgression.

Si la douceur est une attente partagée du concept de civilisation dans diverses langues que l'on étudie, elle impose ses propres limites. C'est Alexis de Tocqueville qui les soulève : la conception de l'égalité détermine les confins de la douceur. La douceur est un sens que l'homme éprouve pour

celui qu'il juge comme son égal. Faute d'égalité, l'humanité se multiplie, devenant les humanités. C'est également là que réside la possibilité du concept d'humanité comme contre-concept. De plus, l'apathie oppose la douceur à l'empathie des douleurs du supérieur vis-à-vis de l'inférieur. Autrement dit, l'empathie est regardée comme condition préalable du sentiment de la douceur. Cette configuration convient très bien au contraste que les auteurs ottomans créent entre maître et esclave. Le concept de douceur limité par la conception d'égalité nous ramène aux critiques des auteurs ottomans, dans la mesure où leur aspiration essentielle est d'être considérés comme égaux par les grandes puissances européennes. La douceur ne devrait pas être exclusive. C'est pour cela que les auteurs ottomans promeuvent les concepts d'humanité.

La classification raciologique étayée par le darwinisme social donne substance à la cristallisation des limites de la douceur. Cependant, vu que la conception de l'égalité agit sur la portée de la douceur, l'arrivée d'une idéologie conflictuelle comme la condition principale du règne de la lutte devient gratuite. La douceur s'oppose à la violence, tant que la conception de l'égalité prévaut entre les parties. À cet égard, le contraste créé entre les idéaux des Lumières pacifiques et le darwinisme social conflictuel doit être remis en cause pour les périodes qui tombent au-delà des contours de ce présent travail.

Étant donné que la deuxième moitié du XIX^e siècle « une lutte sémantique » à l'échelle mondiale pour la définition du concept d'humanité, l'analyse de ce concept comme contre-concept s'impose. La lutte porte sur la capacité des différents peuples à progresser dans le temps. Armées d'un discours scientifique raciologique, les parties se voient le pouvoir d'inclure ou exclure un peuple ou race donné du temps. Le concept central dans cette lutte est « l'idée divine » (*fikr-i ilāhī*).

Ḥilmī utilise ce concept d'abord pour contrer l'idéologie darwiniste sociale. C'est seulement l'idée divine qui peut faire barrage à la matérialité du monde, en l'absence duquel les principes darwinistes sociaux dominent le monde. L'humanité, en tant qu'attribut nécessaire de l'être humain, qui exige la présence de l'idée divine, s'oppose inéluctablement à la lutte pour la vie, qui opère dans un monde dénué de divinité. La violence ne peut être restreinte que par le recours à la raison, qui est, non pas le propre des Lumières, mais *an-nafs al-‘āqīla*, chère à la philosophie aristotélicienne qui l'oppose à la colère. L'ordre où le darwinisme social règne est loin d'être l'ordre que Ḥilmī désire. C'est l'ordre des grandes puissances européennes où l'Empire ottoman et les peuples musulmans colonisés ont peu de pouvoir. Si ce n'est pas désirable, les musulmans doivent lutter

dans ce monde pour leur survie. Comme Fikret, Ḥilmī accepte cet ordre à contrecœur. Pour pacifier ce monde violent, il prône l'idée divine comme son antidote.

Les sciences qui se sont considérablement développées au XIX^e siècle telles la géologie et l'anthropologie ne conduisent pas à une rupture brusque avec l'ancien récit de la Création. Ḥilmī développe un autre récit à travers le concept d'idée de religion. Cette idée qui est innée de tout homme sans distinction temporelle et spatiale sert à élargir les confins de l'humanité. Le but est de défaire la classification raciologique. Alors, toute analyse par rapport aux clans dits sauvages, que l'on peut attribuer à l'intérêt pour l'ethnographie et l'anthropologie, sert, alors, à relativiser la conception temporelle absolue qui octroie une domination préétablie et perpétuelle à la civilisation occidentale. Le progrès de Ḥilmī se révèle non linéaire. Cette conception non linéaire se greffe sur une attente pour la chute des grandes puissances européennes. La vision cyclique de l'histoire permet l'alternance quant à la domination mondiale. Le concept de race caractérisé par la supériorité innée et héréditaire d'un groupe génétiquement défini n'empêche pas Ḥilmī d'espérer « l'éveil » des nations catégoriquement inscrites dans un rang inférieur à l'échelle raciale. Chez Ḥilmī, l'unité de l'espèce humaine et la classification raciale, qui doivent s'exclure logiquement, coexistent. Celāl Nūrī met la civilisation au pluriel à l'aide du concept d'humanité. Par une philosophie de l'histoire cyclique, il espère la montée des conditions pacifiques dans l'ordre mondial.

CHAPITRE 3 – LE PROGRÈS DANS L’IMPASSE : LES VICISSITUDES CONCEPTUELLES

Argument

L’ étude des attentes de Tevfik Fikret, Mehmed ‘Ākif, Ahmed Hilmî et Celâl Nürî sert à (ré)inscrire les concepts dans l’ espace d’ expérience et l’ horizon d’ attente proprement tracés, du fait qu’ il existe une propension dans l’ historiographie existante à étudier les concepts dont les intellectuels ottomans se servent dans un cadre universel, ce qui revient à donner une interprétation à partir des expériences et des attentes d’ autrui. Pour cela, l’ enjeu est de comparer les concepts de progrès et de crise tels qu’ ils sont développés par les philosophes des Lumières. En ce sens, l’ œuvre de Koselleck dès son premier ouvrage balise le chemin de ce chapitre. Partant du constat de la temporalisation (*Verzeitlichung*) comme caractéristique de la modernité, il s’ agit de comprendre la portée du concept de progrès (*terakkî*) chez les auteurs ottomans.

Souvent décrit comme chantre du progrès et utopiste, Fikret et son œuvre permet de tester les limites du progrès à l’ ottomane. Alors que l’ œuvre de ‘Ākif présente un terrain propice à comprendre la pragmatique du concept de crise. Il s’ agit également d’ interroger la temporalité du moment critique. Cela importe notamment lorsque l’ on remet en cause l’ orientation vers l’ avenir des concepts dits modernes. Il est question de faire ressortir une spécificité ottomane du moment critique.

La troisième partie se propose d’ étudier l’ impasse existentielle qu’ éprouvent Filibeli Ahmed Hilmî et Celâl Nürî. Elle compte faire ressortir la structure sémantique des concepts dont ils se servent tels que le progrès (*terakkî*), le déclin (*inhiṣṣāt, tedenniyāt*), le juste (*hakk*) et l’ annihilation totale (*helāk*), tout en accordant une attention particulière aux rapports que les concepts entretiennent les uns avec les autres. L’ étude vise donc à réinscrire les concepts dans leur propre espace d’ expérience et horizon d’ attente. Le rapport entre le sens et l’ usage étant établi pour ce qui est des concepts, le travail évite d’ assigner les intentions préétablies aux intellectuels en question.

Soucieux d'un avenir où l'existence même de l'Empire ottoman est en compromis, Hilmî et Nürî se voient également héritiers d'un long passé du déclin. C'est ainsi que l'aporie règne dans cette impasse où il n'y a d'issue ni vers le passé, ni vers le futur.

Le concept de *helāk* comprend l'attente d'un anéantissement total d'un peuple lorsqu'il est plongé dans des actes immoraux. Bien que les auteurs considèrent le peuple musulman ottoman comme immoral et étant au bord de la disparition, ils entretiennent le désir et l'attente d'un anéantissement total pour les grandes puissances européennes. D'une part, cette attente est basée sur l'espoir que le mouvement socialiste renversera le système capitaliste et impérialiste. D'autre part, il repose sur l'hypothèse selon laquelle l'injustice constatée dans les actes contre les populations asservies et leurs classes sociales pauvres doit conduire à l'anéantissement total du présent système, de telle sorte qu'une civilisation nouvelle et juste prenne sa place. Cette logique dominante émerge encore à ce moment historique où la défaite de la guerre des Balkans a un fort impact sur la population turque ottomane. Cela conduit les auteurs à la conclusion que le progrès ne conduit pas à la perfection mais à la chute. Cette attitude sceptique envers le progrès est omise de la littérature existante jusqu'à aujourd'hui lorsqu'il s'agit d'une figure dite pro-occidentale (*Batıcı*) comme Celâl Nürî. Dans cette enquête, le rapport jusqu'ici resté inexploité entre Nürî et l'œuvre de Max Nordau (1849-1923) est étudié. Dès l'affaire Dreyfus, Nordau cesse d'entretenir ses sombres pronostics de sur l'avenir des sociétés européennes, exprimés dans ses écrits depuis 1883. Néanmoins, ceux-ci renforcent Nürî dans ses attentes d'un effondrement des sociétés européennes. Le traité de Ludwig Büchner (1824-1899) sur le mouvement socialiste, publié en 1890, y contribue également. Une transposition temporelle consciente de Nürî montre comment les expériences et les attentes d'un auteur peuvent forger l'interprétation d'un autre texte. Ce constat montre la forte demande pour d'autres options interprétatives que l'influence en études ottomanes. Quant à Ahmed Hilmî, alors qu'il rejoint Nürî dans son pronostic sombre à propos de la civilisation occidentale, il se sert de ce concept de *helāk* pour ses visées politiques conservatrices quant aux emprunts aux puissances européennes. Il lui importe de garder ce qu'il considère comme l'identité musulmane. L'assimilation aux Européens signifie la fin de l'existence musulmane ottomane en tant que telle.

I — LE PROGRÈS VERS OÙ ?

Nous avons étudié le concept de progrès dans les chapitres précédents, dans la mesure où ce concept sous-tend sémantiquement le concept d'humanité à travers le concept de civilisation, au moins dans son acception dite moderne. Comme le thème central était le progrès moral de l'être humain, l'étude s'est penchée plutôt sur le concept de civilisation qui vient subsumer le concept de civilité qui le précède dans le temps. Afin de les distinguer, nous avons abordé la question de la temporalisation des concepts, qui est la marque de la modernité selon la théorie des temps historiques koselleckienne. C'est notamment à travers la conception d'être humain à l'appui de l'idée de religion chez Aḥmed Ḥilmī que l'on a vu que les auteurs ottomans saisissent l'homme dans une historicité dont le point de départ est mis dans les temps les plus reculés. Cependant, chez lui, le concept d'idée de religion sert d'entrave à une conception de progrès linéaire, le progrès moral n'étant pas fonction du progrès matériel. À cet égard, il n'est pas facile de dissocier le sujet de ce chapitre des précédents. Il n'en reste pas moins que la différence de ce chapitre réside dans l'historicité du progrès à l'ottomane. Car les auteurs en question entretiennent une conception de progrès propre à eux-mêmes. Aussi le présent chapitre se propose-t-il de se pencher sur cette conception, sans perdre de vue le progrès des Lumières.

1. Le progrès des Lumières de Koselleck

À la différence de la conception prémoderne selon laquelle « Là où les théologiens parlèrent de 'profectus' plutôt que de 'progressus', ce progrès se référa au salut de l'âme, » (« dort, wo die Theologen von ‚profectus‘ sprachen, weniger von ‚progressus‘, bezog sich dieser Fortschritt auf das Seelenheil¹. ») le trait caractéristique essentiel de l'époque moderne est, comme on avait vu, « l'infinitude de l'avenir » (« die Offenheit der Zukunft² »). Plus important pour cette dernière, c'est l'attente d'une amélioration infinie inscrite dans ce concept :

Leibniz est peut-être celui qui mena ces réflexions à leur terme de la manière la plus cohérente, si bien que depuis lors, il n'y a guère d'axiome de progrès qu'il n'ait déjà formulé en théorie. Leibniz a établi la thèse selon laquelle l'univers ne se répète pas et ne vieillit pas — et il va même plus loin : l'univers ne pourrait jamais atteindre le point d'achèvement, de maturité. Comme Pascal, il dit : *progressus est in infinitum perfectionis*. Le meilleur des mondes n'est le meilleur que s'il s'améliore constamment.

Leibniz hat diese Überlegungen vielleicht am konsequentesten zu Ende gedacht, so daß seitdem kaum ein Fortschrittsaxiom gibt, das er nicht theoretisch schon formuliert hätte. Leibniz hat die These aufgestellt, daß das Universum sich weder wiederhole noch altere — und er geht noch einen Schritt weiter: daß das Universum auch niemals den Punkt der

¹ R. KOSELLECK, « "Fortschritt" und "Niedergang" – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe », art. cit, p. 165.

² Reinhart KOSELLECK, « Die Verzeitlichung der Begriffe », in *Begriffsgeschichten Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 77-85, p. 77.

Vollendung, der Reife erreichen könnte. Ähnlich Pascal sagte er: *progressus est in infinitum perfectionis*. Die beste aller Welten ist nur dann die beste, wenn sie sich ständig verbessert³.

Pour Koselleck, le progrès est à la modernité tellement central, d'une part, qu'il « résume l'expérience de la nouvelle ère [modernité] en un mot » (« die Erfahrung der neuen Zeit in einem Wort zusammenfaßt⁴. »). Et d'autre part, « car dès le XIX^e siècle, il est [devenu] difficile de se légitimer politiquement sans être progressiste » (« Denn seit dem 19. Jahrhundert wird es schwer, sich politisch zu legitimieren, ohne zugleich fortschrittlich zu sein⁵. »). Ce deuxième constat explique l'extrême propagation de l'usage du concept. C'est également un appel à prudence pour se garder de l'autoproclamation des auteurs comme étant progressistes. C'est aussi une attitude commune que l'on observe chez les auteurs ottomans⁶. Si cette opinion favorable reste intacte dans les cercles ottomans même au début du XX^e siècle, le concept « s'estompa déjà vers la fin du XIX^e siècle et tomba en discrédit pour de nombreux camps » (« [...] gegen Ende des 19. Jahrhundert bereits verblaßte und in vielen Lagern in Mißkredit geriet⁷. »). Il semble que Koselleck fasse référence au climat pessimiste de fin-de-siècle, dont on suivra les répercussions dans les écrits des auteurs ottomans en question. Pour l'instant, restons sur la sémantique du concept qui entre dans un rapport avec le concept de déclin : « Le déclin fait surface toujours, comme l'aporie du progrès ou comme la reproduction du déclin par le progrès lui-même » (« Der Niedergang taucht immer wieder auf, als die Aporie des Fortschritt oder als die Reproduktion des Niedergangs durch den Fortschritt selber⁸. »). Sous ce rapport, le déclin semble devenu une fonction du progrès. Autrement dit, si le déclin est thématiqué dans l'époque moderne, il ne constitue qu'une césure dans la continuité infinie du progrès : « En ce sens, l'ascension et le déclin sont ici deux concepts qui se suivent l'un l'autre. Il s'agit de *concepts de succession* au sein de la même communauté d'action politique. » (« Insofern

³ *Ibid.*, p. 78.

⁴ R. KOSELLECK, « "Fortschritt" und "Niedergang" – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe », art. cit, p. 168.

⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁶ AHMED HİLMİ, *Yigirminci 'aşırda 'ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset*, op. cit, p. 6. « ihtimāl ki mahz hakikat olan şu mesrūdātımıza, avrūpāyı 'adem-i vukūf gözlügüyle müşahede iden bir takım şāfdiller, mübālağa 'atf iderler, ihtimāl ki bizi medeniyet düşmenligi ile ithām eylerler.

hayır !

biz avrūpā medeniyet-i kevnīyesiniñ eñ şāmīmī taqdīr-ü"ān ve hayrānlarındanız. avrūpā aqvāmınıñ bugün vāşil oldukları kemālet-ı şinā'īye her mütefekkeri hayrān idecek bir 'azimetdedir.

lākin medeniyet-i ma'nevīyesiniñ suķūt etdiği hażīz-i zillet, tārīhde mişli görülmeyen bir esfelīyettir. » « Il se peut que quelques personnes naïves qui voient l'Europe à travers les lunettes superficielles trouvent l'exagération dans nos propos, qui ne sont d'autre chose que la vérité ; il se peut qu'ils nous accusent d'être l'ennemi de la civilisation.

Non !

Nous sommes l'un des admirateurs et appréciateurs les plus sincères de la civilisation universelle de l'Europe. Le niveau de grandeur qu'elle a atteint dans le domaine industriel est si élevé qu'il est impossible qu'un penseur ne l'apprécie pas. Pourtant, l'abjection hideuse que sa civilisation spirituelle connaît est une bassesse unique dans l'histoire. »

⁷ R. KOSELLECK, « "Fortschritt" und "Niedergang" – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe », art. cit, p. 175.

⁸ *Ibid.*

sind hier Aufstieg und Niedergang zwei Begriffe, deren einer aus dem andern folgt. Es handelt sich innerhalb derselben politischen Handlungsgemeinschaft um *Sukzessionsbegriffe*⁹. »)

C'est là que le concept de crise entre en jeu. Pour le mieux comprendre, il faut revenir à la thèse de doctorat de Koselleck soutenue en 1954, puis publiée en 1959¹⁰. L'extrême occupation de Koselleck vis-à-vis du concept de progrès, pour ne pas dire l'obsession, n'est pas qu'une analyse historique sans rapport avec l'actualité qui l'entoure. Produit de la période après-guerre durant laquelle bien des intellectuels entendent analyser les conditions de l'émergence de l'idéologie nationale-socialiste, notamment pour s'en dissocier¹¹, et les motifs de l'apparition de la Guerre froide¹², l'ouvrage se donne l'objectif de trouver les racines de cette polarité entre les puissances suprêmes excluant l'une de l'autre dans une perspective utopiste au lieu de considérer elles-mêmes comme étant simples opposantes, permettant une paix mondiale permanente. C'est avant et autour des Lumières que Koselleck les recherche. Par conséquent, l'ouvrage apparaît comme une analyse profonde du XVIII^e siècle par laquelle il entend mettre en évidence leurs origines utopistes qui préparent la présente donne extrêmement tendue du monde d'après guerre¹³. Ainsi le XVIII^e siècle, où la montée et le rôle de la bourgeoisie se justifient par les concepts puisés dans la philosophie de l'histoire, apparaît-il, aux yeux de Koselleck, comme « l'antichambre de l'époque actuelle¹⁴. » « Le dix-huitième siècle est l'antichambre de la présente période, dont la tension s'est de plus en plus aggravée depuis la Révolution française, le processus révolutionnaire saisissant le monde entier progressivement et tous les hommes de manière intense » (« Das achtzehnte Jahrhundert ist der Vorraum des gegenwärtigen Zeitabschnitts, dessen Spannung sich seit der französischen Revolution zunehmend verschärft hat, indem der revolutionäre Prozeß extensiv die ganze Welt und intensiv alle Menschen ergriff¹⁵. »). Koselleck semble proposer ici une conception européocentrique de l'histoire. La portée du danger atomique étant planétaire, les concepts des Lumières se révèlent responsables d'une fin catastrophique, pour ne pas dire eschatologique, du monde.

⁹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁰ R. KOSELLECK, *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, op. cit.

¹¹ Franz L. FILLAFER, « The Enlightenment on Trial. Reinhart Koselleck's Interpretation of Aufklärung », in Franz L. FILLAFER et Edward WANG (dir.), *The Many Faces of Clio. Cross-Cultural Approaches to Historiography*, Oxford ; New York, Berghahn, 2007, p. 323-345, p. 323-324.

¹² Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, trad. Hans HILDENBRAND, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 1.

¹³ Reinhart KOSELLECK, « Preface to the English Edition », in *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge ; Massachusetts, The MIT Press, 1998, p. p. 2.

¹⁴ R. KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 8.

¹⁵ R. KOSELLECK, *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, op. cit., p. 2. J'ai bien constaté des anomalies dans l'introduction de la version française de ce livre de Koselleck. Quelques paragraphes et phrases sont omis. Par exemple, cet extrait y fait défaut. Alors que la version anglaise a bel et bien conservé la totalité de l'introduction. Pour cela, comparer R. KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 8 ; R. KOSELLECK, *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, op. cit., p. 2 ; Reinhart KOSELLECK, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge ; Massachusetts, The MIT Press, 1998, p. 6.

En ce sens, le règne de la critique étudie par-dessus tout la critique des philosophes vis-à-vis de l'État absolutiste. L'État absolutiste, qui se manifeste comme une solution destinée à mettre fin aux guerres civiles par diviser le sujet en homme (conscience) et citoyen, finit par perdre sa légitimité du fait de la critique des Lumières basée sur la supériorité de l'opinion contre tout pouvoir étatique. Cela étant, Koselleck instaure une stricte dichotomie entre l'État absolutiste finissant et la société bourgeoise naissante. Produit de la philosophie de l'histoire des Lumières, la crise, qui figure dans le titre original de l'ouvrage, mais que le titre français omet, reflète l'aspect subversif du projet libéral en ce sens que, dépourvue de sens politique, la philosophie du procès critique « appelle à la barre la théologie, l'art, l'histoire, le droit, l'État, et la politique, et finalement la raison elle-même » au nom de laquelle il les juge¹⁶. Autrement dit, la critique ignore le fait que la tension entre la morale (opinion, société) et la politique (l'État) s'achève par une Révolution destructrice, une nouvelle guerre civile. À ce titre, Koselleck fait une critique de la critique.

De là émerge l'hypothèse principale du livre : les Lumières, assorties d'un utopisme dans leur conception historique présentée comme une marche incessante vers la liberté, sont venues se considérer comme étant exclues du domaine politique. Car, toujours critiques vis-à-vis de l'État absolutiste, dont la structure politique s'appuie sur une forte dichotomie entre le souverain et le sujet, les Lumières et son mouvement libérant ne s'empêchent pas de se voir comme un phénomène extrapolitique. En tant que porte-parole de la morale contre la politique, enchantées par l'image utopiste qu'elles produisent, les Lumières se révèlent aveugles des conséquences destructrices inhérentes à la contradiction que provoque leur attitude, qui serait incarnée par la Révolution française. Sous la dialectique entre la morale et la politique, s'achève la lutte entre la nouvelle élite de la société — la bourgeoisie — et l'État absolutiste. Affaibli de l'intérieur par les critiques morales de la bourgeoisie, l'État finit par s'effondrer, ce qui conduit, non à une liberté utopique telle qu'espérait la philosophie de l'histoire, mais à un état de crise perpétuelle. D'où un cadre idéal typique qui se produit à maintes reprises dans l'histoire moderne¹⁷. Par là, Koselleck tire une conclusion générale sur « l'aporie du progrès¹⁸ » :

En effet, dès que notre catégorie a été remplie de sens, la discordance décalage qui existe entre le progrès technico-civilisationnel et l'attitude morale des hommes se révéla. On ne cesse de remarquer que la morale est en retard par rapport à la technique et à son développement progressif.

¹⁶ R. KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 9.

¹⁷ R. KOSELLECK, « Preface to the English Edition », art. cit., p. 1-2.

¹⁸ R. KOSELLECK, « "Fortschritt" und "Niedergang" – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe », art. cit., p. 181.

Sobald nämlich unsere Kategorie mit Sinn erfüllt wurde, wurde schon die Diskrepanz entdeckt, die zwischen dem technisch-zivilisatorischen Fortschritt und der moralischen Haltung der Menschen bestehe. Immer wieder wird bemerkt, daß die Moral der Technik und ihrer progressiven Entfaltung nachhinkt¹⁹.

(Cette critique devrait paraître assez familière au lecteur des œuvres portant sur les critiques des auteurs musulmans vis-à-vis de l'expansion européenne des XIX^e et XX^e siècles.) Le projet philosophique des Lumières est loin de tenir sa promesse pour la paix perpétuelle du monde entier. Le développement moral n'est pas à la hauteur de « dompter » la capacité destructrice de la technologie. « Et plus le progrès est puissant, il suffit de penser à l'énergie nucléaire et à la bombe atomique, au gaz et à la gazéification, plus la capacité humaine à réaliser des catastrophes est grande » (« Und je gewaltiger der Fortschritt, man denke nur an Atomkraft und Atombombe, an Gas und Vergasung, desto größer die menschliche Fähigkeit, Katastrophen zu verwirklichen²⁰. »). Il est possible, ici, d'une part, d'aller chercher les inspirations heideggerienne sur l'œuvre de Koselleck concernant la critique de la technique. De l'autre, il est tout à fait possible de revenir sur le concept de douceur qui permet de penser cette histoire en termes dialectiques de violence et de paix.

Faisant une critique de la critique. Koselleck reconstruit l'histoire des Lumières à partir d'une conception basée presque exclusivement sur la dialectique entre politique et morale. Manifesté comme une solution ferme aux guerres de religion, l'État absolutiste est détruit peu à peu de l'intérieur par la société civile bourgeoise, porte-parole de la morale, armée de la critique et de la vision dualiste du monde. Cette critique morale donne naissance à une philosophie de l'histoire qui dissimule la crise inhérente à la disparition de la politique. Sous couvert de la critique morale vis-à-vis de l'instance politique, s'opère l'ascension de la nouvelle élite de la société, à savoir la bourgeoisie, tant munie des puissances économiques et sociales que privée de l'autorité politique. Ainsi la morale fait un procès moral de la politique, la bourgeoisie soumet l'État, tout en le rendant « superflu ». Dissimulée sous la philosophie de l'histoire qui proclame la victoire finale de la liberté, progressiste et utopiste, la crise, moralement justifiée, s'avère par la suite, non une fin heureuse en soi, mais comme un état perpétuel désastreux. En conséquence, la crise est l'autre versant du progrès qui est la philosophie de l'histoire des Lumières.

Dans ce livre, Koselleck entretient une compréhension tellement monolithique des Lumières qu'il avance que l'« on pourrait sans difficulté remplacer les citations par d'autres sans en troubler le sens²¹. » Ce qui lui amène à « l'unité d'action des Lumières²². » Ces propos koselleckiens concernant

¹⁹ *Ibid.*, p. 180.

²⁰ *Ibid.*, p. 177.

²¹ R. KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 9.

les Lumières ont été critiqués pour avoir brossé ce tableau monolithique de ce phénomène, demeurant ainsi sourds à la pluralité constatée par la présence des courants philosophiques contemporains inscrits dans la même lignée politique²³.

C'est sur ce fond que les réflexions ultérieures de Koselleck sur le concept de crise sont bâties. Selon lui, trois conceptions ou bien « modèles » de crise il y a :

- 1 – L'histoire comme crise permanente – comme concept de procès – l'histoire du monde comme le tribunal du monde [le jugement dernier]
 - 2 – « le concept répétitif de période [...] qui est subsumé sous le concept de progrès. »
 - 3 – Le jugement dernier chrétien – « Redéploiement de l'eschatologie chrétienne. »
-
- 1— Die Geschichte als Dauerkrise — Prozessbegriff — Weltgeschichte als Weltgericht
 - 2— « iterativer Periodenbegriff [...], unter dem auch Fortschritt zu subsumieren ist. » als motor historischen Fortschritts
 - 3— Christlich – Letztentscheidung - « Umbesetzung der christlichen Eschatologie²⁴ »

Les deux premières conceptions appartiennent à la modernité, selon la théorie générale des temps historiques koselleckiennes. Le dernier est chargé d'une sémantique religieuse que l'on peut attribuer à la prémodernité, si l'on tient compte de la sécularisation concomitante de la période charnière : « il s'agit de la transposition d'un concept eschatologique en un concept de philosophie de l'histoire » (« [...] handelt es sich um die Transposition eines eschatologischen in einen geschichtsphilosophischen Begriff²⁵. »). Donc, conformément à son parti-pris indécis sur la question de rupture — continuité à partir de la modernité, Koselleck conçoit un rapport inclusif entre ces modèles : « En effet, dans le langage de la philosophie de l'histoire ou de la théorie de l'histoire, les modèles avancés ne se manifestent pas dans une forme pure, mais se soutiennent mutuellement, sont mélangés et variablement dosés » (« Tatsächlich tauchen in der geschichtsphilosophischen oder geschichtstheoretischen Sprache die aufgeführten Modelle nicht in reinen Form auf, sondern stützen

²² *Ibid.*

²³ Sisko HAIKALA, « Criticism in the Enlightenment: Perspectives on Koselleck's Kritik und Krise Study », *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, 1-1, 1997, p. 70-86 ; Hans Erich BÖDEKER, « Aufklärung über Aufklärung? Reinhart Kosellecks Interpretation der Aufklärung », in Carsten DUTT et Reinhart LAUBE (dir.), *Zwischen Sprache und Geschichte: zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen, Wallstein, 2013, p. 128-174.

²⁴ Harald MATERN, « Einleitung – Die Krise der Zukunft. Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken », in Harald MATERN et Georg PFLEIDERER (dir.), *Krise der Zukunft 1. Apokalyptische Diskurse in interdisziplinärer Diskussion*, Zürich ; Baden-Baden, Pano ; Nomos, 2020, p. 9-56, p. 16-17.

²⁵ Reinhart KOSELLECK, « Krise », in Otto BRUNNER, Reinhart KOSELLECK et Werner CONZE (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, vol. 3/8, p. 617-650, p. 628.

sich gegenseitig ab, werden gemischt und verschieden dosiert²⁶. »). Il ne modifie pas son analyse en écrivant l'entrée de « Krise » dans la *GG*²⁷.

Comme nous l'avons en profondeur exposé, la crise en tant que fonction du progrès est englobée par une attente perpétuelle du progrès. Sous ce registre, il est caractérisé par une conception moderne. Néanmoins, elle est toujours tributaire d'une logique eschatologique marquée par l'attente du Jugement dernier. « En ce sens, il s'agit de la rédéploiement d'un dogme théologique. Elle est imposée à l'histoire séculière du monde elle-même. » (« Insofern handelt es sich um die Umbesetzung eines theologischen Glaubenssatzes. Er wird der weltimmanenten Geschichte selbst zugemutet²⁸.) D'où l'aspect prémoderne de la crise vivant au sein de la modernité. Je clos la discussion sur les principaux éléments de la conception des crises chez Koselleck en rapport avec son concept de progrès, gardant les éléments de sa réflexion sur la crise de façon à mettre en œuvre dans les lectures suivantes en diptyque.

2. Les conceptions de progrès chez Fikret

Comme approfondie dans les chapitres précédents, la conception du progrès moral de Fikret invoque un mouvement de *beşerîyet* vers *insânîyet*. Je ne m'attarde plus sur cet aspect de sa conception de progrès, me contentant de dire qu'il aspire à un perfectionnement dans l'âme, qui est similaire à ce que l'on constate dans l'époque dite « prémoderne » en termes koselleckiens : « perfectio non in annis, sed in animis²⁹. »

Cela étant dit, il y a une tendance à décrire Fikret comme un pur progressiste. Un fait remarquable naît d'une différence entre les versions française et turque de l'ouvrage de Gül Mete-Yuva. Dans la version turque, l'accent est mis plus clairement sur l'aspect progressiste de la poésie tevfikienne. C'est que le titre du chapitre sur le rapport entre Fikret et Hugo est, dans la version française originale, « Victor Hugo : une autre voie vers la modernité (p. 171), » alors que dans la version turque, il devient « İlerlemeye inanan iki şair : Victor Hugo et Tevfik Fikret (Deux poètes qui croient dans le progrès : Victor Hugo et Tevfik Fikret). » Dans le même ordre d'idées, dans la version française, l'auteur se contente d'écrire « Le projet d'une autre société passe chez Fikret par les jeunes, » tandis que, dans la version turque, la poésie de Fikret est mieux assimilée au discours

²⁶ Reinhart KOSELLECK, « Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von "Krise" », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 203-217, p. 208.

²⁷ R. KOSELLECK, « Krise », *op. cit.*, p. 629.

²⁸ R. KOSELLECK, « Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von "Krise" », art. cit, p. 212.

²⁹ R. KOSELLECK, « "Fortschritt" und "Niedergang" – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe », art. cit, p. 166.

progressiste³⁰. Nous avons déjà constaté « la croyance dans le progrès » ainsi que « l'espoir infini vis-à-vis de l'humanité » attribués à Fikret par Ahmet Hamdi Tanpınar. Berkes l'inscrit dans un « individualisme utopique » (« utopian individualism³¹ »). Après avoir montré les limites de cet espoir jugé infini pour l'être humain, il est temps de tracer les limites de sa croyance dans le progrès. L'enjeu est alors de comprendre ce que les historiens que l'on vient de citer conçoivent comme l'utopisme. C'est d'autant plus important, que ces descriptions, souvent assorties d'un pessimisme vis-à-vis de la vie, font de Fikret une figure déconnectée du monde. Cette description se révèle, par la suite, utile pour dénigrer son projet réformiste en faveur des projets rivaux dits islamiste et nationaliste³². À cet égard, il ne faut pas oublier que juger une idée utopique sert par-dessus tout à l'écarter du débat public. « Le concept d'utopie est donc au XIX^e siècle un concept de combat péjoratif universellement utilisable. Ce qui est proche de la réalité pour les uns est une utopie pour les autres » (« Der Utopiebegriff ist also im 19. Jahrhundert ein universell verwendbarer pejorativer Kampfbegriff. Was dem einen Realitätsnähe ist, ist den anderen Utopie³³. »). Il est donc judicieux d'éviter de qualifier une construction conceptuelle d'utopique dans un élan censément scientifique. Il vaut mieux se concentrer sur les objectifs avancés.

Pour cela, je fais un constat en soi anodin par rapport à l'histoire intellectuelle ottomane tardive, mais pour ce qui est de la compréhension du concept de *terakki* en rapport avec les autres concepts européens : *terakki* a pour but de sauver l'Empire de la disparition. En fait, c'est un lieu commun des études ottomanes. Cependant, si, jusqu'alors, le chaînon qui relie les deux concepts ne manquait pas³⁴, la causalité entre eux n'est pas établie correctement, attribuant au concept de *terakki* une existence indépendante qui l'inscrit dans une aspiration aveugle pour l'avenir³⁵. Ce qui lui donne une insularité souvent expliquée par « l'influence » européenne.

³⁰ Comparer Gül METE-YUVA, *La littérature turque et ses sources françaises*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 174 et Gül METE-YUVA, *Modern Türk Edebiyatının Fransız Kaynakları*, İstanbul, İletişim, 2017, p. 213–214.

³¹ N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit, p. 302.

³² Voir Hasan AKAY, « “Halûk’un Âmentüsü”ndeki İnsanlık İdealine Dair », *İlmi Araştırmalar*, 9, 2000, p. 23-32. Cet article procure une recension des critiques conservatrices vis-à-vis du concept d'humanité de Fikret depuis son apparition. Faisant également partie du « camp » conservateur qu'il thématise, l'auteur a pour objectif d'aliéner Fikret de sa propre société.

³³ Reinhart KOSELLECK, « Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 252-273, p. 272.

³⁴ İ. KARA, « İslâm Modernizmi ve Akif'e Dair Birkaç Not », art. cit, p. 199-200. Kara situe le concept de *terakki* sous le concept de *kurtuluş* (salut).

³⁵ *Ibid.*, p. 208. (« Halbuki herhangi bir « yeni » yorum fantezi veya bir bidat değilse ancak kendi din ve kültür dairesinden güç devşirerek, onlarla irtibatını – gevşeterek değil – sağlamlaştırarak yeniliğini ortaya koyabilir ve kendisini duyabilecek kulaklar/toplumsal karşılık bulabilir. ») « Cependant, une « nouvelle » interprétation quelconque, tant qu'elle n'est pas un fantasme ou un *bidat*, elle ne peut révéler sa nouveauté qu'en puisant du soutien dans son propre domaine religieux et culturel, – en renforçant son lien avec eux et non en le desserrant – [c'est ainsi qu'] elle atteint ses auditeurs/soulève une réaction sociale. » Donc le raisonnement inspiré d'une orientation de *terakki* vers l'avenir arrive à l'aliénation de l'auteur.

Afin de situer ce concept dans son propre horizon d'attente, je propose une lecture combinée de trois des poèmes de Fikret, *ḥalūkuñ āmentüsü* (Le credo de ḥalūḳ), *prōmete* (Prométhée) et *ḥalūkuñ veda 'ı* (Le départ de ḥalūḳ)³⁶ qui ont tous trois été publiés dans *Ḥalūḳun defteri* (Le cahier de ḥalūḳ) en 1911, et qui se recourent thématiquement. Une telle lecture est d'autant plus intéressante, qu'outre *Māzī-ātı* (Passé-avenir), les interprétations progressistes de son œuvre s'appuient sur ces trois poèmes le plus souvent.

³⁶ TEVFİK FİKRET, *Ḥalūḳun defteri*, *op. cit.*

Le credo de ḥalūḳ

- 1 il existe une force universelle, sublime et pure
- 2 sacrée et transcendante, j'ai cru en elle avec le for intérieur

- 3 j'ai pour patrie le monde et pour nation le genre humain... l'homme
- 4 ne devient humain que s'il le comprend, c'est ce que j'ai cru.

- 5 le diable, c'est nous, le djinn est aussi... ni le diable existe ni l'ange ;
- 6 le monde devient le paradis avec l'homme, c'est ce que j'ai cru.

- 7 la perfection est éternelle en la création ; en cette perfection
- 8 j'ai cru par la Torah, la Bible et le Coran.

- 9 les fils de l'homme sont des frères... un rêve !
- 10 tant pis, j'ai cru en ce rêve de toute ma force.

- 11 la chair humaine ne se mange pas ; en cette consolation en ma conscience
- 12 — en oubliant pour un moment mes aïeux — j'ai cru.

- 13 le sang alimente la violence et la violence le sang ; cette inimitié
- 14 est le feu de sang, elle ne sera pas éteinte par le sang, je l'ai cru.

- 15 sûrement cette vie macabre sera suivie d'une résurrection lumineuse,
- 16 je l'ai cru avec certitude.

- 17 devant la merveille de la raison qui est le grand magicien
- 18 le vain s'effondra avec frustration, je l'ai cru.

- 19 l'injustice cessera, le juste radiant resplendira
- 20 comme une éruption volcanique, je l'ai cru

- 21 les bras et les cous seront dénoués, les poings seront
- 22 noués avec ces fers retentissants

- 23 un jour rendra la science de cette terre noire or
- 24 tout sera possible avec le pouvoir des connaissances... je l'ai cru.

ḥalūkuñ āmentüsü

1 bir ḳudret-i küllīye var ‘ulvī ve münezzeh,
2 ḳudsī ve mu‘allā, oña vicdānla inandım.

3 toprak vaṭanım, nev‘-i beşer milletim... insān
4 insān olur ancak bunu iz‘ānla, inandım.

5 şeyṭān da biziz, cinn de, ne şeyṭān ne melek var ;
6 dünyā dönecek cennete insānla, inandım.

7 fiṭratda tekāmül ezelīdir; bu kemāle
8 tevrāt ile, incīl ile, ḳurānla inandım.

9 ebnā-yi beşer birbiriniñ ḳardeşi... ḥülyā !
10 olsun, ben o ḥülyāya da biñ cānla inandım.

11 insān eti yenmez; bu tesellīye içimden
12 – bir ān için ecdādımı nisyānla — inandım.

13 ḳan şiddeti, şiddet ḳanı besler; bu muā‘dāt
14 ḳan āteşidir, sönmeyecek ḳanla, inandım.

15 elbet şu mezār ‘ömrini bir ḥaşr-ı ziyā-ḥız
16 tā‘kīb edecektir, buña īmānla, inandım.

17 ‘aklıñ, o büyük sāhiriñ i‘cāzı önünde
18 bāṭıl geçecek yerlere ḥüsrānla, inandım.

19 zulmet sönecek, parlayacak ḥaḳḳ-ı dıraḥşān
20 birdenbire bir tābiş-i burkānla, inandım.

21 ḳollar ve boyunlar çözüleb bağlanacak hep
22 yumruḳlar o zencīr-i ḥurūşānla, inandım.

23 bir gün yapacak fenn şu siyāh toprağı altın,
24 her şey’ olacak ḳudret-i ‘irfānla... inandım³⁷.

³⁷ Ibid.

Prométhée

1 chaque minute, ressens dans ton cœur

2 le bec ardent de cette passion exaltée et pense toujours :

3 pourquoi sont-ils dans le ciel et moi dans la fosse,

4 pourquoi le monde devrait-il se moquer de moi, alors que je devrais seul pleurer ?

5 s'élever vers les cieux et sourire, comme c'est doux !...

6 si un jour cette patrie malade se ravive,

7 ô l'électricien inconnu de l'avenir de la nation,

8 [avenir] qui aspire à l'abondance et à la lumière,

9 apporte — tout — les richesses de tout domaine de la pensée,

10 qui briseront — si peu que ce soit — la léthargie, [et] qui alimenteront — si peu que ce soit — l'esprit, l'âme

11 ainsi que la pensée, [et] qui les revitalisent ; ne sois pas oisif.

12 vois toujours devant toi le héros des vieux contes

13 qui vola du ciel le génie du feu...

14 même si personne ne reconnaîtra ta gloire et splendeur !...

prōmete

1 ƙalbiñde her daƙīƙa ſu 'ulvī taħassürüñ

2 minƙār-ı āteſīniñi ƙuy, dā'imā, düſüñ :

3 onlar niçin semāda, niçin ben çuƙurdayım

4 gülsüñ neden cihān bana, ben yalnız ağlayayım ?...

5 yükselmek āsümāna ve gülmek ne tatlı ſey !..

6 bir gün ſu ħastalıklı vaƙan cānlanırsa... ey

7 müſtāƙ-ı feyz u nūr olan ātī-i milletiñ

8 mechül elektriƙcisi, aƙƙār-ı fikretiñ

9 yükleñ getir – ne varsa – biraz meskenet-fiken

10 bir parça rüħi, benligi, idrāki besleyen

11 esmār-ı bünye-ħīziñi ; boş ƙurmasıñ eliñ.

12 gör dā'imā öñünde esātir-i evveliñ

13 gökden dehā-yı nārı çalañ ƙahramāniñi...

14 varsiñ bulunmasıñ bilecek nām u ſāniñi³⁸ !...

³⁸ Ibid.

À la première lecture, il semble simplement s’agir de la consécration de l’homme, à l’image de Prométhée, symbole de la raison à l’opposé de la croyance. Cette lecture convient bien à l’image répandue de Fikret hostile à la religion. En ce sens, elle contribue aux analyses qui prônent l’humanisme présumé de Fikret. Je compte proposer ici une nouvelle lecture de ce poème sans pour autant refuser complètement l’autre. « 3 pourquoi sont-ils dans le ciel et moi dans la fosse » (3 onlar niçin semāda, niçin ben çukurdayım) Si l’on suivait l’histoire traditionnelle de Prométhée, on dirait simplement que les dieux sont dans le ciel et que l’homme est sur la Terre. Mais les vers restent obscurs en ce qui concerne l’identité de ceux qui se trouvent dans le ciel. Je suppose ici qu’il s’agisse des grandes puissances européennes. À l’instar du « Départ de ḥalūḳ, » Fikret s’adresse ici aussi à son fils qui partira pour étudier l’ingénierie. Prométhée est donc son fils. Les dieux se trouvent alors en Écosse d’où le fils ramènera le feu. Le vers 4 et des vers 6-11 corroborent cet argument, du fait que le monde se moque de lui et qu’il s’agit de redresser « la patrie » à travers les choses que Prométhée ramène du ciel.

Le thème de ce poème recoupe donc le thème d’un autre poème de Fikret intitulé *ḥalūḳuñ veda’ı* (Le départ de ḥalūḳ), son fils partant pour l’Écosse pour ses études supérieures. L’Écosse représente là « 4 cidd ü himmet, vaḳār u ḥürriyet 5 tolu peygüle-i temeddüne » (2 [...] dans le coin 3 de civilisation des contrées écossaises/5 rempli de sérieux et zèle, dignité et liberté). Ceci doit être « une passion » incessante. Sinon :

12 sais-tu ce que j’ai pensé ? Cette vieille dame,
 13 cette terre fertile, enfin... hélas,
 14 devrais-tu l’entendre de ma part !, finira, pauvre, négligée, ruinée,
 15 par disparaître

16 choses amères, ḥalūḳ, mais vraies !

12 ne düşündüm, bilir misiñ ? şu nine,
 13 şu saḥī topraḳ en soñunda... yazıḳ,
 14 bunu benden mi tuymalıydın !.,, arıḳ
 15 ve baḳımsız ḥarāb olub gidecek

16 acı şeyler, ḥalūḳ, faḳaḫ gerçek³⁹ !

Une attente de la disparition imminente se fait jour. Il s’agit de « rendre ce qui est critique visible » (« Sichtbarmachung des Krisenhaften⁴⁰. »). Son fils, qui représente la nouvelle génération, doit en

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ H. MATERN, « Einleitung – Die Krise der Zukunft. Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken », art. cit, p. 29.

être en conscient. On comprend le fait que la patrie est assimilée à une « vieille dame » à la fin du poème :

152 recueille tout ce qu'il y a, pierre, aiguille,
153 et lance-les vers la tête léthargique de ce pays.
154 peut-être qu'il se ravive, et pour ton effort,
155 ton soin et tes vertus,
156 la patrie, cette vieille dame malade
157 mettra sûrement un baiser sur ton front moite.

152 toplar, fırlat ne varsa taş, iğne,
153 şu muhîtiñ ser-i rehâvetiñe.
154 o biraz belki cânlanır, ve seniñ
155 zaḥmetiñ, himmetiñ, ve fazlıñ için,
156 koyar elbett vaṭan, bu ḥasta nine
157 bir sıcak buse terli nâşiyene⁴¹!...

Ramener du ciel et jeter du « *peygüle-i temeddün* » dans le pays semblent deux apparitions de la même aspiration. C'est pour raviver, pour ne pas dire éveiller, la patrie « léthargique. » (On verra le même concept chez Meḥmed 'Ākif.)

L'aspiration à un monde libre est un autre concept central de l'œuvre de Fikret. Une occurrence en est attestée dans son poème de *Tārīḥ-i kadīm*, daté de 1905 :

100 voilà la vraie liberté ;
101 ni combattant, ni combat, ni invasion ;
102 ni violence, ni souveraineté, ni misère,
103 ni plainte, ni oppression, ni despotisme
104 simplement moi et toi, sans maître
ni esclaves !

100 işte hürriyet-i ḥaḳīkiye :
101 ne muḥārib, ne ḥarb ü istilā ;
102 ne tasalluṭ, ne salṭanat, ne şeḳā ;
103 ne şikāyet, ne zulum ü istibdād ;
104 ben benim, sen de sen, ne rabb, ne 'ibād⁴² !

Ayant écrit sous le règne d'Abdülhamid II caractérisé par la répression, le poète oppose la liberté, entre autres, à la souveraineté, à l'oppression et au despotisme. Un monde « sans maître ni esclaves » se comprend dans ce contexte en rapport avec l'ordre politique interne du pays. Dans le même sens, le poème intitulé de « *Doḳşān beşe doḡru* » (Vers quatre-vingt quinze) par lequel Fikret critique sévèrement la fermeture de l'Assemblée par le Comité Union et Progrès sous prétexte de la

⁴¹ TEVFIK FIKRET, *Halūkun defteri*, op. cit.

⁴² TEVFIK FIKRET, *Tārīḥ-i kadīm*, op. cit.

guerre en Tripolitaine contre l'Italie en 1912, rend sa conception de la liberté politique d'autant plus fermement centrée sur la politique interne. Cependant, dans son poème du Credo, Fikret parle d'une autre liberté étendue à l'échelle mondiale :

19 l'injustice cessera, le juste radiant resplendira
20 comme une éruption volcanique, je l'ai cru

21 les bras et les cous seront dénoués, les poings seront
22 noués avec ces fers retentissants

19 zulmet sönecek, parlayacak hakk-ı dırışān
20 birdenbire bir tābiş-i burkānla, inandım.

21 kollar ve boyunlar çözüleb bağlanacak hep
22 yumruklar o zencir-i hurüşānla, inandım⁴³.

Si Fikret est un « internationaliste » qui se voit au-dessus de toute nationalité, comment expliquer ce patriotisme avéré ? On pourrait me reprocher d'être tombé dans la « mythologie de cohérence⁴⁴ » telle que Quentin Skinner l'a développée, mais ce n'est pas le cas, d'autant que je ne croise pas les énoncés qui sont éloignés dans le temps, distance temporelle qui permet les intentions multiples différentes. J'avais thématiqué l'usage de concept d'humanité pour surmonter les obstacles de nature conservatrice aux emprunts aux grandes puissances européennes. Il est permis alors de penser que ce penchant pour l'internationalisme reflète toujours ce souci réformateur. Au-delà des visées politiques internes, ma lecture croisée me procure une autre explication. C'est que la réforme de son propre pays, qui lui permet de s'élever au même titre que les grandes puissances européennes, est une précondition de ce monde aspiré. Le but du progrès chez Fikret signifie ainsi l'élévation de son propre pays parmi les grandes puissances européennes qu'ils jugent les plus civilisées. Autrement dit, c'est à partir du moment où les ottomans deviennent égaux avec les Européens que le juste règne dans le monde sinon régi par les principes du darwinisme social.

C'est à partir de là qu'il arrive à sa conception idéale du monde dans laquelle il professe sa « croyance. » Cependant, cette expression qui octroie à Fikret une sorte de naïveté demande davantage de réflexion. La croyance de Fikret est une attitude particulière vis-à-vis de l'avenir. Il *veut* que le monde soit un tel lieu. En ce sens, c'est une anticipation :

Anticipation, then, is more than simply expecting something to happen; it is the act of looking forward that also pulls me in the direction of the future and prepares the groundwork for that future to occur. Unlike expectation, anticipation specifically contains

⁴³ TEVFİK FİKRET, *Halūkun defteri*, *op. cit.*

⁴⁴ Q. SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *art. cit.*, p. 16-22.

the sense of thrusting or pressing forward, where the past is called upon in this movement towards the future. [...] the future remains at a distance [dans le cas de l'attente], even if we are relatively certain of its approach. In anticipation, however, we not only ready ourselves but also press forward into future, enacting it and thereby pulling the future toward the present⁴⁵.

Le mécontentement existentiel de Fikret vis-à-vis du passé qui s'empare aussi du présent — on l'a vu — lui rend l'avenir d'autant plus prometteur. À cet égard, ce qui est vu comme une « profession de foi » est en effet un acte délibéré vers l'avenir. C'est la volonté de repousser ce qu'il connaît. En d'autres termes, il ne veut pas dire qu'il croit que telle ou telle chose sera ainsi, mais qu'il veut que telle ou telle chose *soit* ainsi.

Nous avons dit que la notion de *terakki* a pour but de redresser le pays de manière à s'élever au niveau des grandes puissances européennes. Cet objectif étant une fois atteint, un ordre idéal régi par la préséance du juste (*hakik*) devient possible. En d'autres termes, c'est un progrès qui devrait déboucher sur une patrie pleine de sérénité où chacun prendrait sa part (*hakik*). L'utilisation fréquente du concept de *hakik* chez Fikret est indicative d'un imaginaire politique hiérarchique où chacun a une part (*hakik*) déterminée et délimitée. Je pense que c'est là que le concept de *terakki* atteint, dans son acception politique, ses limites dans le contexte de l'œuvre de Fikret. Il n'est pas question d'un progrès *infini*, mais conditionné au salut du pays, qui est conditionné, à son tour, au progrès moral de ses membres. Contrairement à la conception dominante comtienne de l'avenir selon laquelle « une cité dans laquelle les droits sont remplacés par des devoirs, et où chacun vit au grand jour⁴⁶, » le concept de *terakki* de Fikret se veut le chemin⁴⁷ vers un ordre idéal où chacun recevra sa part.

3. Mehmed 'Ākif au moment critique : appel à la vigilance

La traduction littéraire du concept de crise dans la langue turque ottomane est *buhṛān*. Son « invention » est généralement datée des enjeux financiers qui précèdent le premier endettement de l'Empire ottoman en 1853 à partir d'une anecdote que l'on trouve dans les mémoires de Aḥmed Cevdet Pacha :

De fait, on a établi une commission au sein du Conseil suprême [*meclis-i vālā*] pour enquêter sur l'état du Trésor. [...] Les registres ont été apportés du Trésor. Les recettes et les dépenses ont été étudiées. Il s'est avéré que les dépenses de l'État dépassent beaucoup les recettes. Et que l'affaire du financement s'est gravement détériorée. Le trésor est tombé dans un état de *crise* [*krīz*]. Le problème, c'est que le mot crise n'a pas d'équivalent dans la

⁴⁵ R. BRYANT et D. M. KNIGHT, *The Anthropology of the Future*, op. cit., p. 28.

⁴⁶ Laurent FEDI, « Auguste Comte et l'avenir. Enquête sur les fondements de la futurologie positiviste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 105-2, 2021, p. 209-229, ici p. 222.

⁴⁷ Pour l'allégorie de chemin, voir notamment les vers 68-89 du « départ de Ḥalūḳ »

langue turque. Il était également question de lui trouver un mot correspondant. Une nuit, on s'est réunis dans la résidence de Fu'ād Efendi pour en débattre. À la fin de la recherche [*lede'l- taḥarrī*], on a trouvé le mot *buḥrān*, et on l'a admis comme traduction de crise. De plus, on a intitulé le mémorandum concerné « *ḥazīne-i mālīyeniñ ḥāl-i buḥrānı.* » Désormais, le mot *buḥrān* vient être utilisé pour désigner la crise⁴⁸.

Il semble qu'en plus des problèmes financiers, les dirigeants ottomans ont dû se confronter à un enjeu d'ordre conceptuel. Si Cevdet ne donne aucune idée sur la manière dont leur recherche est effectuée (*taḥarrī*), une consultation rapide du thésaurus de Meninski suffit de voir que l'équivalence de *buḥrān* avec la crise est bel et bien attestée : « *buḥrān a. Crisis morbi. Crisi. Ik.* (Meninski, p. 716.) Meninski inscrit clairement une connotation fortement pathologique dans le concept. Ce sens reste inchangé dans toute l'histoire du concept. *Ik*, qui se trouve dans la définition, est l'abréviation de *Iksīr-i devlet*, traduction libre par Nergisī (m. 1635) de la partie relative à la fraternité de *Kimiyā'-ı sa'ādet* d'al- Ğazzālī au XVII^e siècle⁴⁹.

et il a dit : « ô mon frère plein de compassion et de fidélité, comme la maladie de désir et d'admiration a intensifié la violence de sa crise par sa flambée d'amour, l'extrême chaleur de l'amour qui épuise l'énergie de l'homme a émiétté la surface (?) de sa langue. Qu'elle soit excusée parce qu'elle est inconsciente et blessée, tout comme si les rêves insensés bloquaient les sens ainsi que l'énergie.

89b. 7-11 : [...] ve didi ki ey aḥ-ı şefik (8) ve vefādār-ı şadik lehīb-i şabābe ile maraz-ı meyl ü veleḥ iştidād-pezīr-i buḥrān (9) olmağla ḥarāret-i müfriṭa-ı 'aşk-ı ṭakat-güdāz miḫdāf-ı zebānuñi hezeyān-paş-ı (10) perīşānī kılup bī-dimāğ u dāğ dāğ oldıguñdan ḥayālāt-ı bī-mānā (11) ta'ṭil-i ḥavāss u kuvāya mü'eddī olmış gibi ma'zūr bād ⁵⁰ [...]

De cet extrait, on voit que l'usage du concept avec connotation médicale se laisse prêter à une utilisation allégorique. Le concept de *buḥrān* marque ainsi l'aggravation d'un état psychique. Le dictionnaire de Sāmī témoigne de l'élargissement sémantique du concept vers le domaine politique :

buḥrān. sz [müzekker] 'ar. 1. ṭ. [ṭıbb] ḥastalığıñ eñ ağır ve tehlikeli vaḫtı ve yā muḥātaralı şadmesi. 2. mc [mecāzen] bir işiñ tehlikeli ve çarışık bir ḥāl peydā etmesi : frānsāda *buḥrān-ı vūkelā devām* etmekdedir ; ticāret işleri bir *buḥrān* içindedir. (Sāmī, p. 281)

⁴⁸ AHMED CEVDET PASA, *Tezākır* [Les mémoires], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1953, vol. 1., p. 21. En ce qui concerne les dates de rédaction et de publication de ces mémoires, voir Yusuf HALAÇOĞLU et Mehmed Akif AYDIN, « Cevdet Paşa », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, vol.7, p. 443-450, p. 448. La rédaction de ces mémoires est située entre 1855-1865 lorsqu'il fait office de l'historiographe du palais, alors que les parutions des premiers mémoires sont datées du 1^{er} juin 1333 (le 1^{er} juin 1917) et du 1^{er} octobre 1333 (le 1^{er} octobre 1917).

⁴⁹ Süleyman ÇALDAK, « Nergisī », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, vol.32, p. 560-562.

⁵⁰ Nurten ÇELİK, « Nergisī İksīr-i Sa'ādet: İnceleme-metin-dizin » Mémoire, Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman, 2012, p. 91.

Parallèlement au récit que Cevdet fournit, les exemples que Sāmī donne pour illustrer la définition du mot « buhrān » évoquent l'inspiration des tumultes politiques que la France connut au XIX^e siècle. À cet égard, le concept de *buhrān* renvoie soit à l'impasse gouvernementale, soit à la détresse financière à laquelle le gouvernement se confronte.

Quoiqu'il en soit, le concept semble connaître un élargissement sémantique similaire à ce que l'on observe dans l'histoire de concept de crise qui signifie dans la langue grecque ancienne :

La « *Krisis* » fait partie des concepts fondamentaux, c'est-à-dire des concepts irremplaçables de la langue grecque. Dérivé de « *krino*, » trancher, choisir, décider, juger : se mesurer, se disputer, lutter, « *Krisis* » signifie une décision définitive, irrévocable. Le concept impliqua des alternatives tranchantes qui n'admettaient plus de pourvoi : le succès ou l'échec, le bien ou le mal, la vie ou la mort, enfin le salut ou la damnation.

‚Krisis‘ gehört zu den Grundbegriffen, d. h. zu den nichtersetzbaren Begriffen der griechischen Sprache. Abgeleitet aus ‚krino‘, scheiden, auswählen, entscheiden, beurteilen: medial, sich messen, streiten, kämpfen, zielte ‚Krisis‘ auf eine endgültige, unwiderrufliche Entscheidung. Der Begriff implizierte zugespitzte Alternativen, die keine Revision mehr zuließen: Erfolg oder Scheitern, Recht oder Unrecht, Leben oder Tod, schließlich Heil oder Verdammnis⁵¹.

À la différence de la centralité du concept de crise dans la langue grecque ancienne, le concept de *buhrān* n'occupe pas une telle place dans la langue arabe et turque. Si la fréquence de son usage semble accroître au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, ses occurrences s'avèrent limitées dans les écrits que j'ai étudiés. Le concept arrive quand même à une certaine notoriété lorsqu'il figure dans les ouvrages de Sa'īd Ḥalīm Pacha intitulés « *Buhrān-ı ictimā'īye*, » « *Buhrān-ı fikrīye*, » et enfin, « *Buhrānlarımız*⁵² ». Dans une des rares occurrences que j'ai constatées dans les ouvrages que j'étudie, *buhrān* figure dans un contexte marqué par l'urgence. Révolté par les pertes territoriales, telles le Maroc, la Tunisie et l'Algérie, occasionnées par l'expansion impérialiste, Meḥmed 'Ākif appelle son peuple à la vigilance :

éveillez-vous, ô peuple ! sinon, le jour s'enfoncera.
éveillez-vous ! j'ai peur : la nuit de regret arrivera.
[...]
qui vous éveillera, est-ce la trompette d'Israfil ?
ne faites pas cela, la condition du pays est détériorée... venez !
venez pour l'amour de Dieu, parce que c'est le moment critique,

⁵¹ R. KOSELLECK, « Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von "Krise" », art. cit, p. 203-204.

⁵² MEḤMED (SA'ĪD ḤALĪM), *Buhrān-ı ictimā'īyemiz* [Notre crise sociale], İstānbül, Aḥmed iḥsān ve şürekāsı matba'acılık 'oşmānlı şirketi, 1332 [1916] ; MEḤMED (SA'ĪD ḤALĪM), *Buhrān-ı fikrīyemiz* [Notre crise intellectuelle], İstānbül, Aḥmed iḥsān ve şürekāsı matba'acılık 'oşmānlı şirketi, 1333 [1917] ; SA'ĪD ḤALĪM, *Buhrānlarımız* [Nos crises], İstānbül, Şems matba'ası, 1335r [1919].

derrière le rideau — Dieu le sait — il y a du sang !

« ey cemā‘at uyanîñ ! yoğsā, hemān gün batacağ.
uyaniñ ! kórquyorum : leyl-i nedāmet çatacağ.
[...]
sizi kim kaldıracağ, şūrı mı isrāfilîñ?
etmeyin, memleketiñ hāli fenālaşdı... geliñ!
geliñ allah için olsun ki zemān buhrānlı,
perdeniñ arçası – mevlā bilir amma – kanlı⁵³!

Caractérisées par des références apocalyptiques comme la fin des jours ainsi que la trompette d’Israfel, ces lignes témoignent de « la pragmatique de la rhétorique de crise » (« d[er] Pragmatik der Krisenrhetorik⁵⁴ »). qui ambitionne notamment d’appeler les auditeurs à agir, mettant ainsi en avant « the presentness of the present to the fore⁵⁵ » :

La rhétorique de crise possède une pragmatique spécifique. Le langage de la crise renvoie à l’urgence d’agir face à des situations ou des développements indésirables, il a un caractère d’appel : quelque chose doit être fait ou ne pas être fait. D’un point de vue analytique, vu cette dimension pratique ou éthique, cela demande la prise en compte de la dialectique entre la discursivité et la phénoménalité [...] des « crises. »

Der Krisenrhetorik eignet eine spezifische Pragmatik. Die Sprache der Krise verweist auf die Dringlichkeit von Handlungen, angesichts unerwünschter Zustände oder Entwicklungen, sie hat Appellcharakter: Etwas muss getan oder unterlassen werden. Analytisch bedeutet das, dass die Dialektik von Diskursivität und Phänomenalität [...] von «Krisen», auch hinsichtlich dieser praktischen oder ethischen Dimension berücksichtigt werden muss⁵⁶.

La crise est d’un caractère d’appel d’autant que l’auteur se voit attribuer la tâche de « rendre ce qui est critique visible » (« Sichtbarmachung des Krisenhaften⁵⁷ »). Il faut faire apparaître ce qui est de la crise dans la mesure du « caractère ésotérique de la connaissance de la crise » (« de[s] esoterische[n] Charakter[s] des Krisenwissens⁵⁸ »). Ce caractère ésotérique propre à la crise devient d’autant plus évident, que ‘Ākif fait savoir du « derrière du rideau, » qui devrait être invisible pour les gens qui demeurent devant le rideau. « derrière le rideau — Dieu le sait — il y a du sang ! » Le concept de crise renvoie à une avenir inconnu (« unbekannte Zukunft⁵⁹ »), qui fait preuve de « manque de temps, » « incertitude, » « contrainte d’anticiper » (« Zeitnot, » « Ungewißheit, »

⁵³ MEHMED ‘ĀKIF, *Şafahāt. ikinci kitāb süleymāniye kürsisinde* [Les phases. Le deuxième livre : en chaire de *süleymāniye*], Sebülü’r-reşād kütübhānesi, 1330h [1912], p. 45.

⁵⁴ H. MATERN, « Einleitung – Die Krise der Zukunft. Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken », art. cit, p. 17.

⁵⁵ R. BRYANT et D. M. KNIGHT, *The Anthropology of the Future*, op. cit, p. 43. note de bas de page.

⁵⁶ H. MATERN, « Einleitung – Die Krise der Zukunft. Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken », art. cit, p. 12.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁹ R. KOSELLECK, « Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von “Krise” », art. cit, p. 203.

«Zwang zur Vorausschau⁶⁰»). C'est urgent (*dringlich*), il faut agir, sinon « la nuit de regret arrivera. » Il y a intuition de l'imminence d'un moment désastreux. « *zemān buḥrānī* » que l'on peut traduire comme le temps ou le moment critique qui renvoie particulièrement à l'exigence d'agir : « quelque chose doit être fait [...] » Sinon, l'Empire ottoman connaîtrait le même sort que le Maroc, la Tunisie et l'Algérie connurent. Le résultat en serait les clochers des églises qui sonnent sur le sol musulman⁶¹.

Le Procrastinateur voué à la ruine : le sens de l'urgence et de l'humanité

Le sens du « manque de temps » et de l'« urgence » devient plus évident dans son poème intitulé « *ḥasbiḥāl* » (Conversation) :

Conversation

« ce qui passa disparut ; ce qui est espéré est méconnu ;
et toi, tu n'as que le moment dans lequel tu te trouves. »

- 1 cet avertissement est un sage principe d'un grand poète ;
- 2 même si tu l'as déjà connu, le dire encore ne serait pas déplacé :
- 3 « ce qui passa passa, le moment qui vient est inconnu ;
- 4 ta part dans ta vie, c'est cet instant qui veut passer. »
- 5 oui, il est impossible de revenir dans le passé ;
- 6 mais, ton espoir pour l'avenir est-il solide ? assez frêle !
- 7 la tâche d'aujourd'hui doit être accomplie aujourd'hui, si tu la
- 8 reportes au lendemain... les lendemains s'attachent à l'au-delà !
- 9 j'ai des tâches qui m'attendent depuis quinze ans ;
- 10 je m'étais dit de commencer dès le lendemain, tiens, toute à l'heure !
- 11 il est naturel aux procrastinateurs d'être ruinés.
- 12 c'est une loi de la Création, définitive, fermée à l'interprétation.
- 13 non ! ma chérie ! ne passe pas un jour futile ;
- 14 travaille bien lorsque les conditions te sont favorables... d'autant que ta destinée t'est inconnue.
- 15 on dit : « la vie de l'homme ne suffit pas à l'acquisition de sagesse... »
- 16 cette maxime ne semble pourtant pas judicieuse de toute façon.
- 17 aux hommes il y a toujours un but ;
- 18 ceux qui font vraiment usage du temps qu'ils ont dans la vie,
- 19 il suffit qu'ils arrivent à leur objectif même sans victoire,
- 20 ils tombent dans une obscurité étendue, ayant atteint mille autres objectifs.
- 21 oui, de toute façon, *irfān* arrête l'empressement...
- 22 mais, au moins, peut-on apprendre le sens de l'humanité ?
- 23 la quête pour la vérité est une ambition innée de l'homme,
- 24 les œuvres que l'on observe dans le monde en sont les produits.
- 25 la léthargie est une révolte contre les préceptes de la Création ;
- 26 qui se veut l'homme doit travailler sans répit.
- 27 si une myriade d'inconnues apparaissent pour chaque chose connue
- 28 pourquoi blâmer celui qui a saisi cette chose connue ?

⁶⁰ *Ibid.*, p. 205.

⁶¹ MEHMET AKIF, *Şafahāt. ikinci kitāb süleymāniye kürsisinde*, op. cit, p. 44.

[1] le rapport prophétique : qui procrastine est ruiné.

[...]

41 on dit : « si la fin de irfān est la confession de l'ignorance,

42 pourquoi fatiguer en vain les ailes de l'élan ? »

43 mais, il ne faut pas dire que « la sagesse est impossible que,

44 lorsque l'on arrive aux limites des connaissances.

45 l'ombre de la sagesse brille avec une [telle] véritable confession ;

46 c'est ce qui est le sens de l'humanité, le plaisir ultime de la conscience.

hāsbiḥāl

« mā maḍā fāta ; wa-l-ma' mūlu ḡaybun ;

fa-la-ka as-sā'ātun allati anta fihā. »

1 büyük bir şā'iriñ düstür-ı hikmetdir şu ihtāri;

2 velev tuymuş da olsañ yolsuz olmaz şimdi tekrarı :

3 «geçen geçmişdir artık; ān-ı müstaḡbelse mübhendir ;

4 ḡayātından naşibiñ : bir şu geçmek isteyen demdir. »

5 evet, māzīye ric'at eylemek bir kerre imkānsız ;

6 ümīdiñ sonra istikbāl için sağlam mı ? pek cānsız !

7 bugünlik iş bugün lāzım yapılmak, yoksa ferdāya

8 bırakmışsañ... o ferdālar olur peyveste 'ukbāya !

9 benim on beş yıl evvelden kalan işler turur ḡalā ;

10 yarın bir başlayub yapsam demişdim, baḡ, demin ḡattā !

11 müsevifler için dünyāda maḡv olmak ḡabī'idir. [1]

12 bu bir ḡānūn-ı fiḡratdır ki yok te'vīli : ḡaḡ'idir.

13 şaḡın ey nūr-i dīdem, geçmesin bī-hūde eyyāmiñ;

14 çalış ḡālīñ müsā'idken... bilinmez çünkü encāmiñ.

15 diyorlar: « ömri insāniñ yetişmez kesb-i irfāna... »

16 bu söz lākin degildir her nazardan pek ḡakīmāne.

17 muḡaḡḡaḡdır yā insānlar için bir ḡāye-i āmāl;

18 edenler 'ömrinin sā'ātini ḡaḡkıyle isti'māl,

19 zafer-yāb olmasun isterse varsun aşl-ı maḡsūda,

20 düşer biñ maḡşad idrāk eyleyub bir zıll-i memdūda.

21 evet, her dürlü ma'nāsiyle irfān turdurur 'azmi...

22 faḡaḡ insānlığıñ ma'nāsı olsun öğrenilmez mi?

23 cibillīdir taḡarrī-i ḡaḡīḡat ḡırşı ādemde,

24 onuñ maḡşulıdır meşhūd olan āşār 'ālemde.

25 'aḡalet fiḡratıñ aḡkāmına mādām ki 'iḡyāndır;

26 çalışsun, turmasun her kim ki da'vāsında insāndır.

27 zuhūr etmekle her ma'lūma ḡarşı bir alay meḡhūl,

28 neden olsun o ma'lūmātı idrāk eyleyen medḡhūl ?

[1] wa halaka'l-musawwifūn – ḡadīs [...]

41 diyorlar : « i'tirāf-ı cehl iken taḡşīliñ encāmı,

42 nedir bī-hūde it'āb eylemek ḡehbāl-i iḡdāmı? »

43 evet, lākin varub ser-ḡadd-i ma'lūmāta bir insān,

44 o ḡāyetden demek lāzım ki: « yok 'irfān için imkān! »

45 ḡaḡīḡi i'tirāf altında parlar zıllı 'irfāniñ ;

46 budur insānlığıñ ma'nāsı, eñ şoñ zevḡi vicdāniñ⁶².

⁶² MEḡMED 'AKIF, *Şafahāt. birinci kitāb* [Les phases. Le premier livre], Sebīlü'r-reşād kütübḡānesi, 1330h [1911], p. 204-206.

Le sens de l'urgence inscrit dans le concept de crise est ici situé, une fois encore, dans un réseau sémantique plus étendu. L'auteur fait entrer le sens d'urgence dans la structure sémantique de l'humanité de la notion de *'irfān*. Le présent est présenté comme « le présent condensé » (« konzentrierte Gegenwart⁶³ »). Il est plus important que le passé et que l'avenir. Celui qui rate les devoirs du présent est voué à la disparition. L'auteur étaye ce propos par une phrase qu'il présente comme un rapport prophétique. Cependant, je ne suis pas arrivé à trouver de preuve pour prouver son authenticité. En tout cas, prétendre qu'une maxime est un rapport prophétique sert à accroître sa légitimité auprès des croyants qui le considèrent comme une injonction sacrée. La mise en avant du sens de l'urgence lui permet de promouvoir sa propre conception de l'être humain. Nous nous sommes concentrés en profondeur sur le statut ontologique exalté de l'homme en tant que *insān*. Meḥmed 'Ākif en fait usage comme un concept de but (*Zielbegriff*). Atteindre ce statut exalté dépend du sens de l'action et de la ponctualité. Par conséquent, un homme véritable est quelqu'un de non procrastinateur. De plus, l'action a pour but d'acquérir *'irfān*.

Ismail Kara, qui lui-même aborde le concept de léthargie (*'atālet*) que les auteurs dits « islamistes » attribuent à leur propre société, voit dans cette conception une acception erronée empruntée à la description orientaliste des sociétés musulmanes⁶⁴. Kara consacre par ailleurs un article au « modernisme » de Meḥmed 'Ākif qu'il oppose diamétralement à une bonne compréhension d'un islam traditionnel. Si Kara admet lui-même l'existence « d'un milieu extrêmement inquiet né des défaites militaires » (« askerî mağlubiyetlerin doğurduğu aşırı tedirgin bir ortam⁶⁵ ») comme facteur explicateur des conceptions temporelles communes à ce courant, il ne s'empêche pas de voir dans cette conception une extrême propension à l'avenir aux dépens du passé. « Le mal du présent ne provient pas de lui-même, mais de son incompatibilité avec les attentes et les projets relatifs à l'avenir » (« Mevcudun kötülüğü kendinden değil, beklentiler ve gelecek projeleriyle uyuşmamasından kaynaklanmaktadır⁶⁶. »). Cependant, d'une part, une critique de ce raisonnement développée à partir la théorie des temps historiques koselleckienne met en avant l'impossibilité de dissocier les trois modes temporels, à savoir passé — présent – avenir, qui sont entrecroisés (*verschränkt*) l'un dans l'autre. De plus, dans ce qui est conçu comme un moment critique, le présent et l'avenir se fusionnent : « Les crises sont productrices d'avenirs, [les produisent] d'autant plus [abondamment] que le diagnostic rend, à son tour, des crises futures présentes. Ici, l'avenir

⁶³ Georges TAMER, *Zeit und Gott: hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*, Berlin ; New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 48.

⁶⁴ İsmail KARA, « İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not », *İslâmiyât*, 4, 2001, p. 37-53, ici p. 45.

⁶⁵ İ. KARA, « İslâm Modernizmi ve Akif'e Dair Birkaç Not », art. cit, p. 199.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 210.

devient lui-même une crise du présent. » (« Krisen sind Zukunftsgeneratoren, umso mehr, wenn die Diagnose ihrerseits zukünftige Krisen vergegenwärtigt. Hier wird Zukunft selbst zur Krise der Gegenwart⁶⁷. »). D'autre part, il minimise le poids d'un présent concentré à l'encontre d'un futur incertain et dangereux dans la mesure de l'inertie sociale observée dans le présent : « la nuit de regret arrivera. » Au lieu de réduire le constat des auteurs ottomans concernant leur propre société à une rhétorique orientaliste, il vaut mieux prendre en compte « une pression temporelle croissante » (« einen anwachsenden Zeitdruck⁶⁸ »), ce qui est caractéristique du moment critique. Similairement, leur aspiration à l'avenir n'est pas tributaire d'un progrès cher aux Lumières, du fait que l'avenir est incertain et effrayant. Cette aspiration s'explique mieux par l'envie de sortir du temps présent, ce que nous étudions de plus près dans ce qui suit.

II — ATTENTES CONVERGENTES : LA DESTRUCTION TOTALE DE L'EUROPE

Parties intégrantes de la théorie des temps historiques koselleckiens, le champ d'expérience et l'horizon d'attente la revêtissent d'une tournure anthropologique en ce sens qu'aucun homme, qui se trouve à chaque moment entre le passé et le futur, n'y échappe du seul fait qu'il soit humain⁶⁹. À chaque instant, le rapport entre ces deux catégories est sujet à une reconstitution indéfinie par l'homme. Ce constat révèle le caractère mutable du temps historique dans un monde de possibilités infinies. À cela s'ajoute le fait que l'écart entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente n'est ni fixe, ni figé. Dans certains cas, la distance entre le passé et le futur grandit aux dépens du premier, comme Koselleck observe chez les philosophes des Lumières, qui constituent l'un des arguments centraux de sa théorie des temps historiques⁷⁰. Il n'empêche que, dans la pluralité de ces temps historiques, il n'existe pas un lien nécessaire qui inscrive tout homme dans le même degré d'asymétrie dans ses rapports temporels. C'est un postulat essentiel de cette étude en ce qu'il peut faire ressortir les enjeux temporels que l'on ne remet pas en cause dans les études ottomanes, si ce n'est une diachronie indépassable entre les pays occidentaux et l'Empire ottoman. Plus particulièrement, étudier les attentes d'Aḥmed Ḥilmī et Celāl Nūrī que nous jugeons convergentes sert ainsi à (re)inscrire les concepts dans l'espace d'expérience et l'horizon d'attentes proprement tracés. C'est ainsi que l'on évite d'étudier les concepts, dont les intellectuels ottomans se servent,

⁶⁷ H. MATERN, « Einleitung – Die Krise der Zukunft. Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken », art. cit, p. 12.

⁶⁸ R. KOSELLECK, « Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von "Krise" », art. cit, p. 215.

⁶⁹ Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 3^e éd., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 352.

⁷⁰ En fait, c'est le leitmotiv des œuvres de Reinhart Koselleck, à commencer par *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg, München, Alber, 1959. Cependant, il s'agit d'un article particulier qui aborde ce problème, voir R. KOSELLECK, « «Historia magistra vitae». De la dissolution du 'topos' dans l'histoire moderne en mouvement », art. cit.

dans un cadre universel qui revient à construire une interprétation à partir des expériences et des attentes d'autrui.

Soucieux d'un avenir où l'existence même de l'Empire ottoman est en danger, chargés de ce qu'ils voient comme un long passé du déclin, les auteurs ottomans se trouvent dans une impasse spatiale et temporelle, une situation si inextricable qu'elle s'offre comme le contraste parfait de ce que les philosophes des Lumières transforment en une philosophie de l'histoire⁷¹.

L'ampleur de l'attente apocalyptique varie selon la fréquence de la crise et de la tension éprouvée par celui qui l'attend — par exemple les années précédant 1914 et le déclenchement de la Première Guerre mondiale⁷². Compte tenu de la délicate situation ottomane, notamment autour de 1913, les auteurs sont enclins à concevoir un futur cataclysmique. Le fait qu'ils écrivent des « guides politiques » (*rehber-i siyāsī*) ces années-là est d'autant plus significatif lorsqu'on tient compte de la préparation de cet avenir aussi bien inconnu qu'effrayant. Étudions de plus près les expériences et les attentes que ce concept est susceptible d'exprimer :

Même si elle s'inscrit dans et s'écrit à partir du genre prophétique, l'apocalypse emprunte d'autres voies. Les exégètes ont d'ailleurs reconnu des passages apocalyptiques chez certains grands prophètes (Isaïe, Ézéchiel). L'apocalypse est elle aussi suscitée par une crise, plus exactement, elle se déploie autour d'un constat d'aporie qu'elle proclame. Le présent est tel qu'il n'y a plus d'issue, regimber, se révolter ou toute autre action ne sert de rien, les impies nous cernent et nous étouffent. Il n'y a plus rien d'autre à faire que de voir venir (au sens premier) la fin et s'y préparer. La crise présente génère d'intenses spéculations, tout particulièrement celle du calcul des temps⁷³.

L'expérience du recul ottoman graduel, autrement intensifiée par la perte des provinces balkaniques, place les intellectuels dans une impasse ontologique ambivalente. Las de cet effort infructueux qui ne semble pas s'améliorer dans un avenir proche, ils en viennent à penser la destruction de l'autre, comme si ce n'était pas pour l'Empire ottoman qu'ils recherchaient des remèdes de crainte d'un démembrement imminent. Cette aporie politique, profondément ancrée dans leur expérience, les amène à cet espoir né du désespoir. À cet égard, le titre même de l'ouvrage de Celāl Nūrī, *Tārīḥ-i istikbāl* (*L'histoire de l'avenir*) trahit un rapport problématique avec le futur d'autant plus qu'il est aussi l'auteur d'un autre livre intitulé *Tārīḥ-i tedenniyāt-ı 'osmāniye* (*L'histoire du déclin ottoman*). Le troisième tome de *Tārīḥ-i istikbāl*, publié à la suite de

⁷¹ R. KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 1-2.

⁷² François HARTOG, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », *Esprit*, Juin-6, 2014, p. 22-32, ici p. 22-23.

⁷³ *Ibid.*, p. 27.

la Première Guerre balkanique, s'ouvre par un rêve où Nūrī supplie un prêtre hindou (*leḳa*) qui semble prêt à transmettre ses vœux à Brahma :

Qu'il crée cent volcans dans cent centres de l'Europe ! Ou qu'il ordonne à l'Ange Michel de plonger ce pays corrompu et infesté de maux, du cap Nord au cap Ténare, de la Lusitanie aux pays moscovites, dans un nouveau déluge ! Sinon, ô prêtre, qu'il ordonne à la race jaune qu'un Attila, un nouveau Gengis rouge balaient, exterminent toute l'Europe ! Une civilisation humaine, une ère permanente en paix digne de déférence ainsi qu'une époque de paix et de prospérité ne sont possibles que dès que cela [s'achèvera].

avrūpāniñ yüz merkezinde yüz bürkân halkı buyursun. yāhūd mīkā'ile fermāniñi teblīg et ! yeñi bir tūfān ile şimāl burūnundan mātāpāna, lūzītānyādan mōşköf illerine kadar şu levīştān-ı mütefessihi batırsın. bu da olmazsa, ey erīb-i zu-hūkm, yine cenāb-ı brāhmāya söyle ! 'ırq-ı zekī-i eşfere emr etsün, bir yeñi atillā, bir yeñi cengiz-i aḥmer başdan aşāğıya avrūpāyı süpürsün, temizlesün. insāni bir medeniyet, dā'imī bir devre-i şalāh, şāyeste-i tevķir bir 'aşr-ı şulh ve refāhiyet ancak āndan sonra başlayacaktır⁷⁴.

La préoccupation essentielle des intellectuels ottomans dès la fin du XIX^e siècle est de sauver l'Empire ottoman, auquel ils prédisent un effondrement imminent, à moins qu'une série de réformes ne soient exécutées : ce topos de la littérature sert aussi de jalon pour interpréter, sinon évaluer, leurs divers programmes de réformes ainsi que leurs productions intellectuelles. Dans cette configuration, comme déjà évoqué, l'Europe apparaît comme un point de référence, ne serait-ce que pour les emprunts limités au matériel. Chez les intellectuels ottomans nés environ dix ans avant l'avènement du haut impérialisme dans les années 1880 et ayant déjà accumulé des expériences après autant de catastrophes militaires et économiques, souvent suivies de changements démographiques turbulents émerge dès 1911, et notamment en cette année 1913, moment culminant suivi d'une guerre mondiale désastreuse, émerge une nouvelle attente. Cette attente est celle de l'effondrement total de l'Europe, revers de l'intention de sauver l'Empire. Dans la mesure où ce dernier but semble inaccessible, notamment après la défaite dans la guerre des Balkans de 1912-13, Nūrī et Hilmī en viennent à désirer l'annéantissement complet de l'Europe. Autrement dit, lorsqu'« il n'y a plus d'amélioration possible à partir de l'existant, l'auteur apocalyptique anticipe la chute. » (« es ist keine Besserung aus dem Bestehenden heraus möglich, » « erhofft der Apokalyptiker den Untergang⁷⁵. »). Le mouvement socialiste, en plein essor à travers l'Europe, pourrait être à l'origine de cet écroulement imminent⁷⁶ :

⁷⁴ CELĀL NŪRĪ, *Tārīḥ-i istikbāl: mesā'il-i ictimā'īye* [L'histoire de l'avenir : les problèmes sociaux], İstānbūl, Yeñi 'oşmānlı matba'a ve kütübhanesi, 1332h [1913-1914], vol. 3, p. 13-14.

⁷⁵ H. MATERN, « Einleitung – Die Krise der Zukunft. Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken », art. cit, p. 31.

⁷⁶ AḤMED HİLMİ, *Yigirminci 'aşırda 'ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset*, op. cit, p. 10-11 ; CELĀL NŪRĪ, *Tārīḥ-i istikbāl: mesā'il-i ictimā'īye*, op. cit, p. 90, 98, 131, passim.

[...] Dans la première moitié du XX^e siècle, le socialisme a pris une importance si grande qu'il deviendrait la seule force capable de détenir le pouvoir dans les pays européens, voire aux États-Unis, et ce, pas plus tard que dans une dizaine d'années.

[...] sosyālīzm mīlādīñ şu yigirminci 'aşrınıñ nısf-ı evvelinde fevka'l'āde ehemmiyet kesb etdiginden, ve her nerede ise, şöyle beş on sene soñra, avrūpā ve hattā āmerīkāda saltanat-ı millīyeyi ele almağa kadir yegāne bir kuvvet hāline gelecekdir⁷⁷.

Si le socialisme se propage un peu plus dans l'armée de terre ainsi que celle de l'air, les gouvernements, qui, par conséquent, se verraient privés d'instruments exécutifs, chuteraient.

berrī ve baħrī ordulara sosyālīzm biraz daha fazla nüfūz ederse hükūmāt-ı hāzıra vāsıta-i icrā'iyeden mahrūm kalarak suķūt eder⁷⁸.

Ĥilmī le rejoint dans son attente :

Dans un quart de siècle, la grande majorité des Européens s'initieront « manifestement et pratiquement » dans la voie du socialisme. La grande majorité du peuple se révoltera contre les gens du capital et de la richesse, et contre les gouvernements si ces derniers s'efforcent de les protéger.

[...]

Nous sommes dans une époque extraordinaire où l'existence de l'Europe, qui est le plus formidable et le plus colossal des bâtiments de la civilisation, sera profondément ébranlée. Nous sommes face à une élimination gigantesque, un effondrement formidable. La grandeur de l'Europe d'aujourd'hui ressemble à un corps gonflé qui, inauthentique et laid, a perdu son état naturel du fait de l'ascite (*istiskā*).

bir rub' 'aşır soñra avrūpālularıñ ekşeriyet-i 'uzmāsı sosyālīzm meslekine 'alenen ve 'amelīyen' sālīk olacaklardır. ekşeriyet-i 'uzmā-yı ahālī, aşhāb-ı sermāye ve şervet 'aleyhinde, ve eger bunları ĥimāyeye kalkışırsa, hükūmetleriñ daħı 'aleyhinde i'lān-ı işyān edecektir.

[...]

tārīħ-i beşerīyetiñ bize irā'e etdiği mebānī-i medenīyetiñ eñ 'azametli, eñ heybetlisi olan avrūpā mevcūdiyetiniñ esāsından şarşıldığı bir 'aşr-ı 'acībe-nümādayız. cesīm bir indirās, 'azīm bir inķirāz karşusunda bulunuyoruz. bugünkü avrūpāniñ 'azamet-i māhiyeti, istiskā 'illetinden şişmiş, hāl-i tabī'isini ġayb etmiş, sāħte ve çirkīn bir şişkinlik peydā eylemiş bir vücūda beñzeyor⁷⁹.

Assez sūr de son jugement, Nūrī tranche la question : « Du conflit d'idées, il s'ensuit, aujourd'hui, qu'en Europe, le statu quo social ne survivrait pas longtemps. Et qu'un principe définitif capable de remédier aux maladies sociales n'existe pas. » (« bütün bu iħtilāf-ı efkārdañ şu müstebān oluyor :

⁷⁷ CELĀL NÜRİ, *İttihād-ı islām: islāmıñ māzīsi, hāli, istikbāli*, op. cit, p. 287.

⁷⁸ CELĀL NÜRİ, *Tārīħ-i istikbāl: mesā'il-i ictimā'īye*, op. cit, p. 90-91.

⁷⁹ AĤMED ĤİLMİ, *Yigirminci 'aşırda 'ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset*, op. cit, p. 10-11.

avrūpāda, ictimā'ī stātūsķo daha birçok zemānlar devām edemez ; ve, 'ilel-i ictimā'īyeye çāre-sāz olmak için henüz kaç'ī bir destūr bulunmamışdır⁸⁰. »)

Nūrī désigne par « le conflit d'idées » sa discussion à travers les œuvres de Ludwig Büchner (1824-1899), Émile Faguet (1847-1916), Gustave Le Bon (1841-1931), en plus de l'œuvre célèbre de Max Nordau intitulé *Les mensonges conventionnels de notre civilisation*, soit en donnant la traduction, soit en procurant un résumé de l'un des chapitres qui s'applique bien à ses propres propos⁸¹. La mise en perspective de ces textes par Nūrī sert à mettre en évidence le caractère illusoire de la grandeur européenne. Chaque partie concerne un autre aspect de la faiblesse dissimulée des sociétés européennes sans pour autant que Celāl Nūrī n'approuve toutes les idées incluses dans ces écrits⁸². « L'influence » de Ludwig Büchner sur « la pensée unioniste », plus particulièrement sur la pensée d'Abdullah Cevdet, est bien mise en relief par les historiens de l'histoire intellectuelle de la fin de l'Empire⁸³, alors qu'Émile Faguet et Max Nordau sont passés relativement sous silence⁸⁴. Il n'en reste pas moins qu'une explication est disponible notamment quant aux choix de Celāl Nūrī :

Il est compréhensible que les auteurs européens auxquels Celal Nuri se réfère soient, de préférence, ceux qui représentent des visions critiques vis-à-vis de la civilisation, tels que Ludwig Büchner, Gustave Le Bon et Max Nordau. Au moins les deux premiers ont, dans certains de leurs écrits, également exprimé une évaluation manifestement positive de l'islam ou de certaines époques de l'histoire islamique, même si, ce faisant, ils visaient moins une apologie de l'islam qu'ils instrumentalisaient plutôt une image consciemment ou inconsciemment idéalisée de l'islam comme élément de critique envers certains aspects de la culture ou de la civilisation européenne. Il convient de noter, cependant, que Celal Nuri n'utilise pas ces auteurs à cet égard comme « confirmateurs européens programmés⁸⁵ », mais utilise exclusivement leur potentiel critique.

Es ist verständlich, daß die europäischen Autoren, auf die sich Celal Nuri vorzugsweise beruft, solche sind, die zivilisationskritische Positionen vertreten, wie Ludwig Büchner, Gustave Le Bon und Max Nordau. Zumindestens die beiden ersteren vertraten in manchen

⁸⁰ CELĀL NŪRĪ, *Tārīḥ-i istikbāl: mesā'il-i ictimā'īye*, op. cit., p. 90-91.

⁸¹ *Ibid.*, p. 31-90.

⁸² *Ibid.*, p. 90-91.

⁸³ Voir par exemple l'index de M. Şükrü HANIOĞLU, *Bir Siyasal Düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1983, p. 435-439. Ayant basé son récit sur le concept de l'influence qu'exercent les auteurs européens sur leurs homologues turcs ottomans, Hanioglu cite le plus fréquemment Ludwig Büchner et Gustave Le Bon dans différents registres, mais toujours dans la même logique.

⁸⁴ Voir deux des rares exemples: M. Şükrü HANIOĞLU, « Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art », in *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, London, New York, Routledge & Curzon, 2005, p. 27-116, p. 75 ; Christoph HERZOG, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des Osmanischen Niedergang*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996, p. 100, 134, 160.

⁸⁵ « europäische Bestätiger vom Dienst. » Pour cette expression appartenant originellement à Rotraud WIELANDT, *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, Beirut, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1980, p. 57.), Rainer Brunner propose « Yes Man » dans son livre anglais voir Rainer BRUNNER et Joseph GREENMAN, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: the Azhar and Shiism between Approchement and Restraint*, Leiden, Brill, 2004, p. 69.

ihrer Schriften auch eine ausgesprochen positive Bewertung des Islams oder bestimmten Epochen der islamischen Geschichte, obwohl sie damit weniger eine Apologie des Islams beabsichtigten, als vielmehr ein bewußt oder unbewußt idealisiertes Bild des Islams als Element der Kritik an bestimmten Aspekten der europäischen Kultur oder Zivilisation instrumentalisierten. Es ist jedoch festzuhalten, daß Celal Nuri diese Autoren nicht unter diesem Aspekt als "europäische Bestätiger vom Dienst" benutzt, sondern sich ausschließlich ihres kritischen Potentials bedient⁸⁶.

Abstraction faite de Max Nordau et Émile Faguet, une sympathie nébuleuse vis-à-vis de l'islam sert d'élément explicatif de la sélection des ouvrages par l'auteur, ce qui n'explique cependant aucunement, par exemple, les références abondantes faites à Ernest Renan, dont les œuvres regorgent de propos exprimant une aversion manifeste vis-à-vis de l'islam, pour ne pas dire une forme de haine. Souvent cité comme le représentant du *Vulgärmaterialismus* dans une logique de l'influence sur « les Occidentalistes » ottomans, Ludwig Büchner, quant à lui, apparaît ici, dans un autre registre, comme un critique social. Si cette description laisse ainsi entrevoir un rapport différent de ce que propose la logique de l'influence, elle revient sur sa position initiale en introduisant une identité musulmane de l'auteur présumablement susceptible de déterminer son rapport au choix des textes. Une différence de pouvoir objectivement constatée entre les grandes puissances et l'Empire ottoman, qui brise la supériorité présumée du musulman⁸⁷ inévitablement amène à un tel raisonnement : même si l'usage de ces textes par Nūrī n'a pas pour but de redresser le sentiment de supériorité blessée à travers des figures européennes confessant la supériorité de leurs interlocuteurs, l'islam est toujours là pour jouer sa part. Contrairement à cette approche, il nous semble judicieux de faire de Max Nordau un cas d'étude, car ses productions intellectuelles s'imbriquent dans la pensée de Celāl Nūrī d'une manière différente de celle que propose l'historiographie en question.

Journaliste bien connu, médecin, dramaturge, romancier, polémiste, plus tard leader du mouvement sioniste⁸⁸, Max Nordau est un critique très célèbre de fin-de-siècle⁸⁹. Si, aujourd'hui, il est plutôt assimilé à son identité politique sioniste, il devient premièrement reconnu pour ses critiques sévères des institutions politiques et sociales de son temps⁹⁰. Écrit et publié en Allemagne en 1883, *Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit* connaît un succès rapide, ayant atteint la treizième

⁸⁶ C. HERZOG, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des Osmanischen Niedergang*, op. cit, p. 134-135.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 3-4.

⁸⁸ Steven E. ASCHHEIM, « Max Nordau, Friedrich Nietzsche and Degeneration », *Journal of Contemporary History*, 28-4, 1993, p. 643-657, ici p. 643.

⁸⁹ Delphine BECHTEL, « Avant-propos », in Delphine BECHTEL, Dominique BOUREL et Jacques LE RIDER (dir.), *Max Nordau (1849-1923): critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Paris, Cerf, 1996, p. 7-8, p. 7.

⁹⁰ Jens Malte FISCHER, « Dekadenz und Entartung: Max Nordau als Kritiker des fin de siècle », in Roger BAUER (dir.), *Fin de siècle: Kommentar zu einer Epoche*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, p. 93-111, p. 97.

édition en l'espace d'une dizaine d'années⁹¹. Devenu populaire, il est bientôt traduit en français pour la première fois en 1888. Les Ottomans ne peuvent pas rester indifférents à ce livre. En 1911, la traduction turque ottomane voit le jour⁹². Bien que Celāl Nūrī se borne à citer le chapitre relevant de problèmes économiques, il entend par là mettre en lumière les questions sociales qui amènent l'Europe à la démolition. Si, à la lecture du livre de Nūrī, il ne ressort pas de références ou d'indices qui montrent au lecteur le degré d'affinité entre les attentes des auteurs, nous pouvons nous-même comparer les deux. Voyons d'abord l'attente de Max Nordau qui s'est exprimée pour la première fois en 1883 :

À la civilisation d'aujourd'hui, dont les caractères distinctifs sont le pessimisme, le mensonge et l'égoïsme, je vois succéder une civilisation de vérité, d'amour du prochain, de bien-être. L'Humanité, qui aujourd'hui est une idée abstraite, sera alors un fait. Heureuses les générations futures ! Caressées par l'air pur de l'avenir et baignées de ses rayons lumineux, il leur sera donné de vivre au sein de cette union fraternelle, sincères, instruites, libres et bonnes⁹³ !

Même s'il comptait sur la science pour faire le pronostic et qu'il se voit contraint d'en confesser l'impossibilité⁹⁴. Nūrī reste déterminé en 1913 :

La civilisation actuelle s'est étiolée. Abstraction faite de sa grandeur apparente, l'Europe est devenue gangrène. Le cours de l'histoire rend inévitable le fait qu'une civilisation plus véritable – authentique nécessite l'effondrement de celle qui est présente. Il se peut qu'entre ces deux épisodes, il y ait une discontinuité à l'égard de la civilisation. Cependant, l'histoire est bien accoutumée à de telles discontinuités. La plupart du Moyen Âge n'est rien d'autre qu'une telle discontinuité.

medeniyet-i hâzıra artık tavsadı. avrûpâ 'azamet-i zâhirîyesinden şarf-ı nazar gângren olmuşdur. daha hakîkî bir medeniyetiñ zuhûrı için şimdikiñ yıkılması cereyân-ı târîhî muқтаzayâtındandır. iki şafha arasında belki bir (fâşıla-yı medeniyet) olabilir. faқаt târîh bu

⁹¹ Au total, le livre atteint la 73^e édition, voir 'Max Nordau' consulté le 7 juin 2019, URL: <https://www.britannica.com/biography/Max-Nordau>. Il n'empêche que ce livre aussi populaire à l'époque ne fait pas l'objet des études scientifiques qu'il mériterait. Les études se concentrent plutôt sur l'œuvre qu'il publie neuf ans plus tard, en 1892, *Entartung (Dégénéscence)*.

⁹² Max NORDAU, *Medeniyet yalânları*, trad. AĦMED ŞALĦHADDĦN, İstānbūl, Tefeyyūz KütübĦanesi, 1327r. Une autre traduction partielle du livre qui n'en contient que le premier chapitre : Max NORDAU, *Siyāsî yalānlar*, trad. AĦMED ŞĦĦIB, İstānbūl, Musib Ca'ferzāde, 1328r. Il existe une note en fin de l'ouvrage (p. 29) indiquant qu'il s'agira d'une deuxième partie, mais on ne sait pas si celle-ci sera publiée. Le traducteur de ce dernier rejoint l'attente de Nūrī : « avrûpāñ mütefessih aĦlāk ve medeniyetine dōktōr nōrdāu tarafından taslî edilen bu mütenebbiyāne tenzîrāt inşā' allāh Ħarfîyen Ħakîkat-yāb olur ! » Une phrase quasi intraduisible, notamment du fait qu'elle contient le concept de *tenzîrāt*. De même, celui-ci fait sēmantiquement bien partie de l'attente eschatologique qui renferme un cataclysme précédé de fort avertissement. « tenzîr ['a] tebsîr muqābili ki bir māddeyi i' lām ve emr ile birini taĦzîr ve taĦvîfdir. » EBÜZZİYĦ TEVFĦK, *Lūgat-i Ebüzziyā, Kıoştantînye, MaĦba'a-i Ebüzziyā*, 1306r-1308r, p. 362. « A. mütenebbî : who falsely claims a divine mission as a prophet ; a false prophet [...] » (Redhouse, p. 1730).

⁹³ M. NORDAU, *Les mensonges conventionnels de notre civilisation*, op. cit, p. 354.

⁹⁴ CELĦL NŪRĦ, *TārîĦ-i istiĦbāl: mesā'il-i ictimā'îye*, op. cit, p. 92-93.

gibi fâşılalara pek alışkındır. kūrūn-ı vustāniñ uzunca bir kısmı böyle bir fâşıladan başka bir şey degildir⁹⁵.

Comme Celāl Nūrī aspire à l'affaiblissement et à l'effondrement de l'ordre existant européen, il trouve la corroboration de son aspiration dans ce qu'il lit chez Nordau. Il se peut que ce soit un processus où l'aspiration et la lecture s'alimentent d'une manière réciproque chez Nūrī. Ainsi, nous proposons de renverser ou de modifier la cause et l'effet dans l'hypothèse. Alors, en l'occurrence, au lieu de mettre en avant une supposition que le lecteur arrive à la conclusion de l'effondrement de l'Europe par la lecture d'un auteur qui a de l'influence sur lui, il existe un processus de réinterprétation qui s'applique selon l'envie et l'attente du lecteur. Donc la similarité, voire l'identité que l'on peut retrouver dans les textes de deux auteurs, et entre lesquels il est d'autant plus facile d'imaginer un rapport d'influence dès que l'on instaure un lien émetteur-récepteur, pourrait receler un rapport de nature différente. À cela s'ajoute également le décalage temporel de trente ans entre les deux énoncés. C'est notamment à partir de l'affaire Dreyfus que Max Nordau tend à abandonner ses pronostics désastreux jusque-là entretenus vis-à-vis de la civilisation occidentale, prenant un autre cours politique sioniste⁹⁶. Donc reste à expliquer cet anachronisme délibéré de Celāl Nūrī.

En rapport avec son aspiration à la démolition européenne totale, Nūrī instaure une temporalité inverse à la manière des champions de la civilisation européenne. Nous avons constaté deux usages différents du même concept dans cette citation. Premièrement, au singulier et sans attribut. La deuxième occurrence dans l'extrait en est la preuve. La civilisation apparaît comme un processus au cours duquel peuvent intervenir des interruptions, même temporaires. Nous concluons de cet usage que le concept désigne une totalité, qui comprend tous les hommes sans distinction ni de temps, ni d'espace. Deuxièmement, il s'agit de la civilisation actuelle (*medeniyet-i hāzıra*). L'attribut temporel du concept en question sert à élargir son espace sémantique de telle sorte que l'auteur se voit capable de placer plusieurs civilisations dans le temps, défiant le monopole de la civilisation européenne sur l'ensemble des accomplissements de l'humanité. Dans cet élan, Nūrī projette la même pluralité vers l'avenir, en ce sens qu'à l'instar du passé, l'avenir est capable de connaître l'essor de diverses civilisations aussi bien que leur déclin⁹⁷. Néanmoins, cette alternance/succession

⁹⁵ *Ibid.*, p. 97-98.

⁹⁶ Jens Malte FISCHER, « Max Nordau, « Dégénérescence » », in Delphine BECHTEL, Dominique BOUREL et Jacques LE RIDER (dir.), *Max Nordau (1849-1923) : critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, trad. Sandrin SORTON, Paris, Cerf, 1996, p. 107-119, p. 108.

⁹⁷ Pour une autre analyse de cette conception de l'alternance cyclique dans l'histoire voir C. HERZOG, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des Osmanischen Niedergang*, op. cit., p. 198-199. « Der Schluß ist spekulativ, aber naheliegend, daß Nuri Le Bon's Ideen mit auf Ibn Haldun oder auch auf spätere osmanische Autoren zurückgehenden zyklischen Vorstellungen verschmolz. Die argumentative Funktion des

de civilisation devrait impliquer inévitablement l'effondrement de celles déjà en déclin, dans un processus susceptible d'être tumultueux. Le principe de cette alternance/succession étant le *ḥaqq* (le juste), ou bien le *ḥaqqīkat* (la vérité) en tant que son substantif, la civilisation débutante serait donc plus véritable (*ḥaqqīkī*) que celle finissante⁹⁸. Sur le plan conceptuel, ce principe distingue non seulement l'attente de Celāl Nūrī de celle de Max Nordau, mais aussi il permettra plus tard de découvrir un autre schéma conceptuel à l'œuvre.

Le concept de la destruction totale de l'Europe ne fait pas défaut à Aḥmed Ḥilmī :

Pourtant, dans les mœurs européennes, il existe des circonstances inadmissibles pour un musulman. Par exemple, un musulman ne peut accepter que son épouse qu'il soigne d'une prudence poussée à l'extrême [ou bien] sa fille chaste et innocente danse sous le regard d'un homme lançant des éclairs lubriques et ardents, dans ses bras tremblants de passion et de désir, contre sa poitrine où le foyer de toute son énergie animale s'enflamme.

Voilà, abstraction faite de telles circonstances qui, en l'essence, n'ont rien à voir avec « le sens noble humain » et la vraie civilisation, il s'avère qu'il est impossible d'imaginer un obstacle, de quelque sorte que ce soit, entre l'islam et la civilisation. Si « la civilisation aspirée » est « un mélange de la vertu et du mal » de l'Europe, il vaudrait mieux que nous restions demi-civilisés en ne lui empruntant que les choses vertueuses, car nous sommes convaincus, par la déduction des exemples historiques, que ce mélange annihilerait (*ihlāk*) l'Europe.

lākin avrūpā 'ādātında bir müslümānıñ qabūl edemeyecegi ḥālāt var. meḡelā bir müslümān gözü gibi sevdiği ḡareminiñ, ma'sūme-i kerīmesiniñ, bir erkegiñ şehvet ve heyecān bāriqaları saçan gözleri altında, iḡtirāş ve arzūdan titreyen qolları arasında, bütün qudret-i behīmīyesiniñ kānūn-ı iştī'ālī olan āḡūşunda dāns etmesine rāzı olamaz.

işte bu gibi 'esāsen ḡiss-i kerīm-i insānī'ye muḡāyir ve medenīyet-i ḡaqqīkiye ile hiçbir münāsebeti olmayan aḡvāl müstesnā ḡutulırsa, islām ile medenīyet arasında bir ḡünā ḡā'il taşavvur edilemeyecegi teḡāhūr eder.

eger 'medenīyet-i merḡūbe' avrūpānın 'memzūce-i fażlıyet [sic] ve redā'eti' ise bizim için yalnız fażlıyet [sic] cihetini alub yarım medenī qalmaḡ ḡayırlıdır, zīrā biz, o memzūcenıñ avrūpāyı iḡlāk edeceğine, delālet-i emsāl-i tāriḡīyesiyle, qā'iliz⁹⁹.

zyklischen Elements bei Celal Nuri ist eine doppelte: Sie besteht, wie dargestellt, zum einen in der Versicherung, daß die Türken nicht degeniert seien, sowie in der Aussicht auf den Sturz des imperialistischen Europa und den Wiederaufstieg Asiens oder des Orients. »: "La conclusion, spéculative, mais vraisemblable, est que Nuri a fusionné les idées de Le Bon avec les conceptions cycliques qui remontent à Ibn Haldun ou aussi à des auteurs ottomans ultérieurs. La fonction argumentative des éléments cycliques chez Celal Nuri est double : elle consiste, comme on l'a déjà montré, d'un côté, en l'assurance que les Turcs ne sont pas dégénérés, et de l'autre, en l'espoir (Aussicht) de l'effondrement de l'Europe impérialiste et du redressement de l'Asie ou de l'Orient. »

⁹⁸ La proximité sémantique du concept de « *ḥaqq* » (le juste), « *ḥaqqīkat* » (la vérité) et « *ḡuḡūḡ* » (droit ou droits) s'avère ainsi frappante. CELĀL NŪRĪ, *Kendi nokta-i nazarımdan ḡuḡūḡ-ı düvel* [Le droit international de mon point de vue], İstānbül, 'Osḡmānlı şirket-i maḡba'ası, 1330h [1912-13]. Cet ouvrage de Celāl Nūrī doit être relu dans l'optique de l'affinité sémantique de ces concepts.

⁹⁹ AḤMED ḤİLMĪ, *Tāriḡ-i islām, op. cit.*, p. 95.

Il s'agit d'une vaste littérature scientifique concernant le conservatisme social ottoman, qui donne ces œuvres littéraires notamment à partir des années 1860. Ce thème reste récurrent jusqu'à la fin de l'Empire, particulièrement lorsqu'il s'agit de critiquer l'occidentalisation que l'on considère comme fausse, dont les effets sont visibles dans la vie sociale. De la même façon, la distinction entre les bons et les mauvais aspects de la civilisation, qui aboutirait par la suite à la fausse civilisation et à la vraie-authentique en passant par la distinction entre la civilisation matérielle et la civilisation immatérielle/spirituelle, est commune à bien des intellectuels ottomans de la même époque^{100 101}. S'étant, d'une part, inscrit dans cette continuité discursive, Hilmî reprend, de l'autre, un thème cher au discours apologétique des réformateurs musulmans, notamment à la suite du discours d'Ernest Renan en 1883 : prouver la compatibilité de l'islam avec la civilisation¹⁰². De plus, l'utilisation du concept de « la civilisation souhaitée » n'est pas sans dessein. Hilmî fait référence au premier usage du terme chez Muştafâ Reşîd Pacha, qui employait l'expression de « sivilizasyon usul-i mergûbesi » dès les années 1830¹⁰³. Par là, il insinue que la vraie civilisation doit différer de celle du pacha promoteur des *Tanzîmât*. Le concept a donc affaire à la politique interne de l'Empire ottoman. Dans cet élan, le concept de « *ihlâk* » (annihilation) sert d'avertissement. Le sort de l'Europe, tôt ou tard, est déjà déterminé : l'annihilation. Le musulman est fortement incité à éviter le même sort. Donnant un cours déterminé au temps à travers ce pronostic, Hilmî essaie d'étayer son opinion. L'enjeu est de forger et délimiter la politique des réformes. Ce pronostic de la destruction à infliger à l'Europe est ici hautement évocateur d'un principe révélateur¹⁰⁴.

Ce pronostic, *helâk*, exemple mineur et annonciateur de la grande apocalypse destinée à s'achever juste avant le Jugement dernier, désigne la destruction d'une communauté, d'un peuple dans sa totalité¹⁰⁵. Les causes et les effets de l'annihilation dans le texte coranique nous importent en ce qu'ils peuvent faire ressortir les logiques similaires et permanentes à l'œuvre dans la pensée de Nûrî et de Hilmî. Contenant « an affirmation of an alternative order which is eclipsed in the present, but

¹⁰⁰ E. WIGEN, « Education of Ottoman Man and the Practice of Orderliness », art. cit, p. 115-119.

¹⁰¹ Nous retrouvons l'esquisse de la même distinction chez Namık Kemal, voir Bedri GENCER, « Son Osmanlı Düşüncesinde Adâlet », in Halil İNALCIK, Bülent ARI et Selim ASLANTAŞ (dir.), *Adâlet Kitabı*, Ankara, Kadim Yayınları, 2012, p. 229-253, p. 242. Gencer 2012: 242. Namık Kemal avance également l'incapacité du progrès matériel à atteindre la perfection en sérénité (*āsāyışde kemâl*). Musa Kazım Efendi compte parmi les premiers à conceptualiser cette distinction entre la civilisation parfaite-authentique (*medeniyet-i kāmīle-şahīha*) et la civilisation sans attribut, quand il publie un article à ce sujet en 1898. Voir MŪSĀ KĀZİM, « Medeniyet-i şahīha ve diyānet-i haḳḳa », art. cit, p. 5-6.

¹⁰² C. AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, op. cit, p. 47-57.

¹⁰³ T. BAYKARA, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla dair Araştırmalar*, op. cit, p. 12-13.

¹⁰⁴ Pour une thèse complètement dédiée à ce concept dans le cadre du texte coranique, voir Abdullah Emin ÇİMEN, « Kur'ân-ı Kerim'de Helak Kavramı » Thèse de doctorat, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001.

¹⁰⁵ Viviane COMERRO, « Un Noé coranisé », *Revue de l'histoire des religions*, 232-4, 2015, p. 623-643, ici p. 625-626.

is already experienced by the elect community and will be fully manifest in the future¹⁰⁶, » deux visions moralement contrastées du monde y sont à l'œuvre. « commissive in character¹⁰⁷, » ce pronostic exige des conséquences pour le mal :

The symbolism of eschatology is partially derived from the image of the foundations of a moral, flourishing society ; the symbolism resolves the seeming iniquities of life as it is actually lived (in which evil seems to prosper) by reflecting a divinely-ruled society in which evil gets its proper « reward¹⁰⁸. »

À cet égard, il se peut que le statut de la violence au sein de la tradition musulmane nous permette de saisir le procès de « rétribution » et de comprendre les expériences et les attentes incluses dans le concept d'annihilation :

La violence est un concept théologique et politique central puisqu'il est directement rattaché à deux dogmes : l'ordre et la norme. Il y aura une violence reprochable qui provoque le tort, l'injustice, le préjudice (fasâd) et une violence irréprochable qui fait revenir au juste, au bon (salâh) ; l'ordre et la norme étant les deux critères de jugement de la violence honnie et de la violence juste. L'un désordonne, égare, viole l'ordre et la norme que Dieu établit dans l'univers corrompible, l'autre rétablit l'ordre et la norme¹⁰⁹.

Le texte coranique ne rejette pas catégoriquement le recours à la violence lorsqu'il s'agit de châtier un peuple désobéissant à l'appel divin transmis par les prophètes. Si le rejet constitue la raison principale de l'anéantissement, il existe aussi une autre cause liée à l'indifférence : l'immoralité. Il importe, sur ce point, de mettre en relief la même logique divine gouvernante. La cause à la source du châtiment est de ne pas tenir compte des injonctions divines. Gardons à l'esprit le fait que l'indifférence ou le rejet vis-à-vis des commandements célestes va de pair avec l'orgueil, très souvent assorti de la richesse et de l'appétit excessif pour le plaisir¹¹⁰. Ce type de transgression des lois divines, parfaitement accommodées de la nature humaine, car c'est Dieu qui l'a créée, constitue ainsi « la violence reprochable ». En revanche, cette violence ayant dépassé la limite temporelle instaurée par Dieu, « la violence irréprochable » s'annonce inévitable. Dans ce dispositif, l'enjeu le plus important est de revenir à l'ordre parfait établi par la Divinité.

Les appuis injustes des États, l'incapacité à résoudre les conflits internationaux sans recours à la force brutale, certaines ambitions nationales, les aspirations réfractaires des nationalistes, des clercs et des nobles au droit (ḥaḳḳ) et à la justice, tout cela crée en permanence de nouveaux problèmes. De la même façon, c'est à cause de ces derniers que

¹⁰⁶ John J. COLLINS, « Patterns of Eschatology at Qumran », in B. HALPERN et D. LEVENSON (dir.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1981, p. 351-375, p. 375.

¹⁰⁷ John J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, Crossroad, 1984, p. 215.

¹⁰⁸ Andrew RIPPIN et Stefan WILD, « The Commerce of Eschatology », in *The Qur'an as Text*, Leiden ; New York ; Köln, Brill, 1996, p. 125-135, p. 126.

¹⁰⁹ Y. BEN ACHOUR, « Violence et politique en Islam », art. cit, p. 162.

¹¹⁰ Pour les principales raisons de l'annihilation divine et les peuples annihilés, voir A. E. ÇIMEN, *Kur'an-ı Kerim'de Helak Kavramı*, op. cit, p. 159-313.

les problèmes ne peuvent pas être résolus, étant sans cesse reportés au lendemain. Alors que, si les États s'étaient fondés sur des principes justes (ou juridiques ?) (*esāsāt-ı hūkūķīye*)¹¹¹, avaient accepté le juste (*hakk*) et la justice ('*adālet*), si le gouvernement s'était passé d'être le promoteur d'intérêts des groupes tels la noblesse, les capitalistes et le clergé, certes, ces problèmes n'auraient pas vu le jour, les guerres ne se seraient pas faites, la civilisation et l'humanité n'auraient pas été en péril.

devletleriñ ğayr-ı hūkūķī esāsātı, beyn el-milel taħaddüş eden iħtilāfātıñ zōr-ı bāzūdan başka bir vāsıta ile kābil-i ħall olamaması, bir taķım iħtirāşāt-ı millīye, millīyūn, rehbiyūn ve aşılzādegānıñ hakk ve 'adālet ile te'lif kabūl etmeyen emelleri her gün yeñi yeñi mes'eleler meydāna çıkarıyor. kezālik bu esbāb tolayısıyla mes'eleler aşlā ħall edilmeden ferdāya naķl ve ta'lik olunuyor. ħāl bu ki devletler esāsāt-ı hūkūķīyeye ibtināen kurulsalar, hakk ve 'adāleti kabūl etseler, hükümet zādegān, sermāyedārān, rehbiyūn gibi fırķalarıñ mürevvic-i menāfi'i olmaķdan çıksa elbette bu mes'eleler taħaddüş etmez, ħarbler vuķū' bulmaz, medeniyet ve beşeriyet tehlikede kalmazdı¹¹².

Rempli de concepts ancrés dans la pensée classique musulmane tels *hakk*, '*adālet*, ce vocabulaire est indicatif du rapport entre le manque de justice et la destruction. Le manque de respect vis-à-vis de *hakk* (le juste) se trouve à la source de la destruction imminente de la civilisation et de l'humanité. La responsabilité morale de l'être humain vis-à-vis de ses propres actes est bien ancrée dans le texte coranique¹¹³. Dès les premiers versets dans la tradition musulmane, cette affinité indissociable entre la foi et l'acte est révélatrice de la structure sémantique de la violence, produit de l'expérience et de l'attente commune des auteurs ottomans en question. À nos yeux, cette même affinité participe, en l'essence, à l'explication tant de la nature morale de la critique ottomane vis-à-vis de l'ordre mondial que de l'attente d'un système plus vrai — authentique (comme si la vérité — l'authenticité [*ħakīkat*] était un concept susceptible d'être comparé). Les propos de Celāl Nūrī à ce sujet sont tributaires de cette logique immanente à l'orthopraxie musulmane : l'injustice entraîne la destruction.

En ce moment, une guerre mondiale consécutive à la décrépitude des gouvernements européens fait office d'apocalypse attendue :

Il apparaît qu'à l'instar de l'édifice social, l'édifice politique tend à s'écrouler. Il se peut que ces deux palais ruinés s'effondrent en même temps. Peut-être que l'un s'effondre lorsqu'il essaie de faire tomber l'autre. En tout cas, les axes de la politique publique, tout comme ceux de la structure sociale, sont devenus décrépits, les charpentes dévastées, les bases ébranlées. Si la France ne trouve pas un remède à la maladie politique actuelle dont elle souffre, une crise énorme commencera. Au cas où un grand État faisant partie du système international se détériore, il est tout à fait naturel que de fortes ambitions apparaissent. L'alliance ne se fait pas sur de grands intérêts. Dans ce cas-là, contrairement à toute

¹¹¹ Comme le souci principal de Celāl Nūrī est de rendre identique ce qui relève du système juridique et ce qui relève de la justice, il est égal de traduire l'adjectif *hūkūķīye* par juste et juridique.

¹¹² CELAL NURI, *Tārīħ-i istikbāl: mesā'il-i ictimā'īye*, op. cit., p. 133-134.

¹¹³ Emilio PLATTI, « Questions de théologie selon l'Islam », *Recherches de Science Religieuse*, 96-3, 2008, p. 355-367, ici p. 356-357.

considération, une guerre générale (bir ḥarb-i 'umūmī) pourrait mettre un terme à la civilisation actuelle.

mebnā-yı siyāsī de, mebnā-yı ictimā'ī gibi meyyāl-i inhidām görünüyor. belki bu iki vīrān serāy birlikde yıkılacaktır. belki, biri dīgerini hedm ederken devirilecektir. her hālde siyāset-i 'umūmīyeniñ de, ictimā'iyāt-ı kevnīyeniñ de kirişleri eskimiş, çatıları çökmüş, temelleri şarşılmışdır. eger frānsa siyāset-i saķīme-i ḥāzırasına 'ilāç etmezse 'azīm bir buhrān başlayacaktır. manzūme-i düvelīye içinde bir devlet-i mu'azzama çürüyecek olursa pek büyük ihtirāşātīñ zuhūrı ṭab'īdir. menāfi'-i 'azīme üzerine i'tilāf olmuyor. o hālde bütūn nazārīyāta rağmen, bir ḥarb-i 'umūmī medenīyet-i ḥāzıraya ḥātime çekebilir¹¹⁴.

Cette guerre apocalyptique serait si violente que la civilisation actuelle disparaîtrait. C'est à partir de ce constat que suit la seconde partie de la même logique. Cette catastrophe est en mesure de restaurer la paix et la sérénité, tout comme « la violence irréprochable fait revenir le juste ». « Une civilisation humaine, une ère permanente en paix digne de déférence ainsi qu'une époque de paix et de prospérité ne sont possibles que dès que cela [la destruction totale de l'Europe] [s'achève] (« insānī bir medenīyet, dā'imī bir devre-i şalāḥ, şāyeste-i tevķīr bir 'aşr-ı şulḥ ve refāhīyet ancak āndan şoñra başlayacaktır¹¹⁵. »). Donc, « les circonstances cataclysmiques [de la chute] sont le prélude inéluctable d'une ère nouvelle, meilleure et plus juste » (« katastrophische Umstände [des Untergangs] sind der unumgängliche Vorlauf einer neuen, besseren und gerechteren Zeit¹¹⁶. »).

« Ayant calculé le temps » qu'il reste à la civilisation européenne (« ağleb ihtimāle göre bir rub' 'aşır ve her hālde bir 'aşır şoñra »), Aḥmed Ḥilmī en prescrit la fin inévitable :

Le danger est certain et peut-être plus proche de son achèvement que l'on présume. Il n'y a personne parmi les penseurs européens qui ne voient pas ce danger. La conception du « péril jaune » de l'empereur Guillaume, c'est-à-dire le Japon, la Chine, et, l'Orient, et celle du péril noir d'Hanotaux, c'est-à-dire les Africains, sont les apparences du même souci d'avenir qui a envahi les Européens. Les leaders des opinions de l'Europe ne trouvent pas de solution, même s'ils voient bien cette situation.

Oui, eux [les dirigeants européens], ils le voient bien, mais il est presque impossible d'en trouver les solutions. Car il existe certaines lois qui régissent et dirigent les peuples, lois dont, loin d'obstruer, il est hors de question pour le pouvoir humain de changer et même de faciliter ou d'ajuster les effets. L'aiguillon de la marche, le fouet du décret divin, conduit les hommes de façon interminable... [...]

Les grandeurs, les prospérités, les splendeurs que l'on a vues dans l'histoire de l'humanité disparurent par un souffle épuisant d'un vent violent de la progression. À l'instar de tout homme, les peuples aussi naquirent, grandirent, crièrent, rirent, et enfin, partirent de ce lieu de travail éphémère en laissant une triste mémoire.

¹¹⁴ CELĀL NÜRİ, *Tārīḥ-i istikbāl: mesā'il-i ictimā'īye*, op. cit, p. 136.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 13-14.

¹¹⁶ H. MATERN, « Einleitung – Die Krise der Zukunft. Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken », art. cit, p. 31.

tehlike muhakkak ve belki de zann edildiğinden daha karîbü'l-vuķū'dur. avrûpâ mütefekkirlerinde bu tehlikeyi görmeyen kimse yokdur. imparâtör vîlhelmiñ « ħatr-ı eşfer ya'nî japon, çîn ve daha toğrısı şark », hanõtönuñ « ħatr-ı esved, ya'nî afrikâlilar » nazariyeleri heb avrûpâliları istilâ eden endîşe-i ferdâniñ birer şeklidir. 'acabâ avrûpâ zimâm-dârân-ı tefekkürî bu ahvâli görüyor da bir çâre bulmuyor mı ?

evet, görüyorlar, lâkin çâre bulması hemân hemân ġayr-ı mümkündür. aķvâmı sevķ ve idâre eden bir takım kavânîn var ki bunları icrâ-yı fa'âlîyet ve te'sîrden men' etmek şöyle tursun, tağyîr ve hattâ tehvîn ve ta'dîl-i te'sîrâtı bile iktidâr-ı beşer ħâricinde bulunuyor. dest-i temşiyet, tâziyâne-i kazâ insânları sürüyor, sürüyor... [...]

târîh-i beşerîyetde gördüğümüz o büyüklükler, o ma'mûriyetler, o şa'şâ'alar hep şarşar-ı temşiyetiñ bir hubûb-ı tākāt-sûzı karşusunda ufûl etmişlerdir. her ferd-i beşer gibi, kavimler dađı, toğmuşlar, büyümüşler, ağlamışlar, gülmüşler, ve nihâyet bir ħâtıra-yı ħüzn-i intimâ bırakarak, bu kâr-gâh-ı fenâdan göçüb gitmişlerdir¹¹⁷.

À première vue, les propos de Ĥilmî ne semblent pas s'inscrire dans le champ sémantique d'une annihilation totale attendue. Il s'agirait plutôt d'avancer une conception cyclique de l'histoire. Pourtant, il y a lieu de s'attarder sur l'expression du « *şarşar-ı temşiyet* » (vent violent de la progression), dont le mot de *şarşar* apparaît également dans le texte coranique, quand il s'agit d'annihiler un peuple par un vent violent et froid :

Ad s'était injustement enflé d'orgueil sur la terre ; ses enfants disaient ; Qui donc est plus fort que nous ? N'ont-ils pas réfléchi que Dieu, qui les avait créés, était plus fort qu'eux ! Et ils niaient nos miracles ! (Kazimirski, 41 : 14)

Nous envoyâmes contre eux un vent impétueux (*rîĥan şarşaran*), pendant des jours néfastes, pour leur faire subir le châtiment de l'ignominie dans ce monde. Le châtiment de l'autre est encore plus ignominieux ; ils ne trouvèrent personne qui les en défende. (Kazimirski, 41 : 15)

Nous envoyâmes contre eux (les Adites) un vent impétueux (*rîĥan şarşaran*) dans ce jour fatal, terrible ! (Kazimirski, 54 : 19)

Ad a été détruit (*uhlikû*) par un ouragan rugissant (*birîĥin şarşarin*), impétueux. (Kazimirski, 69 : 6)

Voyons de plus près la description de la civilisation européenne qui est vouée à la destruction complète :

Les peuples qui furent souverains du sort de l'humanité n'opprimèrent jamais l'humanité d'un tel manque de munificence, d'une telle insensibilité comme présentée par les Européens d'aujourd'hui.

hiç bir 'aşırda, muķadderât-ı beşere ħâkim olan aķvâm, bugünkü avrûpâlilar derecesinde bir fiķdân-ı mürüvvetle, ħissizlikle insânîyeti ezmemişlerdir¹¹⁸.

¹¹⁷ AĤMED ĤILMÎ, *Yigirminci 'aşırda 'âlem-i islâm ve avrûpâ. müslümânlara rehber-i siyâset, op. cit.*, p. 11-12.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

Ainsi, suivons le raisonnement de Ḥilmī : la civilisation européenne, la plus oppressive de toutes, aussi avancée et civilisée qu'elle soit, n'est plus en mesure de contourner le sort qui lui est affecté, parce que le verdict est déjà prononcé. Dans ce schème, « l'idée des temps successifs cycliques¹¹⁹ », qui sous-tend l'espoir du salut de l'Empire ottoman, est étayée par le concept de l'annihilation avec toutes les espérances et les expériences qu'il comporte. Derrière ce vent violent s'érige la progression (*temṣīyet*) en une volonté impersonnelle. Une sorte de concept de mouvement, qui renvoie à sa définition « a making or letting walk. 2. A making or letting make progress, advance; advancement. 3. A walking. 4. An advancing; progress. » (Redhouse, p. 593) Ce progrès en tant que tel a peu de chose en commun avec la conception dominante du progrès des Lumières, une philosophie de l'histoire destinée à une perpétuelle liberté humaine¹²⁰. Lui, qui relève d'une conscience apocalyptique, il se rapporte plutôt à une aporie temporelle :

Dans la mesure où l'apocalypse est regard inquiet, désespéré, exalté du présent sur lui-même, elle est présentiste. Elle est une pensée de la fin pour un présent fermé. Mais elle est aussi, du même mouvement, promesse de sortie de crise par sortie du temps, c'est-à-dire par arrachement à ce temps de la crise et entrée imminente dans un futur de paix. Si bien qu'aussi longtemps qu'elle demeure sur l'horizon, rien, aucun échec, aucun délai ne peut l'infirmer. Il suffit de la réactiver, de la reformuler quelque peu, de l'adapter au moment présent, de l'actualiser¹²¹.

Si l'attente eschatologique renferme une fin cataclysmique et éminemment désastreuse, elle comprend également l'espoir d'un salut déjà connu ou censé l'être à un moment donné de l'histoire. C'est la raison pour laquelle les intellectuels se trouvent entre l'espoir et la peur. À l'instar d'un prophète qui voit l'advenue de la catastrophe, ils ne cessent d'appeler leur peuple à suivre la voie du redressement afin d'échapper à la destruction imminente¹²². Cet aspect salutaire de l'attente apocalyptique s'ajoute, d'une manière ou d'une autre, aux rapports entretenus avec le temps, si bien que, dans la mesure où le temps présent devient indésirable, le futur semble paradoxalement de bon augure. C'est là qu'une aporie réside, accompagnée d'une envie de savoir ce qu'il adviendrait inévitablement après la catastrophe, non sans une aspiration de sortir du temps. D'où la consolation¹²³ que ces auteurs viennent chercher dans la chute des grandes puissances.

¹¹⁹ G. TAMER, *Zeit und Gott: hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*, op. cit., p. 212.

¹²⁰ R. KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op. cit., p. 1-2.

¹²¹ F. HARTOG, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », art. cit., p. 30.

¹²² Par exemple, « Dans le Coran, le personnage de Noé est une figure prophétique à l'instar des autres envoyés de Dieu qui font alterner, adressées à leur peuple, sentences de condamnation et annonces de salut. » V. COMERRO, « Un Noé coranisé », art. cit., p. 624. Il est à noter que les noms des deux principaux périodiques à vocation « islamiste », *Şirāt-ı müstakīm* et *Beyānū 'l-Haḳḳ* sont très emblématiques pour annoncer la bonne voie et la bonne parole au peuple.

¹²³ Pour le rapport entre l'apocalypse et la consolation, voir Michaël FOESSEL, « Apocalypse et consolation », *Esprit*, Juin-6, 2014, p. 64-74.

III — LE PROGRES DANS L'IMPASSE TEMPORELLE

La conscience apocalyptique chez les auteurs en question étant ainsi constatée, il y a lieu de contraster ce constat avec une analyse qui traite du même objet :

L'imagination du réformateur se construit autour du concept du progrès et de la croyance en l'apocalypse. La croyance en l'apocalypse, à savoir que le monde et l'univers avancent vers une fin, une dégénérescence, une chute, et enfin, une disparition, et notamment son imminence, semble avoir gêné les islamistes modernistes. L'une des causes principales de cette gêne est le concept de progrès auquel ils s'engagent sans en avoir bien compris l'essence, alors que l'autre est la conviction que la conception d'une apocalypse imminente est susceptible de jouer un rôle d'inhibiteur d'une structure sociale que l'on veut mobiliser, développer et sauver. À cet égard, l'apocalypse semble un cauchemar à éviter, un fantôme effrayant¹²⁴.

Compte tenu de l'idiosyncrasie du progrès, compris et conçu par les intellectuels ottomans en question, et qui diffère substantiellement de celui des Lumières, il serait erroné de créer un rapport antagoniste entre l'apocalypse et le progrès. Au contraire, même s'ils essaient de la pousser dans le temps dans le plan discursif, ils pressentent violemment l'advenue de l'apocalypse, qu'ils identifient très souvent à la chute de l'Empire ottoman, soit la fin de tout le monde musulman du fait qu'aucun autre pays musulman d'envergure ne préserverait son indépendance¹²⁵. C'est à cet égard que le réformateur se voit vivre dans une impasse temporelle. Dans la mesure où le hiatus entre ce qui est perçu et ce qui est souhaité grandit, cette impasse devient insupportable. Il n'est plus possible de revenir en arrière ni d'aller tout droit vers l'avant. C'est ainsi qu'un rejet de l'apocalypse ne peut pas relever d'un « engagement pour le concept du progrès », c'est plutôt le concept même de progrès qui ne saurait se comprendre que par référence à cette attente apocalyptique.

Dans ces lignes, il convient d'observer une approche problématique souvent relevant de l'histoire des idées. Il s'agit de saisir une idée politique ou éthique à partir d'une doctrine que l'on considère comme bien établie dans les œuvres de certains penseurs au cours de l'histoire¹²⁶. Par conséquent, le progrès, « dont les islamistes ne peuvent guère comprendre le contenu », devient un concept inextricable, comme s'il existait une « bonne » compréhension du concept indépendante du sujet qui le comprend et en fait usage. Cette manière de penser présuppose inévitablement une idée non temporelle du concept, qui dépasse l'intention de celui qui l'utilise. Autrement dit, le progrès

¹²⁴ İsmail KARA, « Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: İslah ve Taklit », in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 3^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, p. 202-208, p. 207. Kara fait cette analyse particulièrement à partir d'un écrit de Rachid Rida sur l'advenue de l'apocalypse.

¹²⁵ Mehmed Âkif en parle dans les termes les plus clairs. Mehmed 'Âkif 1331: 375, cité par Kara 2001: 243.

¹²⁶ « *The particular danger with this approach is that the doctrine to be investigated so readily becomes hypostatized into an entity.* » Q. SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », art. cit, p. 7-10. Un ensemble d'idées éparpillées dans les écrits de divers penseurs vient constituer, par l'effort du chercheur, un point de référence selon lequel d'autres écrits sont évalués, jugés et critiqués par le même chercheur.

dispose d'un sens immuable et éternellement valable, que certains auteurs ne sont pas en mesure de comprendre intégralement. Dans une époque où les concepts tels que le progrès, la civilisation et la liberté acquièrent une portée de circulation globale, comprendre ces concepts en les recontextualisant dans leur lieu et leur temps d'usage sans pour autant ignorer les rapports qu'ils entretiennent avec leur lieu et leur temps de provenance semble débarrasser de ce type d'erreurs méthodologiques¹²⁷. Étudions de plus près ce que les auteurs en question conçoivent par le concept de *teraqqī*, en rapport avec le concept de *tekāmūl*, dans la mesure où ce dernier est subsumé dans le concept du progrès par les philosophes des Lumières¹²⁸ :

Il est de vérité historique que l'être humain est prisonnier de ses coutumes, l'ennemi de la rénovation, et en l'essence, conservateur. Au lieu d'être sujet à la loi de l'évolution, même de favoriser les effets de cette loi par l'intervention de son intellect et de sa conscience, il résiste et s'y oppose de toute sa force intellectuelle [dès le commencement]. Dans les organisations sociétales humaines, qui se trouvaient dans cet état, l'évolution/le perfectionnement se faisait si lentement qu'on ne le sentait pas, ou bien se manifestait par la révolution et le bouleversement. Les évolutions/les perfectionnements lents se rapprochent quelquefois de l'absence d'évolution/de perfectionnement et le plus souvent disparaissent complètement, faisant place à une autre sorte d'évolution/de perfectionnement qui s'appelle « l'évolution/le perfectionnement inverse* », qui veut dire déclin.

*L'évolution/le perfectionnement ne s'applique pas en tout état de cause au progrès. En effet, bien que l'évolution /le perfectionnement corresponde le plus souvent au progrès, l'inverse est possible dans certains cas.

haḳāyık-i tāriḫiyedendir ki nev'-i beşer göreneginiñ esiri, teceddüdüñ düşmanı ve esāsen muḫāfazakārdır. kânūn-ı tekāmüle tābi' olacaḳ ve ḫattā zekā ve vicdāniyla bu kânūnuñ te'sirini teshil edecek yerde bi'l-'akis bütün maḳderet-i idrākīyesiyle muḳāvemmet ve muḫālefet edegelmişdir. bir ḫāldeki hey'āt-ı ictimā'iye-i beşerīyede tekāmül, yā ḫiss edilemeyecek kadar baṭā'etle vuḳu'bulmuş veyāḫūd da iḫtilāl ve inkılāb şekillerinde zuhūr etmişdir. baṭi tekāmüller ba'zen 'adem-i tekāmüle yaḳlaşır ve çok kere de bütün bütüne ḡā'ib olarak yerine yine bir nev' tekāmül [*] demek olan 'aks-i tekāmül' ya'nī inḫiṭāt kâ'im olur.

[*] tekāmül beheme ḫāl teraqqī mü'eddāsını mutaẓammın degildir. vāḳi'ā çok kere tekāmül, teraqqī ile müterāfık olursa da ba'zen 'aksi vāḳi' olur¹²⁹.

Il est assez clair qu'Aḫmed Ḥilmī n'identifie pas le progrès au perfectionnement. Ajoutant une nouvelle direction à la loi de l'évolution/du perfectionnement, vers l'arrière, Ḥilmī bouleverse la structure sémantique du concept de *tekāmūl*, que l'on a coutume de traduire par « l'évolution/le perfectionnement », qui désigne la perfection et l'achèvement dans la pensée classique

¹²⁷ C. L. HILL, « Conceptual Universalization in the Transnational Nineteenth Century », art. cit, p. 134-135.

¹²⁸ R. KOSELLECK, « Die Verzeitlichung der Begriffe », art. cit, p. 77-80. Koselleck met aussi Rousseau parmi les philosophes qui fusionnent les deux concepts, même s'il ne regarde pas le perfectionnement comme un objectif final. Le perfectionnement chez lui est plutôt le dynamique de l'histoire. Voir *Ibid.*, p. 79.

¹²⁹ AḫMED ḤILMI, *Tāriḫ-i islām*, op. cit, p. 2-3.

musulmane¹³⁰. Cette différence posée entre le progrès et le perfectionnement évoque de nouveau la thématique récurrente des œuvres de Ḥilmī : les progrès que la civilisation européenne a achevés ne correspondent aucunement à un perfectionnement du caractère humain. Dans l'ordre de ses propos apocalyptiques, un scepticisme par rapport au progrès se trouve également chez Celāl Nūrī :

[*] J'ai voulu ajouter à cet article une fantaisie sur le fait que les progrès (teraḳḳīyāt) et les courants historiques n'aboutiraient pas à la perfection (tekāmül) mais à la dégénérescence (tereddī), et que la race humaine [ainsi que] la civilisation s'étioleraient et disparaîtraient. Pourtant, je n'ai pas voulu casser [l'effet] amusant que ce conte imaginaire créerait.

[*] teraḳḳīyāt ve cereyān-ı tārīḥiniñ tekāmüle degil, tereddīye müntehī olub cins-i beşeriñ, medeniyetiñ, sönecegi, tükenecegi hakkında bir (fantezi) kaleme alarak bu maḳāleye rabṭ etmegi kurmuş idik. faḳaṭ oḳunan māşāl-ı ḥayālī biraz eglendireceginden bir dīger fıkra ile āniñ inkisārına bādī olmaḳ istemedik¹³¹.

Ainsi, le déclin s'incorpore dans le domaine sémantique de la loi de l'évolution/du perfectionnement. Contrairement à la présupposition que l'évolution/le perfectionnement renvoie à une démarche progressiste, de cette brusque inversion sémantique s'ensuit que l'idée de l'évolution/du perfectionnement relève plutôt du phénomène du déclin.

Le récit du déclin n'est pas du tout un phénomène nouveau pour les intellectuels ottomans. Il s'agit d'un vaste corpus constitué à partir du XVI^e siècle. Le point commun de ces récits est l'identification d'une époque idéalisée dans le passé ottoman, à savoir l'époque de Soliman le Magnifique. Ceci montre, entre autres, que ces écrivains conçoivent les problèmes conduisant au déclin dans un espace historique exclusivement ottoman. Dans une approche institutionnelle, ils attribuent de prime abord ce déclin à la corruption de l'ordre établi du système de *tīmār*, qui soutend le bon fonctionnement de l'Empire ottoman dans son ensemble¹³². La corruption se transpose dans le concept de la justice, dans la mesure où ils pensent que l'altération du système de *tīmār* est due au mauvais fonctionnement du droit sultanique. Aussi les concepts de déclin et d'âge d'or sont-ils les produits du même champ d'expérience. À côté de ce cadre de conception ottoman, un autre schéma plus étendu vient s'établir au dernier quart du XX^e siècle : le monde musulman. Celui-ci peut être engendré par une expérience partagée face à l'expansion coloniale et à son discours racialisant¹³³. Par ce nouvel encadrement devenu musulman, ce qui est conçu comme l'essor de l'Empire ottoman commence à sembler être une période antinomique, en ce qu'elle voit le jour au

¹³⁰ Süleyman ULUDAG, « Kemâl », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, vol.25, p. 222, p. 222.

¹³¹ CELAL NURI, *Tārīḥ-i istiḳbāl: mesā'il-i ictimā'īye*, op. cit, p. 164.

¹³² Douglas A. HOWARD, « Ottoman Historiography and the Literature of "Decline" of the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Journal of Asian History*, 22-1, 1988, p. 52-77, ici p. 62-64.

¹³³ C. AYDIN, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, op. cit, p. 3.

début du déclin du monde musulman¹³⁴. Par conséquent, l'âge d'or est remplacé à l'époque du prophète Mahomet. Reste que le concept d'un âge d'or fait partie du déclin conçu. La preuve en est que l'âge d'or se déplace en fonction du déclin présumé à partir d'un moment donné que l'on identifie dans l'histoire.

À ce titre, le progrès et l'évolution/le perfectionnement à l'ottomane ne prennent de sens que lorsque l'on tient compte de nombreux concepts correspondant au déclin¹³⁵. Les premiers concepts apparemment conditionnés vers le futur ne relèvent pas de faits vécus par ces intellectuels, mais sont les produits d'une projection sur un passé exalté, aussi réduit soit-il, de la civilisation plus musulmane qu'ottomane. Dans le même ordre d'idées, s'il s'agit d'un progrès qu'ils observent à présent, c'est alors celui de la civilisation occidentale — dans une moindre mesure celui de la Russie et des pays balkaniques ayant récemment obtenu leurs indépendances¹³⁶. Par conséquent, à l'instar de la synchronie du couple conceptuel que représentent « le déclin-l'âge d'or », le concept de *terakki* n'est pas concevable sans tenir compte du concept de *inhişat* pour ce qui est des expériences et des attentes des Ottomans. Autrement dit, ces concepts adhèrent au même espace d'expérience. Toutefois, le progrès (*terakki*) se réfère à un programme de redressement (*işlah*), tandis que le déclin renvoie à un passé, mais aussi à un présent, dont ils ne sont pas satisfaits. Vu qu'il n'existe aucun signe du contentement chez les intellectuels ottomans en question à l'égard de la donne existante dans leur pays, il serait incorrect de placer le concept dans un espace d'expérience né de l'idée nécessaire, mais en l'occurrence gratuite, que l'Empire dans son ensemble est en voie d'amélioration.

Conçue dans un cadre universel, la conception figée de *terakki* amène pourtant à l'émergence « d'un retournement temporel » :

Pour que l'homme se situe et construise son avenir, comme dans presque toutes les cultures traditionnelles, dans la tradition musulmane, le concept temporel principal sur lequel il s'appuie puise de la force est le passé (*mâzi*). Alors que l'avenir, évoquant l'apocalypse, que les livres sacrés anticipent en la désignant par le mot « demain » (*yarın*), et, de ce fait, décrivant un monde de plus en plus dissous, évanescent, s'avère faible, périlleux, obscur et

¹³⁴ AHMED HİLMİ, *Tārīh-i islām*, op. cit ; AHMED HİLMİ, *Yigirminci 'aşırda 'ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset*, op. cit, p. 16-17.

¹³⁵ Le « sens » du déclin, manifesté au début des écrits politiques ottomans qui virent le jour au XVI^e siècle, s'avère si dominant qu'il soumet même l'historiographie dominante sur l'Empire ottoman du XX^e siècle à son récit. Voir D. A. HOWARD, « Ottoman Historiography and the Literature of "Decline" of the Sixteenth and Seventeenth Centuries », art. cit, p. 52-54.

¹³⁶ CELĀL NŪRĪ, *Tārīh-i tedenniyāt-ı 'osmāniye – Muḳadderāt-ı tārīhīye* [L'histoire des déclin ottomans – Les destinées historiques], İstānbül, Yeñi 'osmānlı maḳba'a ve kütübhānesi, 1331h [1913], p. 449.

effrayant. Ce que nous appelons retournement (*tersyüz olma*), c'est le renversement de ces deux concepts temporels à l'égard des valeurs religieuses et sociales qu'ils contiennent¹³⁷.

Pourtant, ce qui semble une contradiction dans la pensée dite islamiste des XIX^e et XX^e siècles, à savoir « l'adoption » des concepts comme le progrès linéaire (*çizgisel doğrusal ilerleme düşüncesinin*) et l'évolution ainsi que l'aspiration au retour à un âge d'or¹³⁸ imaginé, est loin d'être une incohérence conceptuelle mais l'apparence du même fait que le déclin perçu, s'investissant ainsi dans un autre registre conceptuel¹³⁹. La structure sémantique du concept de *terakki*, porteur d'expériences et d'attentes différentes de son homologue français, se distingue du progrès conçu par la philosophie de l'histoire des Lumières. Fortement attaché aux perceptions du déclin par les intellectuels ottomans, ce progrès à l'ottomane est loin d'inventer ou de conceptualiser une philosophie de l'histoire destinée à une perpétuelle liberté humaine^{140 141}. Dès que l'on replace l'espace d'expérience, où s'inscrit le concept du progrès tel que l'ont conçu les auteurs ottomans, il s'avère que le « renversement temporel » ne s'opère pas chez eux comme chez Kara. Peu importe qu'il soit réel ou imaginé, la construction d'un passé exalté fait office de soutien au recouvrement d'un avenir aussi exalté, dans un moment où les chances de survie de l'Empire ottoman semblent s'amoinrir. Autrement dit, le progrès est conçu comme le chemin vers cet avenir souhaité. En conséquence, il convient d'éviter de situer les concepts dans un espace qui n'est pas le leur. Dans le même ordre d'idées, il ne faut pas les considérer comme « éléments d'analyse autosuffisants¹⁴². » Ils se laissent comprendre toujours dans les rapports qu'ils entretiennent l'un avec l'autre.

¹³⁷ İsmail KARA, « Tarih ve Hurafe - Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telakkisi », in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 3^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, p. 71-103, p. 78.

¹³⁸ İ. KARA, « Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: Islah ve Taklit », art. cit, p. 208.

¹³⁹ En effet, il s'agit d'une occurrence où Ahmed Hilmî rejette l'idée du retour à un âge d'or. Il est cependant sûr que le récit qu'il construit est une histoire de déclin à partir de la période omeyyade, voir notamment AHMED HILMI, « İşlâhât ve istikbâl » [Les réformes et l'avenir], in *Târîh-i islâm*, Koştantınıye, Hikmet matba'ası, 1327r [1911], vol. 2/2, p. 650-671.

¹⁴⁰ R. KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op. cit, p. 1-2.

¹⁴¹ La seule exception que j'ai pu constater dans les écrits de Celâl Nürî publiés jusqu'à la fin 1914, où il considère le progrès comme étant conditionné par la liberté perpétuelle, c'est dans son ouvrage de *Qadınlarımız* (*Nos femmes*) où il prône l'inévitable résolution du problème féminin en faveur de sa libération, conditionnée seulement à l'écoulement du temps. « Comme il est devenu clair des récapitulatifs précédents, la femme, à l'instar du monde, de l'humanité, de la connaissance, a suivi un perfectionnement, elle aussi n'a pas pu conserver sa primitivité telles qu'elle était dans de premières époques. De plus, dans le monde, le progrès et l'évolution/perfectionnement sont un fait/phénomène nécessaire. Aucune sorte d'oppression, d'injustice et de violence ne peut arrêter ce flux gargouillant. Il est impossible de faire barrage à l'évolution/le perfectionnement. En dépit des oppressions exercées, la femme, elle aussi, est arrivée à progresser et, au moins, à être en mesure de à faire entendre sa voix. » « Yuğarıdaki icmâllerden müstebân olduğı üzere 'âlem gibi, insânîyet gibi ma'ârif gibi kadın da bir tekâmül ta'kıb etmiş, o da, edvâr-ı evvelîyede olduğı gibi, ibtidâiliginin muhâfaza edememiştir. zâten, cihânda, terakki ve tekâmül bir emr-i zarûriyedir. zulmün, i'tisâfin, şiddetini hiçbir nev'î bu seyl-i huruşânı tırdıramaz. tekâmüle karşı sedd yapılamaz. işte kadın da, gördüğü zulmden şarf-ı nazar terakki edebilmiş, hiç olmazsa, sözünü ismâ' edecek bir râddeye gelmiştir » CELAL NURİ, *Qadınlarımız* [Nos femmes], İstanbul, Matba'a-yı ictihâd, 1331h [1913], p. 57. Pour des remarques similaires, voir dans le même ouvrage p. 210-211.

¹⁴² M. AYMES, « Many a Standard at a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies », art. cit, p. 38.

IV — CONCLUSION

L'étude des attentes de Tevfîk Fikret, Mehmed 'Âkif, Ahmed Hilmî et Celâl Nûrî sert à (ré)inscrire les concepts dans l'espace d'expérience et l'horizon d'attente proprement tracés, du fait qu'il existe une propension dans l'historiographie existante à étudier les concepts dont les intellectuels ottomans se servent dans un cadre universel, ce qui revient à donner une interprétation à partir des expériences et des attentes d'autrui. Les concepts de progrès en rapport avec le concept de crise développé par les philosophes des Lumières et tels qu'ils sont analysés par Koselleck servent à faire ressortir la spécificité des conceptions du progrès propres aux auteurs ottomans en question. Bien que réduisant le concept de crise à une fonction du concept de progrès moderne, Koselleck ne s'empêche pas de constater que les éléments sémantiques caractéristiques de l'eschatologie chrétienne n'y font pas défaut. Par ailleurs, la modernité du concept à l'opposé de l'attente apocalyptique réside dans l'acceptation d'un progrès pérenne dans le temps. C'est à partir de ce raisonnement que j'ai conçu mon analyse par rapport aux conceptions de progrès en rapport avec la crise. Ainsi le chapitre s'est proposé d'étudier ces conceptions à l'égard de ses orientations temporelles.

L'œuvre de Tevfîk Fikret présente un point d'entrée propice à cette étude, dans la mesure où il est vu comme le sincère croyant sans réserve dans le progrès. Une recherche sur les limites de son concept de progrès me permet d'interroger la validité de ces doxas. Malgré toute apparence de la consécration d'un progrès infini, il s'avère que sa conception de progrès est substantiellement restreinte par le but de « sauver la patrie. » Une lecture attentive de ses poèmes par lesquels on a la coutume d'admettre que Fikret prêche le progrès infini nous permet de découvrir qu'ils considèrent les grandes puissances européennes comme des maîtres, voire à l'extrême, comme des dieux, dont il faut se débarrasser du joug. C'est à partir de là que l'Empire ottoman atteint un statut d'égal vis-à-vis des grandes puissances. Ce qui revient à dire qu'il y aura alors un ordre idéal où le juste (*hakık*) règne. L'ambition latente de Fikret est d'arriver à une égalité avec ceux qu'il considère comme ses/les maîtres. Les vers que l'on juge utopiques reflètent ainsi moins une vision politique marquée par la naïveté qu'une anticipation caractérisée par la volonté de sortir du temps présent. Ce concept de *terakki* diffère ainsi de la conception comtienne de progrès, en ce qu'il ambitionne d'arriver à un ordre parfaitement juste où chacun a sa part, contrairement à l'ordre final comtien où les droits disparaissent au profit des devoirs.

La deuxième figure dont j'aborde l'œuvre est Mehmed 'Âkif. D'une part, c'est à travers son œuvre que je problématise le concept de crise par sa traduction littérale que l'on trouve dans les dictionnaires : *buhârân*. L'usage de ce mot s'inscrit dans la pragmatique de la rhétorique de crise.

Ceci et les mots apparentés servent notamment à faire apparaître ce qui est *critique*. Dans la mesure où le savoir relatif à la crise est ésotérique, il s'agit de le rendre visible. Les métaphores qu'il utilise font preuve de cet aspect de la crise. Il fait savoir ce qui est caché à son peuple. C'est en ce sens que 'Ākif appelle son peuple à la vigilance. De l'autre, les vers de 'Ākif témoignent d'une condensation temporelle caractéristique des temps critiques. Le sens de l'urgence est étayé par le concept arabe de *helāk*, qu' 'Ākif traduit comme maḥv. La procrastination se trouve à l'origine d'une disparition imminente.

Membres d'un empire de plus en plus réduit sous la menace de l'expansion impérialiste et des revendications nationalistes, de plus en plus désespérés par la situation politique et sociale délicate, aggravée notamment pendant et après la Première Guerre balkanique, Celāl Nūrī et Aḥmed Ḥilmī présentent non seulement la chute imminente de l'Empire ottoman, mais en viennent aussi à souhaiter ou prophétiser la destruction totale de l'Europe. C'est là « une aporie politique » au sens où les intellectuels sont piégés dans une impasse existentielle. Il s'agit d'un espoir né du désespoir.

Cette aspiration s'inscrit dans un concept bien ancré dans le texte coranique : l'annihilation totale d'un peuple désobéissant et/ou perversi (*helāk*). C'est un exemple mineur et annonciateur de la grande apocalypse. Il s'agit de revenir à l'ordre par « la violence irréprochable » déchaînée par la Divinité sur le peuple, qui sème le désordre susceptible de déclencher « la violence reprochable¹⁴³. » Cette logique est toujours à l'œuvre dans l'aspiration d'Aḥmed Ḥilmī et de Celāl Nūrī. L'injustice, à l'origine du désordre, nécessite l'annihilation totale, qui devrait s'accomplir en Europe. Elle est, tôt ou tard, vouée à l'effondrement tant qu'elle exercera la violence et propagera l'injustice. En conséquence, une civilisation véritable, où règne la paix perpétuelle, ne sera possible que par l'annihilation totale de la civilisation existante et injuste.

À la différence de Celāl Nūrī, Aḥmed Ḥilmī utilise ce concept également afin de délimiter la portée des réformes entreprises. Le contraste observé entre l'avancement matériel et l'immoralité chez les Européens conduira inévitablement à l'annihilation de ce peuple. Si l'Empire ottoman devient immoral par les emprunts immatériels à un peuple perversi comme les Européens, le même sort se révélera inévitable pour les musulmans. Le peuple musulman n'est pas à l'abri de cette logique divine destructrice. Heureusement, cette question n'est pas encore tranchée, alors que l'Europe court le risque de subir l'anéantissement total.

¹⁴³ Y. BEN ACHOUR, « Violence et politique en Islam », art. cit, p. 259.

Le désespoir quant à l'avenir de l'Empire est la preuve la plus flagrante de la différence entre le concept de progrès (*terakki*) conçu par les Ottomans et son équivalent français conçu dans le cadre de la projection politique des philosophes des Lumières qui présagent, voire prescrivent, une liberté perpétuelle humaine dans le futur. C'est à cet égard que l'on doit réinscrire le concept de progrès (*terakki*) dans le même espace d'expérience que le déclin (*inhiṭāt, tedenniyāt*), du fait que ces deux notions sont les produits d'expériences similaires. La seule différence est que le progrès, parfois au pluriel (*terakkiyāt*), trahit une aspiration au redressement du pays, alors que le déclin s'avère être un lieu où l'on puise les enseignements nécessaires pour que l'Empire dépasse les mêmes erreurs historiques. En parallèle, ces auteurs n'entretiennent pas de conception d'un mouvement linéaire en ce qui concerne l'évolution. Au contraire, Aḥmed Ḥilmī s'avance au point de renverser la structure sémantique du concept, ceci signifiant que l'évolution/le perfectionnement (*tekāmül*) peut se faire en sens opposé, c'est-à-dire vers l'arrière, tandis que Celāl Nūrī relate une histoire où le progrès n'aboutirait pas au perfectionnement, mais au déclin. Tout cela nous montre qu'ils sont piégés dans une impasse temporelle, où il n'est possible ni d'avancer, ni de reculer. Le récit d'un âge d'or intervient pour qu'ils échappent à cette impasse. C'est alors là que règne l'aporie. Dans la mesure où la donne actuelle paraît insupportable, il y a lieu d'imaginer dans le passé une époque de l'ordre et de la concorde, avec pour corollaire une projection de cette ère idéalisée dans le futur, et donc la volonté de sortir de cette époque à un moment où l'apocalypse paraît imminente.

De tout cela, il s'ensuit qu'à la différence du constat de Koselleck selon lequel la crise est une fonction du concept de progrès, le concept de *terakki* est la fonction des concepts de *helāk, buhrān* et *tedennī*. Autrement dit, le progrès à l'ottomane ne peut se comprendre que si l'on tient compte du moment critique qui traverse les consciences des auteurs en question.

CHAPITRE 4 – L’HUMANITÉ *RELOADED* : PROPHÉTIE – DOUTES (*INSĀNĪYET – ḤĀTEMŪ’L-ENBĪYĀ’* – ZANN, REYB, ŞÜBHE)

Argument

Le chapitre se propose d’analyser les concepts de prophète et de prophétie dans leurs rapports avec la (non) transformation du concept d’humanité. Le premier sous-chapitre se concentre sur le concept du dernier prophète (*ḥātemū’ l-enbiyā’*), qui exprime une hypothèse centrale commune aux trois grandes religions monothéistes selon laquelle la révélation s’écoule continuellement de prophète en prophète comme une chaîne. Par conséquent, la question de la fin de la chaîne des révélations se révèle cruciale. Les réponses varient en fonction de l’affiliation religieuse : Moïse, Christ, Mani ou Mahomet. Ce débat, qui à première vue ne semble appartenir qu’à l’Antiquité tardive, se répète entre Édouard Schuré (1841-1929), romancier et théosophe idéaliste français, et Celāl Nūrī, matérialiste présumé, un rapport demeuré peu étudié dans la littérature scientifique. En quelque sorte sécularisée, la croyance dans la continuité de la révélation à travers les époques dès la création passe par la philosophie idéaliste, prenant forme du concept de *Geist*. Figure connue du «renouveau de la philosophie idéaliste» en France de fin-de-siècle, Schuré utilise ce concept pour contrer les réclamations irréligieuses du mouvement matérialiste à l’époque. Son but ultime est de marier la science et la foi. Au centre de son récit se trouve la figure de Jesus Christ. Considéré comme un matérialiste par la littérature existante, Celāl Nūrī adopte pourtant ce récit dans ses grandes lignes. La différence réside dans le fait que Nūrī remplace Jesus Christ par Mahomet comme la fin de la révélation. L’objection de Nūrī cible, en fin de compte, l’exclusion des peuples musulmans de l’histoire de l’humanité. Dans un contexte de plus en plus marqué par les conceptions raciales hostiles, on assiste au renouveau d’une discussion propre à l’Antiquité tardive. Ici s’érige l’histoire du concept du dernier prophète.

Le deuxième sous-chapitre traite la conception de la prophétie chez Aḥmed Ḥilmī, qui désigne Mahomet comme le plus honorable des hommes (*fahṛ-r-beşerīyet*) dans le sillage de la tradition médiévale. Cependant, il procède dans l’arrière-plan du concept d’humanité cher aux Lumières,

racialisé pourtant vers la deuxième moitié du XIX^e siècle. Ḥilmī a pour but d'amener tous les êtres humains sous les étendards de Mahomet à l'aide d'un concept de doute (*ẓann*). Désigné par les philologues médiévaux comme *didd*, *ẓann* est un concept qui réunit en son sein deux sens opposés. Imprégné d'abord par la tradition exégétique puis par la tradition soufie, le concept renvoie à une conception de la connaissance « certaine ». En même temps, il exprime l'incertitude. Chez Ḥilmī, d'un côté, chaque homme se trouve par son *ẓann* dans l'incertitude de ne pas être sûr de sa croyance. Cette incertitude épistémologique les réunit dans le même statut ontologique, c'est-à-dire dans une égalité. De l'autre côté, exprimant la certitude, *ẓann* fait office de garant de la bonne croyance. D'où une sorte de « déisme musulman. » Comme Nūrī, Ḥilmī vise à préserver la position de l'islam comme celle de la vraie religion, tout en proposant une égalité opposée au concept d'humanité racialisée. C'est ainsi que le rôle des sens développés dans le contexte des époques éloignées dans le temps devient visible dans le devenir de l'histoire.

Le dernier sous-chapitre étudie la conception de doute de Tefik Fikret en tant que *ṣūbhe*. Si son concept ne s'imbrique pas dans le concept d'humanité, il s'articule dans le chapitre avec son opposition au concept de doute en tant que *ẓann*, signifiant une attitude négative vis-à-vis de l'objet de croyance. Les opposants de Fikret l'accusent pourtant par un autre concept de doute (*reyb*), qui représente un ferme refus de l'objet de croyance, d'avoir nié la divinité. Tous ces concepts ont diverses connotations sémantiques et c'est ce que ce chapitre a pour but de décrypter.

I — LA QUESTION DU DERNIER PROPHÈTE (*ḤĀTEMŪ'L-ENBĪYĀ'*)

Les concepts de religion et de prophétie chez Celāl Nūrī ont déjà attiré l'attention des chercheurs. Écrit dans le sillage de l'œuvre de Şükrü Hanioglu, et dans une moindre mesure, de l'œuvre d'İsmail Kara, l'article de Tufan Buzpinar porte sur le concept de religion de Nūrī dans le contexte de l'occidentalisme. L'auteur justifie son intérêt pour ces concepts par les effets ultérieurs du « camp occidentaliste » sur le réformisme républicain : « Par conséquent, les études consacrées à une meilleure compréhension du *Garbcılık* nous permettront de mieux saisir les réformes républicaines et le contexte idéologique de la République turque » (« Therefore studies devoted to a better understanding of the *Garbcılık* will help us better comprehend the Republican reforms and the ideological background of the Turkish Republic¹. »). Donc, l'enjeu n'est pas de comprendre l'œuvre de Celāl Nūrī, mais les réformes républicaines à travers Celāl Nūrī. Il y a lieu pourtant de m'opposer à cette approche à deux égards. Premièrement, d'après la méthodologie herméneutique que j'utilise dans ce travail, aucune période n'est ni plus ni moins digne d'être étudiée qu'une autre période donnée. Deuxièmement, la compréhension de Celāl Nūrī concernant la religion ne promet aucunement l'explication du devenir historique dans l'époque suivante. Ce n'est pas parce que je postule une rupture entre deux périodes, mais parce que le fait de partir d'une telle supposition est problématique. Car l'approche de l'auteur me semble signaler, de prime abord, que l'article resterait sourd aux enjeux qui traversent la période en question. Je me permets ici de poser mon principe de recherche : l'étude d'un objet historique ne doit être faite que pour lui-même. Sinon le résultat en serait un « *Whig interpretation* » de l'histoire dont les effets néfastes sont amplement débattus par Holy Schissler dans son ouvrage sur Ahmed Ağaoğlu². Qui plus est, l'auteur ne semble pas s'en être tenu à l'objectif qu'il se donne dans l'introduction, car, d'après lui, il y a un changement remarquable dans les idées de Nūrī concernant l'eupéanisation après l'avènement du régime républicain³. Cela montre une fois encore l'importance de la contextualisation ainsi que du refus de l'imposition épistémologique d'une époque donnée sur une autre.

Quant au concept de religion, en fait d'islam chez Nūrī, Buzpinar ne rompt pas avec l'idée répandue selon laquelle les occidentalistes instrumentalisent l'islam pour leurs propres visées politiques dissimulées dont l'objectif principal est de désislamiser la société ottomane⁴ :

¹ Ş. T. BUZPINAR, « Celal Nuri's Concepts of Westernization and Religion », art. cit, p. 247. Ou encore « The choice of the two concepts was based on the view that, first, they better serve to decipher Celal Nuri's thinking and his role in the formation of the Republican reforms and, second, they have been the subjects of heated debates in the history of modern Turkish thought. » p. 248.

² Ada Holland SHISSLER, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, London, I. B. Tauris, 2003, p. 18-28.

³ Ş. T. BUZPINAR, « Celal Nuri's Concepts of Westernization and Religion », art. cit, p. 252.

⁴ M. Ş. HANIOĞLU, « Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic », art. cit, p. 135. « Obviously in his eyes and in those of many Ottoman intellectuals, religion was

Celal Nuri was primarily concerned with progress and Islam as a political and social device to achieve progress. In fact one could argue that his concern with Islam was primarily motivated by his determination to find a solution to close the gap between Europe and the Ottoman Empire. In this sense it was closely related to his concept of Westernization⁵.

Cette lecture s'appuie davantage sur son réformisme religieux dont l'expression la plus claire est trouvée dans le dernier chapitre de « *Kendi nokta-i nazarımdan hukuk-ı düvel* » (Le droit international de mon point de vue) intitulé « *İslâmda vücûb-ı teceddüd*⁶ » (La nécessité du renouveau dans l'islam). Cet accent fort sur le concept de progrès en rapport avec la religion risque d'obstruer d'autres voies herméneutiques. « Celal Nuri ne s'intéressait pas aux aspects théologiques de l'Islam. En fait, ses écrits ne font guère référence à l'Islam comme une religion divine basée sur la révélation. Il le présente plutôt comme la religion de Mahomet » (« Celal Nuri was not concerned with the theological aspects of Islam. As a matter of fact, his writings hardly refer to Islam as a divine religion based on revelation. It was rather presented as a religion of Muhammad⁷. »). Il existe, en effet, assez d'occurrences produites sous la plume de Nūrī qui corroborent l'argument de l'auteur. Cependant, j'avance l'idée selon laquelle le rapport de Nūrī avec la religion ne peut pas être limité à un effort pragmatique. Dans ce chapitre, j'essaierai de faire ressortir un rapport d'une autre nature.

Un autre analyse du rapport de Nūrī avec la religion part de son évolutionnisme présumée. L'évolutionnisme se fait objet central de l'analyse, dans la mesure où le sujet général de l'ouvrage est le darwinisme-social et les intellectuels ottomans⁸. Ici, ce que Buzpinar présente comme un penchant fort pour le réformisme⁹ vient être subsumé dans son adhésion à l'évolutionnisme :

Celal Nuri, qui compte parmi les intellectuels ottomans adoptant la pensée évolutionniste à propos de la religion, affiche une autre approche. Contrairement à Baha Tevfik et Abdullah Cevdet, Celal Nuri défend Mahomet ainsi que l'islam. Cependant, cet islam que Celal Nuri prône est une religion séculière dénuée de miracles et d'inspirations divines et produit de la raison humaine comme conséquence de l'évolution.

[...]

Ainsi, l'islam d'après Celal Nuri n'est autre que la réforme de la chrétienté et le judaïsme par Mahomet selon les besoins du temps suivant la loi d'évolution et Mahomet est le plus grand réformiste. Par conséquent, il est nécessaire que l'islam, lui-même une œuvre de réforme, soit réformé selon les besoins du temps dans lequel on se trouve.

viewed as more than "the opiate of the masses" and they thought that it was conceivable to use Islam as a tool to modernize Ottoman society. »

⁵ Ş. T. BUZPINAR, « Celal Nuri's Concepts of Westernization and Religion », art. cit, p. 252-253.

⁶ CELÂL NÜRİ, *Kendi nokta-i nazarımdan hukuk-ı düvel*, op. cit, p. 163-191.

⁷ Ş. T. BUZPINAR, « Celal Nuri's Concepts of Westernization and Religion », art. cit, p. 252.

⁸ A. DOĞAN, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, op. cit.

⁹ Ş. T. BUZPINAR, « Celal Nuri's Concepts of Westernization and Religion », art. cit, p. 253.

Din konusunda evrimci düşünceyi kabul eden Batıcı Osmanlı aydınlarından Celal Nuri ise farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Celal Nuri, Baha Tevfik ve Abdullah Cevdet'in aksine Hz. Muhammed ve İslamiyet'i savunacaktır. Fakat Celal Nuri'nin sahip çıktığı İslamiyet, mucizeleri ve ilahi vahyi olmayan, evrimleşme sonucunda insan aklının ortaya çıkardığı seküler bir dindir.

[...]

Görüldüğü gibi Celal Nuri'ye göre İslamiyet, Hz. Muhammed'in tekâmül kanununa göre uygun olarak Musevilik ve Hıristiyanlığı zamanın ihtiyaçlarına göre reformize etmesinden başka bir şey değildir ve Hz. Muhammed en büyük reformisttir. Dolayısıyla bir reform eseri olan İslamiyet'in her zaman içinde bulunulan zamanın ihtiyacına göre yeniden uyarlanması gerekmektedir¹⁰.

Dans l'analyse de Doğan, on trouve l'élément évolutionnaire, que l'on ne trouve pas chez Buzpinar. Certes, il y a beaucoup de référence à la théorie d'évolution en tant que Nūrī conçoit¹¹. J'apporte ici plusieurs citations qui montrent son argumentation basée sur l'évolution. Cependant, mon interprétation diffère de l'adhésion idéologique à l'évolutionnisme en ce que je constate une autre intention de l'auteur qui précède un rattachement doctrinal :

Comme [l'évolution de] les espèces organiques s'arrêtèrent chez l'homme et l'évolution commence à [ne] continuer [que] chez l'homme, l'évolution à propos de la conscience et de la croyance s'arrêta dans l'islam, ne continuant inévitablement qu'à l'intérieur de l'islam.

ecnās-ı 'uzvīye insānda tırdığı ve tekāmül insān dāhiline devām etmege başladığı gibi vicdān ve i'tikād hıuşuşundaki tekāmül islāmīyetde tırmuş ve tekāmül islāmīyet içinde devām etmek zārūrī bulunmuşdur¹².

La chrétienté est une religion arriérée. Suivant la théorie de Darwin, à l'instar de la coprésence de l'homme qui est le plus complet et le plus parfait avec les baleines qui sont immenses et lourdes, mais je ne sais comment, toujours non disparues dans le monde de l'organisme, dans le monde de la conscience, toujours suivant la même théorie, la religion musulmane qui est la plus complète et la plus parfaite, coexiste en parallèle avec la chrétienté qui, appartenant aux temps premiers, sont immenses et lourdes, mais je ne sais pas comment, toujours non disparue.

naşrānīyet geri bir dīndir. dārvīn nazarīyesince 'ālem-i 'uzvīyetde etemm ve ekmel cins insān ile berāber edvār-ı ibtidā'iyeniñ ğalīz ve şaķīl şı kadar var ki her naşılsa sōnmemiş bālīnāları oldığı gibi 'ālem-i vicdānīyatda, 'aynı nazarīye iķtizāsınca etemm ve ekmel diyānet-i islāmīye ile mütevāzīyen ezmine-i kādīmeniñ ğalīz ve şaķīl şı kadar var ki her naşılsa muntafı olmamış hıristiyanlığı da bulunuyor¹³.

Pour résumer, l'islam est une œuvre de progrès, un produit d'avancée qui vit le jour [pour remplacer] les fondements conservateurs figés et les préceptes qu'il faut amender aussi bien de la chrétienté que du judaïsme.

¹⁰ A. DOĞAN, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, op. cit, p. 230-231.

¹¹ CELAL NÜRİ, *Hātemü'l-enbīyā* [Le sceau des prophètes], İstānbül, Yeni 'oşmānlı maţba'a ve kütübhānesi, 1332h [1914], p. 45.

¹² *Ibid.*, p. 217.

¹³ *Ibid.*, p. 216.

hülāşa, islāmīyet gerek yahūdīligiñ, gerek naşrānīyetiñ taķarrūr eden esāsāt-ı muhāfazakārānesine, artık neshi lāzım gelen aħkāmına muķābil meydāna ıkımsı bir eŗer-i teraķķī, bir maŗşul-i te‘ālidir¹⁴.

De mēme que suivant la loi de Darwin, une cellule éléméntaire s’élève par évolution et sélection graduelle en homme, de mēme l’esprit... la conscience, la croyance et la foi, le caractère affectifs, qui furent un néant dans les temps premiers, progressèrent, se parfirent, se raffinèrent, devinrent universels et... finirent par déboucher sur l’islam.

dārvin ķānūn-i mūbīnince hücre-i ibtidā’īye naşıl tekāmül ve ıŗtıfā ede ede insāna ķadar ıkımsı ise, rūh-ı ğayr-i dirāk, vicdān, i’tikād ve īmān, şaħķīyet [sic] -i ħissīye de edvār-ı nuĥustūnden i’tibāren, bir hīç iken, ilerilemiş, kemāl bulmuş, süzülmüş, tōrpülenmiş, muĥīt ve zī-şümül bir māhiyet almış ve ... islāmīyete mūntehī olmuşdur¹⁵.

Parce que suivant la loi d’évolution, l’islam fut la plus nouvelle/récente, la plus épurée/sélectionnée, la plus parfaite des religions. Celui qui est le plus parfait [d’un genre donné] est le plus capable de se propager.

unki ķānūn-ı teķāmül mūcebince islāmīyet eñ yeñi, en muşaffā, eñ mūtekāmīl dīn idi. her şey’iñ eñ mūtekāmīli eñ ziyāde ķābilīyet-i intişārı ħāizdir¹⁶.

Nous étudierons Mahomet qui donne à l’humanité sa religion définitive.

beşerīyete dīn-i ķaţ’isini veren ħāzret-i muĥammedi mūţāla‘a edecegiz¹⁷.

L’intention de l’auteur consiste à postuler que l’islam est une religion supérieure au judaïsme ainsi qu’à la chrétienté. La théorie de l’évolution n’intervient dans le discours qu’en tant qu’instrument argumentatif. D’ailleurs, l’arrêt de l’évolution ou sa perpétuation unique dans un seul organisme prétendument le plus évolué semble une idiosyncrasie de l’argument de Nūrī¹⁸. De plus, le récit évolutionnaire prend une tournure propre au concept de civilisation : « se parfirent, se raffinèrent » (*kemāl bulmuş, süzülmüş, tōrpülenmiş*). Si la théorie de l’évolution darwinienne suppose une complexification d’abord organique, puis mentale/morale continue¹⁹, la conception de Nūrī s’en distingue par sa quasi-finitude. Les autres religions que l’islam sont exclues de l’évolution. Mais, une question primordiale reste sans réponse : si l’évolution ne continue qu’en islam, pourquoi ce même islam a-t-il besoin de réforme ? Vus ces inconvénients argumentatifs apparents, je juge plus approprié de chercher une autre interprétation de son argumentation « progressiste » ailleurs que

¹⁴ CELĀL NŪRĪ, *Kendi nokta-i nazarımdan ħukūk-ı dūvel*, op. cit, p. 173.

¹⁵ CELĀL NŪRĪ, *Ĥātemü’l-enbīyā*, op. cit, p. 212-213.

¹⁶ *Ibid.*, p. 209.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸ Un tel propos ne semble pas être compatible avec les idées que Darwin développe. Comparer à Michael RUSE, « Charles Darwin and Progress », in *Monad to Man*, Harvard University Press, 1996, p. 136-177. Notamment p. 155-6.

¹⁹ *Ibid.*, p. 154. « All those years of evolution led us right up to the best aspects of middle-class, commercial, Victorian Britain. » Darwin semble inculquer la notion de progrès dans ses écrits notamment de sa carrière tardive. p. 153. « [...] although there was a sense that, toward the end of human evolution, the action started to switch almost completely from the physical to the psycho-social. »

l'évolutionnisme. Je propose alors de revenir sur le débat abrahamique de la fin de la révélation incarné dans le concept de *hātemü'l-enbīyā'*.

C'est Gottfried Hagen qui thématise les conceptions du prophète Mahomet dans la période de la Seconde Monarchie constitutionnelle²⁰. À cet égard, il étudie, entre autres figures, les propos de Celāl Nūrī et Aḥmed Ḥilmī. Si l'auteur tend à délimiter son objet d'étude aux représentations guerrières de la figure du prophète musulman dans les biographies du prophète, il s'occupe de la littérature de *siyer* de façon générale²¹. Quelques notes préliminaires s'imposent ici :

1. L'étude s'inscrit pleinement dans la lignée de la théorie de la modernisation aujourd'hui tant critiquée. Dans la vision dichotomique qu'il crée lui-même entre progressistes et traditionalistes, Hagen situe Nūrī dans la catégorie de la modernité, mettant en accent sur l'usage de la figure du prophète pour les propres visées politiques réformistes de l'auteur²²
²³.
2. L'étude présuppose une identification de l'Empire ottoman avec l'islam, qui s'en détache dans le temps dans la mesure de la modernisation ainsi que de la connaissance accrue du monde extérieur²⁴.
3. Le travail adopte la division tripartite du paysage intellectuel de la période de la Seconde Monarchie constitutionnelle²⁵, même si, parfois, il a du mal à situer les auteurs dans un camp précis²⁶.
4. La source principale utilisée quant aux tendances politiques et religieuses des auteurs ottomans est *Türkiye'de Çağdaş Düşünceler Tarihi* de Hilmi Ziya Ülken grevé d'analyses descriptives identitaires qui manquent de preuves textuelles.

Plus particulièrement, l'interprétation de l'ouvrage de Nūrī par Hagen est de nature spéculative. Voici son interprétation dans sa forme la plus concise :

Even though a strong advocate of a “modernization against the West”, Celal Nuri praises in the person of the prophet characteristics that are completely absent from older Muslim traditions and seem to be at least influenced by (if not entirely borrowed from) Christian ideas. He noted Muhammad's absolute love for peace and stated that he used war only as the very last resort in politics, preferring to forgive his enemies. With this attitude of pacifism and love for enemies, Muhammad is said to have won over many adversaries to Islam (Celal

²⁰ Gottfried HAGEN, « The Prophet Muhammad as an Exemplar in War: Ottoman Views on the Eve of World War I », *New Perspectives on Turkey*, 22, 2000, p. 145-172.

²¹ *Ibid.*, p. 148.

²² *Ibid.*, p. 159.

²³ *Ibid.*, p. 167.

²⁴ *Ibid.*, p. 147.

²⁵ *Ibid.*, p. 149.

²⁶ *Ibid.*, p. 167. « On the other hand, authors such as Celal Nuri unite in themselves elements from different ideological currents. »

Nuri 1914, pp. 169-89). Thus Celal Nuri's approach clearly reflects the dilemma between the need for modernization and the rejection of the West as a model for modernization, although the standards set by the model have already been taken over. In the end, Celal Nuri's recourse to Islam appears more as a populist framework for the promotion of reform than an actual adaptation of Islamic ideas. At the same time, Celal Nuri's picture of the prophet lends itself easily to an interpretation in the actual political context. The Ottoman engagement in a war inflicted on it from outside may very well have reinforced his plea for peace²⁷.

Premièrement, partir de la description inexacte et statique de Celāl Nūrī par Hilmi Ziya Ülken comme « la modernisation contre l'Occident » (*modernisation against West*), amène Hagen à créer un rapport mal fondé de Celāl Nūrī avec la production intellectuelle des auteurs européens. Ses critiques acharnés de la politique impérialiste et colonialiste des pays européens — comme on a vu dans les chapitres précédents — n'impliquent en aucune manière une distanciation intellectuelle catégorique vis-à-vis des auteurs européens. Au contraire, il en fait usage pour construire ses propres propos critiques. Sous ce registre, ce que Hagen conceptualise comme « les idées chrétienne » (*Christian ideas*), ne présente pas en principe un obstacle aux « emprunts » (*borrowing*) par Nūrī. Ce fait rend également le propos sur « la dilemme [de Nūrī] entre le besoin de modernisation et le rejet de l'Occident comme modèle ([Nuri's] *dilemma between the need for modernization and the rejection of the West as a model*) vide de sens. La condamnation morale des pays européens par Nūrī n'annule pas leur statut comme modèle pour la réforme. Rappelons le fait que Nūrī fait l'éloge des pays scandinaves comme modèle pour la réforme, qui représentent également l'Occident, parce qu'ils ne convoitent pas les contrées ottomanes. Il importe à Nūrī de conserver l'intégrité territoriale de l'Empire ottoman ainsi que sa souveraineté, le statut de l'Occident comme modèle resté inaltéré.

Deuxièmement, toujours dans le même ordre d'idée, l'aspiration à la paix constatée dans cet ouvrage de Nūrī est expliquée par référence à ces idées chrétiennes. Dans le chapitre précédent, j'ai avancé mon interprétation de l'aspiration à la paix vastement compliquée de Celal Nūrī à partir de ses autres ouvrages. Donc, cette aspiration doit être également lue dans une optique plus large. Quant à l'aspiration à la paix que l'on observe particulièrement dans cet ouvrage à l'image de Mahomet, une autre explication d'ordre conceptuel s'offre. Comme nous avons vu, la littérature scientifique s'accorde sur le fait que Nūrī présente Mahomet comme une figure réformiste²⁸.

²⁷ *Ibid.*, p. 159.

²⁸ À titre d'exemple de l'œuvre de Nūrī : « Il serait le pire blasphème de juger conservatifs un tel prophète révérend et ses préceptes, prophète, [plus que] les autres génies et les merveilles, qui a tant lutté contre le conservatisme, s'est tellement efforcé de sauver un monde en déclin, a renversé les vieilles convictions par instituer la liberté de pensée, a progressé le savoir et la connaissance en déclarant sa nécessité. » (« dünyāya gelmiş dühhāt ve havāriķ içinde fikr-i muhāfazaya karşı bu kadar mücāhedede bulunmuş, tedennī eden bir 'ālemi kırtarmaķ huşuşunda bu kadar bezl-i mechūd etmiş, hürriyet-i fikriyeye takrīr ile ictihādāt-ı sālifeyi zīr ü zeber etmiş, 'ilmi, ma'ārifī bu kadar ilerüye götürmüş, farzīyetini i'lān etmiş bir peygamber-i zī-şānı, ānıñ şerī'ātini muhāfazakārılıkla tavşif küfrün eşna'idır. ») CELĀL NŪRĪ, *Kendi*

J'ajoute à cette analyse le fait que dans ce cadre, Nūrī dote Mahomet d'une mission civilisatrice qui fait de la société préislamique arabe moitié civilisée – moitié sauvage une société complètement civilisée :

Le peuple arabe à l'ère de l'ignorance fut à la fois assez sauvage et civilisé.

Le peuple arabe fut sauvage, parce que son environnement naturel le conduisit à la sauvagerie. Nous pouvons décrire la sauvagerie et la civilité arabe en quelques mots : les Arabes se luttèrent à l'image des hommes aux périodes primitives qui furent en conflit les uns avec les autres comme des bêtes féroces. [...] Cet étrange peuple rempli de paradoxes eut les mois pacifiques, une capitale comme la Mecque et une assemblée comme *dār al-nadwa*.

'arab milleti, edvār-ı cāhilīyetde, 'aynı zemānda hem pek vaḥṣī, hem de gāyet medenī idi. 'arab kavmī vaḥṣī idi, çünkü muḥīṭ-i ṭabī'isi kendisini vaḥṣete sevḳ ediyordı. bir iki söz ile bu vaḥṣet ve medenīyet-i 'arabīyeyi nazarlarda tecessüm etdirebiliriz : 'arab eñ ibtidā'ī devirlerde insānlarıñ sübba' gibi mübāreze-i dā'ime-i ḥayātda bulunduđı zemānlarda olduđı mişüllü birbiriyle mücādelede idi. [...] bu ğarīb ve tezād-perver kavmiñ eşher-i ḥaramı, mekke gibi bir maḳarrı, dārü'l-nedve gibi bir meclis-i meb'ūsānı vardı²⁹.

Une fois encore : d'une part, la raison et l'esprit sémite civilisèrent l'Arabe. D'autre part, l'environnement naturel dur et sévère le conduisit à une sauvagerie extrêmement misérable.

tekrār edelim : bir taraftan, sāmī 'aql ve iz'ānı 'arabı medenī etmişdir, diğerk taraftan o direşt, merḥametsiz muḥīṭ-i ṭabī'ı kendisini en sefil dereke-i vaḥṣete indirmişdir³⁰.

Nūrī identifie la lutte pour la vie à la sauvagerie, alors que l'éloignement de cet état de violence par l'assemblée qui vient signifier l'échange pacifique quant au gouvernement de la vie politique. Une vraie civilisation doit aboutir à un ordre complètement pacifique. Voyons de plus près cette conception alternative de la mission civilisatrice mahométane :

La loi mahométane est double : l'une s'applique à l'ère mahométane, l'autre s'applique à chaque ère et peuple. La loi qui relève de l'Âge d'or permit au peuple arabe de passer de la sauvagerie à la civilisation. L'effet de cette loi fut éblouissant. Les Arabes s'élevèrent de l'animalité la plus basse à un niveau social assez supérieur. Les conditions féminines et familiales s'améliorèrent. On arrêta de sacrifier les fils. L'enterrement vivant des filles fut interdit. [Les conditions de] L'esclavage fut adouci. La propriété fut ordonnée. Les enfants sévères des déserts s'élevèrent au grade de l'humanité. L'idée d'égalité prévalut. Le despotisme fut aboli. Tous les droits raisonnables et légitimes furent reconnus. Les droits des femmes furent reconnus. Une administration et un gouvernement furent institués. L'administration municipale fut fondée. La collecte de l'aumône, les impôts et les butins furent régulés. Les assemblées consultatives composées des dignitaires furent fondées. Les

noḳta-i nazarımdan ḥuḳūk-ı düvel, op. cit, p. 173-174. « Il me paraît que le prophète arabe révééré, qui fit la plus grande révolution dans le monde, voit la perfection et le progrès dans le mariage de ce deux choses opposées. Il n'y a personne qui profita autant que Mahomet de forces et tandences sprirituelles de son temps ainsi que des temps antérieurs. » (« ve zann ederim ki dünyāda eñ büyük inḳılābı yapan ḥazret-i nebī-i 'arabī tekāmül ve teraḳḳīyi bu iki mütebāyin şeyi te'lifde görmüşdür. zemānınıñ ve zemānlarıñ kuvā ve temāyülāt-ı rüḥīyesinden ḥazret-i muḥammed ḳadar istifāde eden hiç kimse çıkmamışdır. ») CELĀL NŪRĪ, *Ḥātemü'l-enbīyā, op. cit, p. 94.*

²⁹ CELĀL NŪRĪ, *Ḥātemü'l-enbīyā, op. cit, p. 46-47.*

³⁰ *Ibid.*, p. 48.

capitulations et les monopoles furent abolis. En résumé, c'est par les lois codifiées que les Arabes furent réformés. Le simple fait de civiliser les Arabes suffit à exalter le pouvoir de Mahomet et à lui accorder une place importante dans l'histoire universelle.

ḳānūn-ı aḥmedī ikidir : biri 'aşr-ı muḥammedīye, dīgeri her 'aşırda ve her millete ta'allük eder. 'aşr-ı sa'ādete 'āid ḳānūn ile ümmet-i 'arabiye vaḥşetden medeniyete geçdi. bu ḳānūnıñ te'siri ḥāṭıfāne oldu. eñ pest ve müstekreh sevīye-i behīmīyetden 'arablar yüksek bir rütbe-i ictimā'iyeye şā'id oldılar. ḳadın ve 'āile umūri düzeldi. evlādlar ḳurbān kesilmez oldu. kızlarıñ diri diri defni men' edildi. esāret ilgā derecesinde yumuşatıldı. ṭahāret ve nezāfet me'mūr bih oldu. çöllerin o ḥaşīn çocuḳları insānlık payesini iḥrāz etdiler. müsāvāt fikri esās-gīr oldu. istibdād ortadan ḳalkdı. her nev' ma'ḳūl ve meşrū' ḥuḳūḳ-ı hürriye i'lān edildi. ḳadınlarıñ ḥuḳūḳı tanındı. bir idāre ve bir ḥükümet ḳuruldu. zābiṭa işlemege başladı. zekāt ve tekālīf, ḡanāim uşūlleri taḥt-ı inzibāṭa alındı. ḥall ve 'aḳd erbābından müteşekkil meclis-i istişāreler ḳuruldu. imtiyāzāt ve inḥişārāt ilgā edildi. ḥāşılı tedvīn edilen ḳavānīn ile 'arablar ādem oldılar. yalnız 'arablarıñ temdini keyfiyeti bile ḳadr-i nebevīyi i'lāya ve āna tāriḥ-i mükevvinātda büyük bir yer vermege kāfīdir³¹.

Ce récit reflète évidemment son projet de réforme prévu pour la société ottomane plutôt que la transformation de la communauté arabe du VII^e siècle. Ce qui confirme le propos de Hagen selon lequel « [...] et l'image du prophète se rapproche souvent de manière intrigante d'une image hypothétique de l'auteur » (« [...] and the image of the prophet often comes intriguingly close to a hypothetical self-image of the author³². »). Plus important pourtant pour notre propos, c'est que cette conception de Nūrī est toujours compatible avec les expériences et les attentes inscrites dans les concepts de *insāniyet* et de *medeniyet* que nous avons étudiés dans les premiers chapitres. « Les enfants sévères des déserts s'élevèrent au grade de l'humanité. » (*çöllerin o ḥaşīn çocuḳları insānlık payesini iḥrāz etdiler.*) Il s'agit d'un processus par lequel l'être vivant se rapproche de l'humanité par la perte progressive de la brutalité. Autrement dit, c'est l'adoucissement, que l'on a constaté dans le concept de *ḥilm* qui contient la douceur ainsi que l'amour pour autrui. Dans cette configuration, Mahomet est présenté comme instigateur et directeur de ce processus. Dans la mesure où les peuples musulmans sont jugés dépourvus de douceur par les orientalistes, il importe à Nūrī de présenter le prophète musulman comme un civilisateur. Comme les peuples musulmans sont depuis des siècles civilisés, il n'y a pas de lieu de les (re)civiliser. L'argument que j'ai avancé dans les trois premiers chapitres que dans la mesure où Nūrī aspire à un ordre pacifique, il n'est pas darwiniste social tout court se voit encore une fois confirmé par ce récit prophétique qu'il développe. Pour lui, la civilisation veut dire l'éloignement d'un ordre marqué par la lutte. Aussi l'emprunt à l'image d'un Jesus Christ n'est-il pas nécessaire pour présenter Mahomet comme pacifiste et amoureux de l'être humain.

³¹ *Ibid.*, p. 182-183.

³² G. HAGEN, « The Prophet Muhammad as an Exemplar in War: Ottoman Views on the Eve of World War I », art. cit, p. 167.

De plus, l'aspiration de Nūrī à la paix ne peut nullement s'expliquer par la perception de victime de l'exposition à un acte violente qui est la Première Guerre mondiale. D'une part, si Hagen met un bémol sur son argument en introduisant la clause restrictive incarnée dans « *may have*, » la date que l'on trouve à la fin du texte qui inscrit la fin de rédaction, « 15 rebī'ü'l-āḥar 1332, » à savoir le 13 mars 1914, plus de quatre mois avant l'éclatement de la Première Guerre mondiale, exclut une telle interprétation. De l'autre, l'image d'un Empire ottoman attiré involontairement dans la guerre est remise en cause par les études plus récentes³³. En tout cas, il aurait fallu examiner la position politique de Celāl Nūrī vis-à-vis de l'entrée dans la Grande Guerre.

D'un côté, l'analyse de Hagen rejoint le courant dominant de la littérature en ce qu'elle avance que « le recours à l'Islam par Celal Nuri apparaît davantage comme un cadre populiste pour la promotion de la réforme que comme une vraie adaptation des idées islamiques » (*Celal Nuri's recourse to Islam appears more as a populist framework for the promotion of reform than an actual adaptation of Islamic ideas.*). Si ce que « une vraie adaptation des idées islamiques » veut dire me paraît imprécis, je vois également qu'une des intentions de Celāl Nūrī est de promouvoir son projet réformiste. J'entretiens donc l'idée selon laquelle il y a d'autres intentions de Nūrī à l'œuvre dans cet ouvrage. De l'autre côté, Buzpinar et Doğan par sa polémique avec 'Abdullāh Cevdet, (« Contrairement à Baha Tevfik et Abdullah Cevdet, Celal Nuri défend Mahomet ainsi que l'islam. ») puis Herzog par sa contestation contre la thèse de Lombroso³⁴ identifient dans cet ouvrage la volonté de Nūrī de défendre l'Islam contre ses adversaires. Nūrī ne dissimule pas cette intention : « Notre mission est de défendre la personne prophétique du point de vue historique » (« bizim vazīfemiz ise zāt-ı peygamberīyi tārīḥen müdāfa'adır³⁵. »). Nous pouvons l'inscrire aussi comme une intention de Nūrī. Il n'en reste pas moins que cette intention défensive devrait être davantage étudiée. À travers ma lecture, je pense avoir fait ressortir un autre aspect jusqu'alors demeuré dissimulé de la pensée de Nūrī sur sa conception de l'histoire telle qu'il présente dans cet ouvrage. C'est que Nūrī développe un récit historique qui dépasse un discours apologétique limité à réfuter les thèses — disons — diffamatoires de l'Islam ainsi que de son prophète. Nūrī entretient l'intention de rédiger un récit alternatif aux histoires dominantes européocentriques qui excluent les peuples musulmans de l'histoire. (Je montrerai comment j'ai fait ressortir cette conception historique.) Nūrī exprime lui-même clairement son indignation contre les récits européocentriques :

³³ Mustafa AKSAKAL, *The Ottoman Road to War in 1914*, Cambridge, Cambridge University, 2008 ; Mustafa AKSAKAL, « "Holy War Made in Germany"? Ottoman Origins of the 1914 Jihad », *War in History*, 18-2, 2011, p. 184-199.

³⁴ C. HERZOG, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des Osmanischen Niedergang*, op. cit, p. 116. « Contre les thèses de Lombroso sur le lien étroit entre génie et folie, il y défend Mahomet comme un génie non pathologique. » (« Gegen die Thesen Lombrosos über den engen Zusammenhang von Genie und Wahnsinn verteidigt er Mohammed dort als nicht-pathologisches Genie. »)

³⁵ CELĀL NŪRĪ, *Ḥātemü'l-enbīyā*, op. cit, p. 126.

Oui ! Plus tôt, avec insistance, nous avons vivement proposé que le droit international ne soit qu'un droit européen et chrétien. Et maintenant, nous avancerons aussi vivement que les informations qui sont compilées en histoire universelle ne présentent pas d'universalité, mais quelque chose d'autrement particulier, et à la suite de l'envoi du Jésus, notamment chrétien.

evet ! bundan evvel, muşırran, hıkk-ı düveliñ ancak bir avrûpâ ve hıristiyân hıkk-ı düveli oldığı iddi'asını şiddetle dermiyân etmiş idik. şimdi de, târih-i 'umûmî diye tedvîn edilen ma'lûmâtıñ « 'umûmî » likden ziyâde huşûşî ve bi'set-i 'îsâdan şoñra pek naşrânî bir şey' olduğunu 'aynı derecede şiddetle ileriye sürecegiz³⁶.

Nürî inscrit ce nouveau récit dans une continuité dans son œuvre. Le double standard opère non seulement dans le domaine juridique, mais aussi dans le domaine de l'historiographie. Pour lui, l'histoire dite universelle n'est qu'une histoire chrétienne.

Cependant, sachons, grosso modo, que la société européenne à présent est née du monde romain, qui est né, [à son tour], de la Grèce, qui est née, [à son tour], de l'Orient. L'histoire n'est pas qu'une série d'événements de ces peuples. De même qu'il existe, dans l'Extrême-Orient, une civilisation jaune, de même il émergea en Inde et en Chine une civilisation que les historiens ne s'empêchent pas d'admirer. Plus récemment, l'islam, qui apparut en Arabie, détient une position importante à l'égard aussi bien de l'histoire que de la géographie.

fağat bilmiş olalım ki, aşağı yukarı, avrûpâ cem'iyet-i hâzırası rômâ 'âleminden, rômâ ise yûnânistândan, yûnânistân klâsik şarkdan toğuyor. târih, yalnız bu aqvâmıñ silsile-i vuķû'âtından 'ibâret degildir. şark-ı akşâda bir şarı medeniyet oldığı gibi hind ve sindde de velh-bağş-ı müverrihîñ bir medeniyet çıkmışdır. yakın zemânlarda ise 'arabîstânda zühûr eden islâm gerek târih, gerek coğrafiyâ i'tibâriyle bir mevki'-i mühimmi hâ'izdir³⁷.

La mise au pluriel du concept de civilisation sert à briser ce qu'il considère comme monopole sur l'histoire. Il semble compter rédiger un texte réfractaire à la domination européocentrique. Il s'agit de montrer les contributions de différentes civilisations au développement de l'histoire. Nous verrons comment il le fait dans ce qui suit.

1. Une histoire idéaliste au service de la chrétienté : l'œuvre d'Édouard Schuré

Revenons pour un moment sur le texte de Hagen dans lequel on trouve l'idée selon laquelle Celâl Nürî ne développe aucune conception de la religion : « Toute compréhension de la religion même est complètement absente, ce qui apparaît clairement dans les chapitres de conclusion sur d'autres fondateurs de religion que Celal Nuri a ajoutés à titre de comparaison » (« Any understanding of religion itself is completely lacking, a fact that also becomes clear in the concluding chapters on other founders of religions which Celal Nuri added for comparison³⁸. »). Cependant, ma lecture de

³⁶ *Ibid.*, p. 70.

³⁷ *Ibid.*, p. 71.

³⁸ G. HAGEN, « The Prophet Muhammad as an Exemplar in War: Ottoman Views on the Eve of World War I », art. cit, p. 158.

son œuvre propose d'en trouver une, notamment à partir du constat que Nūrī enchaîne les différentes figures fondatrices de religion dans l'histoire du monde. Certes, Nūrī les utilise à titre de comparaison. Cette accumulation historique ne vise pas seulement la comparaison, elle permet aussi de créer un autre récit. C'est là que réside un concept commun à l'histoire des religions abrahamiques : « la continuation de la révélation dans l'histoire. » Comme cet enchaînement historique qu'il propose m'a paru de prime abord intrigant, j'ai décidé de fouiller davantage. Enfin, j'ai découvert qu'il s'inspire du schéma qu'Édouard Schuré³⁹ (1841-1929) utilise, tout en le modifiant. Avant de comparer ces deux schémas, il est opportun de voir la pensée de Schuré dans son ensemble. Pour cela, j'utiliserai, comme source primaire, deux ouvrages distingués de Schuré, parus pour la première fois en 1889 et 1912 respectivement. Devenu vastement populaire à l'échelle européenne⁴⁰, « Les grands initiés » atteint la 91^e édition en 1928⁴¹. Souvent situé dans un « renouveau » de la philosophie idéaliste dans la France de fin de siècle⁴² ⁴³, Schuré est mis plus récemment dans un courant orphique du point de vue de l'histoire littéraire :

[...] ces quatre écrivains [Édouard Schuré, Arthur Machen, Algernon Blackwood, Joséphin Péladan] reconnaissant le même mal omniprésent, prirent chacun la décision d'assumer le rôle de guide spirituel, et de composer des récits qui non seulement indiquent la présence absolue et permanente d'un Dieu, ou d'une force suprême, mais dont la finalité est d'orienter le lecteur vers une nouvelle compréhension et acceptation de cette présence divine⁴⁴.

Ce « mal omniprésent » n'est pas d'autre que la propagation du matérialisme dans les sociétés européennes, à commencer par le domaine artistique⁴⁵. Caractérisé par l'envie de l'orientation du lecteur dans un temps perçu comme critique, l'orphisme⁴⁶ s'offre comme solution à ce mal social. Dans cette donne, il s'agit d' « [...] une volonté de la part de l'artiste orphique d'aider son public,

³⁹ Pour sa biographie, voir Georgette JEANCLAUDE, *Édouard Schuré - Sa vie - Son œuvre*, Paris, Fischbacher, 1968. Pour le suivi de son œuvre, voir Alain MERCIER, *Edouard Schuré et le renouveau idéaliste en Europe*, Lille ; Paris, Atelier Reproduction des thèses, Université de Lille III, 1980.

⁴⁰ A. MERCIER, *Edouard Schuré et le renouveau idéaliste en Europe*, op. cit., p. 25. « « Avant 1914, Les Grands Initiés traduits en allemand, anglais, italien, russe, sont fréquemment réédités et vulgarisés, "pillés" par ceux qui s'en inspirent »

⁴¹ Samuel KUNKEL, « L'Orphisme dans le roman post-romantique en France et en Grande-Bretagne, 1880-1919 : un idéalisme du salut. Édouard Schuré, Joséphin Péladan, Arthur Machen, Algernon Blackwood. » Thèse de doctorat non publiée, L'Université Paris-Saclay, Paris, 2020, p. 86.

⁴² Michel BRIX, « L'idéalisme fin-de-siècle », *Romantisme*, 124-2, 2004, p. 141-154, ici p. 141.

⁴³ La définition de l'idéalisme chez Mercier est plus inclusive qu'une acception pure d'un courant philosophique : « Le terme de matérialisme prête lui aussi à confusion, suivant qu'il recouvre des comportements purement utilitaires ou des aspirations profondes à une transformation de la société, comme le socialisme. Notre idéalisme ne renvoie donc pas forcément à Platon, à Kant ou à Hegel. A l'époque qui nous intéresse, c'est plutôt une somme de formulations souvent vagues, contradictoires – mais assez puissantes – pour s'affirmer en tant que telles et infléchir l'évolution intellectuelle, spirituelle et esthétique de l'Europe. » A. MERCIER, *Edouard Schuré et le renouveau idéaliste en Europe*, op. cit., p. 12.

⁴⁴ S. KUNKEL, *L'Orphisme dans le roman post-romantique en France et en Grande-Bretagne, 1880-1919 : un idéalisme du salut. Édouard Schuré, Joséphin Péladan, Arthur Machen, Algernon Blackwood.*, op. cit., p. 3.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 4. « [...] prônent le besoin de restaurer les principes du romantisme, indiquant que son rétablissement est nécessaire pour fournir un contrepoint à la philosophie matérialiste alors en train de se répandre dans les arts. »

⁴⁶ Pour la discussion de ce qu'est l'orphisme, voir notamment *Ibid.*, p. 14-18.

de lui montrer le chemin salvateur⁴⁷ [...] » Sous ce registre, Schuré se donne pour l'objectif de réconcilier la science et la religion :

Le plus grand mal de notre temps est que la Science et la Religion y apparaissent comme deux forces ennemies et irréductibles. Mal intellectuel d'autant plus pernicieux qu'il vient de haut et s'infiltré sourdement, mais sûrement, dans tous les esprits, comme un poison subtil qu'on respire dans l'air. Or, tout mal de l'intelligence devient à la longue un mal de l'âme et par suite un mal social^{48 49}.

Il faut que la science devienne religieuse et que la religion devienne scientifique⁵⁰.

Dans cet élan, il se voit coincé, d'une part, de la domination du dogme incarnée dans l'Église catholique, d'autre part, celle du courant matérialiste⁵¹ :

Telle la double impasse où aboutit le christianisme tronqué par la suppression de l'initiation et la science veuve de Dieu. D'un côté, l'ossification dans le dogme abstrait ; de l'autre, l'asphyxie dans la matière morte⁵².

Contre la religion institutionnalisée et le matérialisme, « Schuré avance une vision de la compréhension mystique, où l'accès à la vérité est ouvert non pas à une classe d'élites, mais à tout le monde⁵³. » Dans sa quête de proposer son propre concept de progrès contre les concepts de progrès d'Auguste Comte et d'Herbert Spencer qu'il juge « faux⁵⁴, » les considérant « comme la marche éternelle vers une vérité indéfinie, indéfinissable et à jamais inaccessible⁵⁵, » il procède au tissage de son propre récit historique basée sur le concept d'âme qui est, pour lui, « la clef de l'univers⁵⁶ » ainsi que sur la continuité de l'inspiration dans l'histoire :

Le monde n'a pas connu de plus grands hommes d'action, dans le sens le plus fécond, le plus incalculable du mot. Ils brillent comme des étoiles de première grandeur dans le ciel

⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁸ Edouard SCHURE, *Les grands initiés : esquisse de l'histoire secrète des religions. Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus*, 61^e éd., Paris, Librairie académique Perrin et Cie, 1921. p. VII.

⁴⁹ Pour un propos similaire, voir Edouard SCHURE, *L'évolution divine : du sphinx au Christ*, Paris, Perrin et Cie, 1912, p. 418.

⁵⁰ E. SCHURE, *Les grands initiés : esquisse de l'histoire secrète des religions. Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus*, *op. cit.*, p. 548.

⁵¹ S. KUNKEL, *L'Orphisme dans le roman post-romantique en France et en Grande-Bretagne, 1880-1919 : un idéalisme du salut. Édouard Schuré, Joséphin Péladan, Arthur Machen, Algernon Blackwood.*, *op. cit.*, p. 96. « [...] pour Schuré, ceci veut dire que l'Église moderne fait partie des aspects indésirables de la société moderne, tout autant que la science et le positivisme. »

⁵² E. SCHURE, *L'évolution divine : du sphinx au Christ*, *op. cit.*, p. 424.

⁵³ S. KUNKEL, *L'Orphisme dans le roman post-romantique en France et en Grande-Bretagne, 1880-1919 : un idéalisme du salut. Édouard Schuré, Joséphin Péladan, Arthur Machen, Algernon Blackwood.*, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁴ E. SCHURE, *Les grands initiés : esquisse de l'histoire secrète des religions. Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus*, *op. cit.* p. X. « À force de matérialisme, de positivisme et de scepticisme, cette fin de siècle en est arrivée à une fausse idée de la Vérité et du Progrès. »

⁵⁵ *Ibid.* p. XI.

⁵⁶ *Ibid.* p. XII.

des âmes. Ils s'appellent : Krishna, Bouddha, Zoroastre, Hermès, Moïse, Pythagore, Jésus⁵⁷, et ce furent de puissants mouleurs d'esprits, de formidables éveilleurs d'âmes, de salutaires organisateurs de sociétés. Ne vivant que pour leur idée, toujours prêts à mourir, et sachant que la mort pour la Vérité est l'action efficace et suprême, ils ont créé les sciences et les religions, par suite les lettres et les arts dont le suc nous nourrit encore et nous fait vivre. Et qu'est en train de produire le positivisme et le scepticisme de nos jours ? Une génération sèche, sans idéal, sans lumière et sans foi, ne croyant ni à l'âme ni à Dieu, ni à l'avenir de l'humanité, ni à cette vie ni à l'autre, sans énergie dans la volonté, doutant d'elle-même et de la liberté humaine⁵⁸.

Il est clair que Schuré présente ces sept figures comme créateurs de sciences et de religions. Pour leurs cas, il n'y a pas de conflit entre science et foi. À l'instar de Celâl Nürî qui fait du prophète musulman un réformiste qu'il favorise, Schuré moule des figures historiques prophétiques comme modèle pour la réorganisation sociale.

Cet extrait nous montre une fois encore la faiblesse de l'interprétation schématique basée sur la logique de l'influence d'un auteur donné par un autre auteur donné. Les idées de Celâl Nürî sont souvent considérées comme étant influencées par Gustave Le Bon⁵⁹, alors que nous verrons ici un parallélisme non moins frappant dans la mesure où Schuré promeut un type idéal de l'homme d'action qui sait s'adresser à l'esprit des hommes⁶⁰. À ce titre, ils se révèlent comme organisateurs de la société, pour ne pas dire réformistes. L'important alors ne consiste pas à constater des motifs d'influence, mais de faire ressortir des intentions et attentes de l'auteur. Indépendamment des auteurs européens qu'il lit, Nürî imagine un leader capable de motiver le peuple qu'il guide dans le but de redresser le pays⁶¹.

Similairement, Celâl Nürî est souvent présenté comme « l'un des principaux tenants du matérialisme en Turquie » (« one of the prominent promoters of materialism in Turkey⁶² »). Je trouve ce propos bien pertinent dans la mesure où il n'avance pas l'adhésion de Nürî au

⁵⁷ Schuré s'attribue le même rôle qu'il accorde à ces personnages, voir S. KUNKEL, *L'Orphisme dans le roman post-romantique en France et en Grande-Bretagne, 1880-1919 : un idéalisme du salut. Édouard Schuré, Joséphin Péladan, Arthur Machen, Algernon Blackwood.*, op. cit, p. 85.

⁵⁸ E. SCHURE, *Les grands initiés : esquisse de l'histoire secrète des religions. Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus*, op. cit. p. XII.

⁵⁹ G. HAGEN, « The Prophet Muhammad as an Exemplar in War: Ottoman Views on the Eve of World War I », art. cit, p. 158. « [...] the influence of the teaching of Gustave Le Bon on the psychology of masses [...] » ; C. HERZOG, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des Osmanischen Niedergang*, op. cit, p. 120. *passim*.

⁶⁰ CELÂL NÜRÎ, *Hâtemü'l-enbiyâ*, op. cit, p. 98. « Quant à l'islam, Gustave Le Bon a tort. Si Mahamot n'était pas né, les Arabes auraient fini par disparaître à l'image des ruisseaux qui coulent dans les déserts. » (« islâmîyete gelince güstâv le bôn haqsızdır. muhammedü'l-emîn toğmasa idi 'arablar şüre-zâra ağan dereler gibi söner giderdi. kavm-i 'arabîñ, millet ve şer'at-ı islâmîyeniñ muhteri 'i yalnız muhammeddir. ») La consécration de la figure réformiste que l'on peut observer dans l'œuvre de Schuré prend le pas sur l'approche sociologique du Bon.

⁶¹ CELAL NURI, *Kuṭub muṣāḥabeleri* [Les conversations polaires], İstānbūl, Yeñi 'oṣmānlı maṭba'a ve kütübḥānesi, 1331h [1913], p. 36-38.

⁶² G. HAGEN, « The Prophet Muhammad as an Exemplar in War: Ottoman Views on the Eve of World War I », art. cit, p. 157.

matérialisme, mais sa prédilection pour le matérialisme. Cette préférence marquée pour le matérialisme ne l'empêche aucunement d'avancer un récit apparemment idéaliste de l'histoire de la religion. Cela nous appelle par là à la prudence par rapport à la répartition idéologique des figures intellectuelles de l'époque. Il vaudrait mieux se concentrer sur leurs visées politiques qui précèdent le plus souvent leurs constructions idéologiques.

Dans le récit qu'il développe pour sa propre vision sociétale, Schuré fait usage d'une lignée historique des figures fondatrices de religion qu'il imagine. Schuré explique cette lignée comme suivante :

Les plus essentielles sont : la continuité de l'inspiration dans l'histoire, l'unité fondamentale des grandes religions et la révélation d'un monde divin à travers l'âme des grands prophètes de l'humanité, lorsqu'on sait pénétrer jusqu'à leur foyer incandescent, à travers le fatras des textes et des traditions⁶³.

« La continuité de l'inspiration dans l'histoire » m'évoque de prime abord « une histoire de révélation » (« Offenbarungsgeschichte⁶⁴ »). Il s'agit du mouvement du Saint-Esprit dans l'histoire, ou bien dans les termes hégéliens, *Geist*, si nous voulons voir un renouveau idéaliste chez l'œuvre de Schuré⁶⁵. Si, dans la continuité historique qu'il postule, les figures s'alimentent de la même source, elles ne sont pas d'égales eu égard à la proximité de la source. Le Christ en est la principale :

Sur la grande fraternité humaine, qui est la pensée morale du christianisme, vient se greffer chez eux la fraternité des religions sorties d'une source commune et aspirant au même but. Ainsi les bras du Christ s'ouvrent, immenses, pour étreindre tous les prophètes et tous les initiés⁶⁶.

Malgré la présence des figures indiennes dans la chaîne⁶⁷, l'humanité dont Schuré parle est une humanité chrétienne. Pour Schuré, le catholicisme représente l'universel⁶⁸. Le Christ semble, alors,

⁶³ E. SCHURE, *L'évolution divine : du sphinx au Christ*, op. cit. p. II.

⁶⁴ Carsten COLPE, *Das Siegel der Propheten: historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Berlin, Institut für Kirche und Judentum, 1990, p. 228.

⁶⁵ Outre la thèse de Mercier, Kunkel voit aussi l'influence de l'idéalisme hégélien dans l'œuvre de Schuré et d'autres orphistes : « Concomitant au mouvement symboliste, les romans de ces quatre auteurs privilégiés se fondent sur une philosophie idéaliste, dont les idées motrices sont issues du courant de l'idéalisme hégélien qui indique un système permanent et absolue [...] » S. KUNKEL, *L'Orphisme dans le roman post-romantique en France et en Grande-Bretagne, 1880-1919 : un idéalisme du salut. Édouard Schuré, Joséphin Péladan, Arthur Machen, Algernon Blackwood.*, op. cit, p. 4.

⁶⁶ E. SCHURE, *L'évolution divine : du sphinx au Christ*, op. cit, p. 429.

⁶⁷ La représentation de l'Inde comme source spirituelle opposée au matérialisme en essor soutenu par l'euphorie des « progrès » scientifiques n'est pas une réaction exclusive à l'opinion publique française. Une attitude similaire est également constatée en Allemagne, entraînée, entre autres, par Theodor Schultze (1824-98) et Paul Dahlke (1865-1928). Cependant, il faut ne pas oublier que la part dont l'Inde dispose en Allemagne a plus d'ampleur qu'en France, particulièrement par son rôle dans le *Kulturkampf* entre les parties protestante et catholique. D'un côté, le Bouddhisme s'avère un contre-poids pour la perte spirituelle pressenties par certains auteurs catholique. Cette mise-en-valeur du Bouddhisme ne tarde pas à soulever les réactions d'autres auteurs qui prennent parti pour le front catholique selon

embrasser toutes les figures prophétiques⁶⁹. Outre son étendue, en parlant l'ésotérisme occidental, ou bien « ésotérisme helléno-chrétien⁷⁰ » — et ses héros opprimés :

On les [les héros] voit poindre avec les Gnostiques. À travers leurs écrits enveloppés et leur exposition confuse, on devine qu'ils eurent le sens profond du Verbe divin dans l'univers et de ses hypostases, dont la dernière et la plus éclatante est le Christ⁷¹.

Le Christ est non seulement la plus éclatante, mais aussi la *dernière* apparition comme substance du Verbe dans l'histoire. Autrement dit, il est présenté ici comme « *hātemü 'l-enbīyā* » de l'histoire de la révélation. En termes moins chrétiens, Schuré présente le Christ comme « le point central » du « développement humain » ainsi que comme « l'axe de l'humanité⁷². » Dans cette constellation, le Christ s'avère comme le centre de l'histoire de l'humanité.

2. Celāl Nūrī lecteur d'Édouard Schuré

Après avoir dégagé les lignes principales du récit de Schuré, il ne nous reste qu'à expliquer le rapport de Celāl Nūrī avec l'œuvre de Schuré et en quoi Nūrī conteste ce récit initiatique. Contrairement à un contraste attendu idéologique entre matérialisme assigné à Nūrī et idéalisme attribué à Schuré, Nūrī adopte en quelque sorte la continuité historique de l'inspiration, mais il s'attaque à la conception européocentrique de l'histoire à l'apogée de laquelle la figure du Christ siège. Regardons de plus près cet aspect dans la doctrine ésotérique⁷³ de Schuré où « chaque religion majeure possède une partie de la vérité salvatrice⁷⁴. » :

« C'est par leurs fruits que vous les jugerez », a dit Jésus. Ce mot du Maître des maîtres s'applique aux doctrines comme aux hommes. Oui, cette pensée s'impose : Ou la vérité est à jamais inaccessible à l'homme, ou elle a été possédée dans une large mesure par les plus grandes sages et les premiers initiateurs de la terre. Elle se trouve donc au fond de toutes les

lesquelles ce recours au Bouddhisme ne fait que rogner l'authenticité de la religion catholique. De l'autre, l'Inde joue un rôle important dans les politiques raciales du pays par sa soi-disant origine de la race indo-aryenne. En ce sens, son intégration ne pose pas problème dans un récit d'inspiration chrétienne. Pour en savoir plus, voir Perry MYERS, *German Visions of India, 1871-1918. Commandeering the Holy Ganges during the Kaiserreich*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.

⁶⁸ E. SCHURE, *L'évolution divine : du sphinx au Christ*, op. cit. p. XIII.

⁶⁹ Schuré semble soutenir la figure du Christ dans les cercles théosophiques. « Dans les ouvrages de Mme Blavatsky et de ses disciples, notamment dans ceux de Mme Annie Besant, l'illustre et distinguée présidente actuelle de la Société Théosophique, il y a une tendance visible à diminuer l'importance du christianisme et de la personne du Christ dans l'histoire. » *Ibid.* p. VII.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 426.

⁷² *Ibid.*, p. 417.

⁷³ En ce qui concerne les détails de sa doctrine ésotérique, voir E. SCHURE, *Les grands initiés : esquisse de l'histoire secrète des religions. Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus*, op. cit. p. XX-XXI. « L'esprit est la seule réalité. La matière n'est que son expression inférieure, changeante, éphémère, son dynamisme dans l'espace et dans le temps. » Ces lignes montrent lapidièrement son ancrage dans un idéalisme.

⁷⁴ S. KUNKEL, *L'Orphisme dans le roman post-romantique en France et en Grande-Bretagne, 1880-1919 : un idéalisme du salut. Édouard Schuré, Joséphin Péladan, Arthur Machen, Algernon Blackwood.*, op. cit. p. 84.

grandes religions et dans les livres sacrés de tous les peuples. Seulement, il faut savoir l'y trouver et l'en dégager⁷⁵.

Tout ce que j'espère avoir prouvé, c'est que la doctrine des Mystères est à la source de notre civilisation ; qu'elle a créé les grandes religions aussi bien aryennes que sémitiques ; que le christianisme y conduit le genre humain tout entier par sa réserve ésotérique, que la science moderne y tend providentiellement par l'ensemble de sa marche ; qu'enfin ils doivent s'y rencontrer comme en un port de jonction et trouver là leur synthèse⁷⁶.

Dans cette série, Rama ne fait voir que les abords du temple, Krishna et Hermès en donnent la clef, Moïse, Orphée et Pythagore en montrent l'intérieur. Jésus-Christ en représente le sanctuaire.

[...] et cela à travers les grands initiés, dont chacun représente une des grandes religions qui ont contribué à la constitution de l'humanité actuelle⁷⁷. [...]

Dans ces passages, il n'y a aucune place pour Mahomet ni pour les peuples musulmans, tandis que Jésus-Christ se trouve à l'apogée d'une chaîne continue de l'inspiration à laquelle s'attachent, chez Schuré, « de grandes religions. » C'est à ce récit que Nūrī propose son histoire alternative tout en restant fidèle à la continuation de la révélation dans l'histoire. En outre, le discours racial ne fait pas défaut au récit historique de Schuré. Les races sont gages de la domination spatiale de la figure du Christ dans un moment où son empire se voit le plus sérieusement menacé par le matérialisme :

Aujourd'hui, le Christ est maître du globe par les deux races les plus jeunes et les plus vigoureuses, encore pleines de foi. Par la Russie, il a le pied en Asie ; par la race anglo-saxonne, il tient le Nouveau Monde. L'Europe est plus vieille que l'Amérique, mais plus jeune que l'Asie. Ceux qui la croient vouée à une décadence irrémédiable la calomnient. Mais si elle continue à s'entre-déchirer, au lieu de se fédéraliser sous l'impulsion de la seule autorité valable : l'autorité scientifique et religieuse ; si, par l'extinction de cette foi, qui n'est que la lumière de l'esprit nourrie par l'amour, elle continue à préparer sa décomposition morale et sociale, sa civilisation risque de périr par les bouleversements sociaux d'abord, ensuite par l'invasion des races plus jeunes ; et celles-ci saisiront le flambeau qu'elle aura laissé échapper de ses mains⁷⁸.

L'histoire présentée comme ésotérique prend ici une tournure politique marquée par la rivalité. Le pronostic pessimiste pour les sociétés européennes, que Schuré fait pour prêcher la gravité de son projet de réforme, pourrait renforcer, d'une part, l'attente de Nūrī que l'Europe se rapproche d'un effondrement imminent⁷⁹. De l'autre, il contribue au sentiment d'exclusion des musulmans ainsi que

⁷⁵ E. SCHURE, *Les grands initiés : esquisse de l'histoire secrète des religions. Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus*, op. cit. p. XII-XIII.

⁷⁶ *Ibid.* p. XXVIII.

⁷⁷ *Ibid.* p. XXIX.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 549.

⁷⁹ Ou encore « L'heure est des plus graves et les conséquences extrêmes de l'agnosticisme commencent à se faire sentir par la désorganisation sociale, Il s'agit pour notre France comme pour l'Europe d'être ou de n'être pas. Il s'agit d'assoier sur leurs bases indestructibles les vérités centrales, organiques ou de verser définitivement dans l'abîme du matérialisme et de l'anarchie. » E. SCHURE, *Les grands initiés : esquisse de l'histoire secrète des religions. Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus*, op. cit., p. XXIX-XXX.

de l'Empire ottoman de l'histoire⁸⁰. Cette contestation se fait par le recours au concept de *ḥātemü'l-enbīyā'*. Avant de me lancer dans l'histoire de ce concept, je présente une analyse philologique et conceptuelle comme le dernier aspect de cet exposé dédié au dépassement du discours apologétique par Nūrī.

Arrivés à ce point, nous mettons de côté notre investigation sur le rapport de l'œuvre de Schuré avec Nūrī pour le reprendre à la suite de l'analyse philologique. Commençons cette opération par étudier le sous-titre de « *Ḥātemü'l-enbīyā* : »

ğarażkārāne ğarb ve ħurāfāt-perestān şarka karşı mevķi'-i tārīḥi-i aḥmedīyī muḥāfazāten yapılmış tecrübe-i kalemīyedir⁸¹.

D'abord, fournissons une traduction superficielle qui tient compte des premiers sens attribués aux mots qui figurent dans le sous-titre : « essai pour défendre la place historique mahométane contre l'Occident malin et l'Orient superstitieux. » En ce sens, mécontent des biographies du prophète musulman écrites par les auteurs européens qu'il juge malins, Nūrī essaie de défendre la place de Mahomet dans l'histoire. Cette traduction, voire interprétation, convient bien à la compréhension de cet ouvrage par la littérature concernée. Attardons-nous un peu sur le concept de *muḥāfaẓa* :

A. *muḥāfaẓa* *vn.* & *s.* 1. a taking care of, guarding, defending, protecting also, a being taken care of; protection. 2. A taking care of one's self; care. 3. A being naturally well-protected, secure [...]. (Redhouse, p. 1755)

muḥāfaẓa *mş.* 'ar. « *ḥifẓ* » dan *mş.* *mufā'* ale 1. şaqlama, kayırma, koruma, vıķāye, şıyānet : allāh *muḥāfaẓa* etsin ; ormanları *muḥāfaẓa* etmek iķtizā eder ; orasını *muḥāfaẓa* altına aldılar. 2. mer'ī ũtma, terk etmeme : bu uşūlı *muḥāfaẓa* etmeli. (Sāmī, p. 1296)

P. *ğaraż-kār* : *a.* & *s.* Interested, selfish, malicious. (Redhouse, p. 1341)

Comme nous avons vu, Nūrī ne masque pas son intention de défendre la figure du prophète musulman : « Notre mission est de défendre la personne prophétique du point de vue historique. » (« *bizim vażīfemiz ise zāt-ı peyğamberīyi tārīḥen müdāfa'adır*⁸². »). À côté du sens de la défense et de la protection se dessine en même temps un autre sens : conservation (*şaqılama*) et préservation (*ķoruma*). Cette deuxième signification distingue « *muḥāfaẓa* » de « *müdāfa'a* » et « *şavunma*. » Cette différence est d'autant plus importante, qu'il enlève, dans une certaine mesure, la logique

⁸⁰ J'ai trouvé une seule occurrence où l'islam entre dans le jeu, mais toujours dans l'égide du Christianisme, dans un moment optimiste de Schuré qui prêche la réconciliation de l'Occident et de l'Orient dans le futur règne de l'ésotérisme : « L'œuvre n'ira pas sans de grandes difficultés au début, mais l'avenir de la société européenne en dépend. La transformation du Christianisme dans le sens ésotérique entraînerait celle du Judaïsme et de l'Islam, ainsi qu'une régénération du Brahmanisme et du Bouddhisme dans le même sens ; il fournirait donc une base religieuse à la réconciliation de l'Asie et de l'Europe. » *Ibid.*, p. 549.

⁸¹ CELĀL NŪRĪ, *Ḥātemü'l-enbīyā*, *op. cit.*, p. 1.

⁸² *Ibid.*, p. 126.

apologétique de l'écrit de Nūrī. En tout cas, il est clair qu'il assume une troisième voie dans l'antagonisme présumé entre les auteurs européens et musulmans.

Après avoir mis l'accent sur la particularité sémantique de « *muḥāfaẓa*, » il y a lieu maintenant de nous arrêter sur la particularité morphologique. Celāl Nūrī utilise la forme adverbiale, « *muḥāfaẓaten*. » Il s'agit ici d'un « accusatif causal » (*accusative of reason*) :

The accusative case can express the motive or reason why the verbal action takes place, or why the subject performs the action. It is called *al-maf'ūlu lahu* "that because of which something is done," by Arab grammarians and can be considered as the answer to a question: *limā* ? why?

The motive should be valid at the time of the action, hence the rule stressed by Arab grammarians that the action and its motive should occur simultaneously. Furthermore, the motive should be attributed, at least logically, to the subject of action⁸³.

Mais, comment distingue-t-on « l'accusatif causal » de « l'accusatif circonstanciel » (*circumstantial accusative*) ? :

The accusative of reason is different from the circumstantial accusative, e.g., there can be no adjective in the adverbial accusative of reason. In many instances, however, the distinction between both will be a question of stylistic appreciation:

aṭraqa bi-ra'sihi ḥayā'an : he lowered his head in shame (ashamed —or— because of shame)

Manf. sha'. 100,15 (Mustafā Luṭfī al-Manfalūtī, *Al-Shā'ir*, Cairo 1952, 7th edition.)⁸⁴.

« À quelques exceptions près, tout substantif ou adjectif arabe devient un adverbe en lui ajoutant un *üstün* et une voyelle *elif* » (« With certain special exceptions, any Arabic substantive or adjective becomes an adverb by adding an *üstün* and vowel *elif* to it⁸⁵. »). Ce constat général de James Redhouse semble s'appliquer à l'usage en question. Dans le même ordre d'idée, un témoin contemporain sur la définition de l'adverbe en turc ottoman s'exprime ainsi : « On appelle Adverbe (*ḥāl*), un mot que l'on ajoute au Verbe pour en modifier la signification. [...] L'Adverbe est une sorte de complément qui exprime l'état (*ḥāl*) ou la manière. Il ajoute une *circonstance* à l'idée ; il est au Verbe ce que le Qualificatif est au nom.⁸⁶ » Retenons ici le fait que l'adverbe s'appelle, dans son ensemble, *ḥāl* avant de faire un pas de plus dans la même direction : « Formation des Adverbes Arabes : [pour] donner aux *Substantif*, aux *Qualificatifs* et aux *Noms Verbaux* arabes un sens

⁸³ Vicente CANTARINO, *Syntax of Modern Arabic Prose. The Expanded Sentence*, Bloomington, Indiana University Press, 1975, vol. 2, p. 172-173.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁸⁵ James W. REDHOUSE, *A Simplified Grammar of the Ottoman-Turkish Language*, London, Trübner & co., 1884, p. 155.

⁸⁶ F.E.L., *Grammaire complète de la langue turque comprenant les trois éléments turc, persan, arabe*, Constantinople, Ahmed İhsan, 1907, p. 270.

Adverbial, on les affecte du double accent *Fetha* (Ustun)⁸⁷. » Là, il est opportun de recourir à ce que les grammairiens arabes appellent « *ḥāl* » :

ḥāl as a grammatical term is used for an adverbial expression or a nominal or verbal phrase denoting the circumstances of either the subject or object (*ḍūʿ* or *ṣāhib al-ḥāl*), or both, of the act taking place. It is complementary to the sentence and answers the question “how?”, hence the English denotation of “circumstantial” accusative or circumstantial clause⁸⁸.

The circumstantial accusative, also called accusative of “state or condition” or simply — as the Arab grammarians do — *ḥālun*, expresses a temporary circumstance of the noun to which it refers.

The noun in the circumstantial accusative primarily modifies a substantive and is most often an adjective or a participial form agreeing in gender and number with the substantive it modifies.

At times substantives are also used as circumstantial modifications and are always in the accusative⁸⁹.

Cette explicitation dans une large mesure cantonnée à la langue arabe permet de bien saisir le rôle de cette clause adverbial qui indique « la manière » du verbe, alors qu’il reste apparemment sourd à la possibilité que cela informe l’objectif du verbe. Il s’ensuit alors que la phrase de Nūrī n’est pas *seulement* indicative du but de l’auteur (*l’accusatif causal*), mais *aussi* la manière de procéder vers ce but (*l’accusatif circonstanciel*). Par conséquent, au lieu de lire cette phrase au sens où « c’est un essai *pour/afin de défendre* la place historique mahométane contre l’Occident malin et l’Orient superstitieux, » il est également approprié de le lire comme « c’est un essai contre l’Occident malin et l’Orient superstitieux *en* conservant la place historique mahométane. » Ou bien encore : « ... *de manière à* conserver la place historique mahométane. »

Faisons un pas de plus : que conserver ? La place historique mahométane (*mevkiʿ-i tārīḥī-i aḥmedīyī*). Ici, l’usage du mot « *mevkiʿ* » se fait signaler par son accouplement de l’adjectif « *tārīḥī* ». D’abord la définition :

A. *mevkiʿ* s. (pl. *mevākīʿ*) 1. A place where a thing falls or an event happens. 2. A place, site, locality; a proper or usual object of some act. 3. A special or proper place; T. the place of special to a class of passengers. 4. A place or time of setting of a heavenly body. 5. A case, a circumstance. *mevkiʿ* ine göre As it may be, according to circumstances. (Redhouse, p. 2034)

Premièrement, *mevkiʿ* se réfère à une place *spéciale*. Deuxièmement, assorti de l’adjectif *tārīḥī*, il soulève l’impression qu’il y a des places au cours de l’histoire. Provenant de la racine w — q — ʿ,

⁸⁷ *Ibid.*, p. 272.

⁸⁸ Monique BERNARDS, « *Ḥāl* », in Kees VERSTEEGH, Mushira EID, Alaa ELGIBALI, Manfred WOIDICH et Andrzej ZABORSKI (dir.), *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden ; Boston, Brill, 2007, vol. 2/5, p. 224-228, p. 224.

⁸⁹ V. CANTARINO, *Syntax of Modern Arabic Prose. The Expanded Sentence*, op. cit., p. 186.

qui veut dire, dans son sens premier, « tomber, » *mevki*’, en tant que nom de lieu, « *ism al-maqān*, » fait référence au lieu où un certain sujet tombe. Autrement dit, on ne parle pas ici d’un usage allégorique du mot, telle l’importance, mais, dans le sens strict du mot, d’une localité. Suivant cette logique, on achève ici le cercle : la place historique de Mahomet est qu’il est « le dernier » des prophètes en tant que sceau des prophètes, « *ḥātemū’l-enbiyā*’ ». Nūrī postule alors que Mahomet soit le dernier de la chaîne de la révélation, ne faisant pas davantage que de répéter un argument dont l’histoire remonte jusqu’à la naissance du Christianisme. À présent, il est temps de donner un aperçu de l’histoire de ce concept et les arguments dans lesquels il s’implique.

3. Aperçu de l’histoire du sceau des prophètes

Il existe diverses formes du concept « judéo-chrétien » d’une *successio prophetica*, grâce à laquelle on est en mesure de destiner la révélation comme une révélation continue à un point final - d’abord Jésus - en termes de salut et d’histoire du monde, mais ce qui ne peut empêcher personne de mettre fin à la prophétie à l’avance ou de saisir toute prolongation de la ligne de succession comme conséquente.

Es sind verschiedene Ausformungen des „judenchristlichen“ Konzepts einer *successio prophetica*, kraft dessen man in der Lage ist, die Offenbarung als eine fortlaufende auf einen Endpunkt – zunächst Jesus – heils- und weltgeschichtlich hinzuordnen, das aber niemanden hindern kann, die Prophetie vorher enden zu lassen oder aber beliebige Verlängerungen der Sukzessionslinie als sinnvoll zu begreifen⁹⁰.

Quelques remarques philologiques permettent ici de mieux comprendre l’itinéraire du concept avant qu’il ne se pose dans le texte coranique. La première vue donne l’impression que le mot est « un dérivé véritable » du verbe « *ḥatama*, » sceller. Toutefois, deux constats dissipent cette première certitude. Premièrement, la forme du substantif *fā’alun* n’est pas une forme régulière en arabe. Deuxièmement, le verbe est un verbe dénominatif, c’est-à-dire un verbe qui est dérivé d’un nom. N’étant pas dérivé d’une racine arabe, le dérivatif *ḥitām* ainsi que *ḥātem* semble être emprunté à l’araméen. Le mot est bien connu dans les cercles des Juifs, ce qui fait penser au fait qu’il est d’origine hébraïque. De plus, la métaphore même qui lie le sceau à un homme donné existe chez la culture juive. Le mot comporte ainsi le sens de « *obsignatio, finis, conclusio, clausula* » au targoum et palestinien chrétien⁹¹.

Ensuite s’impose une précision par rapport au titre, qui peut se lire de deux manières : *ḥātemū’l-enbiyā* ou *ḥātimū’l-enbiyā*. La majorité des linguistes arabes sont d’accord sur la première option. Toutefois, cette différence permet, aux premiers siècles de l’islam, d’établir deux façons d’interprétations : d’un côté, *ḥātim*, exprime clairement, le fait d’être le dernier des prophètes. De

⁹⁰ C. COLPE, *Das Siegel der Propheten: historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, op. cit., p. 15.

⁹¹ Arthur JEFFREY, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, 2 [1938]., Leiden ; Boston, Brill, 2007, p. 120-121.

l'autre côté, *ḥātem* renvoie à la perfection à l'égard de la qualité morale et physique⁹². Il faudrait lire ce qui suit à la lumière de cette fissure sémantique : « Le leitmotiv qui nous conduira à travers les étapes les plus importantes depuis plus d'un millénaire est l'étrange double image de la confirmation ou du scellement du prophète ainsi que l'exclusion ou l'élimination du Christ » (« Das Leitmotiv, das uns durch die wichtigsten Stationen in mehr als einem Jahrtausend führen soll, ist das merkwürdige Doppelbild von der Be- oder Versiegelung des Propheten mitsamt der Beseitigung oder Ausrottung des Gesalbten⁹³). D'une part, il s'agit de confirmer ce qui précéda ; d'autre part, il s'agit de mettre un terme à un enchaînement. Les débats tournent le plus souvent autour de la figure du Christ. La question qui se pose alors simple : marque-t-il la fin de la révélation ?

Du point de vue pragmatique, le concept sert à postuler sa propre religion comme vraie, en détractant de la réclamation des autres religions qui la précèdent ou suivent :

The use of such a belief as a shield protecting the established religious system is not a unique phenomenon in the history of religions. Similar purpose can be ascribed to the belief in the cessation of prophecy in the Jewish tradition. Professor Urbach has shown that though prophecy had lost much of its importance during the Second Temple period, its voice was still heard and the question of its cessation was not an issue then. Only with the emergence of Christianity the Jewish sages began to argue that prophecy had ceased already with the destruction of the First Temple and it is therefore wrong to believe in the prophethood of Jesus or of his apostles⁹⁴.

La fréquence de l'usage du concept dépend alors de nouveaux défis venant des sectes plus récentes contre la religion établie. En ce sens, les juifs en profitent pour garder la légitimité de leur religion contre le christianisme naissante. Le concept de « *ḥātemü'l-enbiyā'* » n'est donc pas l'apanage de l'histoire musulmane. La première occurrence qui décrit une figure religieuse comme un sceau est attestée dans la croyance manichéenne. S'il s'agit d'un accord sur ce fait, émerge une discordance à l'égard de l'usage du terme. Michel A. Jeffrey avance que Mani est considéré comme le dernier dans la chaîne des envoyés de Dieu, alors que G. Stroumsa a des réserves par rapport à cette thèse : pour lui, l'utilisation du terme est bien attestée, alors que la finalité ne fait pas partie de champ sémantique du concept. « Mais les prophètes auxquels il est fait référence dans cette phrase ne sont en aucun cas les prédécesseurs de Mani, mais plutôt ses disciples » (« But the prophets referred to in

⁹² Yohannan FRIEDMANN, « Finality of Prophethood in Sunni Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7, 1986, p. 177-215, ici p. 185-186.

⁹³ C. COLPE, *Das Siegel der Propheten: historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, op. cit, p. 15.

⁹⁴ Y. FRIEDMANN, « Finality of Prophethood in Sunni Islam », art. cit, p. 197.

this phrase are in no way Mani's predecessors, but rather his followers⁹⁵.»). Le sens de confirmation est plutôt privilégié⁹⁶. Il n'en reste pas moins que :

There is no doubt that Mani considered himself the last such revealer to be sent to mankind before the *Endzeit*, since he thought that while previous apostles had only revealed aspects of the divine truth, his own apostleship was meant to reveal Gnosis in its totality — and therefore was final⁹⁷.

Si la métaphore n'est pas assortie d'un sens de finalité, Mani s'arroge la place finale tout en complétant les prophètes et les apôtres qui le précèdent. Il est aussi à noter que les Ébonites, un petit groupe judéo-chrétien, ont déjà développé une croyance que Jésus est la dernière incarnation d'un seul prophète véritable qui voyage dans le temps depuis la création⁹⁸. (La similarité est hautement frappante à la doctrine ésotérique de Schuré.) Michel Tardieu l'attribue sûrement aux cercles judéo-chrétiens : « La doctrine du sceau de la prophétie appartient dans son fond au judéochristianisme au sens strict ; le jeune Mani était aussi familier de celle-ci que le jeune Jésus l'était de la pensée messianique juive⁹⁹. »

Similairement, s'agissant de la communauté « Elchasaï » de forme hybride judéo-chrétienne, à laquelle le père de Mani adhère, sa chrétienté se révèle par la croyance d'une chaîne prophétique :

Le christianisme elchasaïte, qui tient Jésus pour le dernier de la chaîne des christes ou messies issus d'Adam, est donc indéniable mais il diffère profondément de celui que Paul de Tarse avait réussi à imposer. Alors que ce dernier rompt par tactique avec le monde des observances juives, « Elchasaï » reste un judéochrétién au sens strict, c'est-à-dire un chrétien pratiquant le genre de vie juif fixé une fois pour toutes par les prescriptions de la Torah¹⁰⁰.

Cette communauté nous importe non seulement en ce qu'elle fournit le milieu où Mani, qui est le premier à assumer la qualité du sceau des prophètes, naît et grandit, mais aussi en ce qu'elle met en avance clairement les porosités entre les groupes de différentes croyances, que l'on considère, aujourd'hui, comme étant des entités bien distinctes. Il se peut que Mani emprunte sa conception à cette secte, mais le moment logique qui rapporte cette métaphore à la finalité reste incertain. La conclusion que Guy Stroumsa tire dans sa recherche sur la nature de la métaphore consiste dans le fait qu'il existe ce concept en tant que tel dans la littérature manichéenne, ne serait-ce que dans un

⁹⁵ Gedaliahu G. STROUMSA, « "Seal of the Prophets". The Nature of a Manichaean Metaphor », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7, 1986, p. 61-74, ici p. 69.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁹ Michel TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, vol. 2e éd., p. 21.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 12.

sens bien différent : le sceau ne désigne pas le dernier des prophètes, mais plutôt les apôtres qui suivraient Mani¹⁰¹.

L'usage de la métaphore par les auteurs chrétiens est d'abord attesté chez Tertullien, apologiste chrétien carthaginois (vers 160 — m. vers 220). Sa production intellectuelle est contextualisée dans les polémiques chrétiennes contre les forces rivales telles juives, païennes, gnostiques et philosophes. Dans cet élan, son nom est cité plus souvent avec Justin, Athenagoras, Iranaeus et Clément, dont le point commun est de défendre la nouvelle religion contre les critiques externes, religion jusqu'alors plutôt occupée par les schismes internes. Ce récit que l'on donne semble sûrement une reconstitution ex post facto qui essentialise la chrétienté comme une entité exempte de la contingence historique. Ce n'est pas l'intention adoptée. Il est plus approprié de le lire comme une croyance hétéroclite en devenir, partagée par des petits groupes éparpillés sur une espace assez étendue, dont les arguments théologiques, philosophiques, éthiques et politiques, souvent entrelacés, se moulent à travers les polémiques en question.

Les défis à relever par Tertullien et les figures contemporaines sont multiples. Son œuvre est souvent vue comme caractérisée par une apologie impérieuse : « les œuvres de Tertullien, quel que soit leur objet, sont toutes caractérisées par l'apologie. » (« Tertullians Werke sind unabhängig von ihrem jeweiligen Gegenstand durchgehend apologetisch geprägt¹⁰². »). Ce constat ne nous donne pourtant qu'un aspect du phénomène. Car, l'une de ses intentions consiste à trouver de nouveaux adeptes parmi les païens :

The audience which he envisaged [dans son *Adversus Judaeos*] was not the Jewish community of Carthage, but sympathetic pagans who might be confronted by missionary efforts from both religions. He set out to demonstrate that the Christians had inherited the privileged position once enjoyed by the Jews as the people of god. He sketched the gradual revelation of God's law in the Old Testament and its replacement by the New Covenant: circumcision, observance of the Sabbath and the ancient sacrifices belong to the past. And he sought to prove, principally from Daniel, that Jesus was the Messiah. But what of the traditional argument from prophecy? Tertullian had so far left it out¹⁰³.

Pour ce but, il lui est nécessaire de décrire une religion bien établie. À cet égard, inscrire le christianisme dans une continuité éternelle ferait office d'ancrage historique. Quant à l'aspect apologétique de son œuvre : il lui importe de s'imposer contre les conventions sociales bien établies de son temps :

¹⁰¹ G. G. STROUMSA, « "Seal of the Prophets". The Nature of a Manichaean Metaphor », art. cit, p. 74.

¹⁰² Henrike Maria ZILLING, *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn ; München ; Wien ; Zürich, Schöningh, 2004, p. 11.

¹⁰³ Timothy D. BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 106.

Les Grecs et les Juifs considérèrent tout ce qui est ancien comme vrai et le nouveau comme faux. Tout ce qui semble résister à l'épreuve du temps fut vrai ; le christianisme n'est pourtant apparu que tardivement. Alors se posa le problème pour les chrétiens : tellement tardés, comment s'inscrivirent-ils dans le dessein d'un Dieu qui gouverne le monde entier et toute l'histoire ? Ils répondirent que le Christ procure un sens à l'histoire, en lui donnant un plan et un pivot, si bien qu'elle n'est plus un simple reflet de la réalité céleste, sans objectif ni tournant en cycle. Pour les chrétiens, l'importance de Jésus résida dans le fait qu'il leur permet de comprendre le passé et de faire face à l'avenir. Lorsqu'ils parlèrent d'histoire, ils parlèrent d'un plan divin ou d'une providence (*oikonomia*) ou en quoi toutes choses s'uniraient en Christ ou seraient restaurées (*anakephalaiōsis*). Ces deux idées doivent être maintenues ensemble, car seul le sens du Christ en tant que pivot de l'histoire octroya précisément cette continuité.

Griechen und Juden galt alles Alte als wahr und das Neue als falsch. Alles, was der Prüfung der Zeit standgehalten ahnte, war wahr; das Christentum aber war erst spät in Erscheinung getreten. So entstand für die Christen das Problem: Wie paßten sie als Verspätete in den Plan eines Gottes, der die ganze Welt und die ganze Geschichte beherrscht? Sie antworteten darauf, daß Christus den Sinn der Geschichte stiftet, indem er ihr einen Plan und einen Angelpunkt gibt, so daß sie nicht mehr bloß eine Wiederspielung der himmlischen Wirklichkeit ist, des Zwecks entbehrt oder im Kreise dreht. Für Christen lag die Bedeutung Jesu darin, daß er sie fähig machte, die Vergangenheit zu verstehen und der Zukunft entgegenzusehen. Wenn sie über Geschichte sprachen, dann sprachen sie von einem göttlichen Plan oder einer Fügung (*oikonomia*) und darüber, wie alles in Christus zusammenkommt oder wiederhergestellt werden wird (*anakephalaiōsis*). Diese beiden Vorstellungen muß man zusammenhalten, weil nur die Bedeutung Christi als Angelpunkt der Geschichte eben dieser Kontinuität verlieh¹⁰⁴.

Similairement, pour les Romains, « Les chrétiens étaient pires que les Juifs parce qu'ils avaient quitté la foi de leurs pères » (« Christians were worse than Jews because they had left the faith of their fathers¹⁰⁵. »). Pour s'acquitter de cette mauvaise image, *successio prophetica* se révèle utile¹⁰⁶. « Tertullien présente ainsi le christianisme comme l'héritier du judaïsme. Dans le christianisme, [d'après lui] la prophétie de l'Ancien Testament à propos d'un rédempteur en Christ s'est accomplie » (« Damit stellt Tertullian das Christentum als Erbe des Judentums dar. Im Christentum habe sich die Prophezeiung des Alten Testaments auf einen Erlöser in Christus erfüllt¹⁰⁷. »). Dans une telle configuration sociale qui consacre le passé et l'ancienneté, les chrétiens se voient contraints de s'attacher à un récit de continuation en mettant le Christ entre le passé et l'avenir. Ce

¹⁰⁴ Eric OSBORN, *Anfänge christlichen Denkens. Justin, Irenäus, Tertullian, Klemens*, trad. Johannes BERNARD, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1987, p. 210-211.

¹⁰⁵ Eric OSBORN, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 8.

¹⁰⁶ Pour un autre exemple des propos chrétiens sur la nouveauté du christianisme, voir l'argument d'Eusèbe H. M. ZILLING, *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*, op. cit., p. 200.

« Doch wenn wir auch sicher Neulinge sind und die wirklich neue Bezeichnung 'christen' noch nicht lange bei den Völkern bekannt ist, so ist doch ... unser Leben und die Art unseres Wandels gemäß den Lehren der Frömmigkeit nicht erst vor kurzem von uns erfunden, sondern sozusagen schon von Beginn der Menschheit an durch natürliche Einsichten der damaligen Gottesfreunde praktiziert worden. » « Mais si nous sommes sûrement des novices et si l'appellation « chrétiens » fort nouvelle n'est pas connue depuis longtemps auprès des peuples, ... notre vie et la nature de notre transformation selon les enseignements de la piété n'ont pas été inventées récemment par nous, mais ont été pratiquées pour ainsi dire dès le début de l'humanité grâce aux intuitions naturelles des amis de Dieu de l'époque. »

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 202.

geste conceptuel reste, après tant de siècles, disponible à Schuré qui met le Christ au centre aussi bien de son récit que de l'histoire dans un moment où il pense que le sens de l'avenir défiguré par le positivisme échappe à l'humanité.

4. Le prophète musulman dans la *successio prophetica*

Deux approches envers le statut du prophète vis-à-vis des autres prophètes sont à distinguer dans les traditions musulmanes : égalitaire et hiérarchique. Égalitaire qui n'attribue aucune supériorité en faveur de Mahomet en présence des autres prophètes qui le précèdent est attribuée à une période première de l'histoire musulmane où l'identité musulmane ne se cristallise encore pas contre les autres peuples du livre. Cette approche cède la place à l'approche hiérarchique qui met Mahomet au sommet, dans la mesure où la conscience musulmane se forme comme la communauté distincte. Deux attitudes sont susceptibles d'être justifiées aussi bien par le texte coranique que les traditions prophétiques¹⁰⁸. Cela est également important en ce que le rôle de Mahomet dans les écrits que l'on étudie oscille aussi entre l'égalité et la hiérarchie.

L'idée selon laquelle il s'agit d'une continuité linéaire de la prophétie fait partie intégrale du positionnement historique du prophète musulman :

Le thème de la continuité des prophéties s'est développé durant la période médinoise, dans un contexte de polémiques intenses avec les gens du Livre. Pour contrer, notamment, les objections des juifs, le Coran enseigne le principe de non-discrimination entre les prophètes et la croyance à l'ensemble des prophètes bibliques. De ce fait, il place Muḥammad dans la lignée des prophètes connus d'*ahl al-kitāb*¹⁰⁹.

La compréhension du concept de « sceau des prophètes » fait l'objet d'une discussion parmi les historiens de l'islam contemporains. C'est Yohannan Friedmann qui est le premier à problématiser ce concept. Son argument est clair : ce concept ne comporte pas, en son sein, le sens de la finalité, lorsqu'il apparaît, pour la première fois, dans le texte coranique dans le contexte de la question maritale du prophète, alors que le concept acquiert ce sens de finalité notamment en réponse aux réclamations des « faux » prophètes à la suite de la mort de Mahomet¹¹⁰. L'enjeu est donc de légitimer et fortifier la position de la nouvelle religion qui a été contestée au moment où son initiateur n'existe plus. Friedmann se penche aussi bien sur l'aspect sémantique que pragmatique du concept. Voyons d'abord le sémantique :

One should, however, bear in mind that symbolizing the completion of some activity is only one meaning pertaining to the concept "sealing". Sealing may also be a guarantee of

¹⁰⁸ Y. FRIEDMANN, « Finality of Prophethood in Sunni Islam », art. cit, p. 178-179.

¹⁰⁹ Youssouf SANGARE, « La notion de khatm al-nubuwwa (scellement de la prophétie) en Islam : genèse et évolution d'une doctrine » Thèse de doctorat non publiée, Université de Strasbourg, 2016, p. 77-78.

¹¹⁰ Y. FRIEDMANN, « Finality of Prophethood in Sunni Islam », art. cit, p. 193.

authenticity and approbation, or a device, to prevent the opening of a receptacle without the knowledge of its owner. *Khātām* also means an ornamental ring¹¹¹.

Ces deux connotations incluses dans le concept y résident toujours dans la période que nous étudions. À l'idée de Friedmann selon laquelle le concept acquiert le sens de finalité au cours de l'histoire de l'islam s'oppose l'analyse d'Uri Rubin qui avance que le sens de finalité est déjà incorporé dans le concept au moment de l'énoncé du verset concerné qui contient l'expression :

In none of the above early texts, Islamic or Christian, is the seal metaphor —when linked to prophets or prophecy—used to signify fulfillment without implying finality as well. Therefore, there is no compelling reason to assume that the Muslims of the first Islamic century originally understood the Qur'ānic *khātām al-nabiyyīn* in the sense of confirmation alone, without that of finality. Moreover, judging by the function of the verb *khatama* in the Qur'ān, it may be assumed that already in this scripture the seal metaphor bears the intertwined sense of confirmation and finality.

Rubin en vient à cette conclusion presque par les mêmes sources primaires que Friedmann utilise dans son article. La différence réside, pourtant, dans la méthode : Rubin adopte une approche critique textuelle qui favorise la logique interne du texte coranique. Le but du verset est, pour lui, de légitimer le mariage de Mahomet avec la femme divorcée de Zaïd, par une référence latente au mariage de Moïse avec une femme noire, mariage que d'aucunes désapprouvent par la soi-disant disparité entre les époux¹¹². La différence est, ainsi, celle d'interprétation. Retenons de cette discussion les deux éléments de discordance, confirmation et finalité. Suivant l'idée selon laquelle le concept de sceau des prophètes se développe dans le temps, la période qui suit la mort du prophète, où il s'agit d'une lacune de pouvoir à combler, semble offrir la scène propice à la transformation de l'hapax coranique en une quasi-doctrine.

5. La métaphore du sceau chez Nūrī

Revenons sur l'ouvrage de Nūrī. La métaphore du sceau des prophètes prend son sens de la fin de la révélation lorsque Nūrī veut imposer l'islam comme la religion parfaite et supérieure notamment au judaïsme et à la chrétienté, dont Édouard Schuré met en avant la supériorité. À cet égard, la polémique survenue à l'Antiquité tardive se reproduit à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Si, pour lui, on adopte la logique évolutionniste ou bien la logique progressiste conjuguée à l'écoulement du temps, l'islam doit s'avérer comme la religion achevée de l'histoire de l'humanité. C'est en ce sens que Nūrī *défend* l'islam contre les autres religions *en conservant* sa place comme la dernière des religions abrahamiques.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 183.

¹¹² URI RUBIN, « The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qur'ānic Sūrat al-Aḥzāb (33) », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 164-1, 2014, p. 65-96, ici p. 66, 74., *passim*.

Sous ce registre, le concept de débat abrahamique se révèle plus pertinent que le concept d'« emprunts aux idées chrétiennes » par Nūrī. Car Schuré et Nūrī, bien qu'idéaliste et matérialiste respectivement, agissent là sur le même terrain. Ils puisent leurs concepts dans le même arsenal. Cependant, la fonction de la métaphore du sceau ne s'accomplit pas là :

Chaque sorte de spécialité a son époque propre à elle [dans l'histoire]. Autrefois, le besoin pour les prophètes fut manifeste. Si ce besoin n'avait pas existé, les prophètes n'auraient pas apparu. L'envoi des prophètes fait preuve de nécessité et de besoin. Cette époque des prophètes passée, le monde prit une autre forme. Il n'y a plus de besoin de prophètes. C'est Mahomet l' élu qui comprit cette vérité le mieux et qui agit en conséquence. Le sceau des prophètes déclara à son peuple de façon brillante que l'humanité n'a plus besoin de prophète après lui.

her nev' iḥtişāşıñ, tārīḥde, bir devri vardır. vaḳtīyle nebīlere iḥtiyāc derkār idi. o iḥtiyāc olmasa idi, enbīyā zuhūr etmezdi. bi'şet-i enbīyā bi iztīrār ve iḥtiyāca delālet eder. bu enbīyā devresi geçdikden şoñra 'ālem bir başka şekil aldı. artık peygamberāna lüzüm yokdur. bu ḥaḳīḳati en ziyāde añlayan ve el-ḥaḳḳ mücebince ḥareket eden ḥazret-i muḥammed muştafādır. kendisinden şoñra beşeriñ enbīyāya mufteḳır olmadığını ḥātemü'l-enbīyā parlaḳ bir şüretde ümmetine teblīḡ etmişdir¹¹³.

La métaphore sert également à en finir avec la religion dans la sphère sociale. La fin des prophètes vient dire, pour Nūrī, que la clôture de l'évolution du sens de religion comme processus ouvre l'évolution de la raison. C'est ainsi que cette métaphore accomplit deux fonctions bien distinctes.

6. Le schéma de Nūrī

Avant d'entrer dans les détails du schéma historique des figures religieuses, il y a lieu de mettre un autre bémol sur le matérialisme de Nūrī dans la mesure où il fait preuve d'attitudes ambivalentes vis-à-vis du soufisme ou du mysticisme. Chantre d'une image mahométane hautement réformatrice, Nūrī préconise un homme d'action déterminé de transformer sa propre société :

Mahomet l' élu ne fut nullement soufi. Il y a énorme différence entre la vie des pauvres soufis et la vie de Mahomet le fiable qui est un politique décidé, un diplomate fin, un fondateur de religion. Mahomet qui est un excellent exécuteur n'a rien à voir avec les ermites comme muḥī'd-dīn 'arabī aliéné et celālū'd-dīn rūmī impuissant.

muḥammed muştafā aşlā mutaşavvıf degildi. zavāllı mutaşavvıfa ile muḥammedü'l-emīn gibi ulü'l-'aẓm bir şāḥib-i siyāsetiñ, ince bir diplōmātıñ, māhir bir vāzı'-ı diyānetiñ ḥayātleri arasında 'aẓīm fark vardır. meczūb muḥī'd-dīn 'arabī ve bī-çāre celālū'd-dīn rūmī gibi dervişler nerede muḥammedü'l-emīn gibi şehsuvārān-ı meydān-ı icrāat nerede¹¹⁴?

L'image de cet homme d'action n'est nullement compatible avec une vie de contemplation que Nūrī attribue au soufisme. Sa violence discursive dans ce propos est également frappante : il insulte les

¹¹³ CELĀL NŪRĪ, *Ḥātemü'l-enbīyā*, op. cit, p. 31. p. 39.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 120.

soufis les plus connus de l'histoire. Cet anti-soufisme dans le plan d'action ne l'empêche pourtant pas d'entretenir des propos chers au soufisme, et non moins importants, à l'idéalisme :

Ceux qui ruminent jusqu'à ce point ont raison. Parce que l'homme, qui est la quintessence des mondes et la somme la plus sublime et noble de l'univers, contient également l'énigme éternelle. Le principe et le but du monde peuvent être considérés comme le principe et le but de l'esprit. L'homme provient de la nature, à cet égard, il la comprend. « La nature » pourvue de vie et d'intelligence veut dire « l'homme. » Si la nature se voit et se comprend, elle se transforme en homme. L'homme est complètement la nature. Si la nature s'élève au-dessus d'elle-même, elle devient l'homme.

bu dereceye kadar murākabeye talanlarıñ haqqı vardır. çünki insān zübde-i 'avālim ve kā'inātiñ eñ 'ulvī ve necīb muḥaṣṣalası olduğundan mu'ammā-yı ezeliyi de ihtivā eder. mebde'-i ve me'ād-ı 'ālem, bir i'tibār ile mebde' ve me'ād-ı rūḥ olarak da qabūl olunabilir. insān ṭabī'ātdan çıkar, bināen 'aleyh ānı ihtivā eder. kesb-i ḥayāt ve zekā eden (ṭabī'at), (insān) demektir. ṭabī'at kendini görüb añlarsa o vaḳit insāna taqallüb etmiş olur. insān 'aynīyle ṭabī'atdır. ṭabī'at kendi fevḳına çıkarsa (insān) olur¹¹⁵.

Nūrī arrive à cette argumentation par un dialogue constant avec l'œuvre de Schuré. Du même ouvrage, son point de départ peut être repéré comme un évolutionnisme à vocation matérialiste, alors que son point d'arrivée n'est d'autre qu'un idéalisme. Il s'ensuit encore une fois que pour ce qui est de l'œuvre de Nūrī, la constitution de l'argument pour atteindre les visées politiques précède les penchants idéologiques assignés. Il est tout à fait possible de prêcher des idées matérialistes, idéalistes, activistes et mystiques au sein d'un seul ouvrage.

L'œuvre de Schuré s'insère dans le récit de Nūrī comme prélude au schéma historique : « Nous avons jugé opportun de procurer dans l'introduction de notre comparaison un résumé des propos considérables d'Édouard Schuré, quoiqu'ils soient poétiques. » « edvār şüre E. Schuré niñ pek şā'irāne olmaqla berāber ḥā'iz-i i'tibār olān müṭāla'ātını muḳāyesātımızñ giriz-gāhında icmāl-i münāsib bulduḳ¹¹⁶. » Nūrī fournit alors un résumé des idées motrices des « Grands initiés » de Schuré. Il justifie son intérêt pour la religion, et dans une moindre mesure, implicitement, pour l'œuvre de Schuré en postulant l'universalité du fait religieux : « La religion est une entité historique et spirituelle. Ce qui lui donne naissance est le besoin et la nécessité. Comme ce besoin est en essence unique partout, la religion est la vraie et son essence est unique. La multiplicité formelle de la religion n'est que les manifestations apparentes » (« dīn bir kemmīyet-i tāriḥīye ve rūḥīyedir. müvellidi ihtiyāc ve iztirārdır. bu ihtiyāc esās i'tibārīyle her yerde 'aynı şey' olduğundan dīn haqq ve haqqāti birdir. edyānıñ eşkāl-i mütenevvi'ası tezāhürāt-ı şūrīyedir¹¹⁷. »). Cette

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 238.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 225.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 224.

universalité convient bien, dans un angle nouveau, au récit monobloc de Schuré. La religion y figure comme un constant dans l’histoire. Donc, ici, Nūrī fournit une compréhension de la religion.

L’attitude de Nūrī vis-à-vis de l’œuvre de Schuré n’est pas neutre. Dans le compte-rendu qu’il rend, il ne s’empêche pas d’insérer les mots d’approbation : « L’homme est la description et le symbole de l’esprit universel (bravo !) » (« insān rūḥ-ı kevnīyeniñ taşvīr ve timşālidir (brāvō !¹¹⁸). »). C’est un autre propos par lequel Nūrī semble approuver une compréhension idéaliste, voire mystique. Cette sympathie inattendue s’explique par une lecture équivoque de l’œuvre de Schuré. D’une part, la compréhension ésotérique de la religion semble convenir au projet de Nūrī selon lequel la religion doit être expulsée de l’espace public et cantonnée à la vie privée : « La religion se rapporte à l’intérieur, [alors que] les autres institutions se rapportent à l’extérieur. C’est pourquoi cette unicité religieuse peut être étudiée du point de vue historique » (« dīn bāṭına, mü’essāt-ı sâ’ire āniñ ḥāricine ta’alluḡ eder. bināen ‘aleyh bu vaḥdet-i dīniye tārīhen tedkīḡ olunabilir. »). Ici, nous avons aussi une compréhension de la religion. Nūrī traduit l’ésotérisme comme « bāṭınīyet¹¹⁹. » Dans ce contexte, l’ésotérisme de Schuré sert Nūrī pour cantonner la religion au for intérieur. De l’autre part, si Nūrī semble être d’accord avec le mariage de deux entités dans le sillage de Schuré :

À la présente époque, la discorde survenue entre religion et science est le produit de l’ignorance des spécialistes de religion et de science. [...] Un jour viendra où ceux qui s’occupent des savoirs et des sciences des plus matériels comprennent les idées des gens de religion et il n’y aura plus de mystères religieux qui ne sont pas résolus dans le monde. [...] Si on comprend la source spirituelle de la religion et la cause spirituelle de sa codification, il n’y aura plus de discorde entre elle et science.

zemān-ı ḥāzırda dīn ile fenn beyninde serezde-i zuhūr olan iḡtilāf erbāb-ı dīn ile aşḡāb-ı fenniñ cehāleti eşeridir. [...] bir gün gelecek ki eñ mādđī ‘ülüm ve fūnūn ile mütevaġġil olanlar erbāb-ı dīniñ mesrūdātını anlayacaḡlar ve dünyāda ḡall olunmamış bir sırr-ı dīni ḡalmayacaḡdır. [...] dīniñ menşe-i rūḡi ve tārīḡiyesi ve sebeb-i rūḡi-i tedvīni añlaşılırsa ānın ile fenn arasında bir iḡtilāf ḡalmaz¹²⁰.

Il voit dans le mariage de la religion et de la science la victoire de la science sur la religion. Autrement dit, il s’agit plutôt de la dissolution de la religion dans la science, mais pas d’un mariage sur le pied d’égalité.

Nūrī finit son compte-rendu en résumant la conclusion de Schuré par la métaphore du temple :

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 232.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 229. « biz buña Ésoṡérisme (bu kelime muḡdeşdir.) diyoruz. (bāṭınīyet şeklinde ḡābil-i naḡldir.) »

¹²⁰ *Ibid.*, p. 225.

Parmi ceux qui sont initiés aux mystères pendant cette évolution générale, Rama ressemble au narthex du temple ; Krishna et Hermès à la clé ; Orphès et Pythagore à la nef. Jésus le fils de Marie est à la place de l'autel.

Nous n'avons pas pour objectif d'étudier l'article d'Édouard Schuré.

bu teḳāmül-i 'umümīde, maḥrem-i esrār olanlar meyānında, rāmā ma'bediñ şoñ cemā'at yerine beñzeyor; kırışnā ve ermis anahtār gibidir ; örfefes [sic] ve fişāgör dāḥil-i ma'beddir. 'īsā bin meryem ise mihrāb meşābesindedir. edvār şūreniñ maḳālesini tenḳīd edecek degiliz¹²¹.

Si Nūrī apparaît réticent de critiquer ce récit chrétien dans cette occurrence, son propre récit centré sur le sceau des prophètes est en quelque sorte une critique de cette vision. Maintenant, nous entrons dans les détails du schéma de Nūrī.

Si Nūrī s'engage à une histoire de la révélation continue dont le point final est Mahomet, il propose également un schéma historique des figures religieuses. Son schéma consiste en sākyāmoni būddā, hūng-fu-tsu, 'īsūs ḥırīstūs, pāvlūs, sent ogüsten – piyer lermīt, sen vensān dö pol, mārīn lüter. À l'exception de Bouddha et Confucius, le reste des figures s'inscrit dans le christianisme. Pour Nūrī, la raison justificative de la constitution de ce schéma est de montrer l'importance personnelle/substantielle de Mahomet : Nous avons jugé opportun d'aborder un peu les comparaisons historiques et religieuses afin de montrer l'importance substantielle du prophète Mahomet » (« ḥazret-i muḥammedü'l-muştafāniñ ehemmiyet-i zātīyesini göstermek için bir az muḳāyesāt-ı tārīḥīye ve dīniyeye girmeyi münāsib gördük¹²². »). À l'image d'un Mahomet imaginé comme sublime homme d'action, les figures historiques abordées ici sont jugées par leur degré d'activité. Selon ce critère, Bouddha est critiqué de son abandon de la vie matérielle ainsi que de l'empressement et de l'endurance¹²³, alors que pour Mahomet, ce sont les vertus principales¹²⁴. Quant à la deuxième figure qui est Confucius, il est critiqué pour sa passion de la tradition¹²⁵ ¹²⁶, alors que Mahomet est le contraire. Si, faute de documents, une comparaison pertinente n'est pas possible entre Zaratustra et Mahomet, Nūrī ne donne pas un tel jugement négatif qu'il attache à Bouddha et à Confucius¹²⁷. En tant qu'homme d'action et fondateur de la religion, Moïse est loué et jugé digne de comparaison à Mahomet. Malgré les similitudes, Mahomet se révèle, en fin de compte, supérieur, en ce que sa religion est universelle, alors que celle de Moïse est particulière. En d'autres termes, l'islam est prosélytique, alors que le judaïsme est d'un caractère national¹²⁸. Quant

¹²¹ *Ibid.*, p. 234.

¹²² *Ibid.*, p. 223.

¹²³ *Ibid.*, p. 249.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 250.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 254.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 259.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 263-264.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 265-271.

au christianisme, Nūrī déprécie vivement le Christ, du fait qu'il n'est nullement fondateur de religion, n'est qu'un ermite¹²⁹. Le vrai fondateur de la religion chrétienne est Paul qui est donc digne de louanges¹³⁰. Si le Christ n'est aucunement comparable à Mahomet¹³¹, Paul, malgré ses qualités comme fondateur et homme d'action, n'est pas à la hauteur de Mahomet¹³². Si Saint-Augustin, Pierre L'Ermite et Saint Vincent de Paul sont dignes de louanges du fait de leurs activités, ils ne sont pas à la hauteur de Paul¹³³. Luther mérite un grand respect pour son réformisme¹³⁴.

Nūrī donne le même jugement pour Luther que pour Paul. Son activisme est, si grand soit-t-il, n'est pas supérieur à celui de Mahomet¹³⁵. Il s'ensuit que dans cette représentation où les figures historiques sont gradées selon leur activisme, Mahomet se révèle sans rival. En fait, le résultat est déjà connu : « Parmi ces personnages historiques, je n'ai pas vue un homme si grande que Mahomet (« şu ricāl-i tārīḫīye içinde muḥammed muştafa derece-i 'azminde bir bŷyŷk adem görmedim¹³⁶. »).

II — LES CONCEPTS DE DOUTE ENTRE CERTITUDE ET INCERTITUDE

Filibeli Aḥmed Ḥilmī rejoint cette discussion par son livret intitulé « *Beşerīyetiñ faḫr-ı ebedīsi nebīmizi bilelim*¹³⁷ » (Connaissons notre prophète qui est la gloire éternelle de l'humanité). Le but autoproclamé de cet écrit est de montrer que le prophète musulman est aussi « le plus honorable des hommes » au niveau actuel des connaissances, comme l'indique le titre de l'ouvrage¹³⁸.

En utilisant des maximes et des concepts tels que *zann* et *ma'rifet* développés dans la littérature soufie, Ḥilmī vise à élargir le domaine de la croyance pour y inclure tous les êtres humains. Cependant, ces termes ne sont pas en suspens dans le vide, mais sont étroitement liés à d'autres concepts tels que l'humanité (*beşerīyet/insāniyet*) et le sens religieux (*ḥiss-i dīnī*), qui permettent de saisir les intentions de l'auteur au regard des autres enjeux de son temps. Finalement, les concepts de doute peuvent être situés dans un autre débat sur le matérialisme et l'idéalisme à la fin de l'Empire ottoman, que l'on verra par la pensée de Tevfiḫ Fikret dans ce qui suivra.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 274., 283, 285, 287.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 276., 292.

¹³¹ *Ibid.*, p. 284.

¹³² *Ibid.*, p. 296.

¹³³ *Ibid.*, p. 297.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 308.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹³⁷ AḤMED ḤILMĪ, *Beşerīyetiñ faḫr-ı ebedīsi nebīmizi bilelim* [Connaissons notre prophète qui est la gloire éternelle de l'humanité], Koşantınīye, Ḥikmet, 1331h [1913].

¹³⁸ *Ibid.*, p. 4-5.

En ce qui concerne la datation de cet ouvrage, à première vue, il n'y a aucune indication claire dans le texte pour qu'on sache si la date appartient au calendrier hégirien ou au calendrier *rūmī*. D'autant plus qu'il n'y a aucune indication d'événement pouvant servir à fixer une limite de temps. Le fait qu'Ahmed Hilmī soit décédé le 10 octobre 1914 signifie pourtant que la date sur l'œuvre n'est pas *rūmī*, puisque l'année 1331 dans le calendrier *rūmī* correspond aux années 1915-1916. Cela n'exclut nullement la possibilité d'une œuvre posthume. Cependant, deux faits s'opposent à cette possibilité : d'abord, il n'y a plus de « *Maṭba'a-yı hikmet* » à cette époque, qui a d'abord été fermée par le gouvernement le 9 octobre 1911. La publication de son journal « *Hikmet* » est à nouveau suspendue après son retour d'exil le 25 octobre 1912. Bien que cela ne signifie pas la fermeture de sa maison d'édition, on peut déterminer à partir du registre Özege que la dernière publication de cet éditeur a eu lieu en 1914. De plus, tous les livres publiés par cet éditeur portent une date selon le calendrier hégirien. On peut en conclure que la date de publication est marquée selon le calendrier hégirien. Selon le calendrier grégorien, cela correspond à une date entre le 11 décembre 1912 et le 29 novembre 1913.

« Ahmed Hilmi est certainement le premier auteur, parmi ceux dont il est question dans cet article, dont l'intérêt premier était la foi plutôt que la politique. Il était un adepte du *vahdetü'l-vüçud*, le panthéisme mystique dans la tradition de İbnü'l-Arabî. » (« Ahmed Hilmi was certainly the first author among those discussed in this paper whose primary interest was in faith instead of politics. He himself was a confessor of *vahdetü'l-vüçud*, the mystic pantheism in the tradition of İbnü'l-Arabî¹³⁹. »). C'est le jugement général de Hagen sur la conception du prophète par Hilmī. Hagen ne prend en considération que *Tārīḫ-i İslām* (l'Histoire de l'islam), *Beşerīyetiñ faḫr-ı ebedīsi nebīmizi bilelim* ne figurant pas dans la bibliographie. Dans ce qui suit, à l'aide de ce livret particulier, nous verrons, d'une part, combien la foi et la politique sont inextricables. D'autre part, même si Hilmī adhère à une sorte d'ibn-‘arabisme, nous verrons également leurs points de divergence dans les constructions discursives.

1. *reyb, şekk, zann*

L'usage de concepts de doute dans la pluralité qui tombent sous diverses disciplines telles que la philosophie et le droit me frappe à première lecture du texte. Le doute vis-à-vis de l'existence divine sert à Ahmed Hilmī de point de départ pour son récit : il était lui-même dans le doute, mais ensuite, heureusement, il a réussi à s'y échapper :

¹³⁹ G. HAGEN, « The Prophet Muhammad as an Exemplar in War: Ottoman Views on the Eve of World War I », art. cit, p. 163.

Finale­ment, la figure restée dans mon esprit m'effraya... Comme si un spectre composé de doute et de critique s'opposait à moi, me regardant avec défi et mépris. Comme si l'idée laissée dans mon esprit me montrait le fantôme et parlait ainsi :

- « Vous êtes si peu nombreux qui connaissent la gloire éternelle de l'humanité ! ... En particulier, il n'y a presque personne qui pense à prouver par la méthode de la connaissance d'aujourd'hui qu'il [Mahomet] est le plus honorable des hommes, ils révèlent qu'ils sont les plus honorables du peuple ! ... »

J'ai commencé à tomber d'accord avec l'idée dans mon esprit. Car j'ai aussi appris ce qu'était le paysage du doute et de la critique et n'ai échappé qu'à l'enchevêtrement de l'incertitude et de l'incrédulité avec les grandes luttes.

netice-i muhakemâtda, zihnimde kalan fikriñ şekli beni kôrçutdı...

şanki reyb [ü] tenkîdden müteşekkil bir hayâlet, karşımda tûruyor, baña meydân okuyorcasına müstehvîyâne bakıyordu. zihnimde kalan fikir, güyâ baña o hayâleti göstererek :

– beşerîyetiñ fahr-ı ebedîsini bileniniz pek az ! ... bā-ħuşuş bu zemāniñ « uslûb-ı ma'rifeti » ile onuñ fahr-ı beşer oldığını meydâna koymağı düşüneniñiz hemân yok !... » diyordu. zihnimdeki fikr-i nâtıķı haķlı bulmağa başladım. zîrâ ben de manzara-ı reyb ü tenkîdiñ ne oldığını öğrenmiş, girîve-i şekk ve inkârdan ne büyük mübârezelerle kurtulabilmiş idim¹⁴⁰ !

Par cet usage, l'auteur trace les confins des concepts relatifs au doute dans leur pluralité. Procédons un par un et commençons par *reyb*. *Reyb* signifie un mauvais doute qui éloigne les gens de la croyance en Dieu. Dans le même ordre d'idées, Hilmî utilise *reyb* comme un concept de combat (*Kampfbegriff*) pour dénigrer ceux qu'il considère comme matérialistes (*maddîyûn*), au premier chef, Celâl Nûrî. Pour lui, *reyb* figure à côté du mot de confusion : « *reyb ü teşevvîş*¹⁴¹. » Dans ce sens, *reyb* est un doute qui côtoie l'incrédulité :

Je suis devenu un mélange de blasphème et de croyance, d'acceptation et de refus, d'affirmation et de scepticisme. J'affirmais par raison ce que je refusais par cœur, je refusais par raison ce que j'affirmais par cœur. En somme, le dragon qui s'appelle le scepticisme m'a envahi le corps. Le dragon de scepticisme détruit par une seule frappe une idée, si puissamment que je renforce ses appuis. Au moins, aurais-je pu rester avec du calme dans le refus ? Aucunement ! Le refus n'est pas identique au scepticisme !... Un jour, je me suis débarrassé de l'inconscience en utilisant toute ma force spirituelle. Je me suis appliqué à l'étude et à l'investigation dans l'espoir de trouver des preuves qui tueront le dragon de scepticisme.

ben küfr ile i'mândan, ikrâr ile inkârdan, taşdıķ ile reybden mürekkeb bir şey olmuş idim. kalben inkâr etdiğimi 'aqlen taşdıķ eder, 'aqlen redd etdiğimi kalben kabûl ederdim. velhâşıl reyb denilen ejderhâ vücûdımı şarmış idi. bir fikri ne kadar metin esâslarla taħkîm etsem, ejderhâ-yı reyb, bir şarsışda yıķıyordu. bâri inkâr-ı kaťî ile hîç olmazsa râhat bir noķtada kalabiliyor mu idim ? ne gezer! inkâr başķa şey, reyb yine başķa! ... bir gün tekmîl

¹⁴⁰ AHMED HİLMİ, *Beşerîyetiñ fahr-ı ebedîsi nebîmizi bilelim*, op. cit, p. 3.

¹⁴¹ AHMED HİLMİ, *Ĥuzûr-ı 'akl u fennde maddîyûn meslek-i dalâleti*, Dârü'l-Ĥilâfe, Hikmet matba'a-yı islâmîyesi, 1332h, p. 25.

kuvve-i ma'nevīyemi isti'māl ederek kendimi bī-hūşīden kırtardım. yeñiden ejderhā-yı reybi öldürecek berāhīn bulabilmek ümīdiyle taḥşīl ve tedkīke koyuldum¹⁴².

Cette recherche et étude constitue le fil conducteur de son récit soufī intitulé « A'māk-ı ḥayāl » (Les profondeurs du rêve). De ce point de vue, il s'agit de se garder contre le matérialisme. Pour cela, Ḥilmī identifie le matérialisme avec l'athéisme : « Il n'y a pas de besoin de rigidité pour proposer les idées scientifiques. Cependant, une fois encore : cette attitude [dure] est devenue pour les auteurs athées une convention stylistique propre à leur courant » (« fennī fikirleri dermiyān için direşt ve hadīd olmağa ihtiyāc yoḡdur. lākin yine tekrār ederiz ki bu tarz beyān, muḥarrirīn-i dehrīye için bir nev' « uslūb-ı meslekī » ḥükmini almışdır¹⁴³. »). *Dehrīlik* comme stigmaté ne présente pas une nouveauté¹⁴⁴. Il n'en reste pas moins que *reyb* n'est pas identique à la mécréance. La différence réside dans le fait que *reyb* renvoie à un état d'esprit agité, alors que la mécréance est plutôt proche du calme dans sa certitude. Ḥilmī prône ainsi une certitude spirituelle où il n'y a pas de place pour *reyb*.

Voyons maintenant les définitions de *reyb* dans les dictionnaires pour mieux comprendre son usage par Ḥilmī :

reyb, şekk, şübhe, ḥācet. Dubitatio, dubium, opinio, suspicio, scandalum, et necessitas, seu opus necessarium, scandalum, adversa fortuna, discrimen. *Dubitazione, dubio, sospetto, et ex Gol. reybu'l-menūn*, adversitas, fatale malum, fortunae vel mortis. bī *reyb* ü riyā. Indubitatus et minime fallax, similatione carens. *Indibubitato, senza simulazione, ò ipocrisia, reale. Ik. reyb ü gümān buyurulmaya, vel olunmaya.* Non dubitetur, non debites, pro certo habeas. *Non dubitar punto. Ll.* (Meninski, p. 2403-2404)

reyb sz [ism-i müzzekker] 'ar. şübhe, şekk, gümān. (Sāmī, p. 677)

A. *reyb* s. 1. doubt, misgiving, or suspicion. 2. doubtful event. – e. v.i. 1. To have a doubt. 2. To have a suspicion. (Redhouse, p. 998)

Les lexicographes font usage d'un mot pour définir l'autre. Cela ne permet en général pas de clarifier le sens par rapport aux autres. Il s'ensuit de ces trois ouvrages que les quatre concepts de doute à l'exception de *zann* constituent un champ sémantique avec les connotations qui leur sont propres chacune. Vu les définitions de *reyb*, *zann* semble s'en distinguer, mais c'est une illusion, parce qu'il intègre ce champ sémantique dans les définitions des autres concepts de doute. En ce qui concerne la définition de *reyb*, il est permis de dire qu'il s'agirait d'une distance sémantique entre *reyb* et *zann*, distance que l'on n'observe pas vis-à-vis des autres concepts en question. Redhouse se borne à considérer *reyb* comme un simple doute. Si, chez Meninski, sa connotation négative est

¹⁴² AHMED HİLMİ, *A'māk-ı ḥayāl. birinci kitāb: rācīnīñ ḥāṭıraları*, op. cit, p. 5.

¹⁴³ AHMED HİLMİ, *Huzūr-ı 'akl u fennde mādđiyūn meslek-i dālāleti*, op. cit, p. 8.

¹⁴⁴ N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit, p. 300.

manifeste dans l'expression de « *reyb ü riyā*, » il n'existe pas d'autre indice qui signale son utilisation en tant que concept de combat (*Kampfbegriff*).

Quant à *şekk*, l'auteur l'utilise en rapport avec *inkār*, un terme relatif avec des indications claires par opposition à la foi (*īmān*).

şek seu şekk Pl. şükük, şübhe, gümān. Dubium, dubitatio, suspicio, et scandalum. Dubio, ambiguità, sospetto, et scandalo. şekk e[tmek] Dubitare, vereri, suspicari, et ex Gol. subclaudicare camelum, incumbere et inhaerare rei, totum se operite armis, et transfigere aliquem hastâ, et cum re alia configere. Dubitare, temere, star sospeso, etc. ut in şübhe, şekke bırakmak, şübheye bırakmak in şübhe. (Meninski, p. 1836-1837)

şekk sz [ism-i müzzekker] 'ar. cm : şükük. şübhe, zann, gümān, tereddüd : şekk yokdur. bilā şekk. || yevmü'l-şekk = ramazān olması meznün olub ancak hilāl görülmekle oruç tuşulmayan gün. (Sāmī, p. 781)

A. *şekk vn. & s. 1. A doubting, feeling uncertain; 2. (pl. şükük) Doubt, uncertainty, suspicion;. — e. v. i. To doubt, to feel uncertain, to have a misgiving, not feel sure. [...]* (Redhouse, p. 1131)

Chez Meninski, les définitions ne change guère. *Reyb* contient *şekk*, *şübhe* et *hācet* comme synonyme, alors que *şekk* ne comprend pas *reyb*, ni *hācet*, mais cette fois-ci *gümān* y figure. Je me limite à constater cette différence sans en tirer des conclusions. Je passe à l'étude du concept de *zann*, laissant le concept de *şübhe* plus tard quand j'aborde son usage chez Tefîk Fikret.

2. *zann* comme indice de la subjectivité

D'abord voyons un contexte où *zann* côtoie *reyb* :

Les savoirs et les sciences signifient les lois, les causes et les catégories qui consistent dans les rapports entre les événements. Alors, les savoirs et les sciences reviennent à dire les connaissances humaines partiellement unifiées. Cependant, pour qu'on puisse juger cette unification possible et légitime, une unification définitive est nécessaire sur laquelle les lois elles-mêmes peuvent se fonder, « une cause [premières] libre de causes, une existence absolue. » Si cette nécessité était rejetée, les fondements des savoirs et des sciences seraient détruits, la civilisation et la connaissance dont l'humanité se vante seraient réduites à néant, la seule méthode serait le scepticisme et la supposition, toute connaissance serait réduite à l'opinion et à l'absurdité.

'ulūm ve fūnūn demek : hādīşāt arasındaki 'alāqa ve münāsebātdan 'ibāret olan kavānīn, esbāb ve ecnās demektir. şu hālde 'ulūm ve fūnūn, kısmen tevḥīd edilmiş ma'ārif-i insāniye demek olur. lākin böyle bir tevḥīdi mümkin ve meşrū' 'addetmek için nihā'ī bir tevḥīde, kavānīni daḥı ircā' edebilecek « sebebden müstağnī bir sebebe, bir vücūd-ı mutlağa » ihtiyāc-ı kaṭ'ī vardır. bu ihtiyāc redd ve inkār edildiği gibi 'ilm ve fenniñ temeli yıkılmış,

beşerîyetiñ iftiḥār etdiği medenîyet ve ma'rifet hîçe indirilmiş, yegâne meslek reyb ü gümân, bütün ma'ârif ḡann ve hezeyân derecesine şoḡulmuş olur¹⁴⁵.

Le postulat essentiel de Aḡmed Ḥilmî dans cet ouvrage est que le blasphème est impossible du point de vue scientifique. Faute de loi principale qui est la divinité, toute autre loi devient gratuite. Autrement dit, la divinité est le fondement des autres lois. Il est clair que Ḥilmî s'emploie à donner sa propre conception à la science à l'opposé de ce qu'il conçoit comme matérialiste. Ce faisant, pour montrer l'invalidité de cette méthode matérialiste, il met les concepts de doute ensemble : « *reyb, gümân, ḡann.* » Dans cette configuration, *ḡann* s'approche sémantiquement de *reyb*. Il veut dire l'insensé, dans la mesure où, faute de scientificité, il représente la perte d'objectivité. Pour lui, c'est l'existence absolue, *vücūd-ı muḡlak*, qui est libre de récurrence infinie. La cause qui n'a pas besoin de cause (*sebebden müstaḡnî bir sebeb*) est évocatrice de la conception aristotélicienne de cause première. Autrement dit, *ḡann* fait état de subjectivité.

Dans le même ordre d'idée, Ḥilmî fait usage de *ḡann* pour critiquer toujours les matérialistes :

Ce qui distingue les dogmatiques, et plus particulièrement, les matérialistes des autres penseurs, c'est « la croyance ordinaire » en leurs propres opinions et idées. C'est une croyance et conviction si violente qu'elles perdent toute pertinence scientifique, atteignant le degré de fanatisme et de bigoterie.

'ale'l-'umüm doḡmâtîḡleri ve hele mādđiyūndan olanları sâ'ir mütefekkirlerden temyîz eden cihet, kendi ḡann ve fikirlerine ḡarşı gösterdikleri « imân-ı 'âmîyâne » dir. Bu o ḡadar şedîd bir i'tiḡād ve ḡanâ'atdır ki artık fenne nisbet edilmesi mümkün olmayarak en ḡuvvetli bir şofuluk ve ta'aşşub derecesini bulur¹⁴⁶.

« Leurs propres opinions et idées » (*Kendi ḡann ve fikirleri*) renvoie manifestement à la subjectivité de l'opinion. Ici *ḡann* se rapproche du sens de l'opinion qui s'est tout de suite manifestée par les mots de « *i'tiḡād ve ḡanâ'at.* » La critique se concentre globalement sur le fait que les matérialistes essaient de faire passer leurs jugements subjectifs pour les vérités objectives. Dans cette configuration, *ḡann* s'avère comme un concept de doute servant à limiter la valeur épistémique de ce qu'il cible. Les dictionnaires font preuve de cet usage dénigrant :

ḡann Pl. ḡünün. Opinio, sententia, suspicio. Meinung/Argwohn. *Opinione, parere, pensiere, sospetto, immaginazione.* Opinion, advis, soupçon. [...] sū-i ḡann. Mala, sinistra, opinio, iudicium temerarium. *Cattiuo pensiere, giudizio temerario.* ḡann e[tmek]. Putare, existimare, opinari. *Hauer opinione, pensare, stimare, presumere, sospettare, immaginarsi,*

¹⁴⁵ AḡMED ḤILMÎ, *Allāhu inkār mümkin midir? yāḡūd ḡuzūr-ı fennde mesâlik-i küḡr* [Est-il possible de nier Dieu ? Ou bien les pensées blasphématoires devant les sciences], Koşatınîye, Hikmet maḡba'a-yı islâmîyesi, 1327 [1911], p. 2-3.

¹⁴⁶ AḡMED ḤILMÎ, *Ḥuzūr-ı 'akl u fennde mādđiyün meslek-i ḡalâleti*, Dārü'l-ḡilâfe, Hikmet maḡba'a-yı islâmîyesi, 1332h, p. 7-8.

etc. ut. şanmağ, quod vide. ol derbendden ‘asker güzārını muhāl zann itmegin. Quia putabat impossibilem esse exercitus transitum per illas clisuras faucesve montium : *quod Br. Tenendo per cosa impossibile che l’essertito possi passar per quell’asprissimo, ò difficilissimo passo. Sae.* (Meninski, p. 3176)

zann sz [ism-i müzzekker] ‘ar. cm : zünün. 1. şānı, şanma, yaķinen bilmeksizin aĝleb ihtimāl ile hūkm etme, gümān. bugün gelecekdir zann ederim ; zannım, zanna göre bugün gelirler ; zann etme ki benim bu işde bir menfa‘atım vardır. 2. şübhe, tereddüd, şekk : bu işte zann hāşıl oldu ; vaĥdānīyet hakkında zanna t̥abī‘ olmamalı; zününü zihinden çıkarmalı ; felāsifeniñ ekşer-i mütāla‘atı zann ve ĥayālden ‘ibāretidir. || hüsn-i zann = bir ādem hakkında iyi bir fikr ve mütāla‘a hāşıl etme, kendisini iyi bilme, teveccüh. || sū’-i zann = biri hakkında kötü bir fikr ve mütāla‘a peydā etme, kendisini kötü zann u farz etme : ĥaķkımdaki hüsn-i zannı sū’-i zanna taĥvīl etdiler. || zann-ı ĝālib = ‘ilm-i yaķine qarīb olan zann. (Sāmī, p. 918-919)

A. zann *vn.* A surmising, conjecturing, suspecting. 2. *s.* (*pl.* zünün, *pl. pl.* ezānīn) A surmise, conjecture or suspicion. – e. To suppose, surmise, conjecture or suspect. zannımca In my opinion, according to my conjecture. [...] (Redhouse, p. 1272)

D’une part, Meninski met *opinio* et *suspicio* ensemble. Ce qui montre que *zann* comporte à la fois la subjectivité et le doute. D’autre part, Sāmī insère d’abord le sens d’incertitude dans le concept : faute de connaissance ferme et sûre (*yaķinen bilmeksizin*), donner un jugement selon la plus forte probabilité. Ici, on est dans l’empire de la subjectivité, tant qu’il s’agit de jugement. Je reviendrai sur le concept de *yaķīn*, lorsque j’aborde l’usage des concepts dans le texte coranique.

L’opinion, ou *Meinung* en allemand, est « une activité (mentale) de la subjectivité » (« eine (geistige) Aktivität der Subjektivität¹⁴⁷. »). Elle comporte quatre aspects :

1. « L’intentionnalité » : l’opinion a *toujours* besoin d’un objet pour qu’elle se concrétise. Elle doit se rapporter à une chose. À cet égard, *zann* n’en diffère pas, parce qu’il ne veut rien dire sans objet. Chaque *zann* doit être un *zann* à propos d’une chose ou d’une personne.
2. « Le contenu intentionnel subjectif » : l’opinion comporte à la fois le sens d’activité, manifesté par son suffixe *-ung* (*Meinung*), et le produit de cette activité. La racine commune dans la langue allemande, adjectif possessif de « *mein* » et le verbe de « *meinen* » permet les penseurs deux sortes de subjectivité : « l’intériorité » (*Innerlichkeit*) et l’arbitraire » (*Beliebigkeit*). Même si une telle affinité morphologique n’est pas disponible pour *zann* dans la langue ottomane, ces deux notions ne font pas défaut au concept, comme on verra plus en détail plus tard.
3. « Le contenu intentionnel objectif » : il s’agit de comprendre un texte dans son ensemble. Cet élément sémantique vit encore dans le mot anglais de « *meaning* » qui est

¹⁴⁷ Alwin DIEMER, « Meinen, Meinung », in Joachim RITTER, Karlfried GRÜNDER et Gottfried GABRIEL (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel, Schwabe Verlag, 2017.

intrinsèquement lié à la compréhension. À mon sens, cet aspect manque au concept de *zann* dans la langue ottomane.

4. « La certitude » : l'opinion doit « se distinguer des différentes autres formes, telles que croire, connaître, pressentir, etc. La plupart du temps, on attribue à l'opinion un statut inférieur par rapport à une « vraie » croyance, qui peut être considérée aussi bien comme la croyance que comme la connaissance » (« von den verschiedenen anderen Formen, wie Glauben, Wissen, Ahnen usw., unterschieden. Meist wird dem M. eine Minderstufe zugewiesen gegenüber einem «wahren» Fürwahrhalten, als das sowohl der Glaube wie auch das Wissen angesehen werden kann¹⁴⁸. »). C'est l'aspect le plus important à l'égard de notre recherche. Meinung diffère d'autres formes comme croyance et savoir en ce qu'elle représente un grade plus bas que les autres. La certitude qu'elle traduit est relativisée. Il faut noter pourtant que le contenu sémantique de *zann* signale un sens beaucoup moins solide par rapport à l'opinion, du fait qu'il tend à côtoyer le doute et le soupçon tel que l'on a observé à travers les dictionnaires. Il demeure pourtant en fin de compte une opinion.

D'abord, j'aimerais bien m'arrêter un peu plus longuement sur le dernier point. Car il est ici possible de faire ressortir une spécificité du concept de *zann* comme opinion. L'opinion diffère des autres formes en ce qu'elle est inférieure aux autres à l'égard de certitude. Je pense qu'il s'agit d'un rapport spécifique à l'avenir. Je trouve que *zann* s'inscrit dans le mode de la potentialité, d'autant qu'il est « juger selon la plus forte probabilité » (*ağleb ihtimāl ile hüküm etme*) :

It is the sense of encompassing all that is not actual that potentiality preserves the very idea of a future, those things that are immanent, present yet absent in the now, while at the same time being defined by being the otherwise-than-actual¹⁴⁹.

Potentiality, then, comprises the “incorporeal materiality,” the unseen capacities of other people and objects, that is always present and sensed by us, shaping the course of our actions¹⁵⁰.

As an orientation to the future, then, potentiality, like anticipation, premeates the everyday. However, while anticipation is an orientation of imminence, potentiality is one of immanence¹⁵¹.

La perméation de la potentialité dans la vie quotidienne est particulièrement attestée par l'usage fréquent des expressions telles « *zannımca*, *zannıma göre*, *kanā'atımca*, *kanā'atime göre* » qui trahissent un parti pris par définition subjectif vis-à-vis d'un objet dont la connaissance est

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ R. BRYANT et D. M. KNIGHT, *The Anthropology of the Future*, op. cit, p. 107.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 110.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 115.

restreinte à des degrés variés. La véracité de l'opinion en tant que *zann sera* testée, d'une part, lorsque la connaissance relative à l'objet s'accroît. Cela *doit* être dans le temps. À cet égard, la véracité dépend de l'écoulement du temps. Ce mouvement est de la relative ignorance vers la connaissance absolue. Cette dernière s'appelle, en termes épistémologiques, *'ilm al-yaqīn*. Faute de quoi, le propos demeure inévitablement conjectural. À cet égard, *zanūn*, la forme adjectivale de *zann* est révélatrice :

zanūn. Qui malae est opinionis, putatitius, de quo putatur quid, quodque incertum est : *ita an solutum sit necne debitum*, num contineat aquam, *vel* paucae aquae *puteus* ; *item infirmus, astutiae expers, mulier nobilis quæ in uxorem ducitur* ; et *zunūn, Act. Putare. Gol.* (Meninski, p. 3176)

zanūn. Celui qui est de mauvaise opinion, plutôt conjecturale, sur quelque chose que l'on pense, et qui est incertain : par exemple, si la dette est payée ou non, si un puits contient de l'eau, ou peu d'eau ; ou encore, si une femme qui sera prise en mariage est faible et rusée ou noble. (Meninski, p. 3176)

Peu importe la nature, l'enjeu est de deviner le résultat final d'un événement. Il s'agit de le présager. Le résultat final sera dévoilé une fois que la connaissance de l'objet sera augmentée, à savoir lorsque le terme de la créance arrive, lorsque le puits est creusé, et lorsque la mariée est assez connue. Et, c'est en ce sens que la potentialité relève de « les capacités invisibles des autres personnes et des objets » (*unseen capacities of other peoples and objects*). Ces objets sont « présents » dans l'esprit de l'homme, mais « absents » dans sa matérialité.

Le concept de *zann* s'inscrit dans un double usage. D'une part, il est tout à fait utile au moment où une personne avance sa propre opinion sans l'imposer comme le jugement sûr. D'autre part, il fait partie de différents domaines comme terme technique : « Dans des domaines tels que la logique, la philosophie, la théologie et la jurisprudence, le concept de *zann* est généralement défini comme « une conviction, une opinion, un jugement qui est plus probable (*rāciḥ*) mais dont le contraire est également possible ; croire en quelque chose en considérant également son contraire comme possible. » (« Zan kavramı mantık, felsefe, kelâm, usûl-i fıkıh gibi alanlarda terim olarak genelde “tercihe yakın olan (râciḥ), ancak aksi de mümkün görülen kanaat, görüş, hüküm; bir şeye aksini de mümkün görerek inanmak” şeklinde açıklanır¹⁵². »)

Fait intéressant, il n'y a pas d'entrée pour le terme *reyb* dans TDV İslam Ansiklopedisi. Il n'y a qu'une référence à *Reybîlik*, qui sert de synonyme de *Şüphecilik* (scepticisme) en tant qu'école de pensée. Les éditeurs de l'encyclopédie adoptent une approche différente : ils rassemblent les termes

¹⁵² Mustafa ÇAĞRICI, « Zan », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013, vol.44, p. 120-122, p. 120-121.

liés au doute sous le concept de *zann*, et dans une moindre mesure, sous le concept de *šūphe*¹⁵³. Certains travaux abordent les termes liés au doute/incertitude sous le concept générique de *šaqq*. L’accent est mis sur les domaines juridique, religieux et philosophique, approuvant le constat du dictionnaire de Redhouse ainsi que celui de TDV İslâm Ansiklopedisi :

(a.) “perplexity”, “uncertainty”, “doubt” in the philosophical sense (though not the vernacular English sense of “being suspicious, dubious”). In ritual, *shakk* signifies uncertainty over the effective performance of an act. In epistemology, it is part of an epistemic ranking from *yaqīn* (certainty) to *ghalabat al-zann* (likelihood), to *zann* (presumption), to *shakk* (uncertainty), to *shubha* (suspicion)¹⁵⁴.

Il est important de retenir l’échelon épistémologique que l’entrée avance en ce qui concerne le degré de véracité. Selon cette gradation, *zann* représente une attitude plus fiable que *šekk* et *šūbhe* auprès de son objet. On comprend ainsi que *zann* possède de divers degrés en son sein. Cependant, cette fiabilité relative ne revient pas à dire qu’il représente une connaissance sûre. À titre illustratif, dans le vocabulaire d’Ibn al-‘Arabī, dans lequel Aḥmed Ḥilmī puise les éléments conceptuels, *zann* s’érige en opposition à la *vraie* connaissance :

Any knowledge which does not lead back to God by a road of felicity does not deserve to be called “knowledge.” Ibn al-‘Arabī often refers to it instead as “surmise” (*zann*), a Koranic term, frequently discussed in the religious sciences, which may also be translated as opinion, conjecture, or supposition¹⁵⁵.

Parce qu’il est « un terme coranique, » les auteurs de l’entrée font allusion au texte coranique, en particulier au verset 4 : 157, où juxtaposent diverses notions de certitude et d’incertitude. Malgré la pluralité des disciplines sous lesquelles les concepts relatifs au doute tombent, une stabilité sémantique est observable, lorsque l’on compare cette description au texte coranique.

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ
مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (4 : 157)

wa qawlihim innā qatalnā al-masīḥa ‘isā ibna maryama rasūlallāhi wa mā qatalūhu wa mā ṣalabūhu wa-lākin šubbaha lahum wa innallaḍīna aḥtalufū fihi la fī šakkin minhu mā lahum bih min ‘ilmin illā ittabā‘a az-zanni wa mā qatalūhu yaqīnan.

Ils disent : Nous avons mis à mort le Messie, Jésus fils de Marie, l’Apôtre de Dieu. Non, ils ne l’ont point tué, ils ne l’ont point crucifié, un autre individu qui lui ressemblait fut substitué, et ceux qui disputaient à son sujet ont été eux-mêmes dans le doute. Ils n’en

¹⁵³ Hacı Mehmet GÜNDAĞ, « Şūphe », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010, vol.39, p. 263-265.

¹⁵⁴ A.K. REINHART et I.R. NETTON, « Shakk », in *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., Brill, p. IX:250a.

¹⁵⁵ William C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, New York, State Univ. of New York Press, 1989, p. 151.

avaient pas de connaissance précise, ce n'était qu'une supposition. Ils ne l'ont point tué réellement. Dieu l'a élevé à lui, et Dieu est puissant et sage. (Kazimirski, 4 : 156)

Dans ce contexte, l'affinité sémantique de *šakk* avec *ẓann* (supposition) par rapport à la certitude que représentent les concepts *ilm* (connaissance précise) et *yaqīnan* (réellement) est évidente. Quant à *šūbhe*, il y apparaît dans sa forme verbale passive. L'enjeu est la ressemblance que l'on constaterait plus facilement à travers le mot *šebīh* : « A. *šebīh* a. (*fem. šebīhe*) 1. Like, resembling, similar. (Redhouse, 1115) » Il s'agit d'être trompé au sujet d'une chose par ressemblance. La traduction de *yaqīnan* comme « réellement » laisse paraître son opposition à *ẓann* qui s'inscrit dans la potentialité. Cela va dans le même sens de ma compréhension de *ẓann* comme concept qui dénote la potentialité. C'est sur cette notion que le reste du récit de Ḥilmī devient possible.

3. *ẓann* et *aqdād*

En ce qui concerne *ẓann*, jusqu'ici, je me suis concentré sur son aspect négatif chez Ḥilmī. Cependant, ce n'était qu'une face du phénomène. Pour Ḥilmī, *ẓann* véhicule également une notion quasi positive. Force nous est d'expliquer l'existence de ces sens opposés au sein du même concept. Voyons d'abord les usages. Selon Ḥilmī, la vérité, c'est-à-dire Dieu, a une double qualité : elle n'est pas à connaître parce qu'elle est trop sublime pour être connue par les sens de l'homme, mais, en même temps, elle doit être connue parce qu'elle agit sur toute conscience¹⁵⁶ :

C'est-à-dire que Dieu est à la fois connaissable et inconnaissable. Connaissable parce qu'il exerce l'effet de son apparence et l'effet de son existence sur chaque conscience. Inconnaissable parce que la conscience est incapable d'appréhender pleinement cet effet général, puisqu'il ne correspond pas à une sensation produite par l'effet d'une chose définie et déterminée.

C'est la vérité à laquelle l'idée de l'homme est parvenue depuis deux cent cinquante mille ans de plus grands efforts !

...

Cette vérité a été exprimée de façon tellement raffinée seulement par le Prophète Mahomet parce qu'il est la gloire éternelle de l'humanité.

demek ki haḳḳ, hem ma'rūf ve hem ğayr-ı ma'rūfdur. ma'rūfdur, zīrā her vicdāna te'şīr-i tecelliyātı ve te'şīr-i vücūdīsı vardır. ğayr-ı ma'rūfdur, zīrā vicdān, o te'şīr-i külliyi tamāmen zabt ve fehme muḳtedir olamaz, çünki o, eşyādan bir şey-i maḥdūd ve mu'ayyenin te'şīriyle ḥāşıl olan bir iḥsāsin muḳābili degildir.

işte iki yüz elli biñ senedir, fikret-i beşerin biñ dürlü miḥnetle idrāk edebildiği haḳıḳat !

...

bu haḳıḳati, bu şekl-i nezīh ve zārīfde ancak muḥammed [ş.'a] ifade etdi, çünki o, beşeriyetin faḫr-ı ebedīsidir¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Comparer à la doctrine d'Ibn al-'Arabī : « All knowledge is knowledge of God, while God in Himself, in His very Essence, cannot be known. Nothing can be known of God except what He discloses of Himself. He discloses His names and the entities-the creatures-which are precisely the properties and effects of His names and attributes. But He never discloses Himself as Essence. « None knows God but God. » *Ibid.*, p. 153.

¹⁵⁷ AḤMED ḤİLMİ, *Beşeriyetin faḫr-ı ebedīsı nebīmizi bilelim*, op. cit, p. 19.

Ce que Ḥilmī veut dire par la vérité est ce qu'il présente comme un rapport prophétique :

Le prophète de Dieu dit : « nous ne connûmes pas ta connaissance comme il faut, ô le Connu. » Ô toi, dont tout atome [de l'univers] consacre la gloire sacrée divine avec admiration. « Toi, ô le Connu, nous ne pûmes pas te connaître par une connaissance infinie qui comprend ta vérité dans son entièreté.

qāla rasūlullāhi « ş. 'a » subḥānaka mā 'arafnāka ḥaqqā ma'rifatika yā ma'rūf « ey şān-ı kudsī-i ilāhīsini her zerreniñ taḥayyürlerle tesbîḥ ve tekrîm etdigi sen ! seni, ḥaḳîḳatiñi tamāmen iḥtivā eden bir ma'rifet-i nā-mütenāhi ile bilemedik, ey bilinen^{158 159} ! »

Pour l'instant, pour baliser notre chemin, je me contente de préciser que cet enjeu de la connaissabilité et de l'inconnaissabilité se construit sur la malléabilité du concept de *zann* amplement utile pour exprimer de diverses attitudes vis-à-vis de l'objet de connaissance. Continuons pour voir le concept de *zann* dans une nouvelle acception :

Je suis à mon serviteur comme il me suppose/ imagine !
Il me l'a dit, il m'a expliqué ainsi... mon ce mot est la vérité !

...
Ô malheureux soudanais ! Ô pauvre cerveau ! Ô celui qui adore un morceau de bois ! C'est aussi une bonne nouvelle pour toi, votre supposition est également juste, car l'existence infinie, absolue et éternelle inclut aussi votre pauvre image ! Ô Zarathoustra ! Le soleil est la vérité pour toi ? Ta supposition n'est pas hors du domaine de la vérité non plus.

ana 'inda zanni 'abdī bī !
baña öyle buyurdı, baña öyle duyurdı . . . ḥaḳḳdır bu sözü !

...
ey zavāllı sūdānī ! ey nāçiz dimāğ ! ey kaba bir ḥaşb-pāreye ṭapan ! saña da beşāret, seniñ zanniñ da ḥaḳḳdır, zīrā nā-mütenāhī ve muṭlaḳ olan zāt-ı ezeli, seniñ şu cılız taşviriñi de istivā etmişdir !
ey zerdüşti ! sen ḥaḳḳı güneş mi şandıñ ? seniñ bu zanniñ da istivā-yı ḥaḳḳ ḥāricinde degildir¹⁶⁰ .

ana 'inda zanni 'abdī bī ! : Je suis à mon serviteur comme il me suppose/ imagine. C'est une tradition sainte (*ḥadīs-i kudsī*) très appréciée par les soufis. Aḥmed Ḥilmī, qui a lui-même des penchants soufis, utilise cette expression pour expliquer cet état apparemment contradictoire. Parce qu'il semble difficile d'expliquer l'usage d'un concept dans ce contexte, concept dont le contenu sémantique évoque — comme on a vu et verra encore — le plus souvent un rapport incertain à la croyance. En se basant sur la doctrine de *vaḥdet-i vucūd*, Ḥilmī réussit à étendre le domaine des croyances à tous les êtres humains. Leurs croyances devraient être douteuses, parce qu'ils ne sont

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁹ On retrouve le meme extrait dans le quatrième chapitre des « profondeurs du rêve. » AḤMED ḤILMİ, *A'māk-ı ḥayāl. birinci kitāb: rācīniñ ḥāṭıraları*, op. cit, p. 45.

¹⁶⁰ AḤMED ḤILMİ, *Beşeriyetiñ fahr-ı ebedisi nebimizi bilelim*, op. cit, p. 23.

pas musulmans. Avec la nature douteuse de leurs croyances, les non-musulmans sont censés « supposer, » donc dans leur ignorance, l'existence divine :

Si nous étudions la conscience et les croyances d'un sauvage qui adore un arbre, une idole, une montagne, on reconnaîtrait qu'il assume des attributs exaltés surhumains et surnaturels dans ce qu'il adore, et qu'il espère du bien et du mal de sa part, et qu'il y voit une volonté rationnelle et une force consciente. C'est-à-dire que le sauvage ne rejette pas la divinité, mais que sa capacité scientifique et intellectuelle ne suffit pas à atteindre cette vérité, attribuant fautivement les saupoudrages de cette vérité à une puissance quelconque. Il s'ensuit que le sauvage n'est pas mécréant du point de vue de la philosophie.

bir ağaca, bir buta, bir dağa tapan vaḥṣīniñ vicdān ve mu'tekadātını taḥlil etsek, ma'būdında beşeriyet ve ṭabi'at fevkinda bir takım evsāf-ı 'ālīye farz etdiğini, ondan ḥayr ve şerr umduğünü, onda bir irāde-i 'āqile bir kudret-i zī-vicdān gördüğünü teslīm ederiz. demek ki vaḥṣī, allāhi inkār etmiyor, yalnız maḳderet-i 'ilmīye ve dimāğīyesi ḥaḳīkate ḳadar vāşil olamayarak, bu ḥaḳīḳatiñ ba'zı serpintisini, yañlış olarak, bir yere 'atf eyliyor. şu ḥalde vaḥṣī, felsefe noḳta-i nazarıyla ḳāfir degildir¹⁶¹.

C'est ainsi qu'un panthéisme *musulman* devient possible. Ici j'aurais pu me contenter de dire que Ḥilmī est un panthéiste et le problème aurait semblé résolu¹⁶². Comme j'adopte une méthodologie conceptuelle qui prêche l'abandon de la manière d'expliquer par des références identitaires et la logique de doute pourrait ne pas convenir aux croyants, car ils sont censés être sûrs de leur foi, j'en chercherai l'explication ailleurs. La structure sémantique du concept de *zann* pourrait permettre une autre interprétation à propos du spectre de l'incertitude à la certitude. C'est la raison pour laquelle je fouille davantage dans le champ sémantique de ce concept : « Le substantif *zann*, qui dans le dictionnaire correspond à « douter, atteindre une connaissance sûre, accuser », signifie à la fois « le contraire à *yaqīn*, doute, opinion incertaine » et « la connaissance, une connaissance sûre à atteindre par délibération » » (« Sözlükte « kuşulanmak, kesin bilgiye ulaşmak, itham etmek » anlamlarındaki zan (zann) masdarından isim olup hem « yakının zıddı, kuşku, kesinleşmemiş kanaat » hem de « ilim, düşünüp taşınarak ulaşılan kesin bilgi » mânasına gelir¹⁶³. »). Dans cette entrée, l'ambiguïté que le concept comporte est clairement soulignée mais non expliquée : connaissances sûres et doutes, opinion incertaine. Au-delà même de l'ambiguïté, il s'agit d'une contradiction¹⁶⁴. Nous voilà dans le royaume des *addād* (*Januswörter*). David Cohen étudie la forme verbale de *zann*, *zanna*, à l'égard de la question des sens opposés :

¹⁶¹ AHMED HİLMİ, *Allāhi inkār mümkin midir? yāḥūd ḥuzūr-ı fennde mesālik-i küfr*, op. cit, p. 3.

¹⁶² G. HAGEN, « The Prophet Muhammad as an Exemplar in War: Ottoman Views on the Eve of World War I », art. cit, p. 163.

¹⁶³ M. ÇAGRICI, « Zan », op. cit.

¹⁶⁴ Ce qui est remarquable de notre point de vue est le fait que le *ḥadīs-i ḳudsī* mentionné ci-dessus est également mentionné dans l'entrée comme exemple de connaissance sûre. Comme plusieurs autres sources traitant des *Januswörter*, il mentionne également le verset 249 de la sourate Baqara.

Un fait significatif de cet aspect de la recherche est l'introduction dans la liste des *aḏḏād* de la série entière des « verbes de cœur¹⁶⁵. » Ce sont les verbes qui signifient « penser, » « croire, » « craindre, » « espérer, » etc. et qui, par définition, postulent un objet incertain. Cette incertitude ayant paru quelquefois impossible dans un texte qui reflète l'omniscience divine, les « verbes de cœur » ont été interprétés comme exprimant selon les contextes le doute ou la certitude.

Ainsi *ḏanna* veut dire « être certain » dans Coran, II, 250 et '*alladīna yazunnūna 'annahum mulāqū-llahi* signifie « Ceux qui étaient certains de rencontrer Allah¹⁶⁶. »

Globalement sceptique quant au phénomène du *ḏidd*¹⁶⁷, David Cohen procède dans son essai à l'exposé des faux *aḏḏād*. Selon lui, *ḏanna* est aussi l'un des faux antonymes, en ce qu'il ne porte pas en lui une contradiction, mais « valeurs interprétatives¹⁶⁸ » qui lui a été placée pour sauver la face divine. Impliquant jusqu'alors une incertitude, *ḏanna* acquiert un sentiment de certitude par une intervention herméneutique. À cet égard, le verset coranique 2:249, qui apparaît dans presque toutes les études relatives au sujet, apporte des éclaircissements :

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا
 مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ۖ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا
 الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ ۚ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهَ كَمِ مِّنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةً غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ
 مَعَ الصَّابِرِينَ - (2:249)

fa-lammā faṣala ṭālūtu bi-l-ḡunūdi qāla inna-llāha mubtalikum bi-nahar fa-man šariba minhu fa-laysa minnī wa man lam yaṭ'amhu fa-innahu minnī illā mani'ḡtarafa ḡurfatan bi-yadihi fa-šarabū minhu illā qalīlan minhum fa-lammā ḡāwazahu huwa wallaḏīna āmanū ma'ahu qālū lā ṭāqata lanā al-yawma bi-ḡālūta wa ḡunūdihi qālallaḏīna yazunnūna innahum mulāqūllāhi kam man fi'atin qalīlatin ḡalabat fi'atan kaṭīratan bi-idnillāhi wa-llāhu ma'a-ṣ-ṣābirīna

Et les traductions :

Lorsque Talout partit avec ses soldats, il leur dit : Dieu va vous mettre à l'épreuve au bord de cette rivière. Celui qui s'y désaltérera ne sera point des miens, celui qui s'en abstiendra (sauf à en puiser dans le creux de la main) comptera parmi les miens. Excepté un petit nombre, tous les autres burent à leur gré. Lorsque le roi et les croyants qui le suivaient eurent traversé la rivière, les autres s'écrièrent : Nous n'avons point de force aujourd'hui contre Djalout (Goliath) et ses soldats, mais ceux qui crurent qu'au jour dernier ils verraient la face de Dieu dirent alors : Oh ! combien de fois, par la permission de Dieu, une armée nombreuse fut vaincue par une petite troupe ! Dieu est avec les persévérants. (Kazimirski, 2 : 250)

¹⁶⁵ Pour une récénsion des analyses des grammariens arabes traditionnels sur les verbes de cœur, voir Munaf ABBAS, « Les verbes de pensée en arabe et en français : un essai de classification dans une perspective de traduction » Thèse de doctorat non publiée, Université Lumière Lyon 2, Lyon, 2011, p. 40-52.

¹⁶⁶ David COHEN, « Aḏḏād et ambiguïté linguistique en arabe », *Arabica*, 8-1, 1961, p. 1-29, ici p. 22.

¹⁶⁷ Pour une récénsion de différentes positions dans la linguistique des langues sémitiques, voir Greta KOMUR-THILLOY, « L'accès au sens... contraires : débat entre sémantique et pragmatique », *Annales neophilologiarum*, 4, 2010, p. 141-158, ici p. 145-147.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 19.

Und als Saul mit seinen Scharen in den Kampf zog, sprach er: “Siehe, Allah wird euch mit einem Fluß prüfen. Wer aus ihm trinkt, gehört nicht zu mir, und er nicht von ihm kostet, der gehört zu mir, außer dem, der mit seiner Hand nur eine Handvoll schöpft.” Aber sie tranken davon, mit Ausnahme weniger. Und als er und die Gläubigen bei ihm den Fluß überquert hatten, sprachen sie: “Wir spüren heute keine Kraft gegen Goliath und seine Scharen.” Da sprachen die, welche sicher waren, Allah zu begegnen: “Wie oft hat ein kleiner Haufen mit Allahs Willen eine große Schar besiegt! Und Allah ist mit den Standhaften¹⁶⁹.”

Ici, je ne me suis pas borné à donner la traduction française de ce verset du fait que le traducteur ayant préféré demeurer neutre, la traduction ne reflète pas la certitude attribuée au sens que le concept comporte. En revanche, la traduction allemande semble être tombée dans le jeu de *addād*, si bien que le traducteur, insérant le sens de sûreté dans le concept, suit les exégètes du texte coranique qui introduisirent au même terme le sens opposé au sens précédemment attesté. Ce processus semble suivre la logique selon laquelle l’exactitude d’une déclaration, qui ne peut être confirmée que dans l’avenir, doit être jugée par l’autorité de décision. Quand cet instant est représenté par la divinité, il n’y a rien à douter, mais à savoir avec certitude.

Revenons sur les verbes de cœur. Ceux-ci constituent une catégorie à part des verbes : « La tradition grammaticale consacre un chapitre à part aux verbes appelés *ʿafʿāl al-qulūb* (lit. « verbes du cœur ») parce qu’ils sont liés à des pensées intimes et que leur sens se situe dans le cœur, comme *ẓanna* « croire, » *raʿā* « voir » (« The grammatical tradition devotes a separate chapter to verbs called *ʿafʿāl al-qulūb* (lit. ‘verbs of the heart’) because they are related to intimate thoughts and their meaning lies in the heart, such as *ẓanna* ‘to believe’, *raʿā* ‘to see¹⁷⁰’. »). Une autre traduction donne « verbe d’estimation » (« *verb of estimation* (*ʿafʿāl al-qulūb*¹⁷¹) ») Ou encore : « On les appelle les verbes de jugement (*ʿafʿāl al-qalb*, lit. « verbes du cœur »), car ils expriment des actions intellectuelles » (« These are called judgment verbs (*ʿafʿāl al-qalb*, lit. ‘verbs of the heart’), because they express intellectual actions¹⁷². »). Contraster ces éléments propres des verbes du cœur à la description de *Meinung* déjà citée de *Historisches Wörterbuch der Philosophie* – « une activité (mentale) de la subjectivité » (« eine (geistige) Aktivität der Subjektivität¹⁷³ ») — fait preuve de compatibilité presque parfaite. Avec le concept de *ẓann*, on a encore affaire à l’opinion. Le parallélisme entre « *intimate thought*, » « *heart* » et « *Innerlichkeit* » est frappant :

¹⁶⁹ Max HENNING (trad.), *Der Koran: Vollständige Ausgabe*, Stuttgart, Reclam, 2012.

¹⁷⁰ Hassan Salam Bazzi HAMZÉ, « Fiʿl », in Kees VERSTEEGH, Mushira EID, Alaa ELGIBALI, Manfred WOIDICH et Andrzej ZABORSKI (dir.), *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden ; Boston, Brill, 2007, vol. 2/5, p. 90-96, p. 93.

¹⁷¹ Everhard DITERS, « Maṣdar », in Kees VERSTEEGH, Mushira EID, Alaa ELGIBALI, Manfred WOIDICH et Andrzej ZABORSKI (dir.), *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden ; Boston, Brill, 2008, vol. 3/5, p. 164-169, p. 166.

¹⁷² Valeriy RYBALKIN, « ʿAmal », in Kees VERSTEEGH, Mushira EID, Alaa ELGIBALI, Manfred WOIDICH et Andrzej ZABORSKI (dir.), *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden ; Boston, Brill, 2006, vol. 1/5, p. 67-74, p. 71.

¹⁷³ A. DIEMER, « Meinen, Meinung », *op. cit.*

En ce qui concerne l'intériorité : il s'agit, d'un côté, de « ma propre » conviction, de mon attitude, qui s'exprime et pour laquelle la liberté d'expression est demandée. D'un autre côté, cependant, on peut aussi y associer le sens de « l'arbitraire » subjectif : c'est « seulement » mon opinion - contrairement à l'opinion des autres ou aux faits objectifs.

Einmal auf die Innerlichkeit hin; es geht dann um «meine eigene» Überzeugung, meine Gesinnung, die ausgedrückt wird und für die dann etwa Mg.-Freiheit gefordert wird. Zum anderen kann aber auch in Richtung subjektive «Beliebigkeit» assoziiert werden: das ist «nur» meine Meinung – im Gegensatz zu der Mg. der anderen oder zum objektiven Tatsachenbestand¹⁷⁴.

L'intériorité (*Innerlichkeit*) exprime, d'une part, une fois encore, le propre d'un sujet ou d'un individu, que l'on a déjà souligné. D'autre part, il s'agit de l'arbitraire (*Beliebigkeit*), qui pose le problème pour l'objectivité. C'est en ce sens que le jeu entre sujet et objet est réfractaire à la croyance dans une vérité absolue.

Les grammairiens de l'arabe classique peuvent contribuer à mieux cerner le rapport de *ḡanna* avec certitude et incertitude. Voici une courte excursion. Commençons par az-Zamaḡšarī (467-538h/1074-1143g) qui reste plutôt neutre entre certitude et incertitude : « [...] ces verbes s'introduisent dans une phrase nominale (faite d'un support d'attribution et son attribut) afin de lui apporter une valeur de doute ou de certitude¹⁷⁵. » Chez Ibn Ya'īš (553-643h/1159-1245g), qui classe les verbes de cœur en fonction de doute et certitude qu'ils véhiculent, *ḡanna*, tombé plutôt à côté de doute, sert « à procurer du doute sur l'énonciatif qui est l'attribut de l'objet¹⁷⁶. » Pour Ibn 'Aqīl (694-769h/1294-1367g) le verbe *ḡanna* tombe sous la catégorie de verbes de doute¹⁷⁷. Chez Ibn Hišām al-Anšārī (708-761h/1308-1359g), *ḡanna* tombe sous la catégorie des « verbes affirmant la certitude et l'incertitude, mais qui sont plus proche à l'incertitude¹⁷⁸. » Le dernier de cette série de grammairiens arabes, Ġalālu'd-dīn as-Suyūṭī (849-911h/1445-1505g) ne procède pas à une classification basée sur la distinction entre certitude et incertitude. À cet égard, il se pose comme une exception par rapport à ses prédécesseurs¹⁷⁹. Donc, les grammairiens arabes prennent deux positions différentes. Certains situent *ḡanna* à côté du doute, alors que les autres se bornent à y voir la capacité d'entrer dans le jeu de certitude.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ M. ABBAS, *Les verbes de pensée en arabe et en français : un essai de classification dans une perspective de traduction, op. cit.*, p. 42.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 45-46.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 48-49.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 50.

En somme, les grammairiens traditionnels et les linguistes modernes s'accordent sur le fait que le concept de *zann* fonctionne comme un outil dans le jeu de certitude — incertitude en termes de subjectivité qu'il véhicule. Vrai ou faux comme *aḍḍād*, le fait demeure inchangé que le concept subit une expansion sémantique du fait de l'enjeu exégétique. Cette intervention herméneutique exerce son influence sur la compréhension du concept de *zann*. Aḥmed Ḥilmī en profite aussi pour parvenir à ses fins.

4. *zann* et *ma'rifet*

Dans l'introduction du texte, Ḥilmī avait mis son objectif comme suivant : « En particulier, il n'y a presque personne qui pense à prouver par la méthode de la connaissance d'aujourd'hui qu'il [Mahomet] est le plus honorable des hommes » (*bā-ḥuṣūṣ bu zemāniñ "uslūb-ı ma'rifeti" ile onuñ faḥr-ı beşer oldığını meydāna koymağı düşüneniñiz hemān yok !..*) J'avais brièvement signalé le rapport sémantique entre *ma'rifet* et *zann*. Maintenant, il est temps de l'approfondir. À cet égard, un article inspiré de la méthodologie koselleckienne de la *Begriffsgeschichte* qui porte sur le concept de *ma'arif* peut nous aider. L'adoption de la *Begriffsgeschichte* comme la méthodologie n'empêche pourtant pas les auteurs de l'article de s'incrimer dans la théorie de la modernisation. Les auteurs de cet article, Aytaç Yıldız et Mustafa Gündüz, situent ainsi le concept de *ma'rifet* dans le centre de ce processus :

The concept of *maarif* came to the fore throughout this process as a symbol of the government's reform effort. In order to empower the state and to create a wealthy country, the Ottoman Empire needed to appropriate the concrete achievements of western civilisation (such as techniques, industry, military technology, agricultural innovations and administration techniques) and for this purpose it was believed that education would play a critical role. In this context the concept of *maarif* reflected the future expectations of the state. Along with its other meanings, as an umbrella term, *maarif* for the first time came to mean education as well in the 1840s¹⁸⁰.

D'une part, cette explication laisse entendre par « *bu zemāniñ "uslūb-ı ma'rifeti"* » les méthodes scientifiques que l'on observe dans les pays européens contemporains. Ḥilmī tend à considérer cette contemporanéité (*bu zemāniñ*) comme l'héritage commun de l'humanité :

Pourquoi ? Parce qu'il faut une certaine notoriété, d'une part, avec sa sagesse suprême, et d'autre part, avec une connaissance de l'humanité acquise à travers des centaines de milliers d'années d'efforts et d'investigations, pour savoir que le sublime Mahomet est le plus honorable des hommes, pour que la comparaison soit possible et que la vérité soit révélée.

niçün ? zīrā cenāb-ı muḥammediñ faḥr-ı beşer oldığını bilmek içün, bir taraftan onuñ ḥikmet-i 'ulyāsına, diğeri taraftan beşeriyetiñ yüzbiñlerce senelik elīm ve ta'b-āver bir sa'y

¹⁸⁰ Aytaç YILDIZ et Mustafa GÜNDÜZ, « Maarif: Transformation of a Concept in the Ottoman Empire at the Beginning of the Nineteenth Century », *History of Education*, 48-3, 2019, p. 275-296, ici p. 279.

ve tettebbu‘la elde etdigi netāic-i ma‘rifete, az çok ittilā‘ lāzımdır, tā ki muḳāyese mümkün olsun da ḥaḳīḳat meydāna çıksın¹⁸¹.

Sous ce registre, le concept d’humanité (*beşerīyet*) sert à ôter la singularité des développements matériels aux pays européens. On comprend également que *ce ma‘rifet* est le produit des travaux et des études de l’humanité entière dès le début.

D’autre part, l’expression de « parapluie » comme l’attribut du concept renvoie au caractère polysémique¹⁸² du concept de *ma‘rifet*. Si, pour Yıldız et Gündüz, la polysémie est à rechercher dans « l’expansion et l’enrichissement sémantique que *maarif* a connu en plus de sa signification classique » (« the semantic expansion and enrichment that *maarif* experienced in addition to its classic meaning¹⁸³ [...] ») :

This [Ottoman modernisation] naturally brought about the demise of Sufi knowledge. Therefore, in centres where the new knowledge extending over the entire process was formed and discussed, *maarif* was used not in a Sufistic sense, but in its long-standing meaning of information, practical knowledge and talent.

[...]

In short, by this time *maarif* had a significantly small visibility and effectiveness as a Sufi concept¹⁸⁴.

Si je ne suis pas en mesure de corroborer ou falsifier cet argument parce qu’il s’applique à la période entre 1789 – 1839, les écrits de Ḥilmī font preuve de vitalité du contenu soufi du concept. La stratégie de Ḥilmī consiste dans la juxtaposition, pour ne pas dire l’identification, du nouveau contenu du terme (*bu zemānīñ « uslūb-ı ma‘rifeti »*) avec le contenu soufi (*ḥikmet-i ‘ulyā*).

Dans l’esprit de l’inconnaissabilité de la vérité, le premier pas de cette juxtaposition consiste à minimiser les connaissances accumulées de l’humanité : « La gnose unique de l’homme consiste dans la confession et la reconnaissance de son ignorance totale » (« insānīñ yegāne ma‘rifeti bir şey bilmedigini i‘tirāf ve taşdıḳıdır¹⁸⁵. »). Si l’homme éprouve un besoin éternel de la vérité :

¹⁸¹ AḤMED ḤİLMİ, *Beşerīyetiñ faḫr-ı ebedīsi nebīmizi bilelim*, op. cit, p. 4-5.

¹⁸² D’un autre point de vue, ce caractère est le produit d’un recoupement sémantique de plusieurs concepts : « « *Fenn* est demeuré un terme polysémique tout au long de la période. Le chapitre pionnier d’İsmail Kara a mis en évidence les chevauchements partiels continus entre *ilm*, *ma‘arif*, *fenn*, *ḥikmet* et *şan‘at* jusqu’à la toute fin de l’Empire ottoman. » (« *Fenn* remained a polysemic term throughout the period. İsmail Kara’s pioneering chapter has pointed to the continuing partial overlaps between *ilm*, *maarif*, *fenn*, *ḥikmet* and *şan‘at* up to the very end of the Ottoman Empire. ») Darina MARTYKÁNOVÁ, « Science and Technology in the Ottoman Language of Power (1790s-1910s) », *European Journal of Turkish Studies [Online]*, 31, 2020.

¹⁸³ A. YILDIZ et M. GÜNDÜZ, « Maarif: Transformation of a Concept in the Ottoman Empire at the Beginning of the Nineteenth Century », art. cit, p. 276.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 295.

¹⁸⁵ AḤMED ḤİLMİ, *A‘māk-ı ḥayāl* [Les profondeurs du rêve], İstānbül, Necm-i istiklāl maḫba‘ası, 1341, vol. 2, p. 118.

L'humanité a besoin de la vérité. La vérité est un rêve éphémère que l'humanité doit toujours essayer de trouver... [...]

Cela s'est produit plusieurs centaines de milliers d'années après l'apparition de l'être humain sur terre. Bien que nous soyons incapables de connaître réellement la condition des peuples primitifs, comment comprendre de la condition des peuples qui habitent notre globe et vivent dans une si sombre ignorance qu'ils ignorent l'utilisation des mines et du tir, que l'Homme, puisqu'il est digne de ce nom, qui ressent le besoin de chercher la vérité.

Même un homme primitif, dans le cerveau duquel aucune idée abstraite ne s'est encore développée, qui n'a pas de langage pour exprimer les choses abstraites, et qui est, pour ainsi dire, entre le niveau animal et le niveau de l'homme pensant...

beşeriyet, haqîkate muhtâcdır. haqîkat, beşeriyetiñ ebediyen aramağda muştarr kalacağı kapılmaz, tutulmaz bir hayâldir. [...]

beşeriyetiñ şu kürede zühürundan beru yüzbiñlerce sene geçmiştir. vâkı'ā beşeriyetiñ hâlet-i ibtidâ'îyesini haqqıyla bilmekten 'âciz isek de hâlâ küremizde yaşayan ve içlerinde ma'denleriñ vücûdına ve hattâ âteş yakmasına vâkıf olmayacak bir derecede hâlet-i cehl ve vahşetde bulunan aqvâmdan anlıyoruz ki insân, bu nâma lâıyık olduğu dağıkadan i'tibâren haqîkati aramağ ıztırârını hiss etmiştir.

henüz dimâğında efkâr-ı mücerrede neşv ü nemâ bulmayan, mücerredâtı ifâde için bir lisâna mâlik olmayan ve şanki devre-i behîmiyet ile insân-ı mütefekkir arasında bir geçid hükümünde bulunan bir insân-ı ibtidâ'î bile kendisinin¹⁸⁶...

Au regard de la vérité qui serait *ma'rifet* en tant que gnose, le progrès attesté de l'époque contemporaine en tant qu'accumulation de simples connaissances se voit réduit à néant :

L'humanité pourrait faire des progrès inimaginables par rapport aux progrès d'aujourd'hui. Le progrès qui est le chemin vers la vérité est un chemin sans fin. L'humanité pourrait traverser la civilisation d'aujourd'hui de telle manière que la civilisation d'aujourd'hui devrait apparaître comme des Bédouins [...] Certes, alors qu'elle est censée comparer ses connaissances et ses connaissances avec la vérité, elle avoue aussi qu'elle n'a même pas pu faire un pas vers la vérité....

beşeriyet, şimdikine nisbetle henüz tağayyül bile edemedigimiz terağğîler gösterebilir. terağğî, ki haqîkatin yoludur, şoñsuz bir yoldur. beşeriyet, şimdiki medeniyeti kaba bir bedeviyet menzilesinde birağabilir [...] lakin o vağit de ma'rifet ve ma'lumatını haqîkatle muğâyese ederse, o kapılmaz hayâle bir hağvecik bile tağarrüb edemedigini ve hâlâ nâ-mütenâhî eb'âd içinde hağveden [sic] tağayyür olmakdan başka bir şey yapamadığını i'tirâf eyler^{187 188}.

Il apparaît que Ĥilmî fusionne deux sortes de connaissances, *ma'rifâ* et *'ilm*. S'il existe bel et bien une distinction sémantique entre deux concepts, ils peuvent se substituer dans l'usage. À titre d'exemple, voyons la doctrine d'Ibn al-'Arabî :

Like other authors, Ibn al-'Arabi employs two words for knowledge, *'ilm* and *ma'rifâ*. Sometimes he distinguishes between them, but for the most part he does not. The Koran

¹⁸⁶ AĤMED ĤİLMÎ, *Beşeriyetiñ fağr-ı ebedîsi nebîmizi bilelim*, op. cit, p. 6.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸⁸ Comparer ĤALÎM SÂBÎT, « İnsânîyet, fikr-i dînî, medeniyet », art. cit. qui avance des arguments parails par rapport à l'éternité du progrès dans la même logique.

ascribes only *'ilm* to God, never *ma'rifa*, so in the case of God, the latter term is rarely employed. When discussing knowledge as a human attribute, many Sufis placed *ma'rifa* at a higher stage than *'ilm*, and in this context it would be fair to translate the first as gnosis and the second as knowledge. Then *ma'rifa* is equivalent to the direct knowledge called unveiling, witnessing, and tasting [...] ¹⁸⁹.

Ma'rifa correspond à la gnose, alors que *'ilm* veut dire plutôt la connaissance dans une acception plus générale. *Ma'rifa* représente une connaissance directe de la divinité, alors que *'ilm* pourrait être la connaissance d'une chose quelconque, même s'il peut relever de la divinité. Malgré tous les efforts et les recherches des gens dans leur histoire, qui s'étend sur plusieurs centaines de milliers d'années, il est impossible d'obtenir pleinement la connaissance sacrée, à savoir la gnose (*ma'rifet*). L'expansion sémantique que connut le concept de *ma'rifet* et son pluriel, *ma'arif*, au début du XIX^e siècle ouvre à Ḥilmī un champ libre pour une configuration conceptuelle où il se permet de dénigrer le matérialisme ainsi que les succès matériels des pays européens. Ḥilmī bénéficie de la polysémie du concept de *ma'rifet*. C'est une sorte de connaissance, mais on est incapable de l'atteindre uniquement par l'effort et la recherche. Cela sert également à dénigrer les succès matériels des pays européens. D'autre part, il donne un nouveau sens à l'histoire de l'humanité. Malgré sa continuation, pour ne pas dire sa progression, il met une figure à son sommet pour toujours : le Prophète Mahomet. Alors l'histoire doit nécessairement reconnaître son existence comme son apogée.

L'utilisation du concept de *zann* dans la littérature soufie échappe à la fois aux auteurs de l'entrée dans le TDV İslam Ansiklopedisi et à l'Encyclopédie de l'Islam. Il est important de savoir que la doctrine de *ma'rifet* suppose une gradation entre les croyants selon leur niveau de connaissance, c'est-à-dire la proximité avec Dieu (*qurb*¹⁹⁰) :

The Sufis distinguish between various "states" (*aḥwāl*) which one may experience upon the path to God and the "stations" (*maqāmāt*) which one must pass through in order to reach Him. In general the states are fleeting and may or may not come, while the stations are the necessary foundation for actualizing human perfection¹⁹¹.

Ainsi, chaque croyant est à un endroit (*maqām*) à tour de rôle. Plus *ma'rifet* est grand, plus *zann* devient petit. Au sommet de cette hiérarchie, dans la station la plus haute, se trouve le Prophète Mahomet, dont *zann* est si minime qu'il correspond à la vérité.

¹⁸⁹ W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, op. cit, p. 148.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 151.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 222.

Comme nous avons étudié dans les deux premiers chapitres, le concept d'humanité, l'un des concepts centraux des Lumières¹⁹², sous ses diverses formes (*insanīyet*, *beşerīyet*, *ādemīyet*) apparaît fréquemment dans les écrits ottomans tardifs. Dans ce présent contexte, Hilmî l'utilise pour ses propres visées. Premièrement, Hilmî s'occupe d'établir, à sa façon, le rapport entre le « progrès » (*terakķī*) et « l'humanité » (*beşerīyet*). La poursuite du progrès, qui peut être observé le plus clairement dans les pays européens, est un processus éternel. C'est pourquoi les réalisations d'aujourd'hui ne peuvent pas être significatives si l'on considère les réalisations futures potentielles de toute l'humanité. Cette caractéristique de Hilmî vise une relativisation temporelle, qui permet de minimiser les réussites souvent considérées comme européennes à travers le temps. Ce mépris vis-à-vis du progrès matériel lui permet, par ailleurs, de relever le statut historique des « sauvages » dont l'humanité est considérée comme problématique. Ce faisant, il s'appuie toujours sur le concept de « sens religieux (*hiss-i dīnī*) : « Le sens religieux se conserve à la fois dans les gens de religion incomplète et dans les gens de convictions erronée. Toutes les mensonges et erreurs ne se manifestent pas dans l'essence de ce sens, mais dans sa pratique » (« *edyān-ı nākışa erbābında olsun, zehāb-ı bāṭıl aṣḥābında olsun, hiss-i dīnī tamamıyla maḥfūzdir. bütün bu yalānlar ve yañlılıklar, bu ḥissiñ izhār ve taṭbīķinde görilir, lākin esāsında görilmez*¹⁹³. »). Deuxièmement, l'éternité du progrès prive l'homme de principe ferme. C'est pour cela que Hilmî juge nécessaire de relier l'histoire en mouvement à un principe fixe. Ce principe est sous-tendu par le concept de « le sens religieux¹⁹⁴ » (*hiss-i dīnī*). Ce sens est, bien entendu, commun à tous les êtres humains, indépendamment de son stade de progrès dans l'histoire. Par cette conception hors du temps, il assimile tous les hommes les uns aux autres, tout en affirmant directement différentes étapes de progrès parmi les peuples et les hommes. Il est à noter que le Prophète musulman est au sommet des rangs, ce qui implique que Hilmî place toujours les musulmans au-dessus du reste de l'humanité.

5. Une faiblesse herméneutique moderniste : les définitions de la religion chez Hilmî

Dernièrement, je voudrais montrer une faiblesse herméneutique de l'approche moderniste de l'histoire intellectuelle ottomane tardive qui ne se laisse pas manifester par une simple lecture, mais par une lecture croisée de deux ouvrages distincts de Hilmî. C'est sur la définition de la religion chez Hilmî :

La religion est une idée produite de la réunion de deux extrêmes. L'un de ces deux extrêmes est le corps social ou l'individu, et l'autre est une vérité surnaturelle inspirée intrinsèquement et nécessairement de l'humanité.

¹⁹² H. E. BÖDEKER, « Menschheit, Humanität, Humanismus », *op. cit.*, p. 1063.

¹⁹³ AHMED HİLMİ, *Tārīḥ-i islām*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁹⁴ AHMED HİLMİ, *Beşerīyetiñ fahır-ı ebedīsi nebīmizi bilelim*, *op. cit.*, p. 10-11.

dīn iki ḥaddiñ cem‘inden ḥāşıl olan fikirdir. bu iki ḥaddiñ biri heyet-i ictimā‘ıye veya ferd-i beşer, dīgeri insānlıkdan ğayr-ı münfekk bir şüretle ve ‘ādetā bi’z-‘zarūra mülhem olan bir ḥaḳīkat-ı mā-fevke’t-ṭabī‘idir¹⁹⁵.

La définition de la religion tel que Ḥilmī propose dans son *Tārīḥ-i islām* est, pour Ismail Kara, « sociologique et complètement axée sur l’histoire des religions au sens moderne du terme » (« Tamamen sosyolojik ve modern mânasıyla dinler tarihi eksenli böyle bir din tarifini¹⁹⁶ [...] »). (Les autres « partis pris modernes » (« birçok modern tavır alışı¹⁹⁷ ») accompagnent cette définition « moderne. »). Ce constat est présenté comme la preuve de la modernité du mouvement islamiste en terre ottomane. Cependant, cela soulève des soupçons, lorsque l’on juxtapose cette définition avec une autre définition de la religion développée dans le même ouvrage. Cette définition veut que :

La religion est l’envie et l’amour de l’homme de connaître l’être absolu qu’il est impossible de connaître. Cette vérité est exprimée par le prophète comme suivant : « nous ne connûmes pas ta connaissance comme il faut, ô le Connu. »

insāniñ bilinmesi ğayr-i mümkün olan zāt-ı muṭlaḳı bilmek arzu ve ‘aşkı, dīndir. bu ḥaḳīkatı « subḥānaka mā ‘arafnāka ḥaḳqa ma‘rifatika yā ma‘rūf » şekl-i ‘ulvīyesinde zāt-ı ‘ālī-i nebevī tarafından ifade buyurulmuştur¹⁹⁸.

Le livret de Ḥilmī qui constitue notre intérêt central dans ce chapitre est bâti sur l’interprétation de ce rapport prophétique. (Il y a aussi l’allusion à l’inconnaissabilité de l’être divin dont nous venons de traiter.) À cet égard, il y a lieu de soupçonner une mise en contexte d’un propos aphorismatique. La place centrale de l’être humain dans la définition de la religion n’est d’autre qu’un redéploiement d’un topos cher au soufisme qui est notamment attribué à la doctrine panthéiste d’Ibn ‘Arabī :

The human being is the microcosm, so everything in the human configuration has its analogue in the macrocosm, also known as “the great human being” (*al-insān al-kabīr*). The analogue of the rationally speaking soul is Muhammad, while the other perfect men among the prophets and messengers correspond to the soul’s spiritual faculties, such as reflection, memory, and imagination¹⁹⁹.

En conséquence, ce qui semble comme un « retournement » (« tersyüz olma²⁰⁰ ») pour Ismail Kara, parce que la définition renverse la hiérarchie présumée de l’ontologie musulmane, ne fait que s’inscrire dans le continuum d’une doctrine soufie médiévale. La modernité est moins à rechercher

¹⁹⁵ AḤMED ḤİLMİ, *Tārīḥ-i islām*, op. cit., p. 24.

¹⁹⁶ İsmail KARA, « Osmanlı-İslam Dünyasında Yeni Tarih Telakkileri: Şehbenderzāde Örneği », in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 2^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, p. 110-125, p. 113.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 117.

¹⁹⁸ AḤMED ḤİLMİ, *Tārīḥ-i islām*, op. cit., p. 25.

¹⁹⁹ William C. CHITTICK, *The Self-disclosure of God. Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*, New York, State University of New York Press, 1998, p. 288.

²⁰⁰ İ. KARA, « Tarih ve Hurafe - Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telakkisi », art. cit., p. 78.

dans le propos de Ḥilmī que l'optique choisie de Kara qui se crée une illusion à partir d'un islam idéalisé non existant.

III — LE DOUTE CHEZ FIKRET

C'est le concept de *şübhe* dont Tevfik Fikret fait usage dans son œuvre. Nous avons vu dans le premier chapitre ses propos contre les religions établies qu'il identifie à la propagation de la violence. Fikret se sert de *şübhe*, que nous avons catégorisé comme concept de doute négatif, pour saper les fondements du credo religieux. Voyons d'abord l'occurrence textuelle :

136 ô le voûte vide,
119 qui retentit, maintenant, d'une joie et un enthousiasme enivré,
120 maintenant, d'une voix sèche captivée,
121 maintenant, d'un refrain brûlant ou vamp,
122 d'un large soupir ou d'une profonde « hélas »
123 d'une prière, d'une ode !
124 maintenant d'une rafale tantôt douce, tantôt violente ;
125 maintenant d'une plainte pathétique :
126 maintenant d'un impatient reproche
127 maintenant d'un tremblement, la voix d'une cloche,
128 maintenant d'un cri d'un tambour de guerre,
129 maintenant d'un silence en larmes de l'impuissance,
130 maintenant du hennissement reconnaissant de la brutalité,
132 maintenant d'un discours clair et concis,
132 maintenant d'une supplication troublée rougissante,
133 tantôt d'un sourire, tantôt d'une palpitation,
134 maintenant d'un cri terrifié
135 des bruits résonnants !
137 dit(-nous), parce que c'est chez toi que toute voix résonne,
138 dans ce brouhaha,
139 quel écho de ces voix
140 put s'élever à la voûte divine
141 — qui se trouve plus haut que toi
142 — et dis(-nous) quelle prière fut répondue ?
143 Ô le Dieu du ciel,
144 je t'ai écouté les aïeux de religion
145 qui te décrivent comme :
146 « unique et parfait,
147 vivant et éternel, omnipotent et suprême,
148 formidable et vengeur, omniscient,
149 manifeste et latent et entendant et voyant,
150 soutien aux misérables,
151 omniprésent... »
152 ton attribut le plus splendide est « sans associés, »
153 alors que regarde, combien d'associés tu as
dans ce marais ;
154 chacun est éternel, omnipotent et le tout dominateur,
155 dont l'attribut est « sans associés »

156 chacun a ses propres ordres et prohibitions,
157 son règne, chacun son propre ciel de révélation
158 chacun son propre soleil, sa lune et ses étoiles,
159 chacun sa propre idole dissimulée
160 chacun un paradis promis
161 chacun une existence, un néant,
162 chacun un prophète respectueux,
163 chacun des houris dans son paradis,
164 chacun met l'être humain dans son enfer
165 chacun demande à son peuple
166 une extrême obéissance.
167 moi, qui me doute de tout cela,
168 je demande à tout le monde, mais personne ne répond
169 qui sait, peut-être tout est un fantasme ;
170 peut-être la tromperie est un besoin vital,
171 qui sait, peut-être, tout est correct, mais, moi,
172 à cause de ma propre erreur intuitive,
173 j'ai voulu tenir l'existant pour néant et
174 le néant pour existant. le doute, voilà mon blâme, le mal, c'est où ?
175 le doute, c'est de courir vers une lumière ;
176 illuminer la vérité incombe aux hommes lucides.
177 qui sait, peut-être un néant existe,
178 peut-être il y a un au-delà... mais, pourquoi ce corps
179 devrait-il être prisonnier d'autant de troubles,
180 seulement parce qu'il est créé par le créateur éternel ?
181 pourquoi une fois en créer de néant,
182 mais puis le destiner à la disparition ?
183 qui sait, peut-être, son origine qui est la terre,
184 en faire une boue souffrant
185 — dont les pores sont remplis de sang et larmes —
186 cela appartient à quelle coïncidence hideuse ?
187 ce n'est pas ce qu'un créateur devrait faire,
188 qui crée, annihile, mais ne ruine pas.
189 voilà ton adversaire le plus difficile, ô le créateur,
190 ce qui t'étouffe là, c'est une gorgée
191 que tu nous donnas de ton propre venin de fureur
192, c'est le même serpent.
193 tu reconnaîtras sûrement cet adversaire.
194 le doute, l'ennemi le plus sévère, puissant ;
195 soit tu nous le fis hanter pour nous dévier,
196 soit c'est ton acte le plus erroné.
197 aujourd'hui — tromperie, méchanceté, séduction —
198 il t'expulse de ton empire ;
199 il éteint ton cierge dans ton temple,
200 il casse tes idoles par ses propres mains,
201 alors que toi, paralysé, malgré tout ton pouvoir,
202 tu tombes... il n'y'a pas de chute des tours,
203 ni foudres, ni vents déchaînés,
204 aucune agitation dans ses enfers,
205 le grief étant inconnu aux regards
206 rien de triste ne retentit dans les oreilles...
207 si un morceau se déchire d'un corps vivant,

208 au moins un gémissment se fait entendre ;
209 toi, tu t'effondres avec ta terre ainsi que tes ciels
210 aucun geignement dans la nature !...
211 au contraire, partout se font entendre les rires,
212 ce n'est que l'hypocrite et la sottise qui déplorent la tromperie !
fin

le 15 avril 321

119 şimdi mestâne bir sürür-i heves,
120 şimdi zindân-girifte bir kuru ses;
121 şimdi muhriķ, yâ şüh bir naķarât,
122 bir geniş "ooĥ!" , bi[r] derin "heyhât!
123 bir du 'â, bir kaşide! şimdi ĥalîm,
124 şimdi serkeş bir ihtizâz-ı nesîm;
125 şimdi bir şekve-i ġarîbâne;
126 şimdi bir levm-i nâ-şikîbâne;
127 şimdi bir lerze, naġme-i nâķûs,
128 şimdi bir şayĥa-i naķâre vü kûs;
129 şimdi 'acziñ sükût-i giryâni;
130 şimdi ķahriñ şaĥîl-i şükranî;
131 şimdi bir ĥuţbe-i cezîl ü vecîz;
132 şimdi şermende bir niyâz-ı marîz;
133 şimdi bir ĥande, şimdi bir ĥafaķân,
134 şimdi dehşetli bir ġirîveş olan-
135 mütelâţım tevelvülâtiyle
136 iñleyen ķubbe-i tehî söyle!..
137 söyle sen her şadâya ma'kessiñ,
138 şu hayâ hây içine hangi sesiñ
139 'aksi – fevķında i'tilâ-fermüd
140 olan – eyvân-ı kibrîyâya şu 'üd
141 edebilmiş, ve söyle hangi du 'â
142 müstecâb olmuş?... ey ilâh-i semâ,
143 seni âbâ' -i dîn olanlardan
144 diñledim: « bî-şebîh ü bî-noķşân,
145 ĥayy u ķayyûm u ķâdir ü mûte 'âl,
146 bâsîţu'r-rîzķ, vâhibü'l-âmâl,
147 ķâhir u müntaķim, 'alîm u ĥabîr,
148 zâhir u bâţın u semî' u başîr,
149 müstemendâna şâĥib-i nâşîr,
150 zâtı her yerde nâzır u ĥâzîr... »
151 diye vaşf eyliyorlar; eñ parlak
152 şıfatıñ « lâ-şerîke leh » ken bak,
153 şu baţaklıkda kaç şerîkiñ var;
154 hepsi ķayyûm u ķâdir u ķahhâr,
155 hepsiniñ « lâ-şerîke leh » şıfatı,
156 hepsiniñ emr ü nehyi, salţanatı;
157 hepsiniñ bir sipihr-i ilhâmı,
158 hepsiniñ mihri, mâhı, ecrâmı,
159 hepsiniñ bir ĥafâ-yı mescüdi,
160 hepsiniñ bir behişt-i mev 'üdi,
161 hepsiniñ bir vücüdi, bir 'ademi,

162 hepsiniñ bir nebî-yi muhteremi,
163 hepsiniñ cennetinde hüriler,
164 hepsiniñ tu‘me-i cehimî beşer!
165 hepsi halkından istiyor, mağhür
166 iki büklüm bir inkıyād-ı şabūr...

167 ben, ki hepsinden iştibāh ederim,
168 kime şorsam diyor ki: yok haberim.
169 kim bilür, belki hepsi vehmîyāt;
170 belki aldanmağ ihtiyāc-ı hayāt,
171 kim bilür, belki hepsi toğru da ben
172 bî-ğaber kendi sehv-i hissinden
173 varı yok bilmek istedim, yokı var.
174 iştibāh... iştibāh işte töhmetim, ne zarar?
175 şübhe, bir nūra toğru koşmağdır;
176 hağkkı tenvîr ‘ukül için hağkğdır.

177 kim bilür belki, bir ‘adem mevcūd,
178 belki ‘uğbā da var... fağat bu vücūd
179 şun‘ı olmağla şāni‘-i ebediñ
180 neye olsun esîri biñ derdiñ?
181 niçün yoğdan eyleyüb i‘cād
182 vermek ancak zevāle isti‘dād?
183 kim bilür, belki aşlından toprağ,
184 onı bir muğtarib çamur yapmağ
185 –ki mesāmātı kanla, yaşla tolu–
186 hangi hā‘in teşādüfüñ işi bu ;
187 bunu bir hālik irtikāb etmez,
188 hağk eden mağv eder harāb etmez!
189 işte eñ zorlı haşmiñ ey hallāk,
190 seni karşında eyleyen iñnāk,
191 bize vağtiyle zehr-i ġayzıñdan
192 verdigiñ cür‘adır, odur bu yılān.
193 bileceksiñ bu haşmı elbet sen:
194 şübhe... eñ zālīm, eñ kavî düşmen;
195 bize eñ muğfilāne tesliñiñ,
196 yāhūd eñ ġāfilāne tağliñiñ.
197 o bugün –hud‘a, şeytanet, iğvā,–
198 seni mülküñden eyleyor iclā;
199 üfleyor ma‘bediñde meş‘aliñi,
200 kırıyor elleriñle [sic] heykeliñi
201 ve bütün kudretiñle sen, meflüc,
202 düşüyorsuñ... ne in‘idām-ı bürüc,
203 ne şavā‘iğ, ne bir hübüb-i jiyān/zebān,
204 ne cehennemleriñde bir ġaleyān.....
205 ne nazarlar habîri mātemiñ,
206 ne kulağlarda bir tanîn-i hazîn...
207 kopsa bir zerre cism-i hilğatden,
208 tuyulur bir tazallüm olsun sen
209 göçüyorsuñ da ‘arş ü ferşiñle
210 yok tağbî‘atda bir iñilti bile!...

211 bi'l-'akis her ʔarafda « ʔahʔah ! » lar,
212 kizbe ancak riyā ve ʔumʔ ađlar^{201 202!}

ʔoñ

fi 15 nīsān sene 321

Le concept de doute en tant que *ʔübhe* permet à Fikret de susciter l'incertitude sur la ferme croyance dans la divinité. La répétition de l'expression de « qui sait » (*kim bilür*) va dans le même sens. Cette force de destruction incluse dans le concept est attestée dans les définitions des dictionnaires :

ʔübhet, usit. ʔüphe, Pl. ʔübeh, mültebis ol[mağ]. Dubium et intricatum esse. Acht. dubia res et obscura, et usit. i.q. ʔekk, gümān, reyb. Dubium, dubitatio, dubietas, ambiguitas, suspicio. Zweifel / Zweifelhaftigkeit / Argwohn. Dubio, ambiguità, scrupulo, sospetto. Doute, ambiguité, scrupule, soupçon. [...] ʔübhe e[tmek]., vel usit. ʔüpheli ol[mağ]. Dubitare. Zweifeln. Dubitare. Doubter. [...] ʔübhem vardır. Dubito. Dubito, hò dubio, hò scrupulo. ʔübheye düşmek, ʔekke düşmek. In dubium, suspicionemque incidere, dubitare, suspicari. Dubitare, sospettare. bī'l-küllīye ʔübheye düşüp. Undequaque in suspicionem actus. Cascato in sospetto. Eb. ʔübhedede ol[mağ]. et ʔübhe üzre ol[mağ]. In dubio versari, suspicione agitari, in bivio stare, et suspicari. Star in dubio, in sospetto, et non saper prender partito. ʔübheye, ʔekke bırakmağ. In dubium, in suspicionem conjicere. Metter in dubio, in scrupulo, in sospetto [...] (Meninski, p. 2774-2475)

ʔübhe ss [ism-i müennes] 'ar. cm : ʔübehāt, ʔübeh. 1. iki veyā daha ziyāde ʔey' arasında ʔangisi oldıđını kesdirememe, ʔekk, iltibās, gümān : ben bu bābda ʔübhe ediyorum, ʔübhem vardır. 2. bir ʔey' iñ olub olmadıđı ʔağğında ʔāşıl olan tereddüd, 'adem-i itmi'nān : ʔübhe ʔāşıl oldu. || ʔübhe götürmek = ʔābil-i ʔübhe olmağ, ʔübheye mağall olmağ : bu iş, bu söz ʔübheye götürmez ; bu işiñ ʔübhe götürür yeri yoğdur. || ʔübhe yoğ, ne ʔübhe ? ʔübhe mi var ? = taşđığ ta' bīri. (Sāmī, p. 769)

A. ʔübhe vulg. ʔüpe. s. (pl. ʔübeh, ʔübehāt) 1. A doubt. 2. A suspicion. 3. Uncertainty – atmağ v.i. To cas a doubt upon. — bırakmağ 1. To leave a doubt behind. 2. To instill a suspicion. — ye düşmek v.i. To begin to suspect, to have a suspicion. def'-i ʔübhe e., izāle-i ʔübhe e. To remove a doubt from one's mind. ne ʔübhe *interj.* What doubt can there be? Most certainly! (Redhouse, p. 1115)

Meninski met le concept à côté des concepts de doute que j'ai jugés négatifs : *ʔekk, gümān, reyb*. Dans ce contexte, *zann* n'apparaît pas. C'est chez Sāmī que *ʔübhe* s'adonne le plus clairement à une acception existentielle. Le premier sens que donne Sāmī se rapporte plutôt aux attributs d'une chose. Cela relève plutôt de la confusion. Ce qui est compatible également avec le sens dont on atteste dans le verset coranique 4 : 157 que l'on a cité en haut. Ici, il s'est agi de confondre les ennemis de Jésus qui veulent le tuer. À cet égard, *ʔübhe* relève de l'objet. Mais, dans le deuxième sens, *ʔübhe* revient sur le sujet lui-même. Il en désigne l'état mental. C'est en ce sens qu'il peut

²⁰¹ TEVFIK FIKRET, *Tārīḥ-i ʔadīm, op. cit.*

²⁰² TEVFIK FIKRET, *Rübāb-ı ʔikeste, op. cit.*, p. 431-442.

s'opposer à un autre état mental qu'est la croyance. Sous ce registre, chez Fikret, le doute apparaît comme une méthode : « 175 le doute, c'est de courir vers une lumière ; 176 illuminer la vérité incombe aux hommes lucides. » (175 *şübhe*, bir nūra toğru қоşмақdır; 176 *haqqı tenvîr 'ukûl için haqqdır*.) Il lui faut pourtant renverser la fonction destructrice inscrite dans le concept. Se défaire de la sûreté que l'on retrouve dans la croyance est présenté comme un objectif. En ce sens, la contradiction que nous avons étudié dans le premier chapitre qui retient Niyazi Berkes quant à la nature antireligieuse de « *Tārîh-i kadîm* » (L'Ancienne histoire) semble résolue : Fikret s'emploie à saper les fondements des religions qui ne rejettent catégoriquement pas la violence.

Cette attitude adverse aux religions établies suscite des effets durables dans les cercles conservateurs. Outre sa polémique avec Meḥmed 'Ākif, Fikret reçoit une réaction, douze ans plus tard que sa mort, de la part de Meḥmed 'Alī 'Aynī, qui l'accuse de propager du pessimisme parmi les jeunes. Ce faisant, 'Aynī fait usage du concept, que l'on a déjà étudié, *reyb* et *reybîlik*. Un concept de doute utile à Fikret, *şübhe* est contrarié ici par un autre concept de doute, *reyb*, assimilé à la mécréance. De plus, *reybîlik* est accolé au concept de pessimisme (« *bedbînlik*²⁰³ »). Ce coup conceptuel contribue considérablement à l'image de Fikret comme un pessimiste ardu, dont j'avais traité dans le chapitre sur les concepts d'humanité.

IV — CONCLUSION

Le chapitre est organisé autour de trois sous-chapitres, que trois thèmes recourent transversalement : prophétie, humanité, doute. Partant des conceptualisations du prophète et de la prophétie dans le contexte de la transformation du concept d'humanité, le premier sous-chapitre traite le concept du dernier prophète (*hātemü'l-enbiyā'*) utilisé par Celāl Nūrī. Ce concept traduit une hypothèse centrale commune aux trois grandes religions monothéistes : la révélation s'écoule continuellement de prophète en prophète comme une chaîne. Cependant, la fin de la chaîne des révélations varie en fonction de l'appartenance religieuse : Moïse, Christ, Mani ou Mahomet. Ce débat, qui ne semble appartenir qu'à l'Antiquité tardive, se reproduit entre Édouard Schuré, romancier et théosophe idéaliste français, et Celāl Nūrī, matérialiste présumé.

Partiellement sécularisée, la croyance en la continuité de la révélation à travers les époques dès la création passe par la philosophie idéaliste, refaçonnée dans le concept de *Geist*. Figure connue du « renouveau de la philosophie idéaliste » en France de fin-de-siècle, Schuré fait usage de ce concept

²⁰³ MEḤMED 'ALĪ 'AYNĪ, *Reybîlik, bedbînlik, lâ-ilâhîlik nedir. tevfiķ fikretiñ tārîh-i kadîmine bir cevâb* [Qu'est-ce que le scepticisme, le pessimisme, l'athéisme ? Une réponse à l'Ancienne histoire de Tefvik Fikret], İstānbûl, Kitāb-hāne-i sūdi, 1927.

pour contrarier les réclamations irrégieuses du mouvement matérialiste de son époque. Son objectif proclamé est de concilier la science et la croyance. Schuré inscrit la figure de Jésus Christ comme la substance suprême dans le centre de l'histoire. Bien que la littérature scientifique existante considère Nūrī comme matérialiste, ce dernier n'hésite pas à adopter ce récit idéaliste dans ses grandes lignes. La différence réside dans le fait que Nūrī remplace Jésus Christ par Mahomet comme étant fin de la révélation. Nūrī base ce propos sur une logique évolutionniste. Le fait que Mahomet vient après les autres prophètes vient dire que Mahomet est supérieur à ses prédécesseurs, de même que l'islam est la religion parfaite ultime. Ce faisant, Nūrī lance une attaque, en fin de compte, contre l'exclusion des peuples musulmans de l'histoire de l'humanité. C'est en ce sens que Nūrī *défend* l'islam contre les autres religions *en conservant* sa place comme la dernière des religions abrahamiques. La métaphore du sceau des prophètes prend son sens de la fin de la révélation lorsque Nūrī veut imposer l'islam comme la religion parfaite et supérieure notamment au judaïsme et à la chrétienté. Bien qu'idéaliste et matérialiste respectivement, Schuré et Nūrī puisent leurs concepts dans le même arsenal. Dans un contexte de plus en plus marqué par les hostilités racialisées, la discussion propre à l'Antiquité tardive refait ainsi surface.

La métaphore sert également à en finir avec la religion dans la sphère sociale. La fin des prophètes vient dire, pour Nūrī, que la fermeture de l'évolution du sens de religion comme processus ouvre l'évolution de la raison. C'est ainsi que cette métaphore accomplit deux fonctions bien distinctes.

Si Nūrī part d'une logique évolutionniste au début de son ouvrage, il ne tarde pas à procéder au développement d'une « mission civilisatrice de Mahomet. » C'est à partir de là qu'il projette son image réformiste sur la figure du prophète. Il amène son peuple à la perfection par ses réformes. Les réformes qu'il décrit sont amplement similaires au projet réformiste de Nūrī. Nūrī finit son récit par un rapprochement d'un discours soufi. Cela peut s'expliquer, d'une part, par le dialogue constant avec l'œuvre de Schuré. D'autre part, et plus importante, la logique ésotérique que prêche Schuré convient en quelque sorte à la place que Nūrī assigne à la religion : le for intérieur de l'homme. C'est ainsi que nous atteignons une compréhension nouvelle, ayant fait ressortir de multiples histoires qui s'y superposent.

Le deuxième sous-chapitre traite la conception de la prophétie chez Aḥmed Ḥilmī, qui désigne Mahomet comme le plus honorable des hommes (*faḥr-ı beşerīyet*) dans le sillage de la tradition médiévale. Cependant, il procède dans l'arrière-plan du concept d'humanité cher aux Lumières, racialisé pourtant vers la deuxième moitié du XIX^e siècle. Ḥilmī a pour but d'amener tous les êtres humains sous les étendards de Mahomet à l'aide d'un concept de doute (*zann*). *Zann* est un concept qui réunit en son sein deux sens opposés et désigné par les philologues médiévaux comme *ḍidd*.

Imprégné d'abord par la tradition exégétique puis par la tradition soufie, le concept renvoie à une conception de la connaissance « certaine ». En même temps, il exprime l'incertitude. Chez Ḥilmī, d'un côté, chaque homme se trouve par son *zann* dans l'incertitude de ne pas être sûr de sa croyance, mais en même temps, cette incertitude épistémologique les réunit dans le même statut ontologique, c'est-à-dire dans une égalité. De l'autre côté, *zann*, exprimant la certitude, fait office de garant de la bonne croyance. D'où une sorte de « déisme musulman. » Semblable à l'intention de Nūrī, Ḥilmī vise à préserver la position de l'islam comme celle de la vraie religion, tout en proposant une égalité opposée au concept d'humanité racialisée. C'est ainsi que le rôle des sens développés dans le contexte des époques éloignées dans le temps devient visible dans le devenir de l'histoire.

L'ambiguïté d'un concept comporte les interprétations historiques possibles. Même si les concepts ont apparu dans des contextes différents, avec le temps, ils pourraient être séparés de leurs contextes immédiats. De plus, les unités sémantiques sont toujours là pour redonner du sens dans ce nouveau contexte. *Reyb*, *ṣekk* et *zann*, chacun de ces concepts reflète une relation particulière entre le sujet et l'objet. *Reyb* et *ṣekk* insistent sur une mauvaise incertitude/doute sur le sujet, alors que le statut du *zann* est plus compliqué. Ce dernier concept peut signifier à la fois la certitude et l'incertitude. Cette ambiguïté, qui a été abordée non seulement dans la littérature linguistique arabe, mais aussi dans la littérature soufie comme permettant de déterminer une position existentielle contre le divin, est utilisée par Ḥilmī, pour donner un nouveau sens à l'histoire de l'humanité. La figure du prophète Mahomet, qui était auparavant conçue dans l'anthropologie musulmane comme *fahr-i kāināt/beṣer*, est représentée de nouveau comme la source de sens de l'histoire. Ainsi, Ḥilmī transforme la vision de l'histoire des Lumières, qui considère l'humanité comme le sujet de l'histoire. L'humanité reste un sujet, mais le progrès est relativisé. Cela est devenu d'abord possible par la juxtaposition des multiples sens inclus dans le concept de *ma'rifet*. Les progrès matériels et scientifiques observés dans les pays européens conçus comme *ma'ārif*, pluriel de *ma'rifet*, sont juxtaposés à la vraie connaissance du divin qui est également *ma'rifet* dans le vocabulaire soufi. Puis, à l'aide du concept de « sens religieux, » (*hiss-i dīnī*) qui est inhérent, selon lui, à tout être humain, quel que soit son stade de développement, Ḥilmī met tous les hommes sur un pied d'égalité : une égalité hors du temps, mais qui n'exclut pas la hiérarchie dans le temps. C'est ainsi que, d'une part, Ḥilmī s'efforce de contrarier la progression du courant matérialiste dans la société ottomane. D'autre part, il propose une autre conception du progrès qui va à contresens de la conception progressiste du progrès qui met les musulmans et l'Empire ottoman dans un stade retardé comparé aux pays européens.

La conception de doute de Tevfik Fikret ne concerne pas le concept d'humanité, telle que l'on a observé chez Ahmed Hilmî. Faisant partie du même champ sémantique, mais ayant des connotations négatives vis-à-vis de l'objet de croyance, le concept en tant que *şübhe* a une fonction différente. Il sert à questionner l'existence et l'authenticité de ce qu'il cible. À cet égard, il fait office d'arme conceptuelle contre la religion établie qu'est l'islam. Les adversaires de Fikret s'y opposent par un autre concept de doute (*reyb*), qui incarne un ferme refus de l'objet de croyance. Ce qui revient à dire que Fikret nie la divinité. L'histoire conceptuelle des concepts de doute ainsi que du sceau des prophètes a ainsi permis de faire ressortir les enjeux jusqu'alors demeurés dissimulés de la période en question. Les réseaux conceptuels dont l'histoire remonte jusqu'à l'Antiquité tardive nous ont affranchi de logiques dichotomiques dominantes de l'historiographie.

CHAPITRE 5 – CONQUÊTE — EXPANSION — EMPIRE – IMPÉRIALISME (*FETİH – İSTİLÂ – MÜLK – CİHÂN- GİRLİK*)

Heu quam miserum est discere servire ubi doctus es!
Publilius Syrus

Argument

Ce chapitre se propose d’analyser les concepts relatifs à l’expansion impériale/impérialiste dans les écrits des auteurs ottomans en question. Si le premier chapitre du travail est parti de la critique de l’ordre mondial ainsi que de l’expansion impérialiste des grandes puissances européennes, il s’est penché plutôt sur les concepts d’humanité dans sa pluralité avec un intérêt particulier pour la civilisation comme un but moral. À présent, il s’agit de s’arrêter sur le concept même de l’impérialisme (*cihân-gîrlik*) qui se révèle comme un but matériel. Un fait à première vue étrange : un empire victime de l’impérialisme. Cette existence ambivalente permet de comprendre les vicissitudes de la critique ottomane en question vis-à-vis de l’expansion. C’est à travers l’analyse des concepts apparentés tels *fetiḥ – istilâ – mülk* que je décrypte leurs écrits.

Dans un premier temps, ce chapitre analyse les concepts utilisés par les auteurs ottomans pour décrire l’expansion européenne, ottomane et musulmane. Richard Koebner signale la diversité sémantique et le caractère évolutif du concept d’empire et d’impérialisme. Les auteurs ottomans contribuent, pour leur part, à cette diversité sémantique. Aḥmed Ḥilmî et Celâl Nürî semblent ambivalents sur le phénomène d’expansion, ce qui se manifeste à travers l’utilisation des concepts de domination du monde (*cihân-gîrlik*) à l’image des ottomans des premiers temps et de la colonisation européenne des derniers temps (*müstemelececilik*). En ce sens, la domination mondiale (*cihân-gîrlik*) se révèle comme un concept de but (*Zielbegriff*), représentant l’aspect positif de l’expansion, tandis que les concepts de colonialisme et impérialisme (*müstemelececilik* et *emperyâlizm*) ont une connotation négative. La solution apportée à cette

¹ « Publilii Syri Sententiae », in *Die Sprüche: Lateinisch - Deutsch*, De Gruyter, 2014, p. 14-64.

ambivalence est d'abord de postuler le concept de justice en référence aux conquêtes ottomanes (*fetiḥ*). Toute conquête doit s'accompagner d'un ordre juste. Ensuite, elle est de minimiser la violence impliquée dans cette expansion. Contrairement à la littérature existante, ces auteurs ne sont ni anti-impérialistes ni impérialistes. D'où une ambivalence impériale. Quant à Tefîk Fikret, nous avons étudié sa ferme condamnation de la violence. Conformément à ce parti-pris, il fait état de ferme refus de l'expansion. Cette rigidité discursive fléchit pourtant devant l'urgence de l'activité politique, notamment dans deux occasions marquantes : l'assassinat échoué de Sultān 'Abdülhamîd (1895) et la fin de la guerre des Boers (1902). Il s'ensuit que son pacifisme a des limites.

Dans un deuxième temps, le chapitre se concentre sur le concept d'empire en tant que *mülk*. Contrairement à l'idée selon laquelle le concept d'empire est un concept endogène à la langue ottomane, on propose d'étudier le champ sémantique du concept de *mülk*, qui fait montre de similitude sémantique au concept de *Reich*. Du point de vue pragmatique, les auteurs ottomans utilisent souvent le concept dans ses sens premiers, à savoir propriété et souveraineté, d'autant plus que ces derniers sont menacés par la donne politique contemporaine. D'où la (non) transformation du concept d'empire en tant que *mülk*, un territoire plutôt à défendre.

I — INTRODUCTION

La problématique de l'impérialité de l'Empire ottoman est bien débattue dans les études ottomanes. Voici le premier volet : l'Empire ottoman était-il un empire ? La question risque de sembler, à première vue, triviale. Comment serait-il possible qu'une entité, que nous appelons empire, ne soit pas empire. Les études impériales semblent d'accord sur le fait que « les Ottomans en sont venus être considérés comme l'incarnation de l'unité impériale dans la diversité : les porte-drapeaux de l'empire par excellence » (« the Ottomans have come to be considered the epitome of imperial unity in diversity: the standard-bearers of empire par excellence². »). Cette impérialité devient plutôt problématique dès l'apparition des empires coloniaux après la révolution industrielle. Pour les historiens, particulièrement du colonialisme, qui voient l'expédition de Napoléon Bonaparte comme un seuil historique, il y a deux empires ottomans : « les Ottomans ne sont devenus coloniaux que lorsque le colonialisme les a atteints de l'étranger et a fait basculer l'équilibre des forces en Méditerranée » (« [...] the Ottomans only became colonial after colonialism reached them from abroad and tipped the balance of power in the Mediterranean³. »). Le deuxième volet s'ouvre ainsi autour d'un questionnement temporel. Son colonialisme présumé est érigé en norme analytique de sa modernité. Cela revient à sa contemporanéité avec les autres empires coloniaux dont le colonialisme n'est pas discutable. L'Empire ottoman était-il aussi impérial que l'Empire britannique, l'építome de l'empire moderne colonial ? La question de la nature de l'Empire ottoman ne concerne pas que les historiens. Ces questionnements se trouvent au centre des intérêts intellectuels mêmes des ottomans. Dans ce chapitre, je m'intéresserai moins à la question de la nature même de cette entité politique qu'aux conceptions de cette entité politique par les acteurs qui se prennent pour ses membres.

Mon but dans ce chapitre n'est donc pas de trancher la question de l'impérialisme du point de vue d'un observateur. Mon but est plutôt de fouiller dans les enjeux développés dans la configuration ainsi décrite auxquels les auteurs en question se confrontent. Pour ceci, je reprends ici la contradiction apparente que Cemil Aydın problématise entre l'Empire ottoman et son anti-impérialisme. Tout en étant lui-même un empire, sa position dans l'ordre mondial comme cible de l'expansion impérialiste donne lieu à un questionnement fertile. Dans son article intitulé « Un empire anti-impérialiste ? Les leçons ottomanes sur la nature de l'ordre mondial du XIX^e siècle⁴, » Aydın observe un changement politique de la part des grandes puissances européennes, à

² M. AYMES, « Many a Standard at a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies », art. cit, p. 27. Aymes affirme lui-même l'impérialité de l'Empire ottoman, voir, *Ibid.*, p. 31.

³ M. AYMES, « Many a Standard at a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies », art. cit, p. 36.

⁴ C. AYDIN, « Emperyalizm Karşıtı Bir İmparatorluk: Osmanlı Tecrübesi Işığında 19. Yüzyıl Dünya Düzeni », art. cit, p. 85. En fait, cet article est une reproduction condensée de son livre paru dans la même année : C. AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, op. cit. Il est possible de suivre les idées conductrices de ce livre à travers cet article.

commencer par la Grande-Bretagne, dès le dernier quart du XIX^e siècle. Jusqu'alors, bien que hiérarchisant, l'attitude des grandes puissances envers les peuples colonisés pouvait être jugée inclusive : les peuples colonisés peuvent être civilisés, à condition d'accomplir des réformes nécessaires. Dans cette configuration, ayant pour but d'intégrer l'Empire dans le concert européen à pied d'égalité avec les autres puissances, l'élite ottomane ne montre pas une attitude anti-impérialiste vis-à-vis de l'expansion colonialiste. Cependant, le moment venu, ces grandes puissances ôtent cette capacité reconnue aux peuples colonisés ainsi qu'aux peuples cibles de colonisation :

Especially after the shift to a more aggressive, racially and religiously defined era of high imperialism in the last quarter of the 19th century, Ottoman elite's reflections prompted them to ally with anti-imperialist nationalist intellectuals in the colonized world in the global debates over the key legitimizing notions of race, civilization, nationality, progress and world history⁵.

Donc, les raisons du parti pris anti-impérialiste sont à rechercher dans le changement de la politique européenne vers les peuples non européens. Dans la mesure où le changement dans les politiques européennes est observé notamment à travers les écrits polémiques des auteurs musulmans contre les auteurs européens qui propagent des idées sur l'infériorité raciale des musulmans sur le plan intellectuel, et similairement, à travers « le partage d'Afrique » sur le plan politique international, ce récit risque de rendre compte d'une histoire d'un Empire ottoman passif, qui se laisse entraîner aux grés des grandes puissances européennes. Bien que l'on assume que ce *fut* le cas dans le champ de bataille politique au cours du XIX^e siècle, l'historiographie ne doit pas reproduire l'image hiérarchisée des relations internationales. De plus, dans le récit d'Aydin tributaire du langage diplomatique, les auteurs ottomans sont souvent rendus monolithiques par le terme générique de l'Empire ottoman. Cette optique historiographique engendre inévitablement un système d'alliances politiques des auteurs à l'image de celui constaté entre les États. Dans ce tableau, il ne s'agit pas, en fait, d'une contradiction, mais d'un changement dans l'attitude politique des grandes puissances qui pousse l'Empire ottoman à adopter une politique anti-impérialiste. D'où l'anti-impérialisme forcé de l'Empire ottoman.

Si j'accepte sur le plan général — je l'ai déjà mis en œuvre dans les autres chapitres de ce travail — l'hypothèse selon laquelle un parti pris politique de plus en plus puissant dans l'opinion publique des grandes puissances européennes tend à exclure l'Empire ottoman de l'histoire, je me propose d'en fournir une autre analyse inspirée de l'histoire conceptuelle. C'est ainsi que j'envisage de contribuer à la compréhension de l'anti-impérialisme de l'Empire ottoman. Autrement dit, au lieu

⁵ C. AYDIN, « Emperyalizm Karşıtı Bir İmparatorluk: Osmanlı Tecrübesi Işığında 19. Yüzyıl Dünya Düzeni », art. cit, p. 85.

de ce récit passif et monolithique, je me propose de rendre compte d'une histoire active de la part de l'Empire ottoman dans sa pluralité, tout en problématisant tant le concept de l'impérialisme que son opposé, l'anti-impérialisme, à travers les concepts que les auteurs ottomans eux-mêmes utilisent. Dans cet élan, l'enjeu est de montrer que les auteurs en question entretiennent un rapport ambivalent avec l'impérialité et l'impérialisme de leur propre organisation politique.

Ce rapport ambigu au fait impérial doit être, conformément à l'approche que nous adoptons, conceptuellement traité. Au lieu de partir d'un point de vue figé, nous nous proposons de rendre compte du colonialisme et de l'impérialisme en tenant compte de leurs vicissitudes conceptuelles sujettes à la contingence historique. En d'autres termes, nous ne jugeons aucunement ce rapport à partir d'une définition préconçue, compte tenu du fait que le colonialisme et l'impérialisme revêtent souvent des contenus variés. S'il s'agit, ainsi, d'une entreprise définitoire concernant l'impérialisme, elle doit témoigner de sa soumission à la variété sémantique dépendant du devenir historique.

1. Une histoire conceptuelle de l'impérialisme : l'ouvrage de Richard Koebner

Une histoire conceptuelle de l'impérialisme par la plume d'un historien protagoniste de l'histoire conceptuelle, Richard Koebner nous procure, d'une part, les changements sémantiques qu'il connaît dès les années 1840 jusqu'aux années 1960, ce qui dépasse généreusement la fin de la Première Guerre mondiale, là où on s'arrête notre questionnement général. D'autre part, elle balise le chemin que l'on parcourt dans le questionnement particulier ayant pour but de rendre compte de « l'impérialisme ottoman. »

Avant d'entrer dans le vif de l'ouvrage, quelques bémols s'imposent : dans un premier temps, il s'agit d'un ouvrage posthume, fruit d'une entreprise extraordinaire, dont la préparation incombait à son assistant, Helmut Dan Schmidt, qui ne se contente pas d'extraire l'ouvrage à partir des notes et des manuscrits de Koebner, mais il ajoute lui-même trois chapitres qui reprend chronologiquement là où Koebner arrête son récit. En effet, la fin de la partie écrite par Koebner coïncide avec la fin de notre récit. Malgré l'effort cordial de son assistant, le livre souffre d'un déficit organisationnel, c'est-à-dire qu'il ne se compose que des chapitres, les sous-chapitres y faisant complètement défaut. Parallèlement, les parties introductives et concluantes des chapitres font preuve de clarté analytique médiocre. Dans son ensemble, il donne ainsi l'impression d'un manuscrit qui attend toujours ses dernières retouches. L'enjeu ici ne consiste pas à critiquer un ouvrage publié dans des circonstances extraordinaires, mais à signaler les difficultés auxquelles le lecteur se confronte dans sa quête d'extraire les fils conducteurs de son récit. Autrement dit, sa composition rend difficile la tâche de

l'historien d'évaluer les propos avancés et de les critiquer d'une manière adéquate. Il n'en reste pas moins qu'il est possible d'en faire ressortir les éléments de réflexion aussi bien méthodologique qu'heuristique qui sont en mesure de guider notre recherche.

Dans un deuxième temps, la qualité heuristique de l'ouvrage, souvent jugé louable par sa méticulosité⁶ ⁷, est remise en cause très tôt juste après sa parution, du fait qu'elle représente une approche « quelque peu démodés, présentant des opinions qui étaient d'actualité il y a quelques années, mais qui ont été remis en cause par des études plus récentes » (« somewhat old-fashioned, reflecting points of view that were current a few years ago but that have been challenged by recent scholarship⁸. »). Si, ce à quoi le critique de l'ouvrage se réfère par l'expression de « recent scholarship » n'est pas compréhensible du texte même, il est quand même possible d'avoir un indice : « La Grande-Bretagne étant considérée comme l'archétype de l'impérialisme, il convient de consacrer la majeure partie du livre à l'analyse des attitudes britanniques à l'égard de l'empire et de l'impérialisme » (« Since Great Britain came to be regarded as the archetype of imperialism, it is appropriate that most of the book should be devoted to the analysis of British attitudes toward empire and imperialism⁹. »). Il faut dire que Koebner propose sciemment une approche européocentrique. En d'autres termes, c'est un parti pris délibéré : « l'impérialisme n'aurait pas pu être adopté comme un cri de guerre stéréotypé par les Russes et les Orientaux, si le mot n'était pas devenu auparavant révélateur des problèmes actuels dans le langage de l'opinion publique occidentale » (« *Imperialism* could not possibly have been adopted as a stereotyped war-cry by Russians and Orientals, if the word had not before become tellingly indicative of present-day problems in the language of public opinion in the West¹⁰. »). Le récit de Koebner est sans aucun doute axé sur la Grande-Bretagne. Il s'agit, en effet, d'un récit diffusionniste, qui prend sa source en Angleterre dès les années 1840, de manière à se propager vers d'autres coins du monde dans le temps. Le récit tend à reproduire une hiérarchie narrative à l'image des rapports de force déséquilibrés déjà constatés sur le champ par les contemporains des événements. C'est ce dont nous critiquons très souvent les mises en œuvre en études ottomanes. Cependant, outre cette orientation générale de l'ouvrage se dessine le fait que l'impérialisme est dans la plupart du temps identifié par ses observateurs contemporains aux politiques britanniques expansionnistes. Nous reviendrons là-dessus, lorsque nous étudierons les propos des auteurs ottomans sur l'impérialisme. Donc retenons à l'esprit le fait que le terme comporte une marque britannique, alors que cette remarque ne doit pas amener à un récit européocentrique.

⁶ A. P. THORNTON, *The English Historical Review*, 81-318, 1966, p. 127-129, ici p. 129.

⁷ John S. GALBRAITH, *The American Historical Review*, 70-2, 1965, p. 424-425, ici p. 424.

⁸ *Ibid.*, p. 425.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Richard KOEBNER et Helmut DAN SCHMIDT, *Imperialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, p. XXIII.

II — COLONIES – EMPIRE (*MÜSTA‘MERÂT — MÜLK*)

À travers le concept d’impérialisme, Koebner nous renvoie au concept de civilisation ainsi que sa mission autoproclamée sans les mentionner :

The word could denote a belief in extending the blessing of modern progress to the untapped resources of Asia and Africa, to the backward peoples inhabiting those continents. If voiced in abhorrence, however, it meant illegitimate encroachment on the rights of these peoples and, moreover, pointed at a precarious enlargement of the sphere in which conflicting interests of the European nations could lead to war¹¹.

Au sein d’un seul concept se réunissent deux dispositions politiques. Pour les impérialistes, l’expansion vient signifier « la mission civilisatrice » des Européens sur les nations non civilisées. Pour l’anti-impérialiste, c’est l’ingérence politique extérieure systématisée par la présence des institutions militaires et administratives dont le but principal est d’atteindre le gain financier¹². Donc, à l’âge du haut impérialisme, les critiques de l’ordre mondial par les auteurs ottomans sont susceptibles d’être interprétées comme anti-impérialistes. Mais une question importante s’impose ici : toute critique contre les politiques expansionnistes des grandes puissances peuvent-elles être considérées comme anti-impérialistes ? Pour répondre à cette question, il vaut mieux nous immerger dans les expériences et les attentes inscrites dans les concepts dont ces auteurs font usage plutôt que de trancher la question à travers les prédéfinitions que nous imposons sur eux. À cet égard, l’analyse d’Ahmet Kuyuş nous fournit des repères :

La place qu’occupe l’anti-impérialisme dans la pensée politique turque du début de la période républicaine est relativement sans importance. Bien qu’ils aient grandi en assistant à des actes tels que la dissolution de l’Administration de la dette publique (*Düyün-ı ‘umūmīye*), l’abolition des capitulations, la préservation de l’intégrité territoriale, la résistance à l’ingérence étrangère que certains peuvent considérer comme anti-impérialistes, les idées anti-impérialistes des intellectuels turc-ottomans de la fin [de l’Empire ottoman] sont pratiquement inexistantes. Ce qui peut s’expliquer non seulement par la tradition étatique et la mentalité ottomane, mais aussi par le modèle de modernisation que les intellectuels ottomans se taillent. En effet, quoique la grande majorité des intellectuels turc-ottomans critiquent la politique ottomane des puissances de l’Europe de l’Ouest à bien des égards, ils se considèrent, au fond, comme des Européens. De ce fait, ils n’entretiennent pas de sensibilités anti-impérialistes qui reviennent à établir une communauté de destin avec les nations non européennes. Au contraire, dans la Guerre des Boers en Afrique du Sud (1899-1902), presque tous les Jeunes Turcs ont adopté une attitude probritannique¹³.

Je retiens quatre éléments de cette explication en rapport avec mon propos : dans un premier temps, il n’existe guère des idées anti-impérialistes chez les auteurs et politiques de la fin de l’Empire ottoman. Même s’il y a des idées que l’on peut assimiler à l’anti-impérialisme, ce n’est pas le cas

¹¹ *Ibid.* p. XXII.

¹² *Ibid.* p. XVIII.

¹³ Ahmet KUYUŞ, « Yeni Osmanlılar’dan 1930’lara Anti-Emperyalist Düşünce », in *Kemalizm*, 2^e éd., İstanbul, İletişim, 2002, vol.2, p. p. 247.

parce que « la tradition politique » des intellectuels ottomans, que l'on peut traduire comme l'ensemble des expériences relativement plus éloignées dans le temps ainsi que « la mentalité » politique ne permettent pas le développement d'une critique anti-impérialiste. En d'autres termes, bien qu'ils soient citoyens d'un pays sous la menace constante de l'expansion européenne, il s'agit de causes inhibant le développement d'une pensée anti-impérialiste. Cemil Aydin rejoint Kuyaş dans l'inexistence de l'anti-impérialisme :

Muslim leaders and thinkers of the nineteenth and early twentieth centuries were not, for the most part, anti-imperialists. Instead they sought fair treatment from the four major European empires: British, Dutch, French, and Russian. [...] At the same time, Muslims understood that their vast numbers and the reality of overwhelming loyalty to the empire allowed them real clout¹⁴.

Le jugement d'Erdal Kaynar ne tombe pas loin de ces deux derniers chercheurs : « En dépit de sa place importante, la vision critique de l'Occident ne s'est jamais développée en une idéologie cohérente d'anti-impérialisme¹⁵. » Aydin et Kaynar pensent tous les deux que faute de cohérence idéologique ou d'idéologie cohérente, les critiques de l'Occident sont tributaires du contexte politique marqué par la domination européenne. Kaynar fait un pas de plus lorsqu'il étudie l'œuvre de Aḥmed Rızā : « La critique de l'Occident ressortait ainsi comme une véritable affirmation des valeurs occidentales. » Après avoir montré l'unanimité de ces chercheurs sur la question de l'anti-impérialisme ottoman, je reviens sur la tradition ainsi que la mentalité. Si le contenu de ces termes de n'est pas clarifié dans le texte, il est à supposer que la tradition et la mentalité puissent être subsumées sous le concept d'impérialité de l'Empire ottoman. À l'opposé de l'idée selon laquelle cette impérialité fait obstacle à la naissance d'une idéologie anti-impérialiste, je postule qu'une des critiques *impérialistes* de l'impérialisme communes à Aḥmed Ḥilmī et Celāl Nūrī s'appuie sur cette « tradition étatique. »

Procédons à l'étude de cette critique. Un des aspects des critiques de Nūrī consiste dans le dévoilement de l'insensé de la mission civilisatrice :

Les États ne considèrent pas les colonies comme faisant partie intégrale de la patrie. Ils les regardent comme bien et possession de la patrie. Leur objectif n'est pas d'élever les gens [de ces contrées] pour les conduire au chemin de la civilisation. Si ce n'avait pas été le cas, la France, qui est civilisée à un tel degré, aurait dû éduquer quelques personnes parmi les indigènes de ses multiples colonies.

¹⁴ C. AYDIN, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, op. cit., p. 15-16.

¹⁵ Erdal KAYNAR, « Les Jeunes Turcs et l'Occident, histoire d'une déception programmée », in François GEORGEON (dir.), *L'Ivresse de la Liberté. La Révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Louvain, 2012, p. 27-68, p. 29.

devletler müsta‘merātını eczā-yı vatandaşan ‘add etmezler. ānı vatandaşın müstemlekesi, mālı, mülki telakkī eylerler. maqşadları oradaki ahālīyi yetiştirmek, tarīk-i medenīyete sevķ eylemek degildir. eger böyle olsa idi bugün bu derece medenī olan frānsızların cezā’irde, tūnusda, müsta‘merāt-ı sā’irede yerlilerden hīç olmazsa beş on kiři yetiştirmeleri lāzım gelir idi¹⁶.

Nous pouvons avancer comme une loi sans exception que aucun des peuples arriérés ne sont pas conduits par les Européens au chemin de la civilisation.

istişnāsı olmayan bir kâ‘ide olarak şurasını dermiyān edebiliriz ki bugüne kadar geride kalmış aķvāmdan hīç birini avrūpālılar tarīk-i medenīyete sevķ edememişlerdir¹⁷.

Comme nous avons avancé en haut, les États n’ont pas le droit à l’acquisition des colonies. Une contrée n’appartient qu’à ses habitants. Elle n’est pas un bien commercial pour transaction. De millions d’habitants ne sauraient être les biens et possessions des commerçants européens.

yuķarılarda dedigimiz gibi bir devletiñ müsta‘mere ittiḥāzına şalāḥiyeti yokdur. bir memleket ancak ahālīsine ‘ā’iddir. māl-ı müteķavvim degildir. alınub şatılmaz ; milyonlarca ahālī avrūpā tüccārının māl ve mülki olamaz¹⁸.

Il est clair que Nūrī critique les appuis conceptuels de l’expansion européenne. Un constat plus fin dans l’argument est que Nūrī met une distinction entre *vaṭan* (patrie) et *müsta‘merāt/müstemleke* (colonies/dominion). À l’opposition usitée dans la configuration coloniale entre métropole et colonies, Nūrī propose un autre contraste entre patrie et colonies. Ce geste conceptuel nous renvoie à une pluralité de rapports avec le territoire que l’on habite. Le rapport à la patrie devrait dépasser le sens terne de propriété exprimée par les concepts de *müstemleke*, *māl*, *mülk*. Là, on retrouve une fois encore le concept de civilisation, par le fait que les concepts dérivés de la racine ‘ — m — r, à savoir *i‘mār*, *ma‘mūr*, *ma‘mūre* ainsi que *isti‘mār* et *müsta‘mere*, font partie du même champ sémantique. Il s’ensuit alors que la question du colonialisme et l’impérialisme chez les auteurs ottomans ne peut s’analyser que si la question est pensée en rapport avec le concept de civilisation, et par là celui d’humanité. Voici quelques définitions du concept de *müsta‘merāt* et les concepts apparentés :

[el-‘imāret] (‘ayn’ın kesriyle) Yıkılan nesneyi yapmak ; yukālu : ‘amartu al-ḥarāba ve a‘muruḥu ‘imāratan min al-bābi’l-awwali (Vanķulı, p. 856)

[el-isti‘mār] Hayāt ve ‘ömür vermek ve sākin kılmak. Kālallāhu ta‘ālā : wasta‘marakum fiḥā (hūd 61) ay ğa‘alakum ‘ummārahā (Vanķulı, p. 856)

[el-‘amāret] ([emāretün] vezninde) Çok zaman yaşayıp kalmak ma‘nāsınadır ki mu‘ammer olmak tā‘bır olunur [...] (Oķyānūs, p. 2202)

¹⁶ CELAL NURI, *Kendi nokta-i nazarımdan ḥukūk-ı düvel*, op. cit, p. 101.

¹⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹⁸ *Ibid.*, p. 105.

[el-‘imāret] ([kitābetün] vezninde) Ma‘mūr ve ābādān eylemek ma‘nāsınadır; tekūlu: ‘amarallahu bika manzilika ‘imāratān min al-bābi’l-awwālī ve idā ġa‘alahu āhilān (Oḡyānūs, p. 2203)

[el-i‘mār] (hemzenin kesriyle) Bir nesneyi bir adama zikr olunan ‘ömrü vechile vermek ma‘nāsınadır; tekūlu: a‘martuhu iyyāhu ay ġa‘alatuḡu ‘umuruḡu aw ‘umūrī Ve bir yeri ābād eylemek ma‘nāsınadır; tekūlu: ‘amarallahu bika manzilika ‘imāratān min al-bābi’l-awwālī ve idā ġa‘alahu āhilān Ve bir yeri bir adama ma‘mūr ve ābād ettirmek ve ābād eder kılmak ma‘nāsınadır; yukālu: al-makāna ġa‘alahu ya‘muruhu a‘marahu Ve bir yeri ma‘mūr ve ābādān bulmak ma‘nāsınadır [...] (Oḡyānūs, p. 2203)

[el-isti‘mār] Bir yeri bir adama ābādān etdirmek ve ābādān eder kılmak ma‘nāsınadır; yukālu: ista‘mara fulānān fihā idā ġa‘alahu ya‘muruhu ve minhu kavluḡu ta‘ālā: huwa anšāakum min al-arḡi ve ista‘marakum fihā ay aḡina lakum fī ‘imāratihā ve istaḡrāci qavmikum ve ġa‘alakum minhā ummāraḡa (Oḡyānūs, p. 2203)

İ‘mār renvoie au simple acte de bâtir et développer. *Mūsta‘mere* désigne la délégation de cet acte de bâtir et développer. La mission civilisatrice correspond alors dans ce concept à cette tâche. Alors que pour Nūrī, ayant pour but unique d’en jouir, les grandes puissances européennes ne considèrent *mūsta‘merāt* que comme marchandise. Ce qui rend l’enjeu plus intéressant, c’est que ces concepts nous renvoient à la configuration politique que nous avons longuement étudiée à travers les philosophes médiévaux, al-Fārābī au premier chef. Dans les deux premiers chapitres, nous nous attardions, pourtant, sur la vision idéaliste de la constitution politique dans le contexte de la perfection morale. À présent, nous nous déplaçons vers une conception territoriale de l’ordre parfait. C’est ainsi que nous retrouvons le concept de *‘umrān* et d’autres concepts apparentés.

1. *al-ma‘mūra* : une configuration conceptuelle impériale

Un mode de conscience impérial différent de la logique citadine de la philosophie grecque ancienne s’exprime par le concept de *al-ma‘mūra*. Selon Richard Walzer, ce mode de conscience est dû aux conquêtes d’Alexandre le Grand qui fait que la solidarité nationale est remplacée par une autre solidarité dépassant les contours nationaux¹⁹. Bien que difficile à distinguer si l’expérience suivie des conquêtes d’Alexandre ou l’expérience de celles de l’empire musulman où al-Fārābī vécut donne lieu à la construction de ce concept, il est certain que celui-ci est le produit d’une configuration impériale. Autrement dit, c’est par cette expérience impériale que le concept de *insānīya* semble voir le jour. Il n’empêche que cet ordre en paix n’est pas désirable en tant que tel, d’autant que celui-ci n’est pas régi par un philosophe qui détient la vérité. Sinon, l’ordre parfait qu’il conçoit n’est pas réfractaire à une idée d’une humanité universelle dans lequel l’idéal de paix s’inscrit. Il est à noter que Walzer met en rapport direct le concept qualitatif de *insānīya* avec le concept collectif de *insānīya*. Qui vit dans les confins de *insānīya* est un *insān*. Si cette phrase

¹⁹ A. N. AL-FĀRĀBĪ, *Al-Farabi on the Perfect State. A Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary*, op. cit, p. 497.

risque de paraître tautologique, le concept de *al-ma'mūra* montrera que ce n'est pas le cas. Ce concept de *al-ma'mūra*, qui partage les mêmes expériences et les attentes inscrites dans le concept de *'umrān* avec lequel les ottomans du XIX^e siècle et les historiens de l'Empire ottoman sont davantage familiers que celui-là, met en avant une conception universaliste du monde :

Ainsi, de ce que l'ensemble du groupe apporte à chacun de ses individus, se trouve réuni tout ce dont il a besoin pour subsister et atteindre la perfection. Ce qui fait que les hommes se sont multipliés en grand nombre, se sont établis sur la <partie > habitée de la terre [*al-ma'mūra min al-'ard*] et ont donné lieu à des sociétés humaines²⁰.

C'est un concept qui intrigue également les traducteurs d'al-Fārābī :

Al-ma'mūra min al-ardh : de *'ammara* : remplir, et *'ammara al-bilāda* : l'habiter et la remplir d'activité alors qu'elle était auparavant *khalā'* ou *bariyya*, autrement dit domestiquer la nature sauvage. C'est là l'origine du concept khaldunien de *'imran*. Dans ce qui va suivre, l'auteur emploie uniquement *ma'mūra*, pour signifier, comme l'arabe moderne, la Terre au sens de l'humanité. Walzer a traduit : *inhabitable (inhabited ?)*. Son hésitation montre son embarras, tout à fait légitime, devant cette notion difficile²¹.

Ce concept de *ma'mūra* s'inscrit alors dans un imaginaire spatial qui oppose, d'une part, le vide au rempli, et d'autre part, le sauvage au domestique. La présence humaine fait de la nature sauvage un lieu habitable. Conditionnée par la présence humaine, la terre habitable vient par extension signifier l'humanité sous le concept de *al-māmūra*. Ce terme représente l'ensemble de l'espace habité du monde. L'ordre parfait en paix est à s'étendre à partir de la cité de manière à couvrir le monde entier habitable²². C'est ainsi que l'humanité vient être le principe d'un ordre mondial pacifique souhaité. Ce concept s'ancre très bien dans « le pacifisme des empires, » tel que Gabriel Martinez-Gros développe à partir de l'œuvre d'Ibn Khaldūn²³, afin d'expliquer « la dialectique impériale²⁴ » axée sur la distinction entre violence et production. Une des conditions de l'apparition de l'empire est « la conquête totale de l'ensemble des terres sédentaires connues, de sorte que l'empire ainsi fondé n'ait pour voisins que des barbares, et que s'engage l'échange de la violence tribale contre les richesses matérielles et symboliques que produisent la ville et le palais²⁵. » Le but ultime de la pacification des terres conquises est le bon fonctionnement du système fiscal. En revanche, la demande pour la violence ne cesse d'exister. La conquête l'exige. Alors, les forces guerrières de l'empire sont procurées parmi les « barbares » qui habitent au-delà des *limes* de l'empire. « Par nature, l'empire rassemble toutes les terres civilisées et toute l'humanité pleinement digne de porter

²⁰ A. N. AL-FARABI, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, op. cit., p. 216.

²¹ *Ibid.* La deuxième note de bas de page.

²² A. N. AL-FARABI, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, op. cit., p. 216-218.

²³ Gabriel MARTINEZ-GROS, *Brève histoire des empires. Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, Seuil, 2014, p. 12-27.

²⁴ *Ibid.*, p. 170.

²⁵ *Ibid.*, p. 27.

ce nom. Il ne laisse hors de son autorité que les terres sauvages²⁶. » « L'ensemble des terres sédentaires connues » s'avère, dans le vocabulaire d'al-Fārābī, comme *al-mā'mūra*. Par conséquent, l'humanité s'explique par une logique impériale à l'œuvre entre paix et violence. Ce concept marqué par une configuration impériale intègre les textes ottomans en question dans un moment où une autre ou — peut-être — la même logique impériale est d'usage dans l'ordre mondial.

Le concept de civilisation en termes ottomans est souvent pensé dans un cadre conceptuel khaldunien, lorsqu'il s'agit de concepts apparentés à 'umrān, à tel point qu'un Khaldunisme est découvert comme un courant de pensée dans l'Empire ottoman²⁷. Cependant, avant d'entrer dans le vocabulaire de ce penseur, le concept existe bel et bien, faisant partie du vocabulaire d'autres philosophes — comme on a vu — qui le précèdent dans le temps. Étudions le concept comme il est au XVII^e siècle chez Meninski :

ma'mūr. *P. p.* Cultus, habitatus, amoenus, frequentatus. *Coltivato, habitato, fabricato, popolato, ameno, allegro.* ma'mūr yer. Locus incolis frequens, et habitaculis abundans, *Luogo habitato.* *Ll.* ma'mūr ve ābādān yer, *Idem.* ma'mūr şehirler Urbes cultae et amoenae. *Città popolate, popolese, e fiorit.* *Sae.* ma'mūr e[tmek]. Cultum et amoenum reddere, restaurare, conservare, ampliare : *ut şehir-i mezbūri ma'mūr itmeğe me'mūr oldiler.* Jussi sunt, *vel* jussus est praedictam urbem restaurare et ampliare, populoque aut habitatoribus replere : *quod Br. Gli fū ordinato di accrescere et ampliare quella città.* allāh ma'mūr eyleye. Deus ampliet, conservet, *domum, urbem,* etc. *Dio la conserui, accresca, e felicit.* [...] ma'mūre-i buldān. Inclyta et populosa inter urbes ; *aut* regio culta : *quod Brat. Paesi fioriti.* *Sae.* hātırı ma'mūr oldı. Animus ejus consolationem invenit, exhilaratus, recreatus est. *Si consolà, si rallegrò.* *Ik.* cānib-i ma'mūreye müteveccih oldı. Versūs regionem cultam tetendit. *Si auutò versòl paese habitato.* *Ik.* ma'mūre-i 'ālem ve mesken-i benī ādem olan. Ab hominibus culta. *Luoghi, che sono habitati dal genere humano.* *Sae.* ğayr-ı ma'mūr. Incultus, desertus, et inhabitabilis. *Disabitato, inhabitabile, Bern.* (Meninski, p. 4782)

Les sens que l'on retient de Meninski renvoient tous à la présence humaine dans un lieu. C'est à partir de cette présence que l'on arrive à la joie, à l'abondance, à la culture. Dans le même ordre d'idées, rendre un lieu *ma'mūr* veut dire de le peupler, de le restaurer, de l'amplifier et de le remplir d'habitants. L'accent mis sur la construction et sur les bâtiments y est clair. Quand il s'agit d'un vœu auprès de la divinité, *ma'mūr* comprend même le sens de la félicité. Regardons également le mot de *ma'mūrlık* : « *ma'mūrlık.* Cultura, seu locus cultus, ets. V. usit. ābādānlık, bkz. şenlik. (Meninski, p. 4782) » Si, lui, ce mot ne dit pas grand-chose en soi, il se réfère au mot de *şenlik* qui se trouve implicitement dans la définition italienne du mot de *ma'mūr* par *allegro*.

şenlik, şādlık, şādümānī, ābādānī. Hilaritas, laetitia, gaudium, festivitas, solemnitas publica, triumphus, cultura, amenitas loci. Frohlichkeit / [...] / ein bewohntes Land. *Allegrezza,*

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

²⁷ Nurullah ARDIÇ, « Genealogy or Asabiyya? Ibn Khaldun between Arab Nationalism and the Ottoman Caliphate », *Journal of Near Eastern Studies*, 71-2, 2012, p. 315-324, ici p. 315.

gioia, festuità, festa publica, trianfo amenità di luogo popolato. Joye, feste, resjouissance publique, frequence de bastimens et d'habitants en un lieu. [...] (Meninski, p. 2902-03)

şenlenmek. Popolari, coli. *Popolarsi, fabricarsi : ut karye-i mezbûre şenlenmek şartı ile. Eâ conditione, ut dictus pagus popularetur, seu cultoribus incolisquer repleretur. Con patto, ch'il detto Villaggio si ripopolerebbe. Ll.* (Meninski, p. 2903)

C'est par le mot de *şenlik* que le sens public du terme devient plus manifeste. À l'image de *ma'mūr*, *şenlik* comprend également la joie, la culture et un lieu habité. Outre la présence humaine, la connotation de la présence de bâtiments, notamment publics s'implante bien dans ce concept. Qui plus est, c'est par ce concept que l'on entre dans le domaine de la politique de conquêtes ottomanes²⁸. En somme, le concept de *ma'mūr* et les concepts apparentés comportent une attente de paix précédée par la conquête caractérisée par la violence. Les concepts de *ma'mūr* et de *'umrān* prônent ainsi un ordre social prospère et pacifique.

2. Les voyages de Celāl Nūrī : la civilisation *in situ*

En été 1912, Celāl Nūrī entreprend un voyage depuis la Russie en passant par l'Allemagne et les pays scandinaves jusqu'au pôle du Nord²⁹. Il publie ses notes de voyage dans deux ouvrages distincts, *Şimāl hâtıraları* (Les souvenirs du Nord) et *Kuţub muşâhabeleri* (Les conversations polaires). Ces carnets de voyage nous importent à deux égards. D'une part, Nūrī voyage à travers les contrées qui pour lui représentent la civilisation. Chaque description qu'il donne est précieuse pour comprendre ce qu'il désigne concrètement comme éléments de civilisation. D'autre part, ses notes permettent de saisir les différences qu'il établit entre les pays européens que l'on a coutume de regrouper pour le concept monolithique d'Occident. Les différences permettent alors de raffiner notre compréhension par rapport au concept de civilisation. Le passage que je cite ici est une description dans laquelle ces deux aspects se rencontrent :

Bien qu'il ne soit pas le pays le plus civilisé du monde, la Suède est, sans aucun doute, un des pays les plus civilisés du monde. Il est rare de trouver un tel peuple calme, vertueux [,] mature, loin d'ostentation et vanité. Les progrès [que l'on observe] ici sont naturels et neufs et ne sont pas faux et superficiels. Les gens de cette contrée ne connaissent pas d'autre forme sociale que le progrès et la civilisation. [...] À côté des œuvres de la civilisation sont visibles, partout [ailleurs] l'ancienneté, la décrépitude, le délabrement. Ce que l'on ne retrouve pas en Scandinavie.

dünyāniñ en medenī memleketi degilse bile hıç şübhesiz isveç eñ medenī memleketlerinden biridir. böyle sâkin, fâzıl mütekâmil, tekellüfden, âlâyişden âzâde bir millete az teşâdüf olunur. buranıñ terakkîyâtı tabî'î ve cedîddir; sâhte ve şürî degildir. bu diyâr ahâlîsi

²⁸ Ömer Lütfi BARKAN, « İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler », *Vakıflar Dergisi*, 2, 1942, p. 279-304.

²⁹ Ö. TÜRESAY, « Un récit de voyage ottoman sur la Russie : Les Souvenirs du Nord (Şimāl hâtıraları, 1912) de Celāl Nuri », art. cit.

teraqqīden, medenīyetden başka bir hāl-i ictimāī bilmez. [...] her yerde āsār-ı ‘umrān ile berāber biraz da eskilik, köhnelik, gerilik görülür. iskāndināvyāda buña teşādūf edilmez³⁰.

Rappelons que *sükūn*, quasiment synonyme de *hilm* fait partie de la structure sémantique du raffinement du caractère qui est, en partie, la civilisation. Il n’est pas par hasard que le calme est suivi des formes adjectivales de *fazilet*, et puis *kemāl*. Outre ces éléments conceptuels bien familiers de la philosophie politique médiévale, Nūrī introduit une distinction singulière : progrès naturel et artificiel. La différence réside dans la présence de l’ostentation. La civilisation fautive est caractérisée par la somptuosité. La description de Nūrī commence par compter les attributs immatériels du peuple suédois. Ensuite, il conçoit le progrès ainsi que la civilisation comme un « état social. » Finalement, il aborde l’aspect matériel de la civilisation qu’est « āsār-ı ‘umrān. » Il s’agit d’urbaniser un lieu, de le conserver, de l’amplifier, si l’on y applique les termes que l’on trouve chez Meninski, qui semblent bien y convenir. Les deux aspects de la civilisation confluent en Scandinavie, un « corps vertueux³¹ » (*hey’et-i fāzīla*) voit le jour. Si la question de la civilisation peut être traitée sous deux registres distincts tels matériel et immatériel, le résultat final est exprimé en termes moraux. Le produit final est ainsi un « corps vertueux. » À l’instar du raisonnement que l’on trouve chez Aḥmed Ḥilmī, cette préséance de l’aspect moral identifié à la politique conditionne l’existence du bonheur, cette fois exprimé, non par le concept de *saā’det*, mais par le concept de *baḥtiyārī* :

Voilà un pays plein de beauté et grâce, de charme et élégance, de civilisation et aise. Un peuple plein de progrès et maturité, de prospérité et bonheur, de grandeur et force, un peuple vertueux...

hülāşa hüsn ü ān içinde, leṭāfet ve zārāfet içinde, ‘umrān ve rāḥat içinde bir memleket. teraqqī ve tekāmül içinde, refāhīyet ve baḥtiyārī içinde, ‘azamet ve miknet içinde bir millet, bir millet-i fāzıla³²...

On retrouve dans ce passage *zārāfet* et *‘umrān*, que l’on retrouve dès 1830 dans les définitions de civilisation que nous avons citées, ainsi que *refāhīyet* et *baḥtiyārī*, ce dernier étant l’équivalent de *sa’ādet*. À l’opposé de cet ordre idéal se trouvent les violences observées dans les colonies :

Au contraire, les Anglais en Inde, en Afrique et dans l’ensemble de ses colonies, la France notamment en Tunisie et en Algérie, les Belges au Congo exercent des violences de toute sorte. L’amas de mains coupées des Congolais qui refusèrent le travail forcé, le massacre des tribus désespérées et innocentes par les mitrailleuses et par les balles dum-dum dans le Grand Sahara, la déclaration de guerre aux Chinois pour les forcer à consommer de l’opium, etc., etc., sont des actes honteux et indignes de l’humanité.

³⁰ CELĀL NŪRĪ, *Şimāl ḥāṭıraları* [Les souvenirs du Nord], İstānbül, Maṭba‘a-yı ictimāī, 1330h [1912], p. 52-53.

³¹ *Ibid.*, p. 54.

³² *Ibid.*, p. 59.

bi'l-'akis ingilzleriñ hindde, afrîkâda ve 'ale'l-'umûm müsta'merâtında, frânsanınñ huşûşîyle tûnus ve cezâ'irde, belçikâlılarıñ kônqoda etmedikleri zulm ve vahşet kalmamışdır. mecbûrî sa'y ve 'amel îfâ etmeyen kônqolularıñ kesilmiş ellerinden tepelikler teşkil edildiği, şahrâ-yı kebîrde bî-çâre ma'sûm kabâ'iliñ « dôm dôm » kurşunları, mîtrâlyözlerle hâk-ı helâke serildiği, çînlilere cebren afyûn kullanmaları için harb i'lân edildiği ve sâ'ir ve sâ'ire beşeriñ cidden müceb-i 'âr ve hacâleti olacağ ahvâldir³³.

Ces actes de violence ne sont nullement compatibles avec les attentes que le concept de civilisation comporte. De plus, la critique de Nûrî finit par une condamnation : ces actes sont « honteux. » Ce jugement est aussi le produit de la conception éthique de la politique. Donc, pour Nûrî, il y a une bonne et une mauvaise expansion.

3. Les conquêtes ottomanes comme impérialisme échoué

Un autre aspect des mauvaises expansions qui sont européennes est la déshistorisation des peuples conquis :

Dans les contrées conquises par les Européens, l'histoire des peuples soumis n'est pas enseignée. Dans l'enseignement, on lèse leurs sentiments en leur montrant que leur peuple est d'ordre inférieur. Par exemple : La Pologne, l'Algérie, la Tunisie. À ces peuples, on dénie leurs propres cultures, leurs traditions historiques. On enseigne aux enfants le fait qu'ils n'ont rien contribué à l'humanité.

avrûpâ tarafından feth edilen birçok kıta'âda milel-i maḥkûmeniñ tâ'rîhi oğutdürılmaz ve tedrîsâtda kendileriniñ aşığılık bir millet oldukları gösterilerek dâ'imâ hissîyâtı rencide edilür. mişâl : lehistân, cezâ'ir, tûnus. kezâlik mezkûr milletleriñ bir terbiye-i maḥşûşaları, 'an'anât-ı târîhîyeleri bulunduğı inkâr edilür. beşerîyete hiç bir hizmetleri geçmediği çocuklara öğretilür³⁴.

Nûrî voit l'expansion européenne comme une conquête. Dans ce sens, le terrain est conceptuellement propice à juxtaposer l'expansion européenne avec l'expansion musulmane, et puis, ottomane. Dans l'expansion européenne, Nûrî critique ce qu'il considère comme une politique assimilationniste qui conduira à la perte d'identité chez les peuples conquis. Fait intéressant, cette critique est accompagnée d'une lamentation quand il s'agit de l'histoire de l'Empire ottoman contrastée à une autre histoire de déclin qui est andalouse. Les Musulmans du premier temps exercèrent une politique d'assimilation sur les peuples qu'ils conquièrent³⁵. C'est ce que Nûrî approuve. Cependant, les Andalous ne suivirent pas cette politique³⁶. C'est ce qui prépara leur chute³⁷. En revanche, les Espagnols qui expulsèrent les musulmans de l'Ibérie, tirant la bonne leçon, ne reconnurent pas à leurs adversaires le droit de vivre.

³³ CELÂL NÛRÎ, *Kendi nokta-i nazarımdan hukûk-ı düvel*, op. cit, p. 101-102.

³⁴ *Ibid.*, p. 34.

³⁵ CELÂL NÛRÎ, *Târîh-i tedennîyât-ı 'osmânîye – Mukadderât-ı târîhîye*, op. cit, p. 358.

³⁶ *Ibid.*, p. 363.

³⁷ *Ibid.*, p. 365-366.

Nous suivîmes une politique d'indulgence extrême du fait de certaines causes et facteurs. Si les Andalous avaient été plus violents lors des premières phases de leur invasion, ce terrible sort ne les aurait pas saisis. Si Mehmed le Conquérant avait été moins indulgent après la conquête de Constantinople, convaincu qu'il a fondé un État pérenne, ce qui nous est arrivé aujourd'hui ne nous serait pas arrivé. Ces deux États que nous comparons tombèrent en ruines à cause de leur douceur, de leur suavité, de leur générosité. De même que l'Espagne [en profita] en tirant de bonnes leçons, les États balkaniques en profitèrent et profitent toujours.

birçok esbâb ve sevâ'îk tölâyesiyle fazlacâ merhâmet pölitiķasına ittibâ' etmişiz. eger endülüsliler evân-ı istîlâlarında daha şedîd olsalardı, bu feci' âķıbeta giriftâr olmazlardı. fâtiħ sultân mehmed ķostantınıyeniñ fethinde daha az merhâmetli bulunsa, daha pâyidâr bir devlet ķurdıģına ķanâ'at getirse idi elbette bugün başa gelenler gelmezdi. muķâyese etdigimiz her iki devlet rıfķ ve mülâyemetleri, sehâ ve civânmerdîleri sâ'ıķasıyla perîşân oldılar. ispânyâ bu dersden haķķıyla istifâde etdiđi gibi balķan devletleri de lâyıķıyla müstefid oldılar ve oluyorlar³⁸.

Le parallélisme entre le destin du royaume andalou et l'Empire ottoman n'est pas le propre de Celâl Nürî. Le propos similaire est tenu également par Mehmed 'Āķif :

vosre lamentation m'en évoque une autre,
le malheureux ayant perdu la couronne andalouse,
abandonnant sa belle possession aux autres,
grimpa un rocher, regardant ses environs.
les pleines émeraudes qu'il abandonne
plongent ce pauvre dans les larmes !
la reine mère trouve qu'il a raison,
en disant : on ne s'est pas affronté
aux ennemis comme des hommes,
il est alors temps de pleurer comme des femmes.

bu siziñ ađlamamız beñzedi bir dıģerine :
endülüs tâcı elinden alınan baħtı kara,
savuşurken o güzel mülki verüb ađyâra,
tırmanır bir ķayanın şirtına, etrâfa baķar.
bırâķub çıķdıđı cennet gibi zümrüd ovalar,
başlar ađlatmaya bî-çâreyi hüngür hüngür!
ķarşıdan vâlide sultân buñı pek haķlı görür.
der ki: çarpışmadıñ, erkek gibi düşmenlerle,
şimdi, hıç yoksa, ķadınlar gibi olsun ađla³⁹ !

Écrit dans un moment de ressentiment en raison de la perte territoriale comme conséquence de la Première Guerre balkanique, Nürî se plonge dans des réflexions spéculatives. Une logique impériale ottomane imaginaire marquée par un récit de tolérance est identifiée alors comme bouc émissaire. Sa rancœur est alimentée par une forte anxiété quant à l'avenir du peuple :

³⁸ *Ibid.*, p. 367.

³⁹ MEHMED 'ĀKIF, *Şafahât. ikinci kitâb süleymânîye kürsîsinde*, op. cit, p. 48.

On nous expulse de l'Europe. Malheureusement, nous ne pouvons pas retourner en Asie centrale, notre lieu d'origine, car elle est envahie par la Russie ! Si nous ne trouvons pas de refuge, nous disparaissions en ruines.

bizi avrûpâdan tãrd ediyorlar. ma'e't-te'essüf geldigimiz yere, vustâ asyâya da gidemeyiz ; çünkü orası da rûsyanıñ istilâsı altında bulunuyor ! kaçacak yer bulamaz isek milletce, 'ırçca muźmañill ve perîşân oluruz⁴⁰.

Similairement, tout le monde sans distinction est notre adversaire. Tout le monde nous considère comme résidus des troupes de Gengis Khan, de Tamerlan, d'Attila, arrivés de la Transoxiane, de la Touranie en Europe à travers le pillage et l'invasion, croyant que nous fuirons prochainement ce pays.

işte bunuñ gibi uzak, yakın, büyük, küçük herkes 'aleyh-dārımızdır. herkes bizi istilâ ve çapul tãriķiyle mâverâ'ü'n-nehirden, tūrândan, avrûpâya gelmiş, cengiz, tımür, attilâ orduları baķıyesi biliyor ve bugün yarın bu diyârdan def' olub gideceğimiz i'tikâdında bulunuyor⁴¹.

Si nous perdons notre possession, où est-ce que nous pouvons nous réfugier. Les musulmans en Roumélie ont été en partie massacrés, en partie expulsés. Les expulsés ont émigré vers l'Anatolie. Si nous ne possédons plus cette Anatolie consacrée ! Y aurait-il alors un autre refuge que la disparition ?

mülk elimizden giderse biz nerede barınabiliriz. rûmelide müslümânlar kısmen öldürildi, kısmen kaçırıldı. kaçanlar anađolıya hicret etdiler ; yâ o mübârek anađolı da elde bulunmazsa ! o vakıtlar bizim vâdî-yi 'ademden başka gidecek yerimiz kalır mı⁴² ?

Nürî présente un moment de choix inéluctable pour son peuple. Si les réformes nécessaires ne sont pas mises en place urgemment, le peuple turc (*türk milleti*) est voué, soit à la disparition (*vâdî-yi 'adem*), soit à l'esclavage :

L'avenir doit tout le temps nous occuper l'esprit. Sinon, le peuple turc deviendrait une horde de Tsiganes soumise au joug des brutals Bulgares, des rudes Russes, des Anglais rusés, des Grecs traîtres, les perfides Français, des frustes Germaniques, se transformant en un des peuples les plus pauvres, les plus désespérés, les plus misérables et les plus dolents de l'histoire.

istikbâl her dâ'im dimâğımızda yer tutmalıdır. yoksa rub' 'aşra varmaz türk milleti tãrîhiñ eñ zavâllı, eñ bî-çãre, eñ sefil ve 'alil bir kavmi olmak üzere zorba bulğãrlarıñ, haşin rûslarıñ, mekkãr ingilizleriñ, hã'in yünãnlılarıñ, iblîs frãnsızlarıñ, direşt cermenleriñ ribka-i itã'atında bir çingãne kãfilesi teşkîl eder⁴³.

Cet appel à vigilance pour l'avenir (*istikbâl*) est frappant. Comme nous avons étudié dans le troisième chapitre, cette orientation constante vers l'avenir ne se prête pas à une conception progressiste de l'histoire par les auteurs ottomans. Dans la citation sur le concept de *feth*, nous

⁴⁰ CELAL NÜRİ, *Tãrîh-i tedenniyât-ı 'oşmãniye – Muķadderât-ı tãrîhiye*, op. cit, p. 72-73.

⁴¹ *Ibid.*, p. 471.

⁴² *Ibid.*, p. 54.

⁴³ *Ibid.*, p. 462.

avons vu que Nūrī appelle les peuples sous la domination coloniale « les peuples dominés » (*milel-i maḥkūme*). Le rapport entre dominant et dominé se voit ici confirmé par une autre expression caractérisée par le contraste maître-esclave : *ribka-i itā'at*. Le contraste ainsi créé entre Europe maître et Empire ottoman esclave est attesté — nous l'avons vu — dans le poème de Prométhée de Tevfik Fikret. Cependant, cette fois-ci, l'usage des concepts s'éloigne du sens métaphorique et la servitude est présentée comme un danger imminent. Il s'agit d'un jugement dernier cher au discours de crise. L'enjeu ici n'étant pas de reprendre l'appréhension critique des auteurs ottomans, je me borne à montrer que ce contexte confirme les arguments que j'ai avancés dans les chapitres précédents.

Ce pronostic fâcheux marqué par un sens d'urgence est bien constaté par la littérature scientifique concernée, devenant ainsi un lieu commun de l'histoire de la violence dans l'Empire ottoman tardif⁴⁴. Ce qui est intéressant ici du point de vue de l'histoire des concepts, c'est que Nūrī, qui critique les grandes puissances européennes d'avoir maltraité les possessions coloniales parce qu'elles les considèrent comme *māl* et *mülk*, vient concevoir son propre pays comme *mülk* d'une façon de plus en plus fréquente.

Dans ce cas-là, il est naturel que la Russie convoite les provinces orientales de même que les autres convoient d'autres parties de l'empire.

bu, böyle olunca rüsyaniñ eyālet-i şarkīyeye ve daha bilmem kimleriñ diğ er aḳsām-ı mülke resmen göz dikmeleri bir emr-i tabī'īdir⁴⁵.

Le peuple turc, qui est seul à assumer le rôle du propriétaire de l'empire et seul à se soucier de l'intégrité territoriale, se trouve dans un rang inférieur dans la lutte pour la vie. Ce peuple n'arriva pas, de toute façon, s'eupéaniser. C'est un danger indéniable d'ignorer le fait que le déclin du peuple l'empêche, en quelque sorte, d'assumer sa responsabilité politique, historique, sociale et économique.

mülküñ şāhibi rōlını ifā eden ve tamāmīyet-i mülkiyede eñ ziyāde, daha ṭoğrısı yegāne 'alāḳadār olan türk milleti, bugün, mübareze-i ḥayātda sönük bir mevḳī'de bulunuyor. bu millet her neden ise lāyığı vech üzere avrūpālılaşamamışdır. bināen 'aleyh milletiñ tedennīsi, āniñ vāzīfe-i siyāsīye ve tāriḥīyesini, vāzīfe-i ictimā'īye ve iḳtişādīyesini ifāya pek o ḳadar muḳtedir olamaması ehemmiyeti aḣlā inkār olunamayacak bir tehlikedir⁴⁶.

Dans la mesure où la souveraineté ottomane est remise en cause par les conflits externes et internes, le concept de *mülk* devient plus fréquent dans les textes que j'étudie. Avant de fouiller davantage dans sa structure sémantique, je me permets d'insérer un usage semblable de ce concept chez Mehmed 'Ākif, qui s'adresse à Dieu :

⁴⁴ Tanıl BORA, *Cereyanlar. Türkiye'de Siyasi Ideolojiler*, İstanbul, İletişim, 2017, p. 32-52.

⁴⁵ CELĀL NÜRĪ, *Tārīḥ-i tedennīyāt-ı 'oşmāniye – Muḳadderāt-ı tāriḥīye*, op. cit., p. 468.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 467.

ô mon dieu, envoie-nous tes aides...

— amen

montre le bon chemin au peuple...

— amen

ceci étrangle violemment l'esprit de l'islam, va le tuer.

si ton intention vénérable est de réprimer l'oppression

pourquoi tant d'opprimés devraient-ils être brûlés ?

la plupart de nous est innocents, ne nous brûle pas, ô mon dieu !

— amen

une sédition acharnée étouffe le monde musulman

les contrées se plongent dans le tourbillon !

les familles ruinées sont une horde d'innocents que tu créas,

et tu connais très bien les conditions du reste désespéré ;

l'inverse est d'ailleurs impossible, d'autant que

les gémissements tremblent les ciels !

assez de pandémoniums tristes ô mon dieu !

— amen

le désastre a frappé partout l'empire musulman...

ce n'est que cette terre qui est le dernier bastion de notre religion !

si elle est ruinée, ruinée est la religion musulmane ;

ne la renverse pas ô mon dieu, au moins l'épargne !

— amin !

qu les louanges soient pour Dieu le Maître des mondes...

15 ramadan 1330

15 août 1328

yâ ilâhî bize tevfiķiñi gönder ...

— âmîn !

tođru yol hangisidir, millete göster...

— âmîn !

rûh-ı islâmı şedâ'id şıkıyor, öldürecek.

zûlmü te'dîb ise maķşûd-ı mehîbiñ, gerçek,

nâre yansın mı berâber bu kadar mażlûmîn ?

bî-günâhız çođumuz... yaķma ilâhî!

— âmîn!

bođuyor 'âlem-i islâmı bir azđın fitne,

ķıt'alar kaynayaķ gitdi o girdâb içine !

maħv olan 'â'ileler bir süri ma'sûmuñdur;

ķalan âvâreleriñ hâli de ma'lûmuñdur;

naşıl olmaz ki? tezelzül veriyor 'arşa enîn !

dinsin artık bu hâzîn velvele yâ râbb !

— âmîn!

müslümân mülkini her yerde felâket urdu...

bir bu toprak ķalıyor dînimiziñ soñ yurdı !

bu da çignendi mi, çignendi demek şer'-i mübîn;

hâk-sâr eyleme yâ râbb, onı olsun...

âmîn!

ve'l-ħamdu li'l-lâhi rabbi'l-'âlemîn...

15 Ramazan 1330
15 Ağustos 1328^{47 48}

C'est une supplication écrite dans un moment de désespoir et imprégnée d'un sens de révolte. Si l'on prend Mehmed 'Ākif pour un sincère croyant, on peut dire qu'il remet en cause la miséricorde de Dieu envers son peuple musulman. À cet égard, *mülk* se révèle comme un territoire propre du peuple musulman, le dernier bastion de l'islam. Dans un autre poème écrit un peu plus tard, mais toujours dans le même esprit, 'Ākif recourt à un verset coranique doté du concept de *mülk* :

Dis : Seigneur, toi qui disposes à ton gré des royaumes, tu les donnes à qui il te plaît et tu les ôtes à qui tu veux, tu élèves qui tu veux ? et tu abaisses qui tu veux. Le bien est entre tes mains, car tu as le pouvoir sur toutes choses. (Kazimirski, 3 : 25)

[...]

6 mon dieu, tu dis que tu es le possesseur de la possession... c'est vrai, nous l'avons cru.
7 y a-t-il un pouvoir discrétionnaire pour l'homme ? non, jamais !
8 si un peuple prit un domaine par invasion,
9 si un peuple abandonne un domaine sans souci ;
10 c'est toi qui prends et abandonnes, le monde se trouvant sous ta domination.

11 mon dieu, si tu veux, tu abaisses les peuples les plus nobles ;
12 si tu souhaites, tu octroies les honneurs aux gens les plus ignobles !
13 ces déceptions, ces défaites sont tous ton œuvre !
14 comment se fait-il possible que tes innombrables cris désespérés ne s'élèvent pas aux ciels ?
15 ni les terres, ô mon dieu, ni les ciels ne m'écoutent le cœur gémissant !

16 il n'y a aucune trace d'humanité sous cette voûte silencieuse !
17 nous disions : un milliard et demi, mais pas une seule personne !
18 il n'y a plus de place pour les opprimés sur cette terre insensible !
19 la justice elle-même n'existe pas, encore moins son nom !
20 l'humanité s'est avéré néant : ce que tu veux n'existe pas !

[...]

31 L'appel à la prière est réduit en silence... les clochers sonnent partout,
32 dommage : le temps du croissant est révolu dans le ciel de l'Orient !
33 le temps est maintenant pour la domination de la croix ainsi que son annexion.
34 la réalisation future des droits sont tombée à l'eau
35 ô le Créateur puissant des impuissants, quel jour qui ne se lève pas !

36 ô mon dieu, ces terres-ci étaient le dernier refuge de ta religion...
37 comment ta cruauté s'accomplit par les peuples les plus ignobles ?
38 oui, trois armées maudites des peuples les plus inglorieux,
39 nous ont frappés le cœur — regarde — si violemment,
40 que les cœurs battant pour l'avenir se sont arrêtés !

⁴⁷ MEHMED 'ĀKIF, *Şafahât. ikinci kitâb süleymânîye kürsîsinde*, op. cit, p. 60-61. (le 28 août 1912)

⁴⁸ Mehmed Ākif ERSOY, *Safahat*, 5^e éd., İstanbul, İz Yayıncılık, 2021, p. 179-180.

41 ô mon dieu, tu ne t'es pas manifesté par ta grâce !
42 tu as tué trois cent cinquante millions d'âmes par ta colère !
43 alors qu'ils s'amuse de ta disparition — Dieu en garde —
44 pourquoi tu donnes tellement de temps par ta réaction silencieuse ?
45 pourquoi tu te venges de l'islam par cette punition exemplaire ?

46 tais-toi ô fou ! le mouvement de l'univers ne s'arrête jamais,
47 qu'est-ce que tu en pensais ! Les règles de la création ne tiennent pas compte de cris ?
48 il est temps de ne compter que sur toi-même pour le salut ;
49 c'est ton effort qui élimine l'injustice.
50 c'est la loi d'effort qui régit le monde, voie combien il est docile !
51 qu'est-ce que tu as fait ! le maxime « pour l'homme, il n'y a que son effort ! » était toujours là.

yâ muḥammed, de ki : « ey mülküñ şāḥibi olan allāhım, sen mülki diledigine veririsin ; sen mülki diledigiñiñ elinden alırsın ; sen diledigiñi 'azız edersin ; sen diledigiñi zelıl edersin ; ḥayr yalnız seniñ eliñdendir ; sen, hiç şübhe yođ ki, her şey'e kâdirsin. » (3 : 26)

[...]

6 ilāhı, « mālike'l-mülküñ » diyorsin... tođru, āmennā.
7 ḥađıķı bir taşarruf var mıdır insān için ? aşlā !
8 eger almıssa bir millet, edüb bir mülki istılā ;
9 eger vermişse bir millet bütün bir mülki bī-pervā ;
10 alan sensin, veren sensin, seniñ ḥükmüñdedir dünyā.

11 ilāhı, en aşıl aqvāmı alçaltırsın isterseñ ;
12 dilerseñ en zelıl eşḥāşa 'izzetler verirsin sen !
13 bu ḥaybetler, bu ḥüsrānlar bütün senden, bütün senden !
14 nasıl tā 'arşa yükselmez ki me'yūsāne biñ şıven ?
15 ne yerler diñliyor, yā rābb, ne gökler, rūḥum inlerken !

16 şu sessiz kubbeniñ altında insāndan eser yođmuş !
17 diyorduk: “bir buçuk milyār!” meger tek bir nefer yođmuş !
18 bu ḥissiz toprađıñ üstünde mazlümüne yer yođmuş !
19 'adālet şöyle tursun, böyle bir şey'den ḥaber yođmuş !
20 bütün boşluđmuş insānlık : ne isterseñ, meger yođmuş !

[...]

31 ezānlar şuşdı... çañlar inledüb turmađda āfāķı.
32 yazık : şarkıñ semāsından hilāliñ geçdi işrāķı!
33 zemān artık şalıbin devr-i istılāsı, ilḥāķı .
34 faķat, yerlerde kalmış ḥađķlarıñ ferdā-yı ihķāķı ,
35 ne tođmaz günmüş ey 'ācizlerin kudretli ḥallāķı !

36 ilāhı, şer'-i ma'sūmuñ şu topraklardı soñ yurdu...
37 nasıl te'yīd-i ķahrıñ en rezıl aqvāma urdurdı ?
38 evet, milletleriñ eñ ķaḥbesinden , üç le'im ordu,
39 gelüb tā sīnemizden urdı, seyret hem, nasıl urdı :
40 ki istiķbāl için çarpan yürekler añsızın turdı !

41 tecellî etmediñ bir kerre, allâhım, cemâliñle !
 42 şu üç yüz elli milyõn rûhı öldürdüñ celâliñle !
 43 oțurmuş eglenirlerken seniñ – hâşâ – zevâliñle,
 44 nedir ilhâdı imhâliñ o şâmit infi‘âliñle ?
 45 nedir islâmı tenkîliñ bu müsta‘cel nekâliñle ?
 — — —
 46 şuş ey dîvâne ! ırmaz kâi‘inâtiñ seyr-i mu‘tâdı.
 47 ne şandıñ ? fıtratiñ aḥkâmı hiç diñler mi feryâdı ?
 48 bugün, sen kendi kendiñden ümmîd et ancak imdâdı ;
 49 evet, sen kendi içdâmiñla kaldır git de bî-dâdı.
 50 cihân kânûn-ı şa‘yiñ, baḡ, naşıl bir ḥissle münkâdı !
 51 ne yaptıñ ? « leyse li‘l-insâni illâ mâ-sâ‘e » vardı !..

30 muḡarrem 1331
 27 kânûn-ı evvel 1328⁴⁹

Dans le contexte de la Guerre balkanique, Meḡmed ‘Akif remet en cause la théodicée par ce poème à l’instar du Tevfik Fikret dans son poème « *Tārîḡ-i kadîm*. » Le poète semble avoir abandonné toute attente de la part de la divinité ainsi que de l’humanité. Si je trouve ce constat important en ce qu’il ouvre une voie herméneutique pour une sorte de sécularisation ottomane, je ne le poursuis pas, parce que cela reste en dehors de mon intérêt dans ce travail. En tout état de cause, ces vers montrent l’atmosphère psychique dans laquelle le poète se trouve. Je retourne au concept de *mülk* qui est plus pertinent pour ce travail.

Le fait que les idées « occidentales » sont emballées dans les concepts islamiques par les auteurs ottomans est un lieu commun de l’histoire intellectuelle en études ottomanes⁵⁰. Dans un sens similaire, Mehmet Emin Erişirgil, qui se présente comme témoin de la vie du poète, explique le contraste entre le verset coranique cité et les vers du poème qui le suit par une manipulation politique de la part du poète : les idées exprimées dans le poème primant sur le verset coranique qui est ajouté à la fin du poème, l’enjeu est d’augmenter la force locutionnaire du poème⁵¹. À l’encontre de cet argument, je propose d’explorer la structure sémantique du concept de *mülk* qui pourrait dévoiler une autre interprétation.

Étudions sa structure sémantique :

⁴⁹ *Ibid.*, p. 182-184. (le 9 janvier 1913)

⁵⁰ Rappelons par exemple l’expression de « actual adaptation of Islamic ideas » de Gottfried Hagen. G. HAGEN, « The Prophet Muhammad as an Exemplar in War: Ottoman Views on the Eve of World War I », art. cit, p. 159. Selon cette logique, il y a vraie et fausse mise en œuvre des ressources islamiques. L’enjeu devient tout de suite une question de sincérité de l’acteur, ce qui relève d’un jugement de valeur.

⁵¹ Mehmet Emin ERIŞİRGİL, *İslamcı bir Şairin Romanı: Mehmed Akif*, 3^e éd., Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2006, p. 139-140.

melk, milk et mülk, *Act.* Possidere, dominio tenere, continere, compotem esse, et regnare, et *pro praec.* Rex & regnum. *Item ex Gol.* res quam quis possidet, cujus copiam quis & potestatem habet, opes. [...] (Meninski, p. 4896)

milk, memleket, pâdişahlık Regnum, ditio, possessio, et *ex Gol.* medium viae. *Regno, Signoria, paese, possessione di terreno.* *Item ex Cast.* milk albedo ad ungiung radices nasci folita. *Aliàs usit.* (Meninski, p. 4896)

mülk. *Idem,* Regnum terrena possessio propria, patrimonium, jus patronatus, *ex Gol.* gloria, magnificentia, et *hinc* Regem esse vel fieri, *etiam* pauca aqua, bacca pisi, et pedes equi. Reich / Besiß / Landgut / Eigenthumb / Erbgüter. *Regno, possessione, fondo, podere, proprietà, beni proprii.* Royaume, possession, biens propres, propre heritage. Pànsimo / miosc / máietnośc [...] oturduğı ev mülki dūr, et hāş mülkidūr. Domus quam inhabitat est ipfius propria, non aliena. Das Hauß so [sic] er bewohnt ist sein eigen. *La casa doue habita, è sua propria.* La maison ou il demeure luy appartient en propre. [...] mülk şāhibi. Dominus possessionum, seu qui multa haereditaria bona possider. *Chi hà molti terreni, e beni stabilis proprii.* [...] (Meninski, p. 4896-97)

[el-mulk] (mīm'in zammiyla) İsmidir, hükm ile bir nesnenin zabt ve tasarrufuna denir. Ve zīr-i taşarrufta olan şey'e denir; müzekker ve mü'enneş olur. Ve 'izz ve 'azamet ve şevket ve saltanat ma'nāsına müsta'meldir; yukālu : lahu al-mulku wa'l-'izzu wa'l-sultānu (Oqyānūs, p. 4295)

[el-mulk] (mīm'in zammı ve lām'in sükūnuyla) İsmidir, memleket sāhibi ve tasarruf sāhibi olmak ma'nāsına. (Vançulı, p. 1754)

De toutes ces définitions, il s'ensuit que le concept de *mülk* réunit en son sein les sens de possession, territoire, souveraineté, règne, domination et jouissance. Ses usages dans le contexte de l'expansion impérialiste renvoient avec une intensité de plus en plus grandissante à une confluence sémantique de tous ces éléments. Dans la mesure où « le détenteur / possesseur de la contrée » (*memleket şāhibi*) risque de changer, le concept regagne du terrain dans les œuvres. À l'image d'une propriété qui s'applique également au bien propre, les Ottomans risquent de perdre leur *mülk*. 'Ākif, Hilmī et Nūrī craignent cette possibilité. Ayant situé cette crainte dans un récit historique, ces auteurs entretiennent une vision de l'histoire convergente où le pouvoir circule entre les entités politiques. Le verset que 'Ākif met au début de son poème contribue, d'une part, à questionner la bonté divine par recours à son omniscience et à son omnipotence, et de l'autre, à souligner le fait que le pouvoir est d'un caractère instable, circulant entre les peuples.

Bien que je n'adopte pas des logiques basées sur le passage suivant, un contraste préétabli entre État-nation et empire nous permet, dans ce contexte, d'apporter une explication à l'intérêt pour *mülk* à défendre :

En même temps, l'État-nation a un rapport plus intense avec son territoire, qui est souvent considéré comme la « terre sacrée » d'une nation donnée, tandis qu'un empire considère le

domaine dans laquelle il s'étend plutôt d'un point de vue pragmatique-fonctionnel et s'occupe plutôt de l'expansion que de sa position spécifique.

Zugleich besitzt der Nationalstaat ein intensiveres Verhältnis zu seinem Territorium, das oft als › heiliger Boden ‹ der jeweiligen Nation betrachtet wird, während ein Reich das Gebiet, in dem es sich entfaltet, eher unter pragmatisch-funktionalen Gesichtspunkten betrachtet und stärker auf dessen Ausdehnung als auf dessen spezifische Lage achtet⁵².

Selon cet argument, l'attachement de plus en plus profond au territoire est caractéristique de l'État-nation, alors que l'impérialité exclut l'affection pour le sol. Cependant, ceci semble ne prendre en compte que des empires grandissants, alors que l'empire rétrécissant ne répond pas à ce raisonnement schématique. De toute façon, nous pouvons en retenir le fait qu'un attachement fort au sol fait partie de la rhétorique nationale. La présence du jeu impérialiste ainsi que du caractère impérial de l'État ottoman ne permet pas une abstraction si poussée. À cet égard, l'usage de *mülk* comme possession dans la configuration impérialiste est bien attesté chez Celāl Nūrī pendant qu'il visite la Suède :

De plus, je suis un humble partisan fervent du développement des rapports entre les deux peuples. Là, il y a des leçons à tirer davantage qu'en Allemagne, en Autriche, en France, voire en Angleterre. Pourquoi ramener des choses d'ailleurs qu'en Suède, qui, de plus, ne convoitise pas notre empire ?

[...] Dans cette région, on verra un autre monde, une autre civilisation. Notre capacité de comparaison sera augmentée. On cessera d'être perplexe adorateur de l'Europe de l'Ouest et centrale.

fazla olarak her iki milletiñ beynindeki münāsebātīñ da tezāyüdiniñ 'ācizāne bir tarafdār-ı müfriṭiyim. burada almānyādan, avusturyādan, frānsa ve ḥattā ingiltereden ziyāde 'ibret alınacak şeyler vardır. isveçlileriñ mülkümüzde gözi olmadığından buradan getirebileceğimiz şeyleri niçün başka yerden getirelim?

[...] bu ḥavālīde başka bir 'ālem, başka bir medenīyet göreceğiz. muḳāyese ḥuṣūşundaki kābilīyetimiz ziyādeleşecektir. yalnız ğarbī ve vusṭā avrūpāniñ vālih ve ḥayrān bir perestkārī olmağdan ḳurtılacağız⁵³.

Pour Nūrī, la Suède est un modèle d'autant plus utile pour l'Empire ottoman qu'il ne fait pas partie des puissances impérialistes. Nūrī semble ainsi répondre à la problématique que je développe dans ce travail. La Suède permettrait de radier la dépendance de l'Empire ottoman vis-à-vis des puissances européennes impérialistes. C'est ainsi que le dilemme d'avoir besoin d'aide de la part des ennemies devrait être résolu.

Le concept de *mülk* ne figure pas parmi les désignations de l'Empire ottoman tel qu'Einar Wigen thématise dans son article consacré au concept de l'Empire dans la langue ottomane⁵⁴. Dérivé de la

⁵² Dominik GEPPERT, « Imperium », in Ludger KÜHNHARDT et Tilman MAYER (dir.), *Bonner Enzyklopädie der Globalität*, Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 2017, p. 1163-1174, p. 1163-1164.

⁵³ CELĀL NŪRĪ, *Şimāl ḥāṭıraları*, op. cit., p. 55-56.

même racine, le terme le plus proche que l'on retrouve dans le texte est *memâlik-i mahrûse*. Mais, l'auteur n'approfondit guère son enquête dans ce sens, car l'article de Wigen limite d'emblée son objet d'étude par deux restrictions. D'une part, il n'aborde que les désignations *officiellement* utilisées de l'Empire ottoman. Par conséquent, les acteurs non étatiques sont pratiquement négligés. Ce choix amène l'auteur à thématiser les titres utilisés des sultans ottomans tels *kaşâr*, *halîfe* et *hakan*, l'éloignant ainsi de son objet d'étude initial. D'autre part, ayant marqué le concept de *Osmanlı İmparatorluğu* comme « endogène » à la langue ottomane⁵⁵, l'auteur consacre une partie substantielle de son étude à expliciter « l'influence française » sur l'Empire ottoman. Voyons comment il conçoit son objet d'étude :

There was no single institutionalized and generalized Ottoman concept that captured the state, the collective subjects, and the territory. Different aspects of the state-people-territory tripod later known under the unified label of "Ottoman Empire" were known as *Devlet-i Âliyye-i Osmaniye* (the Exalted State/Dynasty) or *Âl-i Osman* (the Family/Dynasty of Osman), *tebaa* (subjects/flock), and *Memâlik-i Mahrûse* (the Well-Protected Domains), respectively. The meaning of these concepts shifted over time and there are a number of overlapping concepts⁵⁶.

L'auteur semble être en quête d'un concept qui « captured the state, the collective subjects, and the territory, » qui n'existe pas dans la langue ottomane jusqu'à l'arrivée du concept de « Ottoman Empire. » À cet argument s'opposent deux autres arguments enchaînés. Premièrement, la langue ottomane turque n'est pas moins dotée que les autres langues pour exprimer un tel « tripode. » Pour le dire plus franchement, un tel tripode n'existe pas comme concept, quelle que soit la langue en question. Il me semble que l'auteur cherche quelque chose inexistante. Dans ce cas-là, il est normal qu'il ne la trouve pas. Cependant, il semble postuler que le concept d'« Ottoman Empire » les contienne, alors que ce concept, à mon sens, n'exprime pas « people. » Si l'on insiste sur le fait que l'Empire ottoman les représente tous, parce que l'Empire ottoman est un État qui a un peuple sur son territoire, le concept de *devlet-i 'alîye-i 'osmânîye* n'est pas moins capable de les exprimer, parce qu'il est un État qui a un ou de multiples peuples sur son territoire. Si je postule qu'une confluence sémantique de l'état-peuple-territoire dans un seul concept est inexistante, j'avance l'idée que le concept de *mülk* se rapporte à deux aspects.

L'introduction très tardive du concept de « *'Osmanlı imparâtōrlığı* » dans le discours ottoman est bien constatée :

⁵⁴ Einar WIGEN, « Ottoman Concepts of Empire », *Contributions to the History of Concepts*, 8-1, 2013, p. 44-66, ici p. 54. Il cite seulement « *mülket-i Osman*, » tel qu'il apparaît sur la liste élaborée à partir d'un ouvrage daté du XVI^e siècle. Il traduit ce concept comme « the gifts/attributes of Osman. »

⁵⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 44-45.

Les Ottomans eux-mêmes ne se considéraient en aucune manière comme un empire au sens européen du terme - et ils n'utilisaient certainement pas de terminologie européenne. Ce n'est que dans les dernières années avant la Première Guerre mondiale que les historiens ottomans adoptèrent le concept de Osmanlı İmparatorluğu (« L'Empire ottoman »).

Die Osmanen selbst sahen sich ohnehin nicht als Imperium im europäischen Sinne – und sicher verwendeten sie keine europäischen Begrifflichkeiten. Erst in den letzten Jahren vor dem Ersten Weltkrieg übernahmen osmanische Historiker den Begriff Osmanlı İmparatorluğu („Osmanisches Reich⁵⁷“).

Il semble qu'Einar Wigen reprend cet argument en termes elliptiques : « Il y a des arguments beaucoup plus solides pour soutenir que le concept d'Empire ottoman (Osmanlı İmparatorluğu) n'existait pas ou n'avait aucune importance dans la langue ottomane que pour soutenir que le concept d'empire était absent » (« There is a much stronger case for arguing that the concept of Ottoman Empire (Osmanlı İmparatorluğu) did not exist or was entirely unimportant in the Ottoman language than the case for arguing that the concept of empire was absent⁵⁸. »). Je reprends cet argument : le concept d'empire existe bel et bien et devlet, *mülk*, *feth*, *cihān-gīr* et les mots dérivés en font le champ sémantique. Cette observation est confirmée par une analyse générale du concept d'*imperium* :

Dans le terme d'empire, comme nous l'enseigne l'histoire des concepts, s'inscrit d'une part la tendance agressive à l'expansion territoriale et l'aspiration à la domination. De l'autre, le concept comprend la prétention idéale à la suprématie et à l'unicité, souvent assortie de la présence d'une rivalité entre différents empires.

Im Terminus des Imperiums, so viel lehrt uns die Begriffsgeschichte, steckt zum einen die aggressive Tendenz territorialer Expansion und das Streben nach Herrschaft. Zum anderen beinhaltet der Begriff den ideellen Anspruch auf Oberhoheit und Einzigartigkeit, oft gepaart mit der Realität einer Konkurrenz verschiedener Imperien⁵⁹.

Suivant cet essai de définition, j'avance que le caractère expansionniste de cet empire est bien inscrit dans les concepts de *feth*, alors que la souveraineté est enregistrée dans la notion de *mülk*. Quant à *cihān-gīrlik*, ce concept réunit ces deux aspects en son sein. Il désigne une domination absolue acquise à travers l'expansion.

⁵⁷ Maurus REINKOWSKI, « Das Osmanische Reich – ein antikonkoloniales Imperium? », *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 3, 2006, p. 34-54, ici p. 46.

⁵⁸ E. WIGEN, « Ottoman Concepts of Empire », art. cit, p. 54.

⁵⁹ D. GEPPERT, « Imperium », art. cit, p. 1166-1167.

Si le concept de l'expansion (*fetiḥ*) fait partie intégrale du concept d'empire, il n'est pas monolithique. Suivant la distinction entre bonne et mauvaise expansion, Ḥilmī et Nūrī situent les expansions musulmanes, et puis ottomanes parmi les bonnes expansions :

Les descendants de Constantin perdirent leur contrée en conséquence de la domination arabe, pendant que l'empire perse s'effondra d'un coup. Une division musulmane s'empara de l'Afrique du Nord, de l'Espagne et de la Lusitanie, d'une partie de la France, du bassin méditerranéen dans son ensemble et d'importantes îles, tandis qu'une autre division érigeait le drapeau mahométan aux sommets himalayens. Un peu plus tard, l'islam surmonta la Grande Muraille impénétrable, puis ayant traversé la Mer jaune qui subit du Typhon sans cesse, pénétra la Chine qui s'appelle « l'Empire du Milieu. » La religion et le gouvernement, la fraternité internationale et l'idée de la forme sociale définitive de l'humanité entrèrent dans l'Europe en même temps que dans l'Asie.

koṣtaṇṭiniñ aḥlāfi en güzel ülkelerini isti'lā-yı 'arab ile zāyi' etdiler ve biñ yıllık 'acem ĩmparātōrlığı hemān ān-ı vāḥidde çökdı. bir müslümān qolı ōımālī afrīkāyı, ispānyā ve lūzītānyāyı, frānsāniñ bir kısmını, kāmilen baḥr-ı sefid ḥavzasını ve mühim aḥaları aldıđı gibi, diger bir qol hīmālāyāniñ zirvelerine rāyet-i aḥmedīyi dikiyordu. bir az ōonra islām mūmteni 'ü'l-mūrūr sedd-i çini de yardı, ḥayfūn ḥūfān-ı dā'imesine ma'rūz olan baḥr-ı eōferi de geçerek (vasaḥ ĩmparātōrlığı) yād olunan çine de girdi. dīn ile ḥükümet, uḥuvvet-i beyne'l-milel ile beōeriyetiñ ōekl-i qaḥ'ı-i ictimā'iyesi fikri avrūpāya da, asyāya da birlikde giriyordı⁶⁰.

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que Celāl Nūrī présente le prophète musulman comme un civilisateur du monde. Par conséquent, ses expéditions ainsi que les invasions de ses successeurs sont présentées comme une mission civilisatrice. Ils sont les porteurs de l'idée finale de l'ordre social. Dans cette conception, l'invasion et l'expansion ne posent aucun problème. Nūrī loue même la mise en ordre de la redistribution systématisée des butins de guerre :

Une bonne solution fut apportée à la question [du partage] des butins. C'est ainsi que l'ignoble pillage fut entravé et les droits des guerriers furent respectés. Une mesure militaire, la bonne solution de la question [du partage] des butins est une des causes de réussite de l'islam. De plus, un lot pour le trésor est une mesure administrative.

ğānīmet mes'elesi de güzel bir ōüretde ḥāll olundu. hem 'ādī çapulcılık mahme'l-ımkān taḥdīd edildi. hem de ḥükük-ı mücāhidīn gözetildi. ģānīmet mes'elesiniñ ḥüsn-i ḥālli de bir tedbīr-i 'askerī olup sevā'ıç-i muvaffakīyet-i islāmīyeden biridir. beytü'l-māl için bir ḥisse ifrāzı da ayrıca bir tedbīr-i idārīdir⁶¹.

Ce dispositif de distribution sert à faire obstacle, « autant que possible » à l'« ignoble grossier » (*'ādī çapulcılık*). Il importe moins à Nūrī de garder les droits des peuples conquis que les « droits » des guerriers. D'un côté, Nūrī fait l'éloge de cette histoire d'expansion. De l'autre, il critique la donne de l'ordre mondial façonné par des transactions territoriales :

⁶⁰ CELĀL NŪRĪ, *Ḥātemü'l-enbīyā*, op. cit, p. 79-80.

⁶¹ *Ibid.*, p. 179.

Si l'on avait respecté ce droit, aucun État n'aurait pas dû connaître la disparition. Malheureusement, la présente donne politique n'est pas capable de préserver ce droit. Le droit à exister n'est possible que si les États acceptent les réorganisations juridiques du [droit] international et si le principe du juste remplace le principe de l'injuste ! Le droit à exister ne relève pas que de la disparition ou de la ruine d'un État. La violation du territoire ainsi que sa conquête et son invasion n'est autre que la violation de ce même droit. De fait, la mainmise par la Russie sur les territoires turcs, iraniens, roumains, chinois, japonais, suédois, de même, la mainmise par l'Allemagne sur les territoires autrichiens, français, danois, et [la mainmise] par les Japonais sur [les territoires] russes et chinois, etc., sont des violations de cet ordre. Le droit au développement est un droit essentiel. En respectant [ce droit], tout État est obligé de ne pas entraver le progrès et le développement des autres États.

bu haqqa hürmet edilse idi hiç bir devletiñ inqırāzı lāzım gelmez idi. ma'e't-te'essüf hāl-i hāzır-ı siyāsī bu haqqı viķāyeye kādir degildir. haqq-ı mevcūdiyyet ancaq devletleriñ tensikāt-ı 'adliye-yi beyne'l-mileli kabülleri, haqsızlık yerine haqq meslekiniñ ihtiyārı sāyesinde ola bilür ve illā felā ! haqq-ı mevcūdiyyeti yalnız inqırāz ve bir devletiñ maħvı ile karşılaşdırmayalım. bir devletiñ arāzisine tecāvüzle āniñ fetħ ve istilāsı da bu haqqa karşı tecāvüzden başka bir şey degildir. bināen 'aleyh rüsyāniñ türklerden, irānlılardan, rōmānyālılardan, çinlilerden, jāpōnlardan, isveçlerden, kezālik almānlarıñ avusturyālılardan, frānsızlardan, dānīmarkālılardan. jāpōnlarıñ rüslardan, çinlilerden, ilaħ, yer almaları hep bu nev' tecāvüzlerdendir. haqq-ı tekāmül bir haqq-ı esāsīdir. her devlet buña mürā' ātkār olarak dīger devletleriñ teraqqī ve tekāmülüne māni' olmamak vazīfe-i kať'ıyesiyile mükellefdir⁶².

Nūrī présente les mainmises territoriales comme des transgressions. Il pense que « le droit au développement est un droit essentiel. » Cette critique de la conquête dévoile un aspect de son aspiration à la paix. L'Empire ottoman a besoin d'une période de paix pour la mise en place des réformes en vue du redressement du pays. Ce qu'il conçoit comme conquête et invasion européenne est d'autant plus reprochable que ceci entrave l'élan réformateur. En termes plus clairs :

Aujourd'hui, au moment où il faut en finir avec le déclin du peuple turc et faciliter son progrès, il est difficile de trouver le temps nécessaire à cause de la politique impérialiste. Similairement, ne trouvant pas d'intérêt pour l'unification de destin avec les Turcs, les éléments/peuples du pays ne se trouvent pas à l'aise.

bugün, türk milletiniñ tedenniyātına bir nihāyet verüb teraqqīsini teshil etmek lāzım ise āña çalışacak, cabalayacak, ciħān-girlik pōlitikası bu kadar ileriledigi bir vakitte bu zemāni bulmak güçce bir işdir. kezālik 'anāşır-ı dāhilīyede türklerle tevħid-i muķadderātınıñ daha lezzetini tıymadıklarından, ānlarda, pek o kadar rāħat tırmamaķdadırlar⁶³.

Ici, Nūrī désigne l'impérialisme directement : « *ciħān-girlik pōlitikası*. » Outre les entraves que posent les grandes puissances européennes, les autres communautés de l'Empire ottoman que celle turque sont décrites comme un obstacle à la mise en œuvre des réformes. Bien qu'implicitement, Nūrī renvoie à l'échec de la politique de l'ottomanisme. Cet aspect relativement dissimulé de ses

⁶² CELĀL NŪRĪ, *Kendi nokta-i nazarımdan hukūk-ı düvel*, op. cit, p. 84.

⁶³ CELĀL NŪRĪ, *Tārīh-i tedenniyāt-ı 'osmāniye – Muķadderāt-ı tārīhiye*, op. cit, p. 121.

arguments relatifs à l'impérialité de l'État ottoman devient plus visible, lorsqu'il thématise le déclin moral de sa société. En ce qui concerne l'histoire impériale ottomane, Nūrī critique souvent l'influence byzantine dégénéréscente. Si son empire a lui-même disparu, son esprit ne fait que vivre dans le corps de l'Empire ottoman. Dans cette configuration, l'expansion de l'Empire ottoman représente un impérialisme échoué. Nouveaux arrivés de l'Asie Mineure, les Turcs — hommes — se marient avec les filles grecques :

Ces filles devinrent en grand nombre turques et arrivèrent à insérer toutes les immoralités et dégénérescences byzantines dans l'organisme turc. Le déclin byzantin continue toujours à cet égard.

Chaque peuple a son idéal qui la conduit dans l'histoire. Si cet idéal disparaît, le peuple disparaît. Être le successeur de Byzance nécessita cette chute.

o kızlar, külliyetle türkleşdiler ve hüsn ü ānlarıyla berāber bīzānsiñ ne kadar tereddīyātı, ahlāksızlığı varsa cümlesini türk 'uzvīyet-i millīyesine idhāle muvaffak oldılar. bīzāns inhiṭātı, bu i'tibār ile, hālā devām ediyor.

her milleti vādī-i tāriḥde sevḳ eden bir gāye-i emel vardır. bu gāyeniñ münkesir olmasıyla millet de münkesir olur. işte bīzānsa ḥalef olmak bu suḳūṭı icāb etdirmiştir⁶⁴.

Il s'agit donc d'un *translatio imperii* de mauvais sort. Dans ce récit apparemment historique, Nūrī désigne clairement les Grecs ottomans qui lui sont contemporains :

Pour conclure, je dis cela : en tant qu'humble auteur, je ne considère pas Meḥmed II comme conquérant. S'il est vrai que ce sultan entra dans Istanbul, il n'arriva pas à s'en emparer. Le quartier Fener se trouve hors de l'Empire ottoman.

ma'raḫ-ı intihāda şunu söyleyeyim ben muḥarrir-i 'āciz sulṭān muḥammed-i şāniye 'unvānını çoḡ görürüm. fı'l-vāḳi' bu pādīşāh istānbūla girdi ise de ānı bütün bütün temellük etmedi. fenār maḥallesi 'osmānlı imparāṭörlüğundan ḥāricdir⁶⁵.

Si les Grecs ottomans font toujours partie juridiquement de l'Empire ottoman, pour Nūrī, c'est une histoire finie⁶⁶. La politique de l'ottomanisme échouée soulève une idée de l'échec d'un impérialisme imaginé. Cet argument amène ainsi à une fusion sémantique de l'impérialisme dans le contexte colonial contemporain avec l'expansion ottomane des premiers temps. Dans le même ordre d'idées, les conquêtes ottomanes sont similaires aux conquêtes mongoles en ce que « leurs objectifs ne furent que d'envahir et de piller. C'est pour cette raison qu'ils ne donnèrent pas lieu à une transformation politique dans les contrées conquises. En effet, les Turcs ottomans ne purent pas s'approprier les contrées dont ils s'emparèrent pendant leurs conquêtes premières » (« maḳşadları istilā ve çapul idi. āniñ için bunlar rūsyaada, memālik-i meftūḥada bir tebeddül-i siyāsīye sebeb

⁶⁴ *Ibid.*, p. 387.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 400.

⁶⁶ Cet enjeu a été étudié dans Michael URSINUS, « "Nicht die Türken siegten über Byzanz, sondern Byzanz über die Türken": zur Vergangenheitsbewältigung im Osmanischen Reich am Vorabend des Ersten Weltkrieges », *Periplus*, 3, 1993, p. 47-60. Mon analyse de l'objet ne tombe pas loin de celle d'Ursinus.

olmadılar. nitekim ‘oşmānlı türkleri de, evān-ı istīlālarında, fetḥ etdikleri birçok yerleri kendilerine pek o kadar māl etmediler⁶⁷. »). Ou encore, « Les Ottomans ne s’occupèrent pas de turquifier ceux qu’ils capturèrent » (« [...] ‘oşmānlılar da rıbqa-i tābi‘iyetlerine dāḥil olanları pek o kadar türkleşdirmek kaydına düşmemişlerdi⁶⁸. »). En effet, c’est la même logique qui sous-tend l’éloge que Nūrī fait pour les conquêtes musulmanes des premiers temps ainsi que de Mahomet. Ces derniers arrivèrent à islamiser ce qu’ils conquièrent :

Les anecdotes que l’on vient d’évoquer ressemblent en quelque sorte aux grands bandits qui firent l’histoire de l’Asie. Gengis Khan, Attila, Tamerlan ne laissèrent aucune trace. Comme ils n’eurent pas d’ordre dans leur travail, les descendants de ces conquérants n’arrivèrent même pas à hériter d’une couronne de principauté.

esāmīsini taḥaṭṭur etdirdigimiz nevādīr bir noḡta-i nazardan āsyāyı tārīḥ eden büyük türedilere beñzer. cengīz, attīlā, temūr yalnız gelüb geçmişler. işlerinde intizām olmadığından bu cihān-gīrleriñ a‘kābı küçük bir imāret tācına bile tevārūş edemediler⁶⁹.

Napoléon ne leur ressemble-t-il pas ? Les conquérants que l’histoire connaît ressemblent, en quelque sorte, à Tamerlan. Leur objectif n’est pas d’envergure. Il n’est pas universel. Bien que plus grands que les autres, par exemple, celui de Napoléon, les idéaux de Friedrich ou Pierre sont également limités. Alors que l’idéal de Mahomet est tellement grand !... Prosternés devant la présence majestueuse de cet énorme idéal, les peuples, les époques, les conquérants, les États prennent l’effort et le sacrifice pour cette cause comme la base d’opérations.

nāpōleōn da bunlara beñzemiyo mu ? derecāt-ı muhtelifede, tārīḥiñ idrāk etdiği fātiḥler, temūra beñzer. maḡsadları küçükdür. tārīḥ-şümül ve cihān-şümül degildir. frederīḡ ve petrō gibileriñ bile ḡāyeleri – dīgerleriñkinden, meşelā nāpōleōnuñkinden büyük olduğu ḥāle – maḥdūd bir dā‘ireyi geçmemişdir. ḥālbu ki ḡāye-yi aḡmedīye ne büyükdür !... milletler, zemānlar, fātiḥler, devletler hep bu ḡāye-i mu‘azzamanıñ ḥuzūr-ı şevketinde secde ile o uğurda bezl-i celādet ve ḥamīyeti kendilerine üss-i ḥarekāt ittiḥāz etmişlerdir⁷⁰.

À l’impérialisme ottoman échoué s’oppose l’impérialisme européen voué à l’échec :

Après le départ des Anglais de l’Inde et [le départ] des Latins de l’Afrique du Nord, ils ne légueront rien d’autre que de bonnes constructions telles que des canaux, des chemins de fer, des ports, etc. Après [le départ], le peuple de l’islam demeurera tel qu’il était en ce qui concerne ses caractéristiques et sa nature, de même que l’islam ne se verra pas abaissé et réduit. À la différence de l’islam qui parvint à assimiler les diverses nations, l’Europe n’est pas arrivée à assimiler les peuples musulmans des pays qu’elle a envahis. L’invasion européenne ressemble aux caravanes qui s’arrêtent dans un lieu pour commercer avant de repartir quelques jours plus tard.

hindden ingiltere, şimālī āfrīkādan lātīnler gitdikden soñra ḡanāllar, timur yolları, līmānlar ve sā‘ir i‘mārāt-ı nāfi‘adan şarf-ı nazar ḥiç bir şey’ bırakmayacaklardır. ehl-i islām ḡable'l-

⁶⁷ CELAL NURI, *Tārīḥ-i tedenniyāt-ı ‘oşmāniye – Muḡadderāt-ı tārīḥiye*, op. cit, p. 401-402.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 403.

⁶⁹ CELAL NURI, *Ḥātemü’l-enbiyā*, op. cit, p. 313.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 314.

istilā ne gibi secāyāyı hā'iz ise yine o ṭabāi'de ḳalacak ve islāmīyet aṣlā suḳūt itmiş, küçülmüş bulunmayacaktır. avrūpā, vaḳtiyle islāmīñ aḳvām-ı muḥtelifeyi temṣil itdiği gibi, memālik-i müstevlīyedeki islāmları temṣil idememiştir. avrūpānīñ istilāsı, kār-ı ḳadīm kārவānların ḳonub, bir yerde, bir ḳaç gün ticāret iderek gitmesine beñzer⁷¹.

Le contraste ainsi créé entre la conquête musulmane et l'expansion européenne, avec l'incapacité de cette dernière à assimiler des peuples assujettis, se révèle comme un déficit pratique qui mène inévitablement cet élan à l'échec. Autrement dit, cette impuissance, qui aurait dû être louable pour un écrivain s'opposant à l'élan impérialiste, se révèle une inaptitude censurable immanente à l'expansion européenne. Cette manière de penser de Nūrī nous montre qu'il ne s'en prend aucunement en principe à la politique assimilationniste des puissances colonisatrices. Face à l'échec de celle-ci, il incombe aux peuples assujettis de patienter tout en préservant leurs caractéristiques inaltérées.

Cet intérêt grandissant pour le fait d'assimilation peut s'expliquer par la perte générale du caractère impérial de l'Empire ottoman :

L'Empire ottoman était un État non national jusqu'au XIX^e siècle ; il ne s'intéressait pas à l'intégration ou même à l'assimilation. Du point de vue de sa forme organisationnelle, l'Empire ottoman correspond donc au concept « d'empire » courant dans la science de l'histoire, même s'il s'agissait d'un État pleinement développé dans ses actes et actions juridiques. Au XIX^e siècle, cependant, le caractère de l'État supplanta de plus en plus le caractère de l'empire.

Das Osmanische Reich war bis zum 19. Jahrhundert ein nicht-nationaler Staat; Integration oder gar Assimilation lagen nicht in seinem Interesse. Das Osmanische Reich entspricht daher in seiner Organisationsform durchaus dem in der Geschichtswissenschaft üblichen Begriff vom „Reich“, auch wenn es in seinen Rechtsakten und Handlungen ein voll ausgeprägter Staat war. Im 19. Jahrhundert verdrängte der Staatscharakter den Reichscharakter allerdings immer mehr⁷².

Ayant érigé la multinationalité et multiconfessionnalité en trait caractéristique du concept de *Reich*, Maurus Reinkowski accorde le caractère impérial à cet Empire ottoman sans réserve⁷³. Malgré l'opposition qu'il voit entre les concepts de *Staat* et de *Reich*, cette opposition n'ôte pas le caractère d'État à l'Empire ottoman. Ici, on entre dans une problématique qui dépasse mon objet d'étude. Autrement dit, les sources primaires que j'utilise dans le cadre de ce travail ne sont pas en mesure d'y répondre. Je me borne à signaler un débat relatif au devenir du concept de « *devlet* » tel qu'il est

⁷¹ CELĀL NŪRĪ, *İttihād-ı islām: islāmīñ māzīsi, hāli, istikbāli*, op. cit, p. 23.

⁷² M. REINKOWSKI, « Das Osmanische Reich – ein antikoloniales Imperium? », art. cit, p. 44.

⁷³ Reinkowski approuve également le caractère impérial de l'Empire ottoman comme *Imperium* par référence à la présence d'une élite dirigeante multiconfessionnelle indifférente à l'idée de l'homogénéisation des communautés qu'elle dirige, voir *Ibid.*, p. 46.

développé dans l'Empire ottoman — disons — prémoderne⁷⁴. Si je demeure tributaire du contraste entre impérial et national, je peux conclure à partir de cet intérêt assimilationniste de ces auteurs qu'ils en viennent à aspirer à un État-nation libre de réclamations sécessionnistes tout en restant fidèle à la rhétorique impériale incarnée notamment dans le mythe de la petite tribu ottomane. J'aborderai ce dernier aspect vers la fin du chapitre.

Si Nūrī ne distingue pas conceptuellement l'expansion de l'Empire ottoman et les empires coloniaux de son temps, il ne se passe pas d'établir une différence entre eux :

Les États contemporains n'ont-ils pas été constitués ainsi [[avec violence et usurpation] ? diront-ils. Par exemple, l'État ottoman captura de nombreux endroits pendant son époque d'expansion d'une façon foudroyante. Récemment, l'Allemagne prit l'Alsace-Lorraine à la France, Schleswig-Holstein au Danemark, la Silésie à l'Autriche...

Avançons une idée à ce sujet : si nous attachons de l'importance aux événements historiques et regardons maintenant les problèmes du passé, si nous essayons de corriger la carte du monde, nous ne pourrions pas nous en sortir. Nous devons prendre le statu quo comme base pour le moment. En cela, nous ne devrions regarder que les terres des États dits métropolitains, pas les colonies qu'ils ont prises comme fermes. Nous devrions prendre en considération les terres habitées par les individus dotés des droits civiques et administratifs, pas de contrées lointaines peuplées de sujets persécutés.

'acabā şimdiki devletlerde böyle [avec violence et usurpation] terkīb ve teşkīl edilme[d]iler mi? denecek. meşelā 'oşmānlı devleti devr-i istilāsında ortalığa ateş-feşān olarak bir çok yerler zabt etdi. şoñ zemānlarda almānyā frānsadan alzās-lōreni, dānīmārkadan şilezvig-hōlştāynı, avusturyādan sīlezyāyı aldı...

bu bābda ileriye bir müṭāla'a sürelim : eğer ḥādişāt-ı tārīḥiyyeye ehemmiyet verüb de şimdi māzīniñ da'vāsına bakacak olur isek, ḥārita-i 'ālemi taşḥīḥe kalkışır isek, işin içinden çıkamayız. şu daḳıḳadaki stātüköyü esās ittiḥāz etmemiz lāzım gelir. bunda da yalnız (metröpöl) denilen devletleriñ aşıl kendi arāzilerine bakmalıyız. yoksa çiftlik ittiḥāz etdikleri müstemlekāta degil. ḥuḳūḳ-ı ḥürriye ve medenīye ve mülkiyyeye şāhib olan efrād ile meskūn arāzīye i'tibār etmeliyiz. yoksa taḥt-ı zulm ve i'tisāfda bulundırılan teba'a ile ṭolmuş kıṭā'āt-ı ba'ideye degil⁷⁵.

Si l'Empire ottoman ne diffère pas d'autres empires en recours à la violence notamment lors de son expansion, la différence pour lui demeure dans l'obtention des droits civiques. Ne pouvant pas condamner ce qu'il conçoit comme son propre passé qui est impérial, Nūrī recherche la solution ailleurs. Il renvoie au statut juridique des colonies des empires coloniaux dont aucun membre élu ne siège dans les parlements. Par contre, dans l'assemblée impériale ottomane, une telle discrimination

⁷⁴ Nikos SIGALAS, « Devlet et État : du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIIIe siècle ottoman », in Gilles GRIVAUD et Socrate PETZMEZAS (dir.), *Byzantina et Moderna: mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou*, Athènes, Alexandria, 2007, p. 385-415 ; Nikos SIGALAS, « Des histoires des sultans à l'histoire de l'État. Une enquête sur le temps du pouvoir ottoman (XVIe–XVIIIe siècles) », in , Leiden, Brill, 2012, p. 99-127 ; F. ZEMMIN, « The Janus Face of Kātib Çelebi: Reflecting on the Ottoman Saddle Period », art. cit.

⁷⁵ CELĀL NŪRĪ, *Kendi nokṭa-i nazarımdan ḥuḳūḳ-ı düvel*, op. cit., p. 30-31.

n'existe pas. Le pays est divisé en circonscription sans exclure une région quelconque. Le propos de Nūrī fonctionne encore une fois en faveur de son propre empire.

Ce discours n'est pas le propre de Nūrī. Un tel argument est déjà avancé dans l'assemblée impériale ottomane lors d'un débat sur l'exemption des non-musulmans du service militaire. Quelques députés non musulmans soutiennent l'abolition de l'exemption du service militaire pour les non-musulmans de l'empire en avançant le principe de l'égalité, alors que quelques députés musulmans sont contre cette réclamation :

Abdülaziz Mecdi Efendi (Karesi) : Est-ce que le régime parlementaire et l'égalité règnent en Angleterre ?

Kozmidi Efendi (Istanbul) : Je ne parle pas ici de l'Angleterre. Je suis un Ottoman qui est né ottoman et qui a grandi comme un Ottoman. Le reste ne me concerne pas.

Abdülaziz Mecdi Efendi (Karesi) : Le régime parlementaire date en Angleterre de deux cent vingt-cinq ans. Et il n'y a pas un seul député de l'Inde.

Kozmidi Efendi (Istanbul) : Apparemment, toi non plus tu ne connais pas bien l'Angleterre. L'Inde est une colonie⁷⁶.

Ceci montre que l'argument de Celāl Nūrī s'attache à un enjeu de la politique intérieure ottomane. Ce qui est plus intéressant ici est le fait que Celāl Nūrī, qui tient les Grecs de l'Empire ottoman responsable de la situation délicate de l'Empire ottoman après la défaite de la Première Guerre balkanique, réitère l'argument d'un député grec. Abstraction faite d'espace de quatre années, ce qui les réunit, c'est d'établir la différence de l'Empire ottoman des empires coloniaux contemporains. Un siècle plus tard, Özgür Türesay reprend le même argument pour soutenir l'idée selon laquelle l'Empire ottoman n'est pas colonialiste au même titre que les empires coloniaux contemporains : « Cependant, même dans le cas de Yémen, les similarités avec le colonialisme européen s'arrêtent là. Avec Jens Hanssen, nous pouvons poser la question suivante : peut-on imaginer des notables indiens avoir des sièges à Westminster⁷⁷ ? » Malgré cette différence postulée, le fait demeure intact que l'Empire ottoman est produit d'une série de conquêtes que Nūrī admet. Mais, Nūrī ne se contente pas d'admettre le fait de conquête comme fait historique. Il en semble fier. Il consacre ce qu'il conçoit comme le passé impérial. D'abord, voyons de plus près dans quel contexte argumentatif qu'il le fait :

Regardez l'histoire : vous voyez l'invasion du pays grec par quelques tribus turco-mongoles provenant des plateaux de la Touranie, suite à la disparition des Seldjoukides de Konya, détruisant le gouvernement de Karaman, tout le reste seldjoukide, l'Empire romain d'Orient, divers gouvernements slaves, l'État hongrois, arrivèrent aux portes de Peć, aux colonnes

⁷⁶ *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, session 1, année 1,20 juin 1325 (3 juillet 1909), vol. 5, p. 170, cité par Özgür TÜRESAY, « L'Empire ottoman sous le prisme des études postcoloniales. À propos d'un tournant historiographique récent », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 60-2-2, 2013, p. 127-145, ici p. 127.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

d’Hercule, pénétrant dans l’intérieur de la Russie, les régions équatoriales, atteignant les régions de la mer des Indes, le cœur de l’Iran, le détroit d’Otrante, la position militaire de Malte, puis se retirant lentement mais sûrement, évacuant la Hongrie, la Crimée, une partie importante de ses possessions en Europe, vers le Danube, puis vers les Balkans, prête pour le voyage comme si elle allait là d’où elle venait. Ce déclin et cet effondrement, cette extinction et cette régression sont indiscutables, indéniables. Pour quelles raisons, suivant quelles lois historiques, le gouvernement ottoman a été établi et s’est élevé puis a commencé à décliner. C’est ce que nous nous efforçons de l’étudier.

tārīḥ-i bir açınız : tūrān yaylalarından gelmiş bir takım türkō-mogol ‘aşā’iriniñ mülk-i rūma istilāsını, konya selçukîleriniñ inqirāzı üzerine, karaman hükümetini, bütün selçuk bakāyāsını, şarḳī rōmā imparatorluğunu, muhtelif ve mütenevvi’ islāv hükūmatını, macār devletini mahv edüb peç kapularına, herkül sütünlarına, moskof içlerine, ḥaṭṭ-ı istivā menāṭığına hind denizlerine, irāniñ göbegine, otrānt boğazına, malta mevki’-i ‘askerīsine tayandığını, soñra, yavaş yavaş, faḳaṭ kat’i adımlarla girulediğini, macāristāni, kırımı, avrūpadaki memālikiniñ bir kısım-ı mühimmini taḥlīye ile tınaya, soñra balkanları aşdığını, ‘ādetā geldiği yere gider gibi müteheyy-i riḥlet olduğunu görürsünüz. bu tedennī ve şükūt, bu izmiḥlāl ve inḥiṭāt vāki’dır, inkār olunamaz. ne gibi sevā’ikle, hangi kavānīn-i tārīḥiyeniñ ilcāatıyla ‘osmānlı hükūmeti teşekkül ve te’ālī etdi, soñra da tedennīye başladı ; işte bunuñ tedkīkine gayret edeceğiz⁷⁸.

Pour lui, l’histoire de l’Empire ottoman est constituée d’une période d’ascension suivie de celle de déclin. Son but proclamé est de renverser cette tendance. Outre cette construction discursive, la consécration du passé a une fonction sociale :

Les globules, qui restèrent dans les profondeurs du sang de Selīm le 1er, Meḥmed II et Soliman le Magnifique, peuvent maintenant s’élever. Regarde le monde comme les réformistes qui fondèrent l’État. Tu incarnes l’ensemble du grand peuple musulman, l’ensemble de l’oumma turque. Un passé glorieux de treize siècles est inhérent dans ton présent caractère. Éveille-toi ! Renvoie les thuriféraires. Ranime-toi ! lance-toi ! voici le champ de lutte. Détermine ton plan ! Tu avais un idéal depuis des siècles. Ne l’oublie pas. Ravive-le ! C’est alors que je ne pleurerai pas devant la Porte de Brandebourg et je sourirai comme un Prussien et continuerai de vivre sûr de mon avenir.

selīm-i evveliñ, meḥmed-i şānīniñ, süleymān-ı kânūnīniñ o kanıñ belki şimdi ‘umḳında kalan zerrāt-i demā’ini yukarıya çıkar. devleti kuran müceddidleriñ gözüyle gör. sen bütün bir millet-i mu‘azzama-yı islāmīyeyi, bütün bir ümmet-i türkīyeyi taşaḥḥuş etdiriyorsuñ. on üç ‘aşırılık bir māzī-i mu‘azzam seniñ şahşiyet-i ḥāzırañda mündemcidir. kendine gel ! etrāfiñi şaran sefiḥ kāsēlisleri ṭard et. cānlañ. şoyuñ. işte mübāreze edecek meydān. ḥaṭṭ-ı ḥareketiñi ta’yīn ve taḳrīr et. bir çok ‘aşırılık bir gāyeñ vardı. ānı unutma. iḥyā et. işte o zemān ben de brāndenbürg kapusunda için için ağlamam. ben de beşüş ve müstehzi prusyālī gibi güler ve emīn-i ātī işime devām ederim.⁷⁹

Dans un moment de désespoir causé par la défaite dans la Première Guerre balkanique, Nūrī présente le passé impérial glorieux comme le gage d’une résurrection nationale et islamique. En tant qu’héritiers d’une telle histoire glorieuse, les ottomans musulmans sont appelés à comprendre le

⁷⁸ CELĀL NÜRİ, *Tārīḥ-i tedennīyāt-ı ‘osmāniye – Mukadderāt-ı tārīḥīye*, op. cit, p. 59-60.

⁷⁹ CELĀL NÜRİ, *Ḳuṭub muşāḥabeleri*, op. cit, p. 11-12.

sérieux de la situation. Nūrī s’emploie à les motiver par de telles suggestions. Voici une autre occurrence :

Quel conquérant put-il laisser un successeur un ou deux siècle après son décès ? Aujourd’hui, alors même que l’islam est en déclin du point de vue politique, Senoussi ne cesse d’accomplir les conquêtes en suivant l’ordre donné il y a 1332 ans. Al-Mahdi, qui fut vaincu par Lord Kitchner, suivit le même ordre.

hangi fātih vefātından bir veyā iki ‘aşır sonra kendisine mu‘aqqıb bulabilmişdir ? bugün bile islām siyāseten inhiṭātda bulunduğu hâlde, şahrā-yı kebiriñ ortalarında, senūsī ḥazretleri 1332 sene evvel verilen kûmāndāyı imtişālen fütühātına devām ediyor. lōrd kīçneriñ mağlūbı olan el-mehdī de ‘aynı kûmāndāyı imtişāl ediyordı⁸⁰.

Ici, Nūrī brosse un tableau glorieux de l’histoire de l’islam constituée de conquêtes continues. Cela sert, d’une part, à promouvoir sa politique pragmatiste de l’union islamique tel qu’il le développe notamment dans son ouvrage intitulé « *İttihād-ı islām: islāmuñ māzīsi, ḥāli, istikbāli*⁸¹. » De l’autre, l’attente pour la chute imminente de la civilisation européenne et en contrepartie, l’ascension de la civilisation orientale entrave le développement d’un parti pris catégorique contre le fait d’expansion :

D’ailleurs, comme il n’y a pas de principe constant qui régit le monde de façon définitive et l’histoire ne consiste qu’en de telles transformations, il est possible et tout à fait probable, par la réalisation d’une de ces deux options, que les peuples asiatiques jouent une fois encore un rôle dans l’histoire de la civilisation.

zāten ‘ālemde ittirād ve ilā-nihāye bir kâ‘idede devām olamayacağından ve tārīh de hep bu gibi tebeddülāt ve taḥavvülātın ‘ibāret bulunduğundan bu iki şıkdan biriniñ huşūliyle āsyā aqvāmınıñ tekrār tārīh-i medeniyetde bir rōl oynaması mümkün ve pek muḥtemeldir⁸².

Dans le troisième chapitre, nous avons vu la place de cette conception cyclique chez ces deux auteurs. Ce qu’ils avancent dans ce contexte impérial s’attache alors au même ordre d’idées. Le concept d’impérialisme s’y inscrit, sous-tendant cette conception cyclique :

L’impérialisme n’est pas un caractère stable et il ne peut pas l’être. Dans l’histoire du monde, il n’y a pas d’exemple. d’un peuple qui demeure impérialiste continuent. Ce [caractère] disparaît comme une jeunesse temporaire, comme une exubérance des jours de jeunesse. S’il avait été possible de s’appuyer pour toujours sur l’impérialisme, nous aurions été les sujets de l’Empire romain.

cihān-gīrlık bir (secīye-i müstaḳarre) degildir ve olamaz. taqvīm-i a‘şārda hīç bir millete teşādūf edilememişdir ki mütemādīyen cihān-gīr olsun. bu geçici bir delikanlılığıñ, eyyām-ı

⁸⁰ CELĀL NŪRĪ, *Ḥātemü’l-enbīyā*, op. cit, p. 314.

⁸¹ CELĀL NŪRĪ, *İttihād-ı islām: islāmuñ māzīsi, ḥāli, istikbāli*, op. cit.

⁸² CELĀL NŪRĪ, *Tārīh-i tedenniyāt-ı ‘osmāniye – Muḳadderāt-ı tārīhiye*, op. cit, p. 81.

şebābīñ galeyānı gibi zā'il olur. münhaşıran cihān-gırlige istinād mümkin olsaydı, bugün rōmā teba'ası olacađık⁸³.

Dans cette conception cyclique où la souveraineté mondiale circule entre les puissances impériales, le temps est venu pour le regain de la civilisation orientale dans laquelle se trouve le monde musulman :

Le temps présent de transformation une fois passé — plus probablement — un formidable déclin saisira le monde chrétien et l'islam envahira le monde pour une deuxième fois – peut-être définitivement.

devre-i lahiķa-i istiħāle geđdikden şoñra - ađleb zann - 'ālem-i naşrānīyet dehşetli bir tereddīye giriftār olacađ ve cihān [sic] islāmīyet defa'a-i şānīye – belki merra-i kaťiye – isti'lā edecektir⁸⁴.

Je pense qu'au moment de la disparition d'Europe, le monde asiatique ne pourra arriver au champ de l'histoire que par retour aux principes islamiques.

ve zann ederim ki avrūpānīñ ān-ı ufūlünde asyā 'ālemi ancađ esāsāt-ı islāmīyeye rücū' ile meydān-ı tārīķe geleceđir⁸⁵.

Cet espoir du renouveau de l'Orient est accompagné par une sympathie grandissante pour l'Allemagne à l'encontre de la Grande-Bretagne ainsi que de la France :

Je dirais que la Grande-Bretagne est une Allemagne vieillie. L'Allemagne frappe par sa jeunesse et fraîcheur. L'Angleterre et l'Écosse présentent une sénilité pourtant mélangée de grandeur et de noblesse. L'Allemand est un nouveau riche, alors que l'Angleterre est un vieux seigneur.

Étrange chose ! Les peuples à l'instar des individus naissent, grandissent et décèdent suite à une vieillesse. Aujourd'hui, la France est comme un sénile, l'Angleterre est comme un vieux, [alors que] l'Allemagne est comme un jeune. Il est vrai que l'Allemagne vécut aussi au Moyen Âge, mais puis, les guerres de religion tuèrent l'Allemagne. Quelques siècles plus tard, la race germanique commença une deuxième vie. Maintenant, il y a deux peuples qui dominent le monde, pour mieux dire, qui dominent l'avenir du monde : l'Allemagne et l'Amérique.

büyük brıtānyāya iħtiyārlamış bir ālmānyā diyeceğim. ālmānyāda bir genclik ve tāzelik nazar-ı ibtişāra çarpar. ingiltere ve işķōçyāda ise bir eskilik faķať heybet ve aşāletle mütemezzic bir eskilik görölür. ālmān şoñradan görme, ingiltere eski kibār.

ğarībdir ! milletler de ferdler gibi tođuyor, büyüyor, şoñra iħtiyārlayub ölüyor. el-yevm frānsa bir ma'tūh, ingiltere bir iħtiyār, ālmānyā bir nevcivān menziletindedir. vāķi'ā ālmānyānīñ ķurūn-ı mutavassıta da bir ĥayātı vardı. faķať, bi'l-āķare, dīn muĥārebeleri ālmānyāyı öldirdi. aradan bir kaç 'aşır geťti. Āndan şoñra cermān 'unsuru bir ikinci ĥayāt

⁸³ CELĀL NÜRĪ, *İlel-i aĥlāķīyemiz* [Nos maux moraux], İstānbül, Yeñi 'oşmānlı maťba'a ve kütübĥānesi, 1332h [1914], p. 16.

⁸⁴ CELĀL NÜRĪ, *Ĥātemü'l-enbīyā*, *op. cit.*, p. 218.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 148.

başladı. işte şimdi dünyāya – yāhūd daha ٲođrusı – dünyānın istikbāline hākim iki kavm vardır : ālmānyā, āmerikā⁸⁶.

La nature de l'Anglais est un mélange de contrastes. L'esprit anglais ressemble à un labyrinthe sans sortie. Le peuple britannique, qui possède jusqu'alors les parties les plus importantes du monde, a 75 ans. Il y a lieu de le comparer à une personne âgée bien enrichie, devenue nonchalante et souffrante du rhumatisme. Malheureusement, le successeur de ce grandiose peuple n'est pas son fils, mais son cousin Allemagne. C'est-à-dire que l'héritage et l'honneur ne passent pas au fils, mais au cousin.

ingilīz ٲab'ı da bir mücemmi'-i tezāddır. ingilīz rūhı maħreci bulunmaz bir lābirente beñzer. bugüne kadar 'ālemin en mühim aqsāmına mālīk olan birten kavmi 75 yaşındadır. zenginleşmiş, artık tenbel olmuş, rōmātīzm hastalığına ٲutulmuş bir ihtiyāra beñzetilse yañlış degildir. ma'e't-te'essūf bu kavm-ı mu'azzamın hālefı kendi ođlu degil, 'amca zādesi ālmānyādır. ya'ni mīrāş ve şeref evlāda degil, yegene geçiyor⁸⁷.

Tellement sûr de son pronostic, Nūrī fait même du calcul. Le règne de l'Allemagne n'est qu'une question du temps :

Si l'Allemagne progresse à cette présente vitesse, y aura-t-il, dans dix ou quinze années (en chiffres : 10 – 15), une place libre dans le champ de rivalité pour une autre que la race germanique. La France s'affaiblit pas à pas. L'Angleterre s'arrête prête au déclin. La Russie n'arrive pas à se débarrasser d'habits de sauvagerie. Quant à l'Allemagne, fière de sa capacité raciale, elle monte, s'élève, en essor.

şimdiki nisbet dā'iresinde ālmānyā ilerileyecek olursa 'acabā on on beş sene (rakamla da tekrār ediyorum : 10 – 15) 'alemde cermān 'ırkından başkası için bir meydān-ı rūhcān [sic] ve tevfiķ qalacak mı ? frānsa günden güne iniyor. ingiltere, müteheyī-i tenezzül, ٲurıyor. rūsya, henüz vahşīlik pōstekisini arkasından şıyrıyor. ālmānyā ise, kābīliyet-i 'ırķīyesine mađrūran, şū'ūdā, irtifāda, i'tilāda⁸⁸...

L'Allemagne s'offre à Nūrī comme un modèle de réforme. Son industrie l'impressionne vivement :

L'odeur de vapeur, de charbon, de fumée, d'essence
Combien j'aime ces odeurs ! Notamment j'adore l'odeur d'essence que la voiture produit ! Je les préfère à tous les rares parfums qu'une belle dame porte, à toutes les fragrances suaves que l'impératrice byzantine Théodore fait manufacturer. Notamment la fumée de la vapeur, les poussières de charbon, l'odeur de la machine, du calcaire dans des constructions me font admirer. J'ai tellement raison de les préférer toutes à l'odeur des cheveux d'une amoureuse séduisante.

sitīm, kōmür, duman, benzīn kođusu
āh bu kođuları ne kadar severim ! hele ođmōbīlīn ٲıkardığı benzīn kođusına ne kadar bayılırım ! ben bunları bir duđter-i zī-ānīn süründüğü bütün 'ıtrīyāt-ı nādireye, bīzāns imparađoriçesi teōdōrānīn i'māl etdirdüğü bütün revāyih-i ٲayyībeye terciħ ederim. hele vāpūr dumanı, kōmür ٲozı, mākine kođusu, inşāat arasında kireç, çimentō kođuları beni hayrān

⁸⁶ CELĀL NŪRĪ, *Kitub muşāhabeleri*, op. cit, p. 65-66.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 70-71.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

eder. bunlarıñ cümlesi bir ma‘şūka-yı dil-firībiñ şemīm-i zūlfüne tercīh etmekde benim yerden göge kadar haqqım var⁸⁹.

C’est cette odeur d’effort et de travail qui fait preuve de grande activité et vitalité, qui tremble le monde, qui ressuscite l’humanité.

büyük bir fa‘āliyet ve hayāt gösteren, cihānı lerzān, beşerīyeti ihyā eden bunlar, bu sa‘y ve ‘amel hoşusu, bu bŷy-ı laţif-i medenīyettir⁹⁰.

J’ai senti cette odeur lors de ma visite du port de Hambourg qui dure pendant des heures. Un port aussi grand que le monde. De plus, [ce n’est même pas] un port maritime. C’est un immense port fruit de l’élargissement du fleuve d’Elbe par constant effort humain, le plus grand port d’Europe.

sā‘atlerce devām eden hāmbürg limānını gezdiğimde hep bu hoşuyı istişmām ettim. cihān kadar bir limān. hem deñiz limānı da değıl. elb nehriniñ dest-i beşer ile, mütemādī sa‘y ve ğayretle genişletilmesinden hāsıl olmuş cesīm bir limān, avrŷpānın en büyük mersāsı⁹¹.

Aaah, cette odeur magnifique des poussières de charbon, cette odeur de la vapeur ! Pourrai-je atteindre le bonheur de te sentir à Istanbul ainsi que dans différentes parties de ma patrie ? Dans notre pauvre contrée, pourrons-nous au moins réparer des bateaux ?

āh o nefīs kömür tozu, sitīm hoşusu ! seni istānbŷlda ve bağīye-i vaţanımıñ ağsām-ı sāiresinde de tuymak bağtiyārılıđına nā’il olacağ mıyım ? bizim diyār-ı ğarībimizde de hīç olmazsa gemi tā‘mīr edecek miyiz?⁹²

Quelle odeur inspirante ! Je répète : cet effluve métallique, cette effluence séduisante de la vapeur, je le préfère mille fois à tous parfums précieux de l’Inde et de la Chine, aux huiles distillées des jardins de rose les plus fameux, voire, à l’odeur d’une aimée compatissante manquée. Et je veux que mon peuple devienne davantage familier avec cette odeur de charbon et de vapeur, de l’huile et de pétrole, qu’il joue son rôle dans le monde en se basant sur sa propre puissance à l’instar de ce peuple allemand.

bu ne rŷh-bağşā hoşu ! tekrār edeyim: ben bu şemīm-i ma‘denīyi, bu bŷy-ı dil-firīb buĥarı hind ŷ sindiñ envā’ itriyāt-ı girānbahāsına, eñ meşhŷr gülistānlarda tağtīr olunan yađlara, daha ötesine gideyim, firğatdaki bir yār-i şefğat-āyīniñ hoşusuna biñ ğat tercīh ederim. ve isterim ki milletim de bir az bu kömür ve sitīm, yađ ve petrŷl hoşusuyla ŷlfet peydā etsŷn de şu ālmān ğavmi gibi, zŷr-ı bāzŷsuna ğüvenerek ‘ālemde muğadder olan rŷlını oynasun⁹³.

L’Allemagne se pose comme un pays rapidement industrialisé. L’industrie importe à Celāl Nŷrī pour que son pays s’impose dans le jeu impérialiste mondiale. « Le rôle qui lui incombe » n’est pas clair dans cet extrait. On comprend seulement par le simile que ce rôle serait semblable à celui qui incombe au « peuple allemand. » Le rôle que Nŷrī lui attribue est de jouer le rôle de *cihān-ĝirlik*. C’est non seulement par son pronostic optimiste pour l’avenir de l’Allemagne dans le jeu politique, mais aussi par son aspiration à un sauveur à l’image de Bismarck qu’on le comprend. « [...] il

⁸⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 54-55.

⁹² *Ibid.*, p. 56-57.

⁹³ *Ibid.*, p. 57.

éveilla la Prusse, dont la situation fut semblable à la nôtre, et à l'instar de l'Ange Israfil, en lui soufflant de l'esprit, la rendit aujourd'hui un peuple et un État impérial et maître du monde » (« [...] prūsya'yı şimdi hâlimizde bulunan prūsya'yı, uyandırmış, āña, isrâfîl gibi nefh-i rūh etmiş, bugün *cihân-gîr* ve *cihân-muṭā'* bir millet ve devlet yapmış⁹⁴ ! »). Nūrî aspire toujours à la restauration de la puissance impériale ottomane dans une nouvelle donne politique.

Cette propagande pour une Allemagne jeune contre une Grande Bretagne vieille ainsi que contre une France sénile s'oppose au fait matériel que ces deux dernières sont également des grandes puissances dont les pouvoirs sont indiscutables. À l'égard de ce paradoxe apparent, Nūrî avance que :

Non seulement Byzance mais aussi Iran détinrent une extrême grandeur et solennité dans l'an de l'Éléphant. Tout alla bien en apparence. Chacun des souverains respectifs [de ces empires] fut le roi des rois. Leurs capitales donnèrent une apparence extrêmement riche et magnifique. La civilisation, l'étiquette, le raffinement, la littérature furent avancés dans leurs capitales. La pécune abonda. [...] Cependant, comme il est coutume de le voir dans la dernière étape de la vie de tout peuple disparu, cette pompe et grandeur fut, malheureusement, à la fois à Rome et en Iran sans assises. Comme aujourd'hui à Constantinople, Londres et Paris, cette grandeur fut sans fondement.

gerek bizāns ve gerek îrān, fîl senesinde, pek ziyāde bir 'āzamet ve haşmeti hā'iz bulunuyordu. işler zāhiren yolunda gidiyordu. bu iki hükümdārdan her biri kelimeniñ tām ma'nāsiyle şehinşāh idi. maḳarr'-ı hükümetleri derece-i nihā'iyede güzel, zengin, şāhāne bir manzara 'arz ediyordu. pā-yi tahtlarda zarāfet, medeniyet, ādāb-ı mu'aşeret, incelik, edebiyat ilerlemişdi. pāra 'ādeta taşıyordu. [...] faḳat her devlet ve her millet-i münḳarāzanıñ soñ şafha-i hayātında görüldüğü üzere bu dārāt ve ihtişāmm ma'e't-te'essüf, gerek rōmāda, gerek 'acemde, esāssız idi. el-yevm koştantīniyede ve lōndrada ve pārisde oldığı gibi bu ihtişāmiñ temeli yokdı⁹⁵.

La stratégie argumentative ne change pas. La continuité historique assumée entre les empires que des siècles éloignent les uns des autres lui permet de transposer ses attentes ainsi que ses constats dans une image historique. Au lieu de soupçonner une influence khaldunienne sur la pensée de Celāl Nūrî parce que le luxe est indicatif du déclin, je propose de l'interpréter à partir de son attente pour laquelle la domination mondiale change. Pour que Nūrî puisse expliquer le dilemme que présente la force matérielle d'une puissance à laquelle il prévoit un déclin imminent, il présente le luxe comme indicateur d'un déclin. Il fonde son jugement notamment sur les critiques des socialistes ainsi que sur celles de Max Nordau :

Dans ce contexte, parlons de ce qui s'appelle « la civilisation » :

⁹⁴ *Ibid.*, p. 36. ; La même respect est observé pour la figure de Pierre 1er le Grand CELAL NURI, *Tārīh-i tedenniyāt-i 'osmāniye – Mukadderāt-ı tārīhīye*, *op. cit.*, p. 410.

⁹⁵ CELAL NÜRİ, *Ḥātemü'l-enbiyā*, *op. cit.*, p. 76-77.

C'est vrai ! Il y a énorme différence entre la civilisation européenne et la civilisation orientale et asiatique. [Il est manifeste que] la civilisation est plus avancée en apparence et du point de vue matériel, mais abstraction faite de ses parties industrielles et scientifiques, la civilisation européenne est-elle vraie ? Cette idée devrait être remise en cause. Avec les socialistes, posons la question suivante : le capitalisme, l'alcoolisme, la prostitution et ses conséquences telles les maladies vénériennes, la bourse, la spéculation, Monte-Carlo, le clergé, la hiérarchie de noblesse, la paix armée, le militarisme dans sa mauvaise acception sont-ils des choses dont la civilisation européenne se vante ? Un des fameux philosophes [de notre temps], Docteur Max Nordau, dont je reçois toujours la faveur, démasque, dans ses ouvrages intitulés « La dégénérescence » et « Les mensonges conventionnels de notre civilisation, » une civilisation européenne pourrie. En ceci, il a raison. L'apparition d'un courant social tel le socialisme n'est d'autre qu'une preuve du mauvais fonctionnement de cette civilisation.

şu şadede bir az da « medeniyet » denilen şeyden de bahş edelim :

el-ħakķ ! avrūpā medeniyeti ile şark ve asyā medeniyeti arasında bir fark meşhūddur : mādī, zāhirī nokta-i nazarından avrūpā ilerūde faķat aķsām-ı şinā'īye ve fennīyesinden şarfū'l-nażar avrūpānīñ medeniyeti 'acabā ħakķī midir, burası olduķca muħtāc-i ta'mīķ ve tedķīķdir. sōsyālistlerle berāber şorarız : 'acabā ķapītālizm, kū'ul-perestī, fuħşīyāt ve neticesi olan emrāz-ı zūhrevīye bōrsa, sipekūlāsyōn, mōnte ķarlō, ruhbānlıķ, aşālet farkları, şulħ-i müsellaħ, fenā ma'nāsiyle mīlītārizm avrūpā medeniyetiniñ iftiħār edecegi şeyler midir ? meşāhīr-i felāsefeden dā'imā teveccūh ve iltifātını gördiğim dōķtōr māķs nōrdāu « tefessūħāt » ve « cemī'yet-i ħāzıramızıñ ekāzīb-i 'akdīyesi » nām eşerlerinde avrūpā medeniyetini çürümüş bir ħalde gösteriyor ki ħakķı āşikārdır. zāten sōsyālizm diye bir mezheb-i ictimā'iyeniñ zuhūrı bu medeniyetiñ münāsebetsiz aķsāmı bulunduđına delīl degildir de nedir⁹⁶?

La faiblesse latente derrière l'apparence de la grandeur fulgurante est dévoilée à l'appui de l'œuvre de Max Nordau, qui relève de la littérature pessimiste de fin-de-siècle, mais qui garde pourtant pour Nūrī toute son actualité. Cela l'amène à une bifurcation conceptuelle quant au progrès. À la mission civilisatrice dégénérée identifiée aux grandes puissances européennes, Nūrī oppose une conception du *vrai* progrès qui devrait être libre d'impérialisme. Un tel progrès est observé en Suède :

Les progrès du Nord ne sont pas nouveaux, [au contraire] ils sont anciens, appuyés sur la tradition et l'histoire. Cette maturation continue depuis des siècles. Notamment, le fait que la Suède ne compte plus parmi les grandes puissances depuis Charles XII met un terme à la politique hasardeuse. [Depuis] le peuple s'investit pleinement dans les progrès matériels ainsi qu'économiques. Le résultat en est le corps vertueux qu'aujourd'hui, nous apprécions et consacrons.

Chez les peuples des grandes puissances, il existe les traces des guerres ainsi que des razzias, et la passion impériale ainsi que la vanité. Ils font du commerce. En conséquence, la moralité se dégrade. L'aventurisme dans la politique consomme aussi bien les peuples que les États, entraînant la corruption et le déclin. Malheureusement, on témoigne de ces deux états dans quelques grandes puissances européennes. Dieu merci, ceci n'existe pas en Suède. Le peuple est humble, il n'est pas hautain ni arrogant. Par conséquent, bien qu'elle ait une longue histoire ainsi qu'une tradition, la corruption n'a pas commencé là. Et, elle ne commencera pas dans des siècles et des siècles.

⁹⁶ CELĀL NŪRĪ, *Kendi nokta-i nazarımdan ħukūķ-ı düvel, op. cit, p. 74.*

şimālîñ bu terakkîyâtı ise yeñi degildir; eskidir; ‘ana‘nâta, târîhe müsteniddir. bu tekâmül ‘aşırlardan beri devâm ediyor. huşûsiyle on ikinci şârlıdan soñra işveçîñ düvel-i mu‘azzama ‘adâdından sukûtı, siyâset-i serserîyâneye nihâyet vermiş ve millet olanca kuvveti terakkîyât-ı maddîyeye ve iktisâdîyeye vererek meydâna bugün taqdîr ve tebcîl etdigimiz hey‘et-i fâzîla gelmiştir.

büyük devletler ahâlisinde muhârebât ve gâzâvâtıñ te‘şîri, cihân-gîrlîk arzusu ile gurur vardır. Alub şatarlar. bunuñ nefîcesi olmak üzere ahlâk biraz bozular. siyâsetde mâcerâperestî ise milletleri, devletleri tüketir; tereddî ve inhişâta meydân verir. Ma‘e‘t-te‘essüf avrûpânîñ büyük milletlerinden bir ikisinde bu hâl meşhûddur. işveçde ise, çok şükür, bu yokdur. Millet mütevâzî‘dır. mağrûr ve mütekebbir degildir. binâen ‘aleyh uzun bir târîhe, bir ‘an‘aneye mâlik olduğı hâlde anda tereddî başlamamıştır. ve daha ‘aşırlarca başlamayacaktır⁹⁷.

Nous retrouvons ici, encore une fois, la conception cyclique de l’histoire. Les grandes puissances se remplacent l’une par l’autre. Nous savons que c’est un leitmotiv de l’œuvre de Nūrî. Mais, ici, Nūrî ajoute un nouvel élément à l’argument : l’impérialisme en tant que *cihân-gîrlîk* implique la dégénérescence qui fait que la puissance impérialiste entre dans un cycle. Rester en dehors du jeu impérial garantit la pérennisation de la prospérité ainsi que de la sérénité.

Il n’empêche que la critique de la politique impérialiste ne se borne pas à l’injustice à l’encontre des pays menacés. À la critique de la violence exercée par les pays colonisateurs s’ajoute celle de la politique impérialiste à l’égard de ses conséquences dans les sphères économique et sociale au sein des sociétés colonisatrices :

Les financeurs et les capitalistes sont très contents de l’ordre existant. Les gouvernements injustes, de par leur nature, favorisent les capitalistes, ignorant constamment les fraudes dont souffre le prolétariat du fait qu’ils ne sont pas les gouvernements des ouvriers. De plus, promouvant la politique de l’impérialisme, ils offrent aux capitalistes un large champ pour l’escroquerie. Cette période que nous traversons, c’est l’âge d’or d’immenses endettements, de constructions et d’opérations. Dans ce flux d’argent, les prêteurs peuvent voler de l’argent autant qu’ils le souhaitent. Dans certains pays, le gouvernement appartient aux banquiers. Par exemple, la France [...]

mâlîyûn ve sermâyedârân uşûl-ı hâzîradan soñ derece memnûndur. çünkü hükûmât-ı lâ-ħakka, mâhîyetleri i‘tibârıyla, sermâyeye tokunmazlar ve ‘ameleleriñ hükûmeti olmadıklarından şıfrû‘l-yeddleriñ mütemâdîyen tolandırılmasına ses çıkarmazlar. bundan başka emperyalizm uşûlını tervîc etdiklerinden erbâb-ı sermâyeye geniş bir tolandırıcılık sâhası açarlar. hâl-i hâzır büyük istikrâzlarıñ ve büyük inşâat ve ‘amelîyâtıñ ‘aşr-ı zerridir. bu pâre cereyanında şarrâflar istedikleri kadar pâre çalabilirler. ba‘zı yerlerde hükûmet bânkerleriñ mülk-i yemînidir. meşelâ frânsa hükûmeti⁹⁸ [...]

D’ailleurs, l’Europe s’emparait de notre pays par son argent sans recourir aux armes.

zâten topsuz, tüfenksiz, avrûpâ bizim memleketimizi pâresîyle fetih ediyordu⁹⁹.

⁹⁷ CELÂL NÜRÎ, *Şimâl hâtıraları*, op. cit, p. 53-54.

⁹⁸ CELÂL NÜRÎ, *Târîh-i istikbâl: mesâ‘il-i ictimâ‘îye*, op. cit, p. 131.»

⁹⁹ CELÂL NÜRÎ, *Târîh-i tedennîyât-ı ‘oşmânîye – Mukadderât-ı târîhîye*, op. cit, p. 151.

Les prétentions axiologiques, concomitantes de ces actes ignominieux qui sous-tendent l'expansion colonisatrice et puisées dans la philosophie des Lumières, notamment celles de la devise de la Révolution française, constituent l'autre volet de la critique contre les pays occidentaux :

Du point de vue des Français, le peuple est un animal digne de torture. Les Français ne sont nullement des développeurs. [...] Il est impossible d'articuler les bassesses, les brutalités, les légèretés que la France commet dans les colonies musulmanes. Les Français, qui se disent, en France, vivement partisans de la liberté et de l'égalité, sont malheureusement trafiquants d'esclaves/esclavagistes ailleurs. L'attribut considéré comme une bassesse à l'intérieur de la France est une vertu à l'extérieur. Le patriotisme des Arabes est un crime. [...] la République française, qui a rompu avec le clergé, s'avère en Afrique être une France cruelle, partisane de l'oppression et de l'injustice ; cette France n'a rien en commun avec l'ancienne France généreuse, et ce, impossible. La politique coloniale est une honte pour la République.

frānsız nokta-i nazarından ahālī ta'zībi mübāh bir hayvandır. frānsızlar ašlā müsta'mir degildirler. [...] frānsanıñ müsta'merāt-ı islāmīyesinde irtikāb etdiği denā'etler, vaḥşetler, ḥoppalıklar dille ta'rīf olunamaz. frānsāda bu kadar ḥürriyet-perver, müsāvāt-perest görinen, 1789 inqılābı ile ḥürriyet ve meşrūṭiyet esāsātını i'lā iden frānsızlar, avrūpā ḥāricinde, ma'e't-te'essūf, 'ādetā esīrcidirler. frānsada zemīmet add edilen ḥaşā'il ḥāricde fażlıyettir. 'arablarıñ vatan-perverliği bir cürmdür. [...] ruhbān ile kaṭ'-ı 'alākā iden frānsa cumhūrīyeti āfrīkāda ṭaraf-dār-ı zulm ve i'tisāf, muta'aşşīb, ğaddār bir frānsadır; bu frānsanıñ ḥürriyet-perver, 'ālī cenāb eski frānsa ile ašlā münāsebeti yokdur ve olamaz. cumhūrīyet için müsta'merāt pōlitīkası büyük bir 'ayıbdır¹⁰⁰.

La contradiction entre les idéaux politiques des Lumières, que la France assume par-dessus tout, et les politiques exercées par les mêmes acteurs, notamment sur les populations colonisées, font partie de la critique vis-à-vis des pays européens¹⁰¹. Cette isolation géographique apparaît comme un acte volontaire à vocation raciale :

L'Angleterre, qui trouve pertinent de commettre autant d'injustices, de faire couler autant de sang dans ses colonies, développe avec équité ses propres colonies — c'est-à-dire les colonies peuplées par la race anglo-saxonne et les autres races européennes — de manière parfaite et de façon complètement conforme au [principe] de la liberté, de la justice, créant ainsi de nouveaux peuples anglais, de nouvelles communautés anglo-saxonnes¹⁰².

müsta'merātında bu kadar ḥaqsızlığı, bunca sıfk-ı demāyı revā gören ingiltere kendi – ya'nī ānglō - sākşōn – 'ırkıyla ve avrūpā 'ırkıyla meskūn olan müsta'merātını mükemmel bir şūretde, kemāl-i ḥürriyetle, kemāl-i 'adālet ve ḥaḳḳānīyetle yetiştirüb meydāna yeñi ingiliz milletleri, yeñi ānglō – sākşōn cem'iyetleri çıkarmışdır.

¹⁰⁰ CELĀL NÜRİ, *İttihād-ı islām: islāmıñ māzīsi, ḥālī, istikbālī*, op. cit, p. 91-93.

¹⁰¹ Cemil Aydın met cette contradiction au cœur de son récit portant sur les critiques non occidentales de l'ordre mondial impérialiste, voir C. AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, op. cit, p. 39-71. Cependant, cette explication risque de mettre à l'écart les attentes inhérentes de la part de la civilisation, se laissant décrire comme passive et réactive par les intellectuels en question.

¹⁰² CELĀL NÜRİ, *İttihād-ı islām: islāmıñ māzīsi, ḥālī, istikbālī*, op. cit, p. 150.

Malgré les critiques acharnées vis-à-vis des actes violents exercés par les grandes puissances — dont on a vu les occurrences également dans le premier chapitre —, Ḥilmī et Nūrī considèrent l’expansion comme un fait naturel, donc comme fonction du mouvement circulaire. Pendant que ce dernier décrit le port d’Hambourg :

Ce port ne suffit pas à l’Allemagne. Hambourg se situe un peu loin des provinces de Rhénanie. C’est pour cela que la grande Allemagne s’emparera, d’une manière ou à une autre, en tout cas, d’Anvers et Rotterdam qui sont les ports naturels du bassin rhéan.

bu limān ālmānyāya az geliyor. rāyn eyāletlerine ḥambürg bir az uzaqdır. bināen ‘aleyh ‘ahd-ı qarībde, ḳoca ālmānyā, ne yaparsa yapacak, rāyn ḥavzasınıñ ṭabī‘ī limānları olan ānversi ve reterdāmı beheme ḥāl ele geçirecekdir. bu bir ḳazīye-i zarūrīyedir : ālmānlar ṭaşıyor ; feyezān ḥālindeki enhār gibi, feyezān zemānında milletler de eṭrāfa yayılmaq ṭabī‘īdir¹⁰³.

Ou encore pour ce qui relève de l’expansion japonaise et chinoise :

Le Japon souffre du manque de financement. La population abonde, [alors que] le territoire est limité. Dès la solution du problème pécuniaire, celui-ci se voit, bien évidemment, contraint de rechercher une colonie de peuplement¹⁰⁴. En effet, bien que la Mandchourie s’avère être une colonie naturelle de cette nation, habituée à la mer, se précipitera pour envahir les îles océaniques.

Chaque année, le Japon exporte des milliers de ses habitants en Amérique. De façon similaire, la Chine est contrainte d’envoyer chaque année des centaines de milliers de « Coolies » en Amérique, en Australie et en Afrique du Sud. Ces personnes de couleur jaune ne sont pas heureuses dans les pays anglo-saxons où elles sont humiliées. Chacune de ces civilisations constitue un contraste parfait l’une pour l’autre. De ce fait, ces deux pays avec leurs populations superflues ont violemment besoin de colonies.

jāpōnyā naḳden muzāyaḳadadır. nüfūsı ziyāde, ṭoprağı azdır. para mes’alesi ḥall olunduḳdan ṣoñra fazla-i nüfūsı ise elbette Colonie de peuplement aramak mecbūrīyetinde bulunacaḳdır. vāḳı‘ā māñçuryā ṭabī‘ī bir müstemleke ḥālinde ise de deñize alıṣḳın olan bu millet daha başka bir müsāra‘atle oḳyānūsya aṭalarına müstevlī olacaḳdır.

jāpōnyā, her sene, biñlerce nüfūsını āmerīḳāya gönderiyor. kezālik çīn, her sene, yüzbiñlerce « ḳülī » sini āmerīḳāya, āvustrālyāya, cenübī āfrīḳāya irsāl mecbūrīyetinde bulunuyor. bu ṣarı renkli insānlar ānglō – ṣāḳsōn memleketlerinde rāḥat edemiyorlar. ḥaḳāret görüyorlar. her iki medenīyet bir zıdd-ı kāmīl teşḳīl ediyor. bināen ‘aleyh ahālisi ḳoḳ olan bu iki memleketiñ müstemlekāta ṣiddetle iḥtiyācları derkārdir¹⁰⁵.

On retrouve la même métaphore du fleuve débordant chez Ḥilmī. Lorsqu’il décrit la donne internationale juste avant l’avènement de Muhammad al-Mahdi as-Senoussi (1844-1902) :

Les événements importants et de grande envergure ont eu lieu au début et pendant le règne de Seyyed Mahdi. À l’instar de l’eau contrainte de déborder du fait que le récipient ne lui suffit pas, les Européens, dont la superficie des pays ne suffit pas à la population, étaient

¹⁰³ CELĀL NŪRĪ, *Ḳuṭub muṣāḥabeleri*, op. cit, p. 28.

¹⁰⁴ L’expression se trouve en français, en caractère latin dans le texte : colonie de peuplement.

¹⁰⁵ CELĀL NŪRĪ, *İttihād-ı islām: islāmıñ māzīsı, ḥālī, istikbālī*, op. cit, p. 147-148.

aussi contraints de retrouver des colonies et des débouchés pour leurs produits industriels et de nouvelles ressources de richesses. Pour atteindre ce but, les premiers pas ont déjà été franchis.

seyyid mehdîniñ evâ'il-i ve zemân-ı meşîhatinde 'âlem-i islâmda vuķû'ât-ı mühimme ve 'azîme zuhûr itmişdir. kabına şıgmayan suyuñ taşmak mecbûriyetinde kalması gibi, memleketleri nüfuslarına tar gelmege başlayan avrûpâlilar da yeñiden müstemlekeler edinmek, ma'mûlat-ı şınâ'iyelerine yeñi mahrecler bulmak, yeñi menâbi'-i servet aramak mecbûriyetinde idiler. bu emeli istiħşâl için ilk hatveler dahâ evvelce atılmış idi¹⁰⁶.

Voici une autre occurrence :

Les français ne s'accroissent pas autant qu'ils débordent de leur pays. C'est pour cela qu'ils n'arrivent même pas à procurer des immigrés d'une manière abondante pour les colonies situées au bord de la Méditerranée.

frânsızlar, memleketlerinden taşacak kadar tekeşür etmiyorlar, bu sebeble müstemlekâtlarınıñ baħr-ı sefid sevâhilinde bulunanlarına bile külliyyetli muhâcîr çıkaramıyorlar¹⁰⁷.

Dans une analogie à la loi physique bien établie¹⁰⁸, la question est tout d'abord démographique : la recherche de nouveaux territoires pour les populations superflues. Cette exportation s'accompagne inéluctablement d'un élan économique lié à la surproduction née de l'industrialisation. Comme le fait d'expansion est naturalisé, il n'est pas vu comme un acte volontaire de la part des expansionnistes. C'est ainsi qu'aucune charge morale ne leur incombe — sauf les actes violents

¹⁰⁶ AHMED HİLMİ, *Senûsiler. On üçüncü 'aşrıñ eñ büyük mütefekkir-i islâmîsi seyyid muħammed el-senûsî – 'abdülhamîd ve seyyid muħammed el-mehdî ve 'asr-ı ħamîdîde 'âlem-i islâm ve senûsiler* [Sidi Mohammed Al-Sanoussi, le plus grand penseur du XIII^e siècle – Abdülhamid et Sidi Mohammed al-Mahdi ibn Mohammed Al-Sanoussi et le monde musulman et les Sanoussis sous le règne d'Abdülhamid], İstânbûl, İkdâm matba'ası, 1325 [1909], p. 58.

¹⁰⁷ AHMED HİLMİ, *Yigirminci 'aşırda 'âlem-i islâm ve avrûpâ. müslümânlara rehber-i siyâset, op. cit.*, p. 48.

¹⁰⁸ Pour une métaphore pareille identifiée à l'impérialisme, voir AHMED HİLMİ, *Senûsiler. On üçüncü 'aşrıñ eñ büyük mütefekkir-i islâmîsi seyyid muħammed el-senûsî – 'abdülhamîd ve seyyid muħammed el-mehdî ve 'asr-ı ħamîdîde 'âlem-i islâm ve senûsiler, op. cit.*, p. 58-59. « La plupart du monde musulman fut et est encore la cible de l'ambition et la convoitise des monde-conquérents [cihângirleriñ], des peuples vainqueurs et conquérants.

Les trésors de l'Inde, les richesses mystérieuses de l'Orient entrent dans les nouvelles et les mythes des peuples.

A partir de l'éveil et de l'évolution du monde chrétien, l'invasion du monde musulman commence par deux extrêmes. L'un de ces extrêmes était Kazan, la Crimée et l'Asie centrale, l'autre était l'Inde, Java et les régions qui l'entourent. Les parties qui restent indépendantes étaient celles qui se trouvaient entre ces deux extrêmes.

La première entreprise d'invasion se solda par succès. Cependant, la politique de colonies ne demeure pas commune à [toute] Europe, ne serait-ce que pour une courte période.

Il n'en reste pas moins que, comme arrêter l'invasion européenne qui ressemble à un torrent n'est pas possible à travers les moyens ordinaires, et le monde musulman ne dispose pas de moyens qui lui permettraient d'y résister, la deuxième période de l'invasion a commencé par la conquête de l'Algérie, qui a été suivi par l'occupation de la Tunisie.

'âlem-i islâmın ekşer-i aqsâmı eskiden beri cihângirleriñ aqvâm-ı ğâlîbe ve fâtiħanıñ nazâr-ı ħırş ve tama'ını celb edegelmişdir.

hindiñ ħazîneleri, şarķıñ defineleri milletleriñ ħikâyât ve ħurâfâtına geçmişdir.

'âlem-i naşrâniyetiñ intibâh ve teķâmüli evânından i'tibâren 'âlem-i islâmın istilâsı iki başdan başlamışdır. bu iki başın biri kâzân, kırım ve asyâ-yı vustâ, digeri hind, cāvâ ve maħâl-i mütecevire idi. 'âlem-i islâmın müstaķill aqsâmı bu iki baş arasında kalan yerler idi.

ilk teşebbûş-i istilâ, muvaffakîyetle neticelendi. ma'mâfih müstemlekât pölitiķası kışa bir müddet için avrûpâca 'umûmîlikden kurtuldu.

lâkin avrûpâ istilâsı bir **seylâb** mâhiyyetinde olub tevķîfi vesâ'it-i 'âdiye ile ğayr-ı kâbil olduğundan ve 'âlem-i islâm bu **seylâba** muķâvemet idebilecek vesâ'ite mâlik bulunmadığından ikinci devre-i istilâ cezâ'iriñ fethi ve bunu müte'âkib tûnusıñ işğâli ile küşâd edildi. »

exercés. De plus, la mise en place de la politique impérialiste, précédée par le colonialisme, est une contrainte (*mecebūrīyetinde idiler, mecebūrīyetinde bulunuyorlar*). Cette contrainte est renforcée par l'insertion d'un ton naturel dans l'événement : « *elbette,* » « *tabīī bir müstemleke.* » Contrainte et besoin constituant des instigateurs primordiaux de l'expansion colonisatrice, cette dernière est le produit des volontés extrinsèques aux agents colonisateurs. C'est à partir de ce moment-là que la critique doit se déplacer vers les moyens et les conséquences des conquêtes. Il s'ensuit que l'opposition de ces auteurs ottomans ne constitue pas un parti pris normatif contre l'expansionnisme.

4. Les conquêtes ottomanes comme impérialisme réussi

On retrouve la même distinction entre bonne et mauvaise expansion chez Aḥmed Ḥilmī. Le manque de cohérence le plus saisissant vis-à-vis de l'expansion survient lorsqu'il s'agit des conquêtes japonaises sur le continent : un impérialisme redressant :

Ce sont les Coréens qui sont le peuple le plus convivial et assidu, en même temps qu'ils sont les plus misérables et opprimés du monde. Les Coréens vivaient sous le joug des nations belliqueuses, les Chinois au premier chef, qui les entourent. Après la dernière bataille, la Corée est devenue une colonie japonaise. Il semble que c'est grâce au Japon qu'ils parviendront à la prospérité et au bonheur. [...]

Le système fiscal coréen est terrible. L'évaluation de l'impôt pour chaque homme se fait au prorata du commerce et des richesses. Pourtant, cette évaluation est tellement draconienne que même l'homme le plus riche doit livrer ce qu'il gagne de sorte que le reste ne lui permet que de survivre. C'est-à-dire que la richesse et la pauvreté ne valent rien d'autre qu'à l'égard de la somme qu'ils donnent au gouvernement. Il est certain que les Japonais aboliront ce système abominable¹⁰⁹.

dünyāniñ eñ mūnis ve çalışkan ve faқаt eñ bed-baht ve mağdūr kavmi kōrelilerdir. nüfusları on milyōnı geçer. kōreliler, kendilerini ihātā iden cengāver aqvāmiñ ve ekşeriyā çin hükümet-i mu'azzamasınıñ taht-ı esāretinde yaşamışlardır. şöñ muḥārebeden şöñra kōre, bir jāpōnyā müstemlekesi hükümne girmiştir. ihtimāl ki jāpōnlar sāyesinde rāḥat ve sa'ādete nā'il olacaqlardır. [...]

kōredeki virgü uşulı deḥşetlidir. her ādemiñ şervet ve ticāreti nazar-ı diğkate alınarak kendisine bir virgü taqdır olunur. lākin bu taqdır o derece gaddārānedir ki eñ zengīn bir ādem, eline geçeni hükūmete verir, kendisine kalanla ise ancak açlıktan ölmeyecek şūretde yaşayabilir. demek ki bir ādemiñ zengīn, diğleriniñ fakīr olışı şırf hükūmete verdikleri pāre i'tibāriyla olub kōrede şervet ve fakīriñ başka ma'nāsı yoқdur. jāpōnyālılarıñ bu usul-ı bī-nezīr-i mekrūhi kaldıracaqları şūphesizdir.

Ahmed Hilmi entretient l'idée d'un impérialisme louable tant que cette puissance impériale entend développer le pays conquis. C'est pour cette raison que la critique vis-à-vis des expansions impérialistes se conçoit selon la manière dont les puissances coloniales assujettissent les peuples visés. Cette attitude paradoxale est bien constatée par Koebner :

¹⁰⁹ AḤMED ḤILMĪ, *Aqvām-ı cihān, op. cit.*, p. 62.

As a result *imperialism* was given a British connotation to such an extent that, in the minds of many, oppression of neighbouring peoples on the same continent was not considered to constitute a policy of *imperialism*, but the control of a people across the sea was. The anti-Western use of the slogan has been more popular, more widely adopted, and has had a longer past than its use against an Eastern or Asian power¹¹⁰.

À cette mauvaise image des grandes puissances s'ajoute la bonne image du Japon que l'on considère comme le symbole de l'éveil de l'Orient. Nous avons déjà vu comment Hilmî et Nürî louent l'expansion japonaise, alors qu'ils critiquent l'expansion européenne. L'expansion japonaise n'est pas la seule expansion louable. À cet égard se dessine un autre concept d'expansion, celle de ce que deviendrait l'État ottoman. Afin de la contraster avec l'expansion impérialiste, force est de faire ressortir la structure sémantique du concept de conquête dans leurs écrits. Voici Aḥmed Hilmî parlant du rôle des Turcs au cours de l'histoire :

L'histoire témoigna d'un nouveau miracle dont il est rare de voir l'équivalent dans la vie humaine et dont il n'existe de semblable qu'à l'époque du Prophète et des deux premiers califes. Une peuplade composée de six cents tentes constitua en l'espace d'un siècle un gouvernement qui régna sur vingt millions de sujets¹¹¹.

tārīḥ, ḥayāt-ı beşerîyette mişli ender görülen ve ancak devr-i nebevî ve şeyheynde neẓîri bulunan yeñi bir mu'cizeniñ şāhidi oldu. altıyüz çadır halkı, bir 'aşır zarfında yigirmi milyon teba'aya mālîk bir hükümet meydāna getirdiler.

[...] du fait que ce peuple est le bon lieutenant des conquêtes du peuple glorieux arabe et le gardien patriotique de l'islam [...]

[...] bu şanlı kavmiñ, şanlı 'arab kavminiñ ḥayrū'l-ḥalef-i fātihîyeti ve islāmıñ muḥāfız-ı zī-ḥamîyeti oldığından [...]¹¹²

Nürî entretient un propos similaire :

On ne doit pas oublier, jamais, que cette nation, une petite tribu venue des plateaux du Touran, parvient à soumettre une partie importante du monde à sa domination. De ce fait, les Turcs ressemblent énormément aux Romains du passé et aux Anglais du présent. L'une des caractéristiques distinctes des Turcs est cet impérialisme. Il n'y a pas d'autres peuples que les Ottomans qui s'étendent des bords de l'Amour de l'Extrême-Orient aux fjords de la Scandinavie, du Gansu de la Chine à la porte de Vienne. La chute actuelle ne prouve pas notre incapacité. Nous aussi, nous sommes tributaires de la destinée de l'histoire. Avant nous, ce sont les Espagnols qui subirent cette fin. Le XX^e siècle témoignera de la chute de la France et de l'Angleterre. Le turc exécuta sa menace dans l'histoire de façon parfaite.

faḫaṭ aşlā unutulmasun ki bu millet pek küçük bir 'aşiret olduğu hâlde, tā tūrān yaylalarından gelüb, dünyāniñ bir kısım-ı ehemmini fermānına tābî' kılmışdı.

¹¹⁰ R. KOEBNER et H. DAN SCHMIDT, *Imperialism, op. cit.* p. XXIV.

¹¹¹ AḤMED HİLMİ, *Tārīḥ-i islām*, Koşantınıye, Hikmet matba'ası, 1327r, vol. 2, p. 592.

¹¹² AḤMED HİLMİ, *Aḳvām-ı cihān, op. cit.*, p. 10.

bu i'tibārla türkler sâbıkda römâlilar, hâzırda ingilızler ile bir büyük müşâbehet ibrâz eder. türkleriñ havvâs-ı mümeyyizesinden biri de işte bu cihân-gırlıktır. dünyâda ve târîhde hîç bir millet aqşâ-yı şarqdaki âmûr sevâhilinden iskândînâvyâ fiyördlarına, çinde kân şudan viyâna kapularına kadar yapılmamışdır [sic] [yayılmamışdır]. bugün inkırâz ediyor isek bu kabîliyetsizliğimizi işbât etmez. biz dağı muqadderât-ı târîhiyeye râm olmuşuz. bizden evvel ispânyâ da bu 'âkıbete giriftâr olmuşdı. yigirminci 'aşr-ı mîlâdî frânsâ ve ingiltereniñ de sukûtuña şahid olacaqdır. türk tehdîdini, târîhde mükemmel şûretde tka' itmişdir¹¹³.

Développer une attitude critique normative vis-à-vis de ce qu'il ne désigne que comme une autre conquête¹¹⁴ est d'autant plus difficile pour Hilmî qu'il fait l'éloge de l'histoire des conquêtes de celle qui deviendrait l'Empire ottoman. Ce serait d'autant plus rigoureusement valable que Hilmî instaure une continuité entre les conquêtes arabes durant les premiers siècles de l'islam et les conquêtes ottomanes :

Si la patrie originelle des touraniens ne permet pas le développement d'une civilisation importante, leur histoire qui précède la période des conquêtes ne consiste qu'en des campagnes successives vers la Chine qui se soldent par des batailles interminables. Ce peuple brave, dès qu'il envahit les contrées propices à force de bras, préserve et fait progresser les civilisations dont il hérite.

türânileriñ vağan-ı aşıleri mühimm bir medeniyet te'sisine yarayacak muhîtlerden olmadığından devr-i istîlâlarından evvelki mevcûdiyette târîhiyeleri ikide birde çine tecâvüzle mütemâdî muhârebelerden 'ibâret ise de bu cesûr millet müsâ'id muhîtleri zôr-ı bâzûsıyla istîlâ etdiginden sonra buldukları medeniyetleri muhâfaza ve terakkî ettirmişlerdir¹¹⁵.

Dans la mesure où Hilmî s'identifie à un empire historique dans un moment où l'identité de l'Empire fait objet de reconfiguration¹¹⁶, il lui semble opportun de rendre compte d'une histoire impériale compatible avec l'idéal de progrès : la conquête n'est pas reprochable tant que les conquérants préservent et développent ce qu'ils ont pris en termes de civilisation. De la même façon, le concept d'invasion (*istîlâ*) ne comporte aucune connotation négative :

Il n'empêche que l'époque la plus honorable des Turcs commence par les Ottomans. Les Turcs ottomans sont de la tribu Kayı-Kanlı. Ils fondent l'un des empires les plus glorieux et les plus puissants du monde, d'une part, par les conquêtes partielles du Caucase, de l'Autriche et de la Hongrie, d'autre part, par les conquêtes complètes de la péninsule arabique, de l'Égypte, du Noubâ, de la Tripolitaine, de la Tunisie, de l'Algérie. Après la conquête de l'Égypte, [le titre] du califat étant passé aux sultans ottomans, les Ottomans viennent assumer le rôle éminent du commandant et du guide du monde musulman. Les Turcs sont d'un caractère vaillant, persévérant jusqu'à l'obstination, modérés quant à l'action, hospitaliers et généreux.

¹¹³ CELÂL NÜRİ, *İttihâd-ı islâm: islâmüñ mâzîsi, hâli, istikbâli*, op. cit, p. 103.

¹¹⁴ AHMED HİLMÎ, *Yigirminci 'aşırda 'âlem-i islâm ve avrûpâ. müslimânlara rehber-i siyâset*, op. cit, p. 50.

¹¹⁵ AHMED HİLMÎ, *Akvâm-ı cihân*, op. cit, p. 7.

¹¹⁶ Pour la conception turquiste de l'Empire ottoman à cette période, voir E. KAYNAR, « Les Jeunes Turcs et l'Occident, histoire d'une déception programmée », art. cit, p. 57-62.

lâkin türkleriñ eñ şerefli devresi ‘oşmānlılarla başlamışdır. ‘oşmānlı türkleri kayı-kanıklı zümresine mensūbdur. ‘oşmānlı türkleri kařkāsıyayı, kırımı, avūsturyā ve macāristāniñ bir kısmını, kısmen irāni, tamāmen anadolıyı, cezāretü'l-‘arabı, mıřırı, nūbeyi, tırāblus-ğarbi, tūnusı, cezāyiri feth iderek dūnyāniñ eñ mu‘azzam eñ sařvetli imparātorluklarından birisini meydāna getirmişlerdir. mıřırın fethi üzerine hilāfet-i islāmīye dađı ‘oşmānlı pādiřāhlarına geçerek ‘oşmānlılar, ‘ālem-i islāmın muřaddemetü'l-ceyři ve rehberi olmađ gibi büyük bir mevki‘ iħrāz etmişlerdir¹¹⁷.

Dès qu’ils commencent à agir dans l’histoire, les Turcs sont connus par l’impérialisme et les conquêtes des contrées. L’étendue des pays qu’ils envahissent prouve le fait que cette nation est le bon lieutenant des conquêtes de la nation glorieuse arabe et la gardienne patriotique de l’islam. Les Turcs s’occupent essentiellement des conquêtes et de la défense des contrées, et dans les temps qu’ils épargnent, de l’agriculture, abandonnant l’industrie et le commerce aux nations vaincues.

türkler, tārīhde işbāt-ı fa‘ālīyetine başladıkları zemāndan beri en ziyāde cihān-gırlikle ve feth-i buldānla şöhet kazanmışlardır. řāyān-ı hayret bir cesāmeti bulan türk muħīř-i istilāsı, bu řānlı kavmiñ, řānlı ‘arab kavminiñ hayru'l-ħalef-i fātiħiyeti ve islāmın muħāfız-ı zī-ħamīyeti olduğından burhān-ı kat‘idir. türkler esāsen fātiħiyet ve muħāfaza-i bilād ile ve boş vařitlerinde zirā‘at ile meřğul olmuřdur, řānāyi‘ ve ticāreti ařvām-ı mađlūbeye terk etmişlerdi¹¹⁸.

Quand nos aïeux les Turcs conquièrent ces contrées, ils mettent un terme à la domination politique de bien des nations. Il n’empêche que c’est du fait de l’islam que jamais les nations musulmanes ne sont reléguées au statut « de nations privées de certains droits » et chacune est considérée comme égale aux Turcs. Si l’on respecte la religion, la langue et les mœurs des nations non musulmanes, ces derniers ne détiennent pas autant de droits que les nations musulmanes.

ecdādımız olan türkler, bu memleketleri feth etdikleri vařit, bir çok ařvāmın ħākimiyet-i siyāsīyesine ħātıme çekmişdi. ma‘māfiħ cihet-i cāmi‘a-i islāmīyet sebebiyle ařvām-ı müslime ħiçbir vařit « ba’zı ħuķūđdan maħrūm ařvām-ı maħkūme » menzilesine indirilmemiş ve cümlesi türklerle siyān tutulmuřdur. ařvām-ı ġayr-ı müslimeniñ dađı dīn, lisān ve ‘ādātına ħürmet ve ri‘āyet idilmiş olmađla berāber onlar, ařvām-ı müslime ħadar ħuķūđā nā’il degil idiler¹¹⁹.

Contrairement au parallélisme que Nūrī crée entre les conquêtes mongoles et ottomanes en ce que les deux n’arrivèrent pas à s’imposer comme pérennes, Ĥilmī prend soin d’établir une différence entre elles :

N’est-ce qu’à la force du sabre que les Ottomans remportent ces succès extraordinaires ? Non. Il serait erroné de repérer une analogie entre les conquêtes mongoles et ottomanes. Ce sont la religion et la morale qui permettent l’invasion ottomane.

Les Turcs ottomans se révèlent être les sauveurs de bien des nations, qu’elles soient musulmanes ou non musulmanes, plongées dans les dépravations, victimes de l’oppression et de l’injustice.

¹¹⁷ AĤMED ĤILMĪ, *Ařvām-ı cihān*, op. cit, p. 7.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁹ AĤMED ĤILMĪ, *Yigirminci ‘ařırda ‘ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset*, op. cit, p. 88.

‘oşmānlıların bu hārika ıtlākına sezāvār muvaffakīyetleri yalnız kılıc kuvvetiyle mi hāşıl olmuşdı ? hayır. ‘oşmānlı türkleriniñ sür‘at ve kudret-i istilāsını moğollarıñ muvaffakīyātına beñzetmek aşlā dođrı olamaz. ‘oşmānlı istilāsını te‘mīn eden : dīn ve ahlāk idi
‘oşmānlı türkleri, ahlāksızlık levşleri içinde yođurulan, zulm ve i‘tisāf içinde kavurulan, müsliim ve ğayr-i müsliim, birçođ aqvāmiñ halāş-ķarı olmuşdur¹²⁰.

De la comparaison entre les conquêtes mongoles et ottomanes s’ensuit la distinction entre deux sortes de conquêtes en fonction de leur moralité. La bonne conquête, louable, propage la justice et vise à mettre un terme à l’oppression, tandis que la mauvaise conquête, sans motifs, aboutit à la violence pure.

La problématique que nous avons présentée dans l’introduction de ce chapitre, en nous appuyant sur les travaux de Cemil Aydın, n’est pas unique à l’expérience ottomane du XX^e siècle. Cette situation apparemment paradoxale ne doit donc pas ramener à l’idée d’un exceptionnalisme ottoman. Une problématique similaire voit le jour dans les discussions de l’opinion publique britannique. Elle est bien constatée par Koebner, quand il rend compte de la transformation sémantique que le concept de l’impérialisme connaît au milieu du XIX^e siècle en Angleterre :

The concept of imperialism as developed by the critics of Louis Napoleon’s regime became posthumously effective in criticism launched against ‘imperial policies’ of Great Britain – different though outward circumstances were¹²¹.

The paradoxical fact that in the early stage of its career the word imperialism was unequivocally understood by Englishmen to refer to the *Empire* of Louis Napoleon arouses perplexing questions concerning the attitude of the nation to its own world-wide Empire¹²².

La difficulté consiste dans l’usage d’un concept chargé de connotations négatives, à savoir exprimant critique du régime français contemporain, par les agents qui font eux-mêmes partie d’un Empire. Et cette difficulté saute aux yeux d’autant plus évident que le concept de l’Empire vient comporter un sentiment positif grandissant vis-à-vis de l’unité de l’Empire. C’est une expérience similaire, pourtant diamétralement opposée. La différence réside dans le fait que, ce qui rend l’impérialité problématique dans le cas britannique est l’agrandissement territorial et les annexations, alors que, dans le cas ottoman, c’est la contraction territoriale et la menace d’une chute imminente de l’Empire. Les auteurs ottomans en question s’efforcent, quant à eux, d’apporter une solution à ce paradoxe à travers une pluralité conceptuelle qui correspond, de manière variée, à l’un des aspects du phénomène impérial.

¹²⁰ AĦMED ĦİLMİ, *Tārīh-i islām*, op. cit, p. 592.

¹²¹ R. KOEBNER et H. DAN SCHMIDT, *Imperialism*, op. cit, p. 23.

¹²² *Ibid.*, p. 27.

Le concept de *cihān-gīr* et les mots apparentés constituent un aspect de ce paradoxe commun aux empires. Voyons sa structure sémantique.

cihānbān et *cihān bān*. *cihān* ḥıfz u ḥimāyet idici. Dominus, custos et protector mundi, Deus omnipotens, et Rex, supremus Monarcha. *Signore del mondo, Dio, et Monarca*. II. ḥāḳān. (Meninski, 1690)

cihānbānī, et *cihānbānlık*. Rectoratus mundi, Monarchia, et Regius, monarchicus. *Guerno del mondo, Monarchia, et Regio, Imperiale, Monarcale*. (Meninski, p. 1690)

cihāndār et *cihān dār*. Possessor mundi, Rex, Imperator, Monarcha. *Possessor del mondo, Rè, Monarca*. (Meninski, p. 1691)

cihāndārī et *cihāndārılık*. Monarchia, Imperium, et Imperialis, Regius. *Monarchia, Imperio, et imperiale, Regio*. Media perveniendi ad Monarchiam. *Li mezzi, et modi da poter spuntar alla Monarchia*. Sae. (Meninski, p. 1691)

cihānküşā et *cihān küşa*. Mundi debellator, subjugator. *Soggiogatore del mondo*. (Meninski, p. 1691)

cihāngīr et *cihān gīr*. Qui tenet aut occupat, *vel* occupavit mundum, debellator ejus, Rex, et *c. ut. cihān dār Conquistadore del mondo*. (Meninski, p. 1691)

P. *cihān-penāh*. *s. (Asylum of the world)* A great monarch.

cihān-cū – *cihān-cūy a. & s.* Who aspires to possess and rule the world; an ambitious monarch.

P. *cihān-dār*. *s.* 1. A monarch who possesses the whole world. Hence, 2. A sovereign, an emperor.

P. *cihān-dārī s.* Sovereignty, empire.

P. *cihān-sitān a.* Who conquers the world.

P. *cihān-sitānī*. Special to a conquering monarch.

P. *cihān-sitān*. The quality of a conqueror.

P. *cihān-key*. *s.* Sovereign of the world.

P. *cihān-gīr*. *a.* 1. Who conquers, receives, or holds the world. 2. A proper name of men. 3. That fills the world.

P. *cihān-gīrī*. *s.* The quality of taking, holding, or filling the world.

P. *cihān-gīrī*. *a.* Sovereign, royal, imperial (command, etc.). (Redhouse, p. 693-694)

cihān-dār ş. s. fā. ‘ālemin şāhib ve mutaşarrıfı, ḥüküm-dār. (Sāmī, p. 488)

cihān-gīr ş. fā. *cihān* = m. giriften = tutmak. dünyāyı zabt eden, büyük fātiḥ, iskender, cengiz ḥān, tīmūr-lenk gibi az müddet zarfında birçok memālik zabt ile dā’ire-i ḥükümeti tevsī’ eden ḥüküm-dār (Sāmī, p. 489)

cihān-gīrlık. *s.* dünyāyı zabt eden büyük fātiḥleriñ ḥāli ve şıfatı. (Sāmī, p. 489)

Je tire deux conclusions de ces entrées. Premièrement, les dictionnaires semblent établir une différence entre *Reich* et *Imperium*. *Reich* correspond au concept de *mülk*, alors que *Imperium* renvoie plutôt aux mots qui commencent par *cihān* et finissent par un suffixe persan. Deuxièmement, ils n’enregistrent aucune connotation pour ce qui est de l’impérialisme du XIX^e siècle. Ils se réfèrent aux grands conquérants de l’Antiquité ainsi que du Moyen Âge. Une approche critique vis-à-vis du fait impérial ne se laisse donc pas saisir.

Nous recueillons de plus amples informations du thésaurus de Meninski. Même si le constat suivant n’est pas le fruit d’une recherche systématique, je me permets d’en rendre compte de manière

hypothétique : l'œuvre de Meninski est la plus riche, parce qu'il est plus proche de la rhétorique impériale ottomane du XV^e et XVI^e siècle dans le temps que les dictionnaires de Sāmī ainsi que ceux de Redhouse du XIX^e siècle tardif où cette rhétorique se voit dépourvue de facticité auxiliaire.

hān. [...] *et usit.* Imperator, Rex magnus, *pec.* Tartarorum seu Scytharum Chataeorum, et inde provenientium, *et in genere* Rex, Princeps, Imperator. *Prencipe, Rè, Imperatore, ut* kırım hānı. Rex, *aut, ut loquimur* Chanus Crimensis, seu Tartarorum Precopensium. *Il Chano, ò gran Chan de' Tartarie.* Le Can, ou Roy de Tartarie. sultān muḥammed hān, Imperator *vel* Sultanus Muḥammed. *Imperatore Mahomette, che è quello, chòggi regna in Turchia.*

hānedān. [...] hānedān ebed peymān 'oṣmānī ve dud-i mān-i müşeyyedü'l-bünyān (ve'l-sa'adetnişānī) şāhib kırānī ile. Cum domo aeternum permansura Othomanica, et cum Aula firmissima Imperiali. *Con l'Augustissima Imperial Casa Ottomana.* [...] (Meninski, p. 1848)

Si *hān* et *hānedān* ne s'attachent pas directement à la nature de l'entité politique en question, il est clair qu'ils se rapportent au champ sémantique du concept d'impérialité. La dynastie ottomane se taille un récit impérial, dont on peut attester par cette définition de *hānedān* chez Meninski qui contient le concept de *şāhib kırānī*. Voici sa définition par Sāmī :

şāhib-kırān : müneccimlerce nihāyet derecede mümeyyenet 'add olunan kırān sa'atinde ya'nī müşterī ile zühreniñ bir burcda ictimā'ları eşnāsında toğmuş bulunan, mes'ūd, bahtiyār, ʔālī' i yāver ; dā'imā muvaffaq ve gālib gelen cihān-gīr hüküm-dār ; şāhib-kırān-ı mağfūr. (Sāmī, p. 801).

Ce dernier concept fait alors partie du champ sémantique de *cihān-gīrlık* :

Cependant, certains sultans ottomans semblent adopter ce titre dans le cadre du [concept de] *cihān-gīrlık*. On a constaté dans les sources le fait que l'adjectif de *şāhib-kırān* a été attribué à Meḥmed II, Selīm le Cruel et Soliman le Magnifique pour en renfoncer le caractère du conquérant ainsi que la conception universelle. *şāhib-kırānī* comme expression de la domination universelle et *müeyyed min 'indi'l-lāh* comme adjectif des souverains invaincus figurent dans les sources ottomanes du XVI^e siècle pour Selīm le Cruel et Soliman le Magnifique de manière plus significative qu'un simple attribut.

Bununla beraber Osmanlı padişahlarının bazıları bu unvanı cihangirlik çerçevesinde benimsemiş görünür. Kaynaklarda II. Mehmed, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman için fütühatçı karakterlerini ve cihanşümül anlayışlarını güçlendirmek amacıyla sâhipkırān sıfatının yakıştırıldığı tesbit edilmektedir. Cihanşümül hâkimiyet kurmanın bir ifadesi olan sâhipkırānlık ile savaşta mağlûp olmamış hükümdar için kullanılan "müeyyed min indillâh" sıfatları XVI. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında hem Yavuz Sultan Selim hem de özellikle Kanûnî Sultan Süleyman için alelâde bir sıfat olmanın ötesinde anlamlı bir şekilde geçer¹²³.

¹²³ Hayrunnisa ALAN, « Sâhipkırān », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2019, vol.EK-23, p. 443-444, p. 444.

Ce que je tire comme conclusion de cet extrait, c'est qu'un arsenal conceptuel dans lequel les auteurs ottomans en question sont en mesure de puiser pour postuler une rhétorique impériale bien développée existe bel et bien. Dans la mesure où les auteurs ottomans préfèrent s'identifier à ce passé ou bien assumer cette tradition pour ses visées politiques, la critique cohérente de l'impérialisme non ottoman leur devient impossible. Autrement dit, je modifie légèrement le concept de « tradition étatique » que Kuyaş fait valoir. À mon sens, il ne s'agit pas d'une tradition étatique ou mentalité ottomane qui s'impose sur les auteurs ottomans, mais de la présence d'une rhétorique impériale à disposition des auteurs ottomans. Le recours à ce discours entrave la construction d'une pensée anti-impérialiste.

III — LES LIMITES DU PACIFISME DE TEVFİK FIKRET

Cela renforce mon argument : abstraction faite de quelques poèmes écrits dans le but de célébrer la victoire ottomane dans la guerre gréco-ottomane de 1897 tel *Teşyī'den soñra*¹²⁴ (À la suite du départ), Tevfik Fikret ne recourt pas à cette rhétorique, s'opposant diamétralement à ce passé jugé glorieux :

69 héroïsme... dont l'essence est sang et violence ;
 70  crase les contrées, décime les armées ;
 71 coupe, déchire, casse, traîne, écrase, brûle, rase ;
 72 ne montre aucune pitié, n'épargne personne
 73 que la mort et le mal te suivent dans tes pas,
 74 ne laissant derrière ni graines, ni gazon, ni mousse ;
 75 que les foyers soient détruits, les familles
 76  parpill ees ; que rien ne soit  pargn e ;
 77 que tout foyer devient tombe ;
 78 que les toits soient effondr es sur les orphelins ;
 79 quel acte abominable, quelle honte ;
 80 aie honte,   le commandant !
 81 chaque victoire est une ruine, une fosse
 82   le conquérant, aie honte pour ce cimetière
 83   bas,   le trône d'indépendance d ecr epit !
 84 les gens souffrent de ton oppression,
 85   la couronne terne, soit fracassée,
 86 ces masses misérables,
 87 c'est ton œuvre
 [...]

69  ahram nlık... es ası kan, vahşet ;
 70 beldeler  igne, ordular ma v et ;
 71 kes,  opar,  ır, sürükle, ez, yak, yık ;
 72 ne, « am n ! » bil, ne, «  h ! » i it, ne « yazık ! »
 73 ge digi n yer  l m, elem  olsun ;

¹²⁴ TEVFİK FİKRET et ISM 'İL  AF , « Teşyī'den soñra » [  la suite du d part], * ervet-i f n n*, 320, 1313, p. 114.

74 ne ekinden eğer, ne ot, ne yoşun ;
 75 sönsün evler, sürünsün 'āileler;
 76 almasın ırpalanmadık bir yer;
 77 her oca beñzesin mezār aşına;
 78 amlar insin yetimlerin başına...
 79 bu ne vicedān-gü[dā]z şeni'a, ne 'ār;
 80 yere ge satvetinle ey serdār!
 81 her zafer bir arābe, bir medfen;
 82 ey cihān-gīr, utan şu mabereden !
 83 devril, ey köhne taht-ı istiklāl !
 84 zīr-i ahrında inleyor ensāl,
 85 paralan, ey şikeste-fer iklīl,
 86 şu yığınlarla ihtiyāc-ı sefil
 87 hep seniñ, işte hep seniñ eğerin¹²⁵
 [...]

J'ai déjà longuement interprété ce poème dans le premier chapitre du présent travail. C'est pour cela que je ne me lance pas ici dans une analyse approfondie, me bornant à dire que Fikret profite de la figure de *cihān-gīr* pour décrire un passé violent rempli de conflits et de sang. Ce que l'on présente comme gloire n'est rien d'autre que des expériences amères du point de vue des vaincus. Changeant de perspective, Fikret dénigre le passé. Le passé ottoman n'échappe bien sûr pas à cette recension. Ce parti pris le revêtirait d'une apparence pacifiste de principe, et par extension, anti-impérialiste, dans la mesure où l'impérialisme implique le recours à la violence. Je reviendrai là-dessus quand il s'agira de son parti pris au sujet de la Guerre des Boers.

L'anti-impérialisme des auteurs et politiques ottomans oscille le plus souvent entre les soucis relevant de la politique interne et externe. À l'une des problématiques conductrices de notre étude, à savoir la position ambivalente des réformateurs ottomans vis-à-vis des grandes puissances, s'ajoute, de la même façon, la division interne des groupes opposants génériquement appelés Jeunes Turcs. Cette position problématique donne naissance à une bifurcation politique, au sujet du recours à l'assistance d'une grande puissance afin de rétablir le régime constitutionnel, au sein du mouvement jeunes-turcs en 1902, durant leur premier Congrès à Paris¹²⁶. Avec la polarisation politique concrétisée d'une part par les partisans d'Aħmed Rızā, et d'autre part par les adeptes de Prens Şabāħaddīn, ce conflit se révèle tellement essentiel qu'il marque le reste de l'histoire de la Seconde Monarchie constitutionnelle¹²⁷. Enfin, même si cette assistance n'est qu'une supposition ou reste à l'état d'aspiration non concrétisée, le refus de l'assistance des grandes puissances amène à

¹²⁵ TEVFİK FİKRET, *Tārīh-i kadīm*, op. cit.

¹²⁶ Sina AKŞİN, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987, p. 43-45.

¹²⁷ Sina AKŞİN, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele: Mutlakiyete Dönüş (1918-1919)*, 3^e éd., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1998, vol. 1, p. 183-188.

considérer les Jeunes Turcs rassemblés autour d'Aḥmed Rızā comme un mouvement aux tendances anti-impérialistes :

En effet, ceux qui représentent le mieux la pensée des Jeunes Turcs tels Ahmet Rıza¹²⁸ et Abdullah Cevdet sont complètement au courant du fait que certains considèrent comme « l'impérialisme ». À tel point qu'ils le rationalisent comme l'une des manifestations d'un phénomène global. C'est-à-dire qu'ils ne le considèrent pas comme « l'hostilité », « l'injustice » ou encore comme une série de « transgressions » qui ne visent que les Ottomans/Turcs/musulmans. Darwinistes-sociaux, ils le justifient dans une large mesure, de même que, « la critique de l'impérialisme » faisant partie de la pensée et de la culture européenne, ils conçoivent une solution individuelle, c'est-à-dire nationale, au lieu de proposer une politique globale¹²⁹.

Ce passage nous permet d'aborder notre problématique du point de vue du projet individuel des intellectuels au sujet du « sauvetage de l'État, » en plaçant les intellectuels en question dans un plan plus grand pour mieux voir si leurs positionnements leur sont propres, ou bien reflètent une tendance généralisée susceptible de s'appliquer à d'autres figures contemporaines. Comme corollaire de l'individualité du projet, 'Abdullāh Cevdet et Aḥmed Rızā ne conçoivent pas une politique globale, pas plus qu'ils ne perçoivent un assaut exclusif des peuples musulmans.

Les analyses de Kuyaş ainsi que de Kaynar ont en commun le fait de s'appuyer sur un ensemble de sources datées de la période d'avant 1908. Leurs analyses s'appliquent moins à la période de la Seconde Monarchie constitutionnelle qu'à la période hamidienne pendant laquelle les Jeunes Turcs sont en opposition. Ce qui explique par là les différences entre nos propos. Par conséquent, cette description de la conception de l'impérialisme dans la pensée unioniste s'oppose diamétralement à celle des auteurs en question dans ce présent travail. N'ayant pas développé une critique de principe du fait de leur exaltation de l'histoire expansionniste de l'empire dont ils sont membres, ces derniers se distinguent des autres intellectuels comme Aḥmed Rızā et 'Abdullāh Cevdet. La dissociation brusque dans le « camp occidentaliste » à la suite d'une polémique caustique entre 'Abdullāh Cevdet et Celāl Nūrī¹³⁰ témoigne de la ténacité de cette opposition. Parallèlement à

¹²⁸ Ahmed Rıza écrira un ouvrage de la critique morale de la politique impérialiste des puissances européennes en 1922 : AHMED RIZA, *La faillite morale de la politique occidentale en Orient*, Paris, Picart, 1922. Dans cet ouvrage, il s'agit de critiquer l'Occident à partir du constat que ce dernier entretient une animosité substantielle contre les pays orientaux. Erdem SÖNMEZ, *Ahmed Rıza: Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012, p. 107-114. ; E. KAYNAR, « Les Jeunes Turcs et l'Occident, histoire d'une déception programmée », art. cit.

¹²⁹ A. KUYAŞ, « Yeni Osmanlılar'dan 1930'lara Anti-Emperyalist Düşünce », art. cit, p. 248.

¹³⁰ Pour le débat caustique entre Abdullah Cevdet et Celal Nuri sur l'attitude à avoir contre l'Occident, voir N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, op. cit, p. 357-358. ; Ş. T. BUZPINAR, « "Öteki" üzerinden Hesaplaşma: Celāl Nuri ve Abdullah Cevdet'in Avrupa Tartışmaları hakkında bir Değerlendirme », art. cit. M. Ş. HANIOĞLU, *Bir Siyasal Düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, op. cit, p. 357-358. Hanioglu tend à réduire le débat parmi les « Occidentalistes » à un désaccord sur le parti pris vis-à-vis des réformes destinées à être mises en œuvre pour le redressement social. Cela étant, Celāl Nūrī s'avère, selon lui, comme quelqu'un enclin à préserver, en quelque sorte, la structure sociale existante, alors qu'utopique, 'Abdullāh Cevdet désire un changement total. Cette explication court le risque d'éclipser la déception du premier vis-à-vis de l'immoralité des pays « civilisés », qui se manifeste notamment par

Ahmed Rızā et ‘Abdullāh Cevdet, Celāl Nūrī et Aḥmed Ḥilmī prennent acte de l’existence d’une telle politique, que le premier appelle clairement « emperyālīzm uşūl¹³¹ », tandis que le second la qualifie de « müstemlekāt siyāseti¹³² ». Sur ce point, ils la conçoivent, de façon fondamentalement opposée à la description citée, comme une « animosité », une « injustice » et une « transgression », comme nous l’avons étudié dans les deux premiers chapitres. L’appréhension du fait impérialiste dans un cadre national se voit pourtant confirmée par le constat que « Rıza et les Jeunes Turcs en général commencèrent à considérer que la politique occidentale était définie par une « turcophobie ». Loin de présenter une critique du racisme européen, les Jeunes Turcs mettaient en avant un particularisme turquiste [...] » C’est ainsi qu’une conscience de la communauté de destin avec les peuples non musulmans tel que l’on observe chez Ḥilmī, Nūrī et ‘Ākif vient côtoyer les conceptions à vocation turquiste quant à l’hostilité des puissances européennes.

Le dernier élément de réflexion que je tire du passage que l’on a cité d’Ahmet Kuyuş se rapporte au parti pris des Jeunes Turcs pour la Grande-Bretagne dans la Guerre des Boers. Ce parti pris est expliqué par le fait qu’« ils se considèrent, au fond, comme des Européens. » Deux bémols s’imposent pourtant ici. En ce qui concerne les propos des auteurs que j’étudie ici, une autre conscience d’appartenance se révèle : « Quant à l’Orient, nous, comme nous n’avons toujours pas acquis l’habitude d’étudier et d’analyser les problèmes de manière propre à l’Europe [...] » (« şarka gelince, biz henüz avrûpâ uşûl ve kavâ‘idi ile mes’eleleri tedkîk ve tafahhuşa alışmadığımızdan¹³³ [...] »). Similairement, Ḥilmī :

Ce que l’on veut faire entendre par toutes ces explications, c’est que, dès le moment où nous nous sommes trouvés contraints de contacter et de se mélanger avec les Européens qui achevaient une évolution longue et locale, nous sommes aussi contraints d’atteindre leur niveau, et, à moins d’acquiescer à cette nécessité, nous ne survivrons pas. Toutefois, pour nous, les Orientaux, cela ne saurait suffire.

bütün bu mesrûdâtdan maḳşadımız uzun ve maḥallî bir tekâmüle mazhar olan avrûpâlîlarla temâs ve ihtilâta mecbûr olduğumuz günden beri bizim de tekâmül ile onların seviyesine yetişmek mecbûriyetinde kaldığımızı ve şâyed bu ıztırârı teslîm etmezsek, pâyidâr olamayacağımızı beyândır. lâkin biz şarklılar için yalnız bu kadarını teslîm kâfi degildir¹³⁴.

la violence qu’ils exercent dans les pays colonisés et la non-conformité du droit international, fondé par les même pays, à la justesse.

¹³¹ CELĀL NŪRĪ, *Tārīḥ-i istikbāl: mesā’il-i ictimā’iye*, op. cit, p. 131.

¹³² AḤMED ḤILMĪ, *Yigirminci ‘aşırda ‘ālem-i islām ve avrûpâ. müslümānlara rehber-i siyāset*, op. cit, p. 57.

¹³³ CELĀL NŪRĪ, *İttihād-i islām: islāmın mazīsi, hāli, istikbāli*, op. cit, p. 5-6.

¹³⁴ AḤMED ḤILMĪ, *Tārīḥ-i islām*, op. cit, p. 3.

Si Kuyaş accorde une concession à son argument en mettant l'expression d'« au fond, » il n'est pas clair en quoi on arrive à distinguer ce qui est au fond de ce qui est en surface. Autrement dit, il est difficile de le justifier au plan matériel. De toute façon, avoir un parti pris pour les Britanniques donne des idées sur le rapport des Jeunes Turcs avec le colonialisme. Regardons cet incident de plus près :

The circles constant wavering between literary avant-garde and political movement found expression in a somewhat idiosyncratic action in November 1899. Şervet-i Fünûn-poet and Young Turk Hüseyin Siret (1872-1959) concocted a plan with other oppositional figures in Istanbul to present the British ambassador with a letter signed by 150 Ottoman intellectuals and dignitaries congratulating him on a recent victory in the (first) Boer War. The letter, which was allegedly drafted by Tevfik Fikret, was signed by most members of the circle. [...] It reflects Britain's high esteem among Ottoman oppositional intellectuals. From among all the European great powers, alleged liberal, freedom-loving Britain seemed most poised to eventually help the Ottoman Empire to reinstate its constitution¹³⁵. Nevertheless, because Abdülhamid II had openly and vocally supported the Boer rebels as part of his anti-colonial struggle, the group's solidarity with the conflict's other party was also perceived as an attack on the sultan-caliph himself. Only few days after the congratulatory note had been handed over, the government dealt a severe blow to the group. Hüseyin Siret, Ubeydullah, and Ismail Safa were sent into exile; Safa died little later of tuberculosis because of the wanting medical conditions in the provinces¹³⁶.

De deux constats importants, l'un est le suivant : avant de faire l'objet d'analyse de l'anti-impérialisme ottoman, le parti pris pour les Britanniques relève de la rivalité politique. Autrement dit, le contexte de la politique interne précède ici celui de la politique externe. L'opposition à Sultan Abdülhamid prime sur une attitude anti-impérialiste moralement justifiée. Le deuxième constat porte sur le rôle présumé de Tevfik Fikret sur la rédaction de la lettre. Abstraction faite de sa rédaction, il est fort probable que Fikret fasse partie du groupe qui célèbre la Grande-Bretagne pour la victoire sur les Boers. Cela montre les confins du pacifisme de Fikret. L'envie de miner les fondements du régime d'Abdülhamid prime sur une toute autre préoccupation. De plus, ce n'est pas la seule occurrence où Fikret approuve la violence dans le contexte d'Abdülhamid. Son poème intitulé *Bir lāhza-yı taahhur* (Un moment de retard) se lamente de l'attentat manqué en 1905 de la part des révolutionnaires arméniens contre Abdülhamid qui en réchappa par un espace d'un moment lorsqu'il s'arrêta dans la cour de la mosquée pour parler avec le şeyhülislam¹³⁷. Le fait que l'attentat

¹³⁵ Erdal Kaynar souligne cette attente de la part des Jeunes Turcs en termes plus forts : « Une majeure partie des Jeunes Turcs espérait qu'une action orchestrée par l'Angleterre les placerait, eux les représentants d'un mouvement libéral et pro-occidental, au commandement de l'Empire ottoman. » E. KAYNAR, « Les Jeunes Turcs et l'Occident, histoire d'une déception programmée », art. cit, p. 42.

¹³⁶ D. KOLLAND, *Making and Universalizing New Time. A History of the Late-Ottoman Turkish Magazine Servet-i Fünun (1891-1914)*, op. cit, p. 299-300.

¹³⁷ Nazım Hikmet Polat découvre un aspect personnel dans le ressentiment observé dans ce poème. L'attentat raté eut lieu un ans plus tard que le décès du père de Fikret envoyé en exil par Abdülhamid. En tout cas, pour notre propos, la haine contre Abdülhamid supprime tout autre concerne. Nazım Hikmet POLAT, « Tevfik Fikret ve Eserleri Üzerine Kısa Notlar », in Nazım Hikmet POLAT (dir.), *Tevfik Fikret. Bütün Eserleri. Eleştirel Basım*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2021, p. 32-80, p. 59. Ce poème a paru pour la première fois le 17 juillet 1906 voir p. 139.

causa la mort d'une trentaine de personnes ne pose aucun problème pour Fikret. C'est « un coup consacré. » (*bir darbe-i mübeccele*¹³⁸).

IV — CONCLUSION

The suffix serves the purpose of denoting the principle which a party or, more generally, a section of society, accepts as representing its belief in matter of public interest: *liberalism*, *socialism*, and *communism*. But at the same time the suffix *ism* itself has added a note of derogation to the words to which it is attached: *despotism*, when used in France before and during the Revolution, became an early example of this sort, and *imperialism* has today acquired a sharply derogatory meaning. Indeed, this suffix has served to concentrate great blocks of political emotions which would otherwise have remained dispersed and consequently less effective¹³⁹.

Si le suffixe « *lik* » en turc ottoman remplit une fonction similaire au suffixe -ism/-isme/-ismus des langues européennes, *cihān-gīrlīk*, qui est l'un des concepts qui font partie de la structure sémantique du concept de l'impérialisme, n'acquiert pas un ton dérogatoire. Au contraire, il désigne la plupart du temps la maîtrise du monde comme un succès extraordinaire d'un conquérant ou d'une entité politique. Il sert ainsi à mobiliser « les émotions politiques » sans pour autant y ajouter une « tone de mépris » pour commémorer un passé exalté susceptible du renouveau. Il est plus proche de cette gamme des idéologies politiques citées en ce que son usage renvoie ainsi à un intérêt psychologique et social particulier. D'une part, fiers du passé de l'Empire ottoman qu'ils trouvent glorieux, ces auteurs ne réalisent pas une critique substantielle qui vise par essence le fait même de l'expansion, au point de faire une analogie entre les Ottomans du passé et les Anglais contemporains. Cet imaginaire décrit une entité politique où l'islam, la turcité, l'ottomanité et la gloire fusionnent. Donc, il est logiquement contradictoire de faire l'éloge de *fetiḥ*, *istīlā*, *cihan-gīrlīk* ottomans, alors que l'on critique ceux des anglais. D'autre part, les succès du passé font preuve de la capacité des Ottomans à s'ériger en maîtres impériaux. Il n'empêche que la loi de l'histoire, qui agit au même titre que le destin, prédit la chute d'une puissance qui a connu un règne mondial dans le passé. Quant à la connotation négative associée à ce concept, c'est plutôt par les concepts de *müstemlekecilik* et *emperyālizm* qu'ils expriment leurs critiques vis-à-vis du fait d'expansion.

Tevfik Fikret semble se distinguer d'Aḥmed Ḥilmī, Celāl Nūrī et Meḥmed 'Ākif par son refus ferme de toute histoire remplie de violence. Comme il adopte la vision du vaincu dans la bataille, ce qui paraît comme un passé glorieux pour les autres revient pour lui à l'ensemble d'une série de purs massacres. C'est en ce sens qu'il s'échappe à la contradiction logique. De même qu'il ne développe

¹³⁸ TEVFIK FIKRET, *Tevfik Fikret. Bütün Eserleri. Eleştirel Basım, op. cit.*, p. 551.

¹³⁹ Richard KOEBNER et Helmut DAN SCHMIDT, *Imperialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, p. XIV.

pas des arguments précis contre l'impérialisme, de même ses idées restent dans une forme nébuleuse de l'aspiration à la paix universelle. Cette conception pacifiste du monde a pourtant ses limites. Son parti pris pour les Britanniques dans la Guerre des Boers, qui passe souvent pour preuve de l'inexistence de l'anti-impérialisme chez les Jeunes Turcs, montre que le but de renverser le régime hamidien prime sur toute autre préoccupation. Le ressentiment contre la personne du Sultan Abdülhamid constitue un constant dans son œuvre. En témoigne le poème de *Bir laḫzā-yi taahhur* de 1905 qui se lamente de l'attentat manqué dont la cible est Abdülhamid. Ces deux incidents montrent bien les confins de son refus de tout acte violent.

De même que l'anti-impérialisme n'existe pas comme un ensemble cohérent d'arguments systématiques, l'expansion colonialiste est expliquée par la métaphore du fleuve qui déborde. Naturalisé, le fait d'expansion se voit libéré de critique essentiel. De fait, ce qui est critiqué, ce sont les aspects accidentels de l'expansion. Cela amène Hilmī et Nūrī à concevoir deux sortes d'expansions : la bonne et la mauvaise. La bonne expansion est celle qui amène les pays conquis à la civilisation. Cette conception s'inscrit d'une part à la démonstration de la contradiction entre les principes autoproclamés des Lumières incarnés dans le concept de « mission civilisatrice. » D'autre part, le concept de *īmār* et les mots apparentés comportent dans sa structure sémantique l'attente d'une conquête édifiante et instituant un ordre en paix dans les contrées conquises. La rhétorique impériale musulmane et ottomane reste à leur disposition pour qu'ils puissent l'offrir comme modèle alternatif à l'expansion coloniale des grandes puissances européennes contemporaines. Il est important de préciser que Hilmī et Nūrī critiquent l'expansion européenne, épargnant notamment leurs reproches à l'expansion japonaise. En ce sens, l'attitude ambivalente de ses auteurs confirme l'argument que l'impérialisme a une marque britannique. Cette conception se situe facilement dans la distinction entre la bonne et la mauvaise expansion.

Si Nūrī ne s'oppose pas en principe au fait d'expansion et considère les expansions ottomane historique et britannique contemporaine comme étant de même nature, il ne s'empêche pas d'établir une différence en recourant au principe de représentativité parlementaire. D'autant qu'une contrée a un député élu dans l'assemblée, elle n'est pas considérée comme une colonie, mais comme faisant partie intégrale de la patrie. Il est clair qu'il fait référence à la présence des députés dans l'assemblée impériale ottomane à travers tout son territoire. Ce n'est pourtant pas le cas dans le parlement britannique et dans l'assemblée française. Aussi le débat sur l'impérialité de l'Empire ottoman a-t-il un aspect relatif à la politique interne. Nūrī préconise toujours une sorte d'ottomanisme.

Si le discours de l'impérialité s'attache assez clairement à la critique de l'expansion européenne, il a aussi fonction dans la politique interne de l'Empire. Pour Hilmī et Nūrī, l'histoire de l'Empire ottoman témoigne d'un impérialisme échoué, d'autant qu'il n'arriva pas à assimiler ses peuples assujettis. Ayant écrit sous le choc de la défaite dans la Guerre balkanique, ces auteurs se lamentent du passé ottoman. Le ressentiment contre les Grecs ottomans a une particularité frappante chez Nūrī. Dans un moment où ils désignent « tout le monde » comme « notre » ennemi, l'Empire perd pour lui son caractère multiconfessionnel. *Mülk* appartient désormais seulement aux Turcs de l'Empire. C'est ainsi que le discours impérial se voit dissous dans le discours nationaliste.

Le concept de *mülk* devient d'autant plus fréquent dans les écrits de ces auteurs, que les expansions européennes menacent la propriété des contrées qu'ils habitent. Dans cette configuration, suivant la structure sémantique, *mülk* désigne non seulement le territoire, mais aussi la souveraineté. En ce sens, ceci représente bien l'impérialité de l'Empire ottoman. Cependant, l'attachement de plus en plus fort au territoire étant caractéristique des États-nations, il indique en même temps la perte du sens impérial chez ces auteurs. *Mülk* en tant que propriété vient exprimer aussi le traitement que les puissances colonialistes exercent dans leurs colonies. En tant que *mülk*, ces contrées ne veulent dire aux colonialistes qu'une marchandise de jouissance. En ce sens, ils ne sont que *mülk* et *māl*.

CONCLUSION

C'est là que nous arrivons à la fin de ce que nous concevons comme une « excursion. » Dans ce sens, ce présent travail se voit affranchi de toute prétention à la vérité absolue par rapport à son objet d'étude. Il ne se veut que porteur de nouvelles interprétations des faits historiques. De même que la nouveauté de ces interprétations est à priori restreinte par les limites aussi bien de ma capacité herméneutique que par les connaissances dont je dispose du fait historique en question, de même la cohérence de ces interprétations est confinée par ma capacité analytique. De toute façon, le travail herméneutique est plus dépendant de diverses capacités de l'exégète que d'autres travaux toujours s'inscrivant dans la lignée des sciences historiques.

1. *La Begriffsgeschichte* comme refus de la linéarité

Dans cet esprit, il s'agit ici de recenser ce que la *Begriffsgeschichte* a pu donner à notre compréhension du réformisme ottoman dans la période de la Seconde monarchie constitutionnelle dès son rétablissement jusqu'à l'éclatement de la Première Guerre mondiale. Avant de présenter synthétiquement les fruits de l'excursion que j'ai accomplie à l'aide de la *Begriffsgeschichte* dans ce travail, il y a lieu de m'attarder sur les conclusions que j'ai tirées de ses parties méthodologiques. Mon approche des enjeux méthodologiques ne diffère pas de l'approche que j'ai adoptée vis-à-vis des sources primaires. La marque principale commune de cette approche consiste dans le refus de la linéarité. Ce principe m'a permis de me passer de l'emprise analytique de la proximité chronologique sur l'objet d'étude. C'est ainsi qu'un grand éventail des possibilités herméneutiques restées jusqu'alors fermées s'ouvre d'une grande liberté.

En ce sens, ma première excursion de briser la domination des analyses linéaires a pour objet l'analyse de la *Begriffsgeschichte* elle-même. Cette dernière telle qu'elle est développée par Reinhart Koselleck est étudiée le plus souvent, d'une part, sous l'angle diffusionniste enclin à situer Koselleck à une zone d'influence constituée de figures philosophiques telles H. G. Gadamer, Martin Heidegger. Ce serait une généalogie philosophique apparemment d'autant mieux établie qu'il est

possible de tracer une ligne *palpable* entre ces philosophes. De fait, s'il s'agit de débattre sur la convergence ainsi que la divergence de la théorie koselleckienne vis-à-vis de l'herméneutique, ces figures sont les références communes. C'est notamment Gadamer qui tint une discussion avec Koselleck sur leurs méthodes respectives. C'est à partir de ce moment que la théorie koselleckienne du temps se voit limitée à un rapport dialogique entre lui et Gadamer. De l'autre, la compréhension de la théorie koselleckienne est restreinte par quelques figures qui lui sont contemporaines, Quentin Skinner au premier chef, suivi de John Pocock, Michel Foucault, ou encore François Hartog. Ayant abandonné cette approche, à partir d'une interrogation sur un postulat central de la théorie koselleckienne des temps sur la langue et l'événement, je suis arrivé à découvrir un redéploiement de la phénoménologie hégélienne notamment concernant la certitude sensible.

Le refus catégorique d'une pensée dans son ensemble risque d'entraver la découverte de sa contribution à une autre construction conceptuelle ultérieure. Parce que téléologique et systématique, par là, totalisante, la philosophie hégélienne est la plupart du temps exclue de l'analyse par un milieu scientifique réfractaire aux grands récits. L'opposition aux grands récits ne *devrait* pourtant pas nous rendre sourds à la présence persistante de ces récits dans les constructions conceptuelles plus récentes, ne serait-ce que de manière partielle. Quant à la théorie koselleckienne des temps, la présence de la phénoménologie hégélienne prend une allure d'autant plus intéressante, que cette théorie vient être souvent considérée comme une contribution à la déconstruction du récit progressiste des Lumières.

Plus particulièrement : l'argument koselleckien selon lequel ce qui s'est une fois passé demeure inscrit dans le concept — à savoir dans le langage — revient à affirmer le concept hégélien de *Aufhebung* qui postule deux faits opposés : disparition et subsistance. *Abgeschafft* mais *bewahrt*, supprimé mais conservé, cette opposition que *Aufhebung* comporte s'applique très bien au raisonnement de Koselleck au sens où tout événement dans sa singularité s'efface (*entschwunden*), mais se conserve (*gespeichert*) dans le concept dans son universalité. La singularité de l'événement contrastée à la répétitivité inhérente au langage chez Koselleck est ainsi une reformulation de l'opposition dialectique hégélienne de la singularité des expériences sensorielles à l'universalité du concept dans le langage. Le rapport intellectuel ne finit pas là. Par là s'ouvre un raisonnement qui amène à la théorie de la pluralité des temps historiques.

L'histoire est conçue, chez Hegel, comme un mouvement du concept — ou de l'Esprit — perpétuel entre sujet et objet qui ne feraient qu'un au-delà de l'illusion de la dualité. Chaque mouvement revient à l'enrichissement des connaissances de l'objet. Autrement dit, les connaissances

s'accumulent dans l'universel qui n'est autre que le langage. Toutes ces connaissances coexistent *en même temps* dans le langage. Cet ensemble des connaissances coprésentes contribue au devenir de l'histoire. Chaque événement nouveau est donc le produit de cet ensemble constitué d'événements passés d'inscriptions temporelles et de portées variées. Le concept devient plus « épais » avec l'accumulation des événements passés. C'est la même logique qui sous-tend la théorie de la pluralité des temps historiques de Koselleck. De là le recoupement entre la philosophie hégélienne et la théorie koselleckienne des temps historiques à deux échelles différentes. En somme, le présent travail, qui étudie lui-même la *Begriffsgeschichte* en lui empruntant sa propre méthodologie, arrive, au terme de l'enquête, à en décrypter les fondements conceptuels. De fait, le travail finit par l'adopter, *en partie*, comme sa propre méthodologie. C'est *en partie*, parce que les enjeux méthodologiques du travail concernent une autre « épaisseur. »

Le primat de l'intention dans l'interprétation permet de s'affranchir du récit de l'influence qui est le plus souvent une fonction de la théorie de la modernisation dominante en études ottomanes de longues décennies durant. D'où un changement de perspective qui est un geste principal de mon travail. Il s'agit de rendre compte du concept dans son usage instantané. En termes de la phénoménologie hégélienne, il est le moment de revenir de l'universel (du langage) au singulier (à l'événement). L'œuvre de Quentin Skinner et de Clifford Geertz a balisé le chemin quand j'ai développé l'aspect pragmatique de la méthodologie herméneutique. S'alimentant de la même source qui est l'œuvre de Gilbert Ryle, et plus tôt, celle de Ludwig Wittgenstein, cette épaisseur (*thick description*) renvoie à la pluralité des interprétations possibles au *moment* de l'énoncé en fonction d'intentions sous-jacentes à l'énoncé. Il s'agit alors de découvrir cette intention de l'auteur. Ce qui conduit à la fameuse maxime de « ce que l'auteur fait *en écrivant*. » Ce postulat veut que le sens de l'énoncé se constitue par l'intention. L'intention précédant d'autres facteurs explicatifs comme influence, la mise en œuvre de ce postulat dans ce travail a des conséquences cruciales.

En ce sens, la logique linéaire accompagnée d'un appétit pour la contemporanéité, qui se présente comme la connaissance la plus sûre, risque de dissimuler les effets d'autres événements passés que le concept comporte, au moment présent, comme éléments dans sa structure sémantique. C'est grâce à la méthode herméneutique que le devenir historique s'affranchit d'une conception linéaire de l'enchaînement cause – effet. Il incombe alors à l'historien-exégète d'interpréter l'événement vécu en se référant à un ensemble de connaissances dont l'« épaisseur » croît avec l'accumulation des événements passés.

2. La question des aires culturelles dans l'optique de la *Begriffsgeschichte*

Ce que je propose comme méthodologie, eu égard à ce problème des aires culturelles, se rapporte une fois encore à l'herméneutique : la langue en tant que domaine de l'universel exerce un effet égalisant entre les entités que l'on considère comme différentes. Autrement dit, ce que nous rendons différent par référence à son altérité dans sa singularité rentre dans une égalité épistémologique dès qu'il devient un objet d'étude d'un quelconque observateur. De cette acception découle également la lecture en diptyque : d'une part l'aire culturelle comme objet d'étude — topique —, de l'autre, la littérature scientifique comme approche théorique — optique. À l'instar du principe hégélien qui postule l'identité entre sujet et objet, ma méthodologie diptyque égalise optique et topique par leur distance égale au langage : aucune expérience humaine n'est supérieure à une autre.

Si la théorie de la modernisation est souvent critiquée depuis de longues années notamment dans le sillage de l'œuvre d'Edward Said, il paraît difficile de s'en affranchir définitivement, dans la mesure où un européocentrisme assumé, censément justifié par la notion koselleckienne de *Sattelzeit*, entend venir combler le vide paradigmatique des études ottomanes. Non seulement par sa démarche, mais aussi par ses résultats, le présent travail veut critiquer de ce biais méthodologique important. Il est un appel à la vigilance vis-à-vis d'un européocentrisme d'autant plus dangereux qu'il se présente comme une méthode consciente de ses propres faiblesses.

Les récits européocentriques sont, par définition, sous-tendus par le principe logique linéaire selon lequel la périphérie non européenne doit suivre le centre européen. Cette différence temporelle présumée est accompagnée d'une sorte de « charité intellectuelle » vis-à-vis des sociétés non européennes comme si les outils analytiques disponibles ne suffisent pas à expliquer leurs histoires. Cet argument vient être alimenté, de manière paradoxale en apparence, par les études sur la globalisation, qui impliquent que la présence nationale comme unité singulière ne suffit plus à procurer un cadre d'analyse adéquat. Mon récit non linéaire s'oppose à ce type d'approche. S'il témoigne d'une globalisation conceptuelle intervenue dès le XIX^e siècle, il n'y trouve pas la confirmation d'une européanisation sous couvert de globalisation. C'est d'autant plus valable qu'une donne politique marquée par l'antagonisme pèse sur les rapports entre l'Europe et « le reste du monde ».

3. La *Begriffsgeschichte* comme entrave à l'analyse identitaire

La mise en œuvre de la *Begriffsgeschichte* comme méthodologie conductrice présente un autre intérêt. Se concentrant sur les concepts, et pas sur l'identité de l'auteur qui en fait usage, elle nous affranchit de discussions qui ne servent qu'à renforcer la réduction des figures historiques étudiées à des porte-voix de positions identitaires supposées. « L'inimitié » présumée de Tevfik Fikret envers

l'islam, « l'aliénation intellectuelle vis-à-vis de son propre pays », le matérialisme, le positivisme, l'occidentalisme, le socialisme et l'islamisme de Celāl Nūrī, l'islamisme et le modernisme d'Aḥmed Ḥilmī s'inscrivent dans cette veine. De telles présomptions n'accordent, en vérité, qu'un crédit limité aux capacités de découverte de l'analyse historique. Tout au long de ce travail, l'inadéquation analytique commune à ces raisonnements a été manifeste. Les conclusions obtenues imposent de faire abstraction des assignations identitaires. C'est ainsi que j'ai découvert à la fois le fort penchant idéaliste et anti-occidentaliste de l'œuvre de Celāl Nūrī, la propension panthéiste d'Aḥmed Ḥilmī, l'anti-impérialisme ainsi que l'impérialisme de Celāl Nūrī et d'Aḥmed Ḥilmī, le fort ancrage conceptuel de Tevfik Fikret dans sa propre langue. En conséquence, toutes les marques identitaires et/ou idéologiques qui avaient été prêtées à ces auteurs se trouvent relativisées, voire invalidées.

4. Les humanités au pluriel

Le refus de la linéarité m'a permis d'étudier les enjeux relatifs aux concepts d'humanité sous un jour nouveau. Au lieu de suivre le devenir des concepts conjugués sur la succession des générations politiques avec des ruptures régulières concomitantes dès son « entrée » dans la langue turque ottomane, je me suis concentré d'abord sur son rôle argumentatif dans les critiques ottomanes vis-à-vis de l'expansion des grandes puissances, et puis sur sa structure sémantique. À cet égard, la méthodologie herméneutique à l'œuvre, qui postule l'accumulation des sens dans le concept, vient battre en brèche l'idée reçue d'un enchaînement cantonnant chaque période de l'histoire dans un récit qui lui serait propre.

Un effort louable d'après les présents standards des sciences historiques, la problématisation précise d'un objet d'étude risque pourtant d'empêcher de découvrir la coprésence des différents enjeux dans le même texte. Une approche moins stricte vis-à-vis de son objet d'étude peut ainsi permettre d'arriver à des conclusions plus riches. Au procédé de la lecture en diptyque s'ajoute ainsi, comme autre principe de recherche, le croisement possible de plusieurs contextes. La liberté que je me suis moi-même reconnue m'a permis de découvrir un entrecroisement d'enjeux qui semblent, à première vue, non pertinents l'un vis-à-vis de l'autre. Dans cet esprit, l'usage des concepts relatifs à l'être humain dans les écrits des auteurs ottomans étudiés ne saurait se comprendre comme une simple critique vis-à-vis de l'expansion européenne. Critique il y a, mais celle-ci ne consiste pas simplement à mettre en relief les contradictions entre les idéaux des Lumières et les politiques violentes des puissances coloniales et impérialistes européennes. Contrairement à cette vision, tributaire d'un européocentrisme subtil, j'ai souligné qu'à travers leurs critiques, les auteurs nourrissent une certaine vision de l'ordre idéal.

Le présent travail s'est donné l'objectif de contribuer au développement de l'histoire sémantique de la langue turque ottomane, et ce, en faisant ressortir les fissures sémantiques ancrées dans les concepts ainsi que les nouvelles fusions sémantique entre les concepts. Dans le premier chapitre, ces fissures se trouvent dans la pluralité des concepts d'humanité : *insānīyet* — *beşerīyet* — *ādemīyet*. Dans cette quête, les différences sémantiques servent à déceler les spécificités des écrits des auteurs ottomans. L'humanité reste toujours un concept d'espèce (*Artbegriff*) qui distingue l'être humain de la divinité ainsi que de l'animalité. Cette position intermédiaire n'est pourtant pas statique. La montée vers les ciels dépend de son caractère éthique au même titre que l'effondrement vers les bassesses. À cet égard, *insān* constitue l'aspect exalté de l'être humain tendu vers la divinité, alors que *beşer*, son côté dénué de spiritualité, représente son existence animale. Cette variation sémantique bien ancrée et commune aux langues sémitiques datant au moins de récits mésopotamiens de l'Antiquité ainsi que bibliques reste opérationnelle dans les écrits en question du début du XX^e siècle.

Cette diversité sémantique permet également de démêler une énigme conceptuelle : la coprésence, chez certains auteurs comme Tevfîk Fikret, de propos dégradants vis-à-vis de l'être humain et d'autres qui exaltent ce même être. Autrement dit, la division sémantique entre *beşer* et *insān* révèle la double ontologie de l'être humain. Très souvent identifié à l'aspect violent de l'homme, *beşer* est mis à l'opposé de *insān* qui représente son côté pacifique et consacré. Dans cette configuration conceptuelle, le progrès (*terakķī*) se révèle comme une élévation de l'abîme de la *beşerīyet* vers les hauteurs de l'*insānīyet*. De plus, par là, le rapport sémantique entre l'humanité et le progrès est explicité. L'ordre ultime créé par cet homme en tant que *insān* serait régi par le principe de *hakķ*. D'où l'intégration de ce dernier concept aussi bien dans le concept de *terakķī* que *insānīyet*. Les concepts ne cessent de se mouvoir aussi bien dans l'espace ainsi que dans le temps, leurs composants sémantiques intégrant les uns les autres.

L'aspect pragmatique témoigne ainsi de nouvelles fusions sémantiques. Les fissures sémantiques historiquement formées sur des concepts liés à l'être humain viennent se remanier dans les écrits de ces intellectuels dans leur lutte contre l'expansion européenne et l'ordre mondial conflictuel. De plus, les conceptions de l'être humain s'appuient dans une certaine mesure sur de nouvelles découvertes d'études géologiques, anthropologiques et biologiques. La présence des idéologies inspirées d'un darwinisme social court le risque d'amener à des conclusions hâtives quant aux conceptions de l'être humain chez les auteurs ottomans. Une fois intégrées dans le discours

politique, ces idéologies ainsi que de nouvelles connaissances viennent se mélanger dans le champ sémantique des autres concepts, perdant ainsi leurs autonomies sémantiques présumées.

5. L'humanité et la civilisation comme adoucissement : une attente commune

L'étude de la structure sémantique des concepts relatifs à l'être humain ainsi qu'à la civilisation a montré l'insuffisance des analyses à caractère diffusionniste, focalisées sur les mimétismes entre termes des lexiques français et ottoman dès les années 1830. L'histoire des concepts nous a procuré un récit complètement différent. Le concept d'humanité demeure tout au long de cette histoire au centre des enjeux conceptuels qui relient les autres concepts comme civilisation, progrès, prophétie et empire. Les réseaux conceptuels mis en évidence, parce que leur histoire remonte jusqu'à l'Antiquité tardive, nous affranchissent des logiques dichotomiques dominantes de l'historiographie existante. Cette histoire conceptuelle montre en somme qu'une pluralité sémantique héritée de l'Antiquité et du Moyen Âge reste opératoire dans les écrits du premier XX^e siècle.

Les éléments sémantiques récurrents du concept de civilisation sont presque tous liés à l'humanité et au raffinement des mœurs de l'homme. Si, au début, il a pu paraître réservé à l'avancement matériel des pays occidentaux, ce concept est porteur d'une fissure sémantique susceptible de s'amplifier dans le temps. En effet, il inclut en son sein le raffinement du caractère vers le perfectionnement dont on retrouve les jalons dans la pensée musulmane morale et éthique à forte inspiration platonicienne et aristotélicienne. S'ouvre ainsi une histoire conceptuelle de longue durée qui, par le truchement de la philosophie médiévale, remonte jusqu'au monde grec ancien via les mondes hellénique, latin et arabe.

Devenu synonyme d'humanité, le concept de civilisation comporte une attente pour l'adoucissement des mœurs. Dans ce sens, il y avait lieu de tracer les confins de la structure sémantique du concept de douceur français, ou *Milde* en allemand, et *gentleness* en anglais, au même titre que ses équivalents ottomans en rapport avec les concepts de la civilisation. C'est par une longue trajectoire à travers l'antiquité grecque, arabe, romaine, la philosophie médiévale éthico-politique jusqu'au XX^e siècle que j'ai fait ressortir que le concept de douceur est équivalent du concept de *hilm*. C'est ainsi que l'on rend compte des conditions sémantiques de la compréhension de ce concept par les auteurs ottomans. À l'instar du concept de douceur qui fait partie de la structure sémantique du concept d'humanité, le concept de *hilm* se révèle comme partie intégrante du concept de *insāniyyet*. Toujours resté fidèle à l'opposition aristotélicienne raison – colère, *hilm* représente la force par laquelle l'homme refoule sa colère.

Intégré dans la structure sémantique de la civilisation ainsi que de l'humanité, *hilm* exprime une attente selon laquelle la civilisation comme processus dans le temps doit être accompagnée de ce que l'on peut appeler non-violence, paix et douceur. Sous ce registre, l'humanité à la française ne se distingue pas de son homologue ottoman vis-à-vis de la magnanimité ainsi que la douceur. Sur le plan pragmatique, *hilm* est un principe de restriction de la violence pour réguler la cohérence du groupe social. Dans une configuration politique marquée par l'extrême déséquilibre, la douceur est dirigée vers son sens de clémence et de miséricorde. En ce sens, la douceur marque une volonté de se protéger d'un sort violent et d'en revenir à une position antérieure jugée plus favorable. Dans le même ordre d'idées, ce concept comporte toujours l'espoir que le puissant n'écrase pas le faible, quand bien même il en serait capable. C'est dans ce sens que les auteurs ottomans critiquent les politiques des grandes puissances européennes colonialistes et impérialistes. Bref, les critiques des auteurs étudiés ne sauraient être réduites à leur observation des contradictions entre les principes pacifistes des Lumières et les politiques violentes du monde contemporain.

La violence et la brutalité observées dans les pays envahis par les colonisateurs, que Nūrī et Hilmī considèrent comme les représentants de la civilisation, constituent ainsi un acte incompatible par excellence avec la perfection morale qu'ils recherchent dans la civilisation et qu'ils inscrivent dans le concept de l'humanité. Dans la mesure où le concept de justice sous-tend l'idéal éthique de l'être humain, et par extension, l'ordre politique, il s'intègre dans la structure sémantique du concept de civilisation. Tout acte qui met l'ordre en désordre apparaît alors comme une injustice et une transgression.

Le raffinement du caractère nous ramène à la question du perfectionnement moral. Ce raffinement, tel qu'il est constaté au Moyen Âge chez les philosophes arabes, suppose un *progrès* moral. Mais à la différence du progrès conçu par les philosophes des Lumières axé sur un horizon ouvert, le but de ce progrès est limité à la maturité morale. Par là, l'homme doit s'approcher de l'image d'une divinité parfaite. Si les auteurs en question situent l'humanité dans le schéma d'une historicité depuis l'apparition de l'homme, ils demeurent également fidèles au schéma traditionnel des vertus. Leur objectif diffère donc de celui d'un progrès perpétuel accompagné d'un idéal de liberté, que promouvaient les philosophes des Lumières. Il s'inscrit plutôt dans une sorte d'eudémonisme aristotélicien, qui prévoit un perfectionnement bien défini et clos dans le temps. De là, leur insistance sur le bonheur comme conséquence du progrès moral.

Si la douceur est un horizon d'attente partagé du concept de civilisation dans plusieurs langues étudiées ici, elle impose néanmoins ses propres limites. C'est Alexis de Tocqueville qui les relève :

la conception de l'égalité détermine les confins de la douceur. La douceur est un sentiment que l'homme éprouve pour celui qu'il juge son égal. Faute d'égalité, l'humanité se démultiplie, devenant les humanités. Le concept de douceur limité par la conception d'égalité nous ramène aux critiques des auteurs ottomans, dans la mesure où leur aspiration essentielle est d'être considérés comme égaux par les grandes puissances européennes. La douceur devrait ne pas être exclusive. C'est pour cela que les auteurs ottomans dont j'ai étudié les écrits promeuvent les concepts d'humanité.

Cette trajectoire historique commune des concepts en question échappe aux raisonnements progressistes selon lesquels tout s'expliquerait en vertu des rapprochements sémantiques entre des sociétés européennes *modernes* et des sociétés non européennes *en voie de modernité*. Vestiges de la théorie de modernisation, ces raisonnements tendent à regagner du terrain à la faveur des théories de la globalisation en histoire du XIX^e siècle. L'attestation d'une globalisation historique n'implique pourtant pas nécessairement un tel rapprochement conceptuel, d'autant que les concepts présentaient *déjà* une proximité sémantique du fait de leur histoire commune. Du reste, dans un contexte de violence des rapports antagonistes, les concepts, qu'ils soient sémantiquement proches ou non, peuvent toujours diverger lors de leur mise en œuvre comme armes discursives.

Aussi, ce travail témoigne de ce que, dès la deuxième moitié du XIX^e siècle et à l'échelle mondiale, la définition de l'humanité fait l'objet d'une nouvelle « lutte sémantique. » Le concept relève d'un questionnement quant à la capacité des différents peuples à progresser dans le temps. Armées d'une pseudoscience raciologique, certains penseurs et théoriciens s'octroient le pouvoir d'inclure ou d'exclure du temps un peuple ou une « race » donnée. La stratégie conceptuelle de Nūrī et Ḥilmī consiste à proposer des contre-récits où le concept de progrès est vu comme un processus non linéaire et où les peuples musulmans se trouvent réinsérés dans l'histoire.

6. La réinsertion dans l'histoire : la prophétie et les doutes

Cette opération de réinsertion se fait notamment par la figure du prophète Mahomet. Pour ceci, Celāl Nūrī profite de son attribut historique du « sceau des prophètes » (*ḥātemü'l-enbiyā'*). Ce dernier concept traduit une hypothèse centrale commune aux trois grandes religions monothéistes : la révélation s'écoule continuellement de prophète en prophète comme une chaîne. Cependant, la fin de la chaîne des révélations varie en fonction de l'appartenance religieuse : Moïse, Christ, Mani ou Mahomet. Ce débat, qui ne semble appartenir qu'à l'Antiquité tardive, se reproduit entre Édouard Schuré, romancier et théosophe idéaliste français, et Celāl Nūrī le matérialiste présumé.

Une fois encore, ce réservoir conceptuel commun fait ressortir l'inadéquation de l'hypothèse du rapprochement sémantique. Partiellement sécularisée, la croyance en la continuité de la révélation à travers les époques dès la Création passe par la philosophie idéaliste, refaçonnée dans le concept de l'Esprit (*Geist*). Figure connue du « renouveau de la philosophie idéaliste » en France de fin-de-siècle, Schuré fait usage de ce concept pour contrarier les réclamations irrégieuses du mouvement matérialiste de son époque. Son objectif proclamé est de concilier la science et la croyance. Schuré inscrit la figure de Jésus Christ comme la substance suprême dans le centre de l'histoire. Le récit de Nūrī remplace Jésus Christ par Mahomet comme fin de la révélation. Nūrī base ce propos sur une logique évolutionniste. Le fait que Mahomet vienne après les autres prophètes signifie sa supériorité vis-à-vis de ses prédécesseurs, de même que l'islam est la religion parfaite parce qu'ultime. Ce disant, Nūrī vise à contrecarrer les pensées excluant les peuples musulmans de l'histoire de l'humanité. Dans un contexte de plus en plus marqué par les hostilités racialisées, la discussion héritée de l'Antiquité tardive refait ainsi surface. La fin des prophètes vient dire, pour Nūrī, qu'il faut en finir avec la religion dans la sphère sociale, et que l'évolution de la religion étant parvenu à son terme, s'ouvre un processus d'évolution de la raison. C'est ainsi que le sceau des prophètes effectue, métaphoriquement en quelque sorte, deux opérations bien distinctes.

Si Nūrī part d'une logique évolutionniste au début de son ouvrage, il ne tarde pas à procéder au développement d'une « mission civilisatrice de Mahomet. » C'est à partir de là qu'il projette son image réformiste sur la figure du prophète. Il amène son peuple à la perfection par ses réformes. Les réformes qu'il décrit sont amplement similaires au projet réformiste de Nūrī. Nūrī finit son récit par un rapprochement d'un discours soufi. Ceci peut s'expliquer, d'une part, par le dialogue constant avec l'œuvre de Schuré. De l'autre, et plus importante, la logique ésotérique que prêche Schuré convient en quelque sorte à la place que Nūrī assigne à la religion : for intérieur de l'homme. Fruits de l'affranchissement de ma démarche vis-à-vis des logiques d'influence et d'inscription idéologique, toutes ces conclusions confirment l'utilité de mettre en œuvre le principe de l'intention comme méthodologie interprétative.

L'opération de réinsertion historique des peuples musulmans se fait chez Aḥmed Ḥilmī par l'intermédiaire d'un autre attribut du prophète musulman : la qualité de « plus honorable des hommes » (*fāḥr-ı beşerīyet*). Procédant dans l'arrière-plan du concept d'humanité cher aux Lumières, racialisé pourtant vers la deuxième moitié du XIX^e siècle, Ḥilmī a pour but d'amener tous les êtres humains sous les étendards de Mahomet à l'aide d'un concept de doute (*zann*). *Zann* est un concept qui réunit en son sein deux sens opposés et désigné par les philologues médiévaux comme *ḍidd*. Imprégné d'abord par la tradition exégétique, et puis par la tradition soufie, le concept

renvoie à une conception de la connaissance « certaine ». En même temps, il exprime l'incertitude. Chez Ḥilmī, d'un côté, chaque homme se trouve par son *ẓann* dans l'incertitude de ne pas être sûr de sa croyance, mais en même temps, cette incertitude épistémologique les réunit dans le même statut ontologique, c'est-à-dire dans une égalité. De l'autre côté, *ẓann*, exprimant la certitude, fait office de gage de la bonne croyance. D'où une sorte de « déisme musulman ». Suivant un cours similaire à l'intention de Nūrī, Ḥilmī œuvre à la préservation de la position de l'islam comme vraie religion, tout en proposant une égalité opposée au concept d'humanité racialisée.

La relativisation de la conception de l'histoire comme progrès linéaire constitue un leitmotiv de l'œuvre de Aḥmed Ḥilmī. Cette relativisation est, d'une part, mise en œuvre à travers un jeu sémantique : la polysémie du concept de *ma'rifet*. Les progrès matériels et scientifiques observés dans les pays européens conçus comme *ma'ārif*, pluriel de *ma'rifet*, sont juxtaposés à la vraie connaissance du divin qui est également *ma'rifet* dans le vocabulaire soufi. D'autre part, à l'aide du concept de « sens du religieux, » que l'on retrouve, selon lui, chez tout être humain quel que soit son stade de développement, Ḥilmī met tous les hommes sur un pied d'égalité : une égalité hors du temps, mais qui n'exclut pas la hiérarchie dans le temps. Le progrès de Ḥilmī se révèle non linéaire.

Ḥilmī utilise le concept d'idée divine d'abord pour contrer l'idéologie social-darwiniste. C'est seulement ce concept qui peut faire barrage au matérialisme en vertu duquel les principes darwinistes sociaux dominant le monde. L'humanité, en tant qu'attribut nécessaire de l'être humain, qui exige la présence de l'idée divine, s'oppose inéluctablement à la lutte pour la vie, qui opère dans un monde dénué de divinité. La violence ne peut être restreinte que par le recours à la raison, qui, loin d'être le propre des Lumières, s'entend aussi comme *an-nafsu 'l-āqīla*, chère à la philosophie aristotélicienne qui l'oppose à la colère. L'ordre où le darwinisme social règne est loin d'être l'ordre que Ḥilmī désire. C'est l'ordre des grandes puissances européennes où l'Empire ottoman et les peuples musulmans colonisés ont peu de pouvoir. Si ce n'est pas désirable, les musulmans doivent lutter dans ce monde pour leur survie. Ḥilmī accepte cet ordre à contrecœur. Pour pacifier ce monde violent, il prône l'idée divine comme antidote.

C'est ainsi que, d'une part, Ḥilmī s'efforce de contrarier la progression du courant matérialiste dans la société ottomane. De l'autre, il propose une autre conception du progrès qui va à contresens de la conception progressiste du progrès qui met les musulmans et l'Empire ottoman dans un stade retardé comparé aux pays européens. C'est là aussi que l'on assiste à l'aspiration à l'égalité des auteurs ottomans.

Faisant partie du même champ sémantique, avec au premier abord des connotations négatives vis-à-vis de l'objet de la croyance, le concept de doute vient questionner l'existence et l'authenticité de ce qu'il vise. En tant que *şübhe*, le concept peut ainsi faire office de bouclier contre la religion établie qu'est l'islam. D'autres néanmoins y combinent un autre concept de doute (*reyb*), qui incarne un ferme refus de l'objet de la croyance. L'histoire conceptuelle du doute ainsi que du sceau des prophètes permet ainsi de faire ressortir les enjeux jusqu'alors demeurés dissimulés de la période étudiée.

L'aspiration à l'égalité traverse l'œuvre des auteurs ottomans étudiés dans mon travail. Chez les uns (Tevfik Fikret), cette aspiration s'exprime de façon dissimulée, via la référence à la dialectique maître-esclave. La liberté signifie alors se débarrasser du joug des grandes puissances ainsi que des forces sociales et politiques considérées comme appartenant au passé. Chez d'autres (Celâl Nūrî), c'est l'aspiration au redressement matériel et moral d'un pays totalement indépendant de l'ingérence étrangère, qui traverse l'œuvre écrite. Cette aspiration est parfois formulée en termes impériaux. Et le concept de race, présument de la supériorité innée et héréditaire d'un groupe génétiquement défini, ne fait pas obstacle à l'espoir d'un « éveil » des nations catégoriquement inscrites aux rangs inférieurs de l'échelle raciale. Chez Hilmî, l'unité de l'espèce humaine et la classification raciale, qui doivent s'exclure logiquement, coexistent. Celâl Nūrî met la civilisation au pluriel à l'aide du concept d'humanité. Par une philosophie de l'histoire cyclique, il espère l'avènement de conditions pacifiques dans l'ordre mondial. Dans la mesure où il est inévitable d'assumer l'ordre existant d'un monde ayant sombré dans la violence, ils « l'acceptent » à contrecœur, quoiqu'ils aspirent à un ordre idéal libre de violence. Les principes de cet ordre seront le juste (*hakık*) et l'homme (*insān*). Dans cette constellation conceptuelle, le progrès veut dire la souveraineté et l'indépendance tout court.

Cela ne tranche pas pour autant le dilemme né de la coprésence, au sein des sociétés non européennes, de la moralité et l'immoralité. Ces sociétés représentent, dans les écrits de ces auteurs, une magnanimité morale à l'opposé de la bassesse des mondes européens. Cependant, elles sont en déclin du fait de leurs propres immoralités. En fin de compte, les auteurs étudiés viennent s'imaginer un monde complètement immoral. C'est ce qui les conduit à aspirer à un nouveau monde. Là se dévoilent les expériences et les attentes inscrites dans les concepts ottomans, à savoir les propres aspirations des auteurs confrontés aux conditions présentes de leur existence. On en vient ainsi à (ré) inscrire les concepts dans des espaces d'expérience et des horizons d'attente proprement tracés.

7. Le concept de progrès (*terakki*) comme fonction de la crise

En résumé, les termes fondamentaux de cet effort de réinscription sont la conception non linéaire du progrès ainsi qu'une conscience de crise. Celle-ci accompagne celle-là, en forme l'élément constitutif. Dans l'analyse par Koselleck du lien conceptuel entre progrès et crise, le concept de crise restait une fonction du concept de progrès moderne, quoiqu'y perdurent aussi des éléments sémantiques caractéristiques de l'eschatologie chrétienne. La modernité du concept, à l'opposé de l'attente apocalyptique, résidait selon Koselleck dans l'acceptation d'un progrès pérenne dans le temps. Ces analyses ont servi de base aux miennes, tout en débouchant sur une thématisation différente des orientations temporelles des concepts.

La pragmatique de la rhétorique de crise devient plus manifeste encore lorsque le concept de crise se trouve placé dans le contexte direct de sa traduction littérale : *buhrān*. Cela sert notamment à faire apparaître ce qui est *critique*, car le savoir relatif à la crise est ésotérique. Il s'agit de dévoiler ce qui est caché à son peuple. Cet appel à la vigilance est accompagné d'une condensation temporelle caractéristique des temps critiques. *Buhrān* se voit ici assorti du concept, de *helāk*, rendu en turc ottoman comme *mahv*, qui comporte le sens de l'urgence.

La peur de la disparition imminente traverse les œuvres en question. Celāl Nūrī et Aḥmed Ḥilmī ne se contentent pas de pressentir la chute imminente de l'Empire ottoman. Ils souhaitent et prophétisent la destruction totale de l'Europe. Cette attente s'inscrit dans un concept bien ancré dans le texte coranique : l'annihilation totale d'un peuple désobéissant et/ou perversi (*helāk*). C'est un exemple mineur et annonciateur de la grande apocalypse. Il s'agit de revenir à l'ordre par « la violence irréprochable » déchaînée par la Divinité sur le peuple, qui sème le désordre (« la violence reprochable »). Cette logique est toujours à l'œuvre dans l'aspiration d'Aḥmed Ḥilmī et de Celāl Nūrī. L'injustice, à l'origine du désordre, nécessite l'annihilation totale, qui devrait s'accomplir en Europe. Elle est, tôt ou tard, vouée à l'effondrement tant qu'elle exerce la violence et propage l'injustice. En conséquence, une civilisation authentique/véritable, où règne la paix perpétuelle, ne sera possible que par l'annihilation totale de la civilisation existante, injuste.

Cette attente s'établit comme la différence essentielle des conceptions de progrès ottoman (*terakki*) et européen. Le *terakki* est un produit du désespoir quant à l'avenir de l'Empire, tandis que son équivalent français est conçu comme projection politique d'une philosophie des Lumières qui présage, voire prescrit, une liberté perpétuelle humaine dans le futur. Autrement dit, le concept ottoman du progrès (*terakki*) s'inscrit dans le même espace d'expérience que le déclin (*inhiṭāt*, *tedenniyāt*). Malgré toute apparence de l'exaltation d'un progrès infini, la conception de progrès est

profondément limitée par le but de « sauver la patrie. » Une autre différence conceptuelle réside dans le fait que les auteurs étudiés n'entretiennent pas une conception du mouvement linéaire de l'histoire. Leurs conceptions de *terakķī* et *tekāmīl* n'aboutissent pas au perfectionnement, mais au déclin. Tout cela montre qu'ils sont piégés dans une impasse temporelle, où il n'est possible ni d'avancer ni de reculer.

8. L'impérialité de l'Empire ottoman

La critique sévère de l'ordre mondial impérialiste m'a conduit à problématiser les conceptions de l'impérialité et l'impérialisme de l'Empire ottoman chez les auteurs en question. D'une part, fiers du passé de l'expansion ottomane, ces auteurs ne livrent aucune critique visant l'essence de l'expansion. S'occupant plutôt des effets néfastes de l'expansion européenne, ils identifient en essence le passé ottoman à la politique contemporaine britannique. Dans cet imaginaire politique confluent l'islam, la turcité, l'ottomanité et la gloire. Faire l'éloge de cette histoire impériale ottomane, via des concepts tels que *fetih*, *istīlā* ou *cihan-gīrlīk*, les empêche de développer une critique substantielle de l'expansion européenne.

D'autre part, ce passé impérial considéré comme glorieux accomplit une fonction politique. En dépit de la menace imminente de disparition, les succès du passé s'offrent comme le gage de capacité des Ottomans à s'ériger — une fois encore — en maîtres impériaux. La conception du mouvement cyclique de l'histoire sous-tend cette attente. Agissant au même titre que le destin, la loi de l'histoire présage la chute d'une puissance autrefois maîtresse du monde. Dans cette configuration, ils espèrent maintenant la chute de l'Empire britannique. C'est là que l'attente et l'espoir comme modalités distinctes des rapports à l'avenir se fondent.

Ces deux attitudes différentes quant au fait impérial trouvent son expression dans une diversité conceptuelle : à la différence du concept d'impérialisme qui a une connotation péjorative dans les langues européennes notamment dès la seconde moitié du XIX^e siècle, *cihān-gīrlīk*, concept qui figure le plus souvent parmi des concepts qui font partie de la structure sémantique du concept d'impérialisme, n'entretient pas une fonction subversive. Plutôt, il renvoie simplement à la maîtrise du monde comme produit d'un succès extraordinaire d'un conquérant ou d'une entité politique. Il sert ainsi à promouvoir la cause réformiste par la célébration d'un glorieux passé appelé à se reproduire. À l'inverse du concept de cette *cihān-gīrlīk* qui a des connotations positives se trouvent les concepts dotés de connotations négatives tels *müstemlekecilik* et *emperyālizm*. Ce dernier concept est utilisé comme un simple calque, alors que *müstemlekecilik* renvoie à l'acte d'appropriation forcé. Cette question se rapporte aux conceptions de propriété dans le contexte de

l'entité politique qui trouve son expression dans le concept de *mülk*. En somme, c'est par les concepts de *müstemelekecilik* et *emperyālizm* que les auteurs ottomans expriment leurs mécontentements vis-à-vis du fait d'expansion.

Dans la mesure où les expansions européennes menacent la propriété des contrées que les auteurs habitent, le concept de *mülk* figure plus fréquemment dans les écrits de ces auteurs. Cependant, ici émerge une double conception de la propriété à l'image de l'attitude ambiguë vis-à-vis du fait d'expansion. Par conséquent, d'un côté, conformément à ses acceptions classiques, *mülk* désigne à la fois le territoire et la souveraineté. À cet égard, il représente bien l'impérialité de l'Empire ottoman. Cependant, cet usage de *mülk* marque une perte du sens impérial chez ces auteurs, dans la mesure où l'attachement de plus en plus fort au territoire est caractéristique des États-nations. De l'autre côté, *mülk* en tant que propriété vient dénoter les rapports utilitaires que les puissances colonialistes entretiennent avec leurs colonies. En tant que *mülk*, ces contrées ne veulent dire aux colonialistes qu'une marchandise de jouissance. En ce sens, ils ne sont que des *mülk* et *māl*.

C'est ce qui conduit Ḥilmī et Nūrī à une catégorisation éthique du fait d'expansion comme bonne et mauvaise. La marque principale de la bonne expansion consiste à amener les pays conquis à la civilisation. Par cette qualité, cette conception s'oppose au concept de « mission civilisatrice. » Il sert à montrer l'invalidité de cette réclamation. La bonne expansion a affaire au concept de *ṭmār* et aux mots apparentés. Ces concepts comportent l'attente d'une conquête édifiante et instituant un ordre en paix dans les contrées conquises. En ce sens, ils font partie de la rhétorique impériale musulmane et ottomane qui s'offre comme modèle alternatif à l'expansion coloniale des grandes puissances européennes contemporaines. La cible principale étant l'expansion européenne, l'expansion japonaise se trouve à l'abri des critiques de Ḥilmī et Nūrī. Cette attitude ambivalente confirme la marque britannique de l'impérialisme. Cette conception se greffe sans souci sur la distinction entre la bonne et la mauvaise expansion.

Si Nūrī n'établit pas une différence essentielle entre les expansions ottomanes historique et britannique contemporaines, il les distingue quand même en se rapportant au principe de représentativité parlementaire. Pour lui, la présence d'un député élu d'une contrée à l'assemblée rend cette contrée partie intégrale de la patrie. Elle n'est pas une colonie. Par cet argument, il renvoie à la présence des députés à l'assemblée impériale ottomane à travers tout son territoire, ce qui n'est pas le cas au parlement britannique et à l'assemblée française. Aussi le débat sur l'impérialité de l'Empire ottoman a-t-il un aspect relatif à la politique interne. Nūrī prône toujours une sorte d'ottomanisme.

La préoccupation pour la politique interne ne s'arrête pas ici. Le soutien contextuel à l'ottomanisme n'exclut pas l'aspiration à une société ethniquement monolithique. Cette aspiration se révèle sous la forme d'un regret : pour Hilmī et Nūrī, dans la mesure où l'Empire ottoman n'arriva pas à assimiler ses peuples assujettis, son histoire est celle d'un impérialisme échoué. Dans cette conception remplie de ressentiment, développée notamment sous le choc de la défaite des Guerres balkaniques, se dessine une hostilité saillante (particulièrement de la part de Nūrī) envers les Grecs ottomans. S'imaginant encerclé de toute part d'ennemis, Nūrī exclut que les autres confessions de l'Empire prennent part à l'entité politique. C'est seulement aux Turcs de l'Empire que le *mülk* appartient. C'est là que le discours impérial se voit dissous dans le discours nationaliste.

9. Un progrès toujours impérial

La question de l'impérialité de l'Empire ottoman ne s'attache pas seulement aux critiques de l'ordre mondial impérialiste, mais aussi à la question du progrès. La critique du progrès moral des grandes puissances européennes se voit conjuguée ici au progrès matériel. À cet égard, le cycle sémantique que les auteurs ottomans commencent par une bifurcation pour développer une critique morale de l'expansion s'accomplit. L'aspect matériel de la civilisation est désigné comme « *āṣār-ı umrān.* » Le traitement sémantique de la civilisation sous deux registres distincts, matériel et immatériel, n'empêche pas d'exprimer le résultat final en termes moraux. En fin de compte, c'est l'aspect moral du politique qui établit le bonheur, à savoir le but ultime de la vie.

Les observations de Celāl Nūrī sur les civilisations à travers ses notes de voyages dans les pays européens montrent clairement le rapport entre impérialisme et bonheur. Elles se révèlent du même coup fructueuses pour rendre compte de son attente pour la réforme de son propre pays. Son jugement hautement favorable pour les pays scandinaves aux dépens des autres pays européens rend manifeste le rapport qu'il établit entre impérialisme et bonheur : les pays scandinaves sont plus heureux parce qu'ils ignorent les problèmes sociaux des pays d'Europe de l'Ouest, produits du système capitaliste-impérialiste. Le vocabulaire idéaliste médiéval se prête bien à la description de ces pays. Nūrī voit là-bas *sükūn*, qui, quasiment synonyme de *hilm*, s'inscrit dans la structure sémantique du raffinement du caractère. En cela, il fait sémantiquement partie de la civilisation. À quoi s'ajoute l'usage des formes adjectivales de *fazilet*, et puis *kemāl*. La différence établie entre les grandes puissances européennes capitalistes-impérialistes et les autres puissances conduit Nūrī à introduire une distinction singulière : progrès naturel et artificiel. Comme le critère en est la présence de l'ostentation, la somptuosité est établie comme caractéristique de la civilisation fautive.

10. L'attente comme principe herméneutique

Cette catégorisation s'alimente notamment par les ouvrages de Max Nordau écrits dans l'atmosphère pessimiste de fin-de-siècle. Tout ce qui relève de l'image d'une Europe faible vient nourrir l'imaginaire de Nūrī et de Ḥilmī. À cet égard se manifeste, une fois encore, la faiblesse interprétative de la logique diffusionniste. Loin d'être une simple influence de la part de Nordau sur Nūrī, il semble que c'est l'aspiration de Nūrī à l'affaiblissement et l'effondrement de l'ordre existant européen qui détermine la nature des rapports intellectuels entre ces figures. Donc, c'est un rapport d'affirmation. À savoir que son aspiration est renforcée par ce qu'il lit dans l'œuvre de Nordau. Il s'agit d'un processus par lequel l'aspiration et la lecture s'alimentent d'une manière réciproque. Il faut alors renverser ou réformer la cause et l'effet dans l'hypothèse. Alors, en l'occurrence, plutôt qu'une supposition que le lecteur arrive à la conclusion de l'effondrement de l'Europe par la lecture d'un auteur qui exerce l'influence sur lui, un processus de réinterprétation qui s'applique à l'envi et l'attente du lecteur explique mieux ces rapports. Il serait alors erroné d'imaginer un rapport d'influence entre deux auteurs, même si l'on constate une similarité, voire l'identité dans leurs textes respectifs. Une autre voie herméneutique s'ouvre dès que l'attente de l'auteur est établie comme principe d'interprétation.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources primaires

a) Dictionnaires

EBÜZZİYÂ TEVFİK, *Lügat-i Ebüzziyâ*, Koşantınîye, Maḥbaʿa-i Ebüzziyâ, 1306r-1308r.

Franciszek MENINSKI, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae etc.* 3 vol., Wien 1680 (+ Lat.-osm. volume supplémentaire) réédition par Stanislaw STACHOWSKI. İstanbul, Simurg, 2000.

MÜTERCİM ÂSİM EFENDİ, *El-Okyânûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Mustafa KOÇ et Eyyüp TANRIVERDİ (*dir.*), 6 vol., İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Sir James W. REDHOUSE, *A Turkish and English Lexicon*, İstanbul, 1890.

ŞEMSEDDİN SÂMÎ, *Ḳāmûş-ı türkî*, Dersaʿâdet, İkdâm maḥbaʿası, 1317.

VANKULU MEHMED EFENDİ, *Vankulu Lügati*, Mustafa KOÇ et Eyyüp TANRIVERDİ (*dir.*), 2 vol., İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

b) Textes coraniques

Max HENNING (trad.), *Der Koran: Vollständige Ausgabe*, Stuttgart, Reclam, 2012.

Albert KAZIMIRSKI (trad.), *Le Coran*, Paris, Garnier, 1981.

c) Textes imprimés

AHMED CEVDET PASA, *Tezâkir* [Les mémoires] [1855-1865], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1953, vol. 1.

AHMED HİLMİ, « İşlâhât ve istikbâl » [Les réformes et l'avenir], in *Tārîh-i islâm*, Koşantınîye, Hikmet maḥbaʿası, 1327r [1911], vol. 2/2, p. 650-671.

AHMED HİLMİ, *Aḳvām-ı cihân* [Les peuples du monde], Koşantınîye, Hikmet maḥbaʿası, 1329r [1913], vol. 1.

AHMED HILMI, *Allāhı inkār mümkin midir? yāhūd huzūr-ı fennde mesālik-i küfr* [Est-il possible de nier Dieu ? Ou bien les pensées blasphématoires devant les sciences], Koşantınıye, Hikmet maţba‘a-yı islāmıyesi, 1327 [1911].

AHMED HILMI, *A‘māk-ı hayāl* [Les profondeurs du rêve], İstānbül, Necm-i istiklāl maţba‘ası, 1341, vol. 2.

AHMED HILMI, *A‘māk-ı hayāl. birinci kitāb: rācīniñ hātıraları* [Les profondeurs du rêve : les mémoires de Rācī], İstānbül, Aḥmed sāķi beg maţba‘ası, 1326r [1910], vol. 1.

AHMED HILMI, *Beşerıyetiñ faḥr-ı ebedısi nebımiñ bilelim* [Connaissons notre prophète qui est la gloire éternelle de l’humanité], Koşantınıye, Hikmet, 1331h [1913].

AHMED HILMI, *Huzūr-ı ‘akl u fennde mādđıyün meslek-i dalāleti* [La Pensée matérialiste aberrante devant la raison et la science], Dārü’l-hilāfe, Hikmet maţba‘a-yı islāmıyesi, 1332h [1913/1914].

AHMED HILMI, *Senūsiler. On üçünci ‘aşrıñ eñ büyük mütefekkir-i islāmısi seyyid muḥammed el-senūsī – ‘abdülhamīd ve seyyid muḥammed el-mehdī ve ‘asr-ı hamīdīde ‘ālem-i islām ve senūsiler* [Sidi Mohammed Al-Sanoussi, le plus grand penseur du XIII^e siècle – Abdülhamid et Sidi Mohammed al-Mahdi ibn Mohammed Al-Sanoussi et le monde musulman et les Sanoussis sous le règne d’Abdülhamid], İstānbül, İkdām maţba‘ası, 1325r [1909].

AHMED HILMI, *Tārīh-i islām* [L’histoire de l’islam], Koşantınıye, Hikmet maţba‘ası, 1327r [1911], vol. 2/2.

AHMED HILMI, *Yigirminci ‘aşırda ‘ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset* [Le monde musulman et l’Europe au XX^e siècle : guide politique pour les musulmans], Koşantınıye, Hikmet maţba‘ası, 1327r [1911].

AHMED RIZA, *La faillite morale de la politique occidentale en Orient*, Paris, Picart, 1922.

Anna AKASOY et Alexander FIDORA, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden, Brill, 2005.

CELAL NÜRİ, *Hātemü’l-enbıyā* [Le sceau des prophètes], İstānbül, Yeñi ‘oşmānlı maţba‘a ve kütübḥānesi, 1332h [1914].

CELAL NÜRİ, *İlel-i aḥlākıyemiz* [Nos maux moraux], İstānbül, Yeñi ‘oşmānlı maţba‘a ve kütübḥānesi, 1332h [1914].

CELAL NÜRİ, *İttihād-ı islām: islāmıñ māzısi, ḥālī, istikbālī* [L’union islamique : le passé, le présent et l’avenir de l’islam], İstānbül, Yeñi ‘oşmānlı maţba‘a ve kütübḥānesi, 1331h [1913].

CELAL NÜRİ, *Ḳadınlarıımız* [Nos femmes], İstānbül, Maţba‘a-yı ictihād, 1331h [1913].

CELAL NÜRİ, *Kendi nokta-i nazarımdan ḥukūk-ı düvel* [Le droit international de mon point de vue], İstānbül, ‘Oşmānlı şirket-i maţba‘ası, 1330h [1912-13].

CELAL NÜRİ, *Ḳuţub muşāhabeleri* [Les conversations polaires], İstānbül, Yeñi ‘oşmānlı maţba‘a ve kütübḥānesi, 1331h [1913].

CELAL NÜRİ, *Şimāl hātıraları* [Les souvenirs du Nord], İstānbül, Maţba‘a-yı ictihād, 1330h [1912].

CELAL NÜRİ, *Tārīh-i istikbāl: mesā’il-i fikrıye* [L’histoire de l’avenir : les problèmes intellectuels], İstānbül, Yeñi ‘oşmānlı maţba‘a ve kütübḥānesi, 1331h [1913], vol. 1.

CELÂL NÜRÎ, *Tārîh-i istikbâl: mesâ`il-i ictimâ`iye* [L'histoire de l'avenir : les problèmes sociaux], İstânbûl, Yeñi 'oşmânlı maţba`a ve kütübhânesi, 1332h [1913-14], vol. 3.

CELÂL NÜRÎ, *Tārîh-i tedenniyât-ı 'oşmânîye – Mukadderât-ı tārîhîye* [L'histoire des déclin ottomans – Les destinées historiques], İstânbûl, Yeñi 'oşmânlı maţba`a ve kütübhânesi, 1331h [1913].

Mehmed Âkif ERSOY, *Safahat* [Les phases], 5^e éd., İstanbul, İz Yayıncılık, 2021.

HALİM ŞABIT, « İnsânîyet, fikr-i dînî, medenîyet » [L'humanité, l'idée divine, la civilisation], *Şirât-ı müstakîm*, 1-2, 21 août 1324r [1908], p. 27-30.

KINALIZADE ALI ÇELEBI, *Ahlâk-i Alâî* [Le traité moral d'Alâî], İstanbul, Klasik, 2007.

KINALI-ZÂDE ALI ÇELEBI, *Ahlâk-ı Alâ`î* [Le traité moral d'Alâî], Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014.

MEHMET (SA`İD HALİM), *Buhrân-ı fikrîyemiz* [Notre crise intellectuelle], İstânbûl, Aĥmed iĥsân ve şürekâsı maţba`acılık 'oşmânlı şirketi, 1333 [1917].

MEHMET (SA`İD HALİM), *Buhrân-ı ictimâ`iyemiz* [Notre crise sociale], İstânbûl, Aĥmed iĥsân ve şürekâsı maţba`acılık 'oşmânlı şirketi, 1332 [1916].

MEHMET `ÂKIF, *Şafaĥât. birinci kitâb* [Les phases. Le premier livre], Sebîlü'r-reşâd kütübhânesi, 1330h [1911].

MEHMET `ÂKIF, *Şafaĥât. ikinci kitâb süleymânîye kürsîsinde* [Les phases. Le deuxième livre : en chaire de *süleymânîye*], Sebîlü'r-reşâd kütübhânesi, 1330h [1912].

MEHMET `ALI `AYNI, *Reybîlik, bedbînlik, lâ-ilâhîlik nedir. tevfiĥ fikretiñ tārîh-i ĥadîmine bir cevâb* [Qu'est-ce que le scepticisme, le pessimisme, l'athéisme ? Une réponse à l'Ancienne histoire de Tevfik Fikret], İstânbûl, Kitâb-ĥâne-i sūdî, 1927.

MUSA KAZIM, « Medenîyet-i şaĥîĥa ve diyânet-i ĥaĥĥa » [La civilisation authentique et la vraie religion], *Tercümân-ı ĥaĥîĥat*, Temmüz 1314r [23 juillet 1898].

MUSA KAZIM, *Küllîyât. Dînî ve ictimâî maĥâleler* [L'œuvre complète. Les textes religieux et sociaux], İstanbul, Evkâf-ı islâmîye maţba`ası, 1336 [1920].

Max NORDAU, *Les mensonges conventionnels de notre civilisation*, trad. Auguste DIETRICH, Paris, F. Alcan, 1888.

Max NORDAU, *Medenîyet yalânları* [Les mensonges de la civilisation], trad. AĥMED ŞALAHADDIN, İstânbûl, Tefeyyüz Kütübhânesi, 1327r.

Max NORDAU, *Siyâsî yalânlar* [Les mensonges politiques], trad. AĥMED ŞAĥIB, İstânbûl, Musib Ca`ferzâde, 1328r.

SA`İD HALİM, *Buhrânlarımız* [Nos crises], İstânbûl, Şems matba`ası, 1335r [1919].

Edouard SCHURE, *L'évolution divine : du sphinx au Christ*, Paris, Perrin et Cie, 1912.

Edouard SCHURE, *Les grands initiés : esquisse de l'histoire secrète des religions. Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus*, 61^e éd., Paris, Librairie académique Perrin et Cie, 1921.

Edouard SCHURE, *L'évolution divine : du sphinx au Christ*, Paris, Perrin et Cie, 1912.

TEVFIK FIKRET, *Tevfik Fikret. Bütün Eserleri. Eleştirel Basım* [Tevfik Fikret. L'œuvre complète. L'édition critique], İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2021.

TEVFIK FIKRET, *Les traces*, trad. Esengül METE-YUVA, Paris, Éditions Pétra, 2017.

TEVFIK FIKRET, *Rübâb-ı şikeste* [La lyre brisée], 2^e éd., İstanbul, Çağrı, 2007.

TEVFIK FIKRET, *Halûkun defteri* [Le cahier de Haluk], İstânbûl, Tanîn matba'ası, 1327r [1911].

TEVFIK FIKRET, *Tārîh-i kadîm* [L'ancienne histoire], 321r [1905].

TEVFIK FIKRET et ISMA'İL ŞAFA, « Teşyî'den şoñra » [À la suite du départ] , *Şervet-i fûnûn*, 320, 1313 [1897], p. 114.

2. Sources secondaires

Munaf ABBAS, « Les verbes de pensée en arabe et en français : un essai de classification dans une perspective de traduction » Thèse de doctorat non publiée, Université Lumière Lyon 2, Lyon, 2011.

Ahmed ACHRATI, *An Anthropology of the Qur'an*, New York, Routledge, 2022.

Hasan AKAY, « “Halûk'un Âmentüsü”ndeki İnsanlık İdealine Dair », *İlmi Araştırmalar*, 9, 2000, p. 23-32.

Mustafa AKSAKAL, « “Holy War Made in Germany” ? Ottoman Origins of the 1914 Jihad », *War in History*, 18-2, 2011, p. 184-199.

Mustafa AKSAKAL, *The Ottoman Road to War in 1914*, Cambridge, Cambridge University, 2008.

Sina AKŞIN, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele: Mutlakiyete Dönüş (1918-1919)*, 3^e éd., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1998, vol. 1.

Sina AKŞIN, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1987.

Hayrunnisa ALAN, « Sâhipkıran », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2019, vol.EK-23, p. 443-444.

Mehmet Ö. ALKAN, « Osmanlı Darwinizmi », *Cogito*, 60-61, 2009, p. 1-26.

Harun ANAY, « Devvânî », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, p. 257-262.

Perry ANDERSON, *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*, London ; New York, Verso, 2017.

Nurullah ARDIÇ, « Genealogy or Asabiyya? Ibn Khaldun between Arab Nationalism and the Ottoman Caliphate », *Journal of Near Eastern Studies*, 71-2, 2012, p. 315-324.

Steven E. ASCHHEIM, « Max Nordau, Friedrich Nietzsche and Degeneration », *Journal of Contemporary History*, 28-4, 1993, p. 643-657.

Ami AYALON, *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Arabic Political Discourse*, New York ; Oxford, Oxford University Press, 1987.

- Cemil AYDIN, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, Harvard University Press., Cambridge ; Massachusetts ; London, 2017.
- Cemil AYDIN, « Emperyalizm Karşıtı Bir İmparatorluk: Osmanlı Tecrübesi Işığında 19. Yüzyıl Dünya Düzeni », *Dîvân*, 12-22, 2007, p. 39-85.
- Cemil AYDIN, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York, Columbia University Press, 2007.
- Marc AYMES, « Many a Standard at a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies », *Contributions to the History of Concepts*, 8-1, 2013, p. 26-43.
- Marc AYMES, « Provincialiser l'empire. Chypre et la Méditerranée ottomane au XIX^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 62e année-6, 2007, p. 1313-1344.
- Marc AYMES, « L'épreuve de la discontinuité. Une lecture historique de Fredrik Barth », *Critique*, 680-681-1-2, 2004, p. 128-138.
- Marc AYMES, Maroussia FERRY et Hayri Gökşin ÖZKORAY, « Aires culturelles et sciences sociales, ou les deux cultures », *La lettre de l'Ehess*, 55, 2012.
- Ömer Lütfi BARKAN, « İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler », *Vakıflar Dergisi*, 2, 1942, p. 279-304.
- Timothy D. BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Tuncer BAYKARA, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla dair Araştırmalar*, İzmir, Akademi Kitabevi, 1992.
- Delphine BECHTEL, « Avant-propos », in Delphine BECHTEL, Dominique BOUREL et Jacques LE RIDER (dir.), *Max Nordau (1849-1923): critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Paris, Cerf, 1996, p. 7-8.
- Amit BEIN, « A "Young Turk" Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire », *International Journal of Middle East Studies*, 39-4, 2007, p. 607-625.
- Yadh BEN ACHOUR, « Violence et politique en Islam », *Lignes*, 25-2, 1995, p. 159-173.
- Ali BENMAKHOULF, « Présentation : Philosophie, religion, poésie », in *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 2007, p. 9-41.
- Emile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1976.
- Niyazi BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Niyazi BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, New York, Routledge, 1998.
- Niyazi BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964.
- Monique BERNARDS, « Hāl », in Kees VERSTEEGH, Mushira EID, Alaa ELGIBALI, Manfred WOIDICH et Andrzej ZABORSKI (dir.), *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden ; Boston, Brill, 2007, vol. 2/5, p. 224-228.

Christian BERNER, « Das Übersetzen verstehen. Zu den philosophischen Grundlagen von Schleiermachers Vortrag „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens“ », in Larisa CERCEL et Adriana SERBAN (dir.), *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*, Berlin ; München ; Boston, De Gruyter, 2015, p. 43-58.

Thomas BERNS, « Le doux commerce », in *La guerre des philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2019, p. 173-180.

Ali BIRINCI et Tuba ÇAVDAR KARATEPE, « Halim Sabit Şibay », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1997, vol. 15/ p. 336-337.

Hans Erich BÖDEKER, « Aufklärung über Aufklärung? Reinhart Kosellecks Interpretation der Aufklärung », in Carsten DUTT et Reinhart LAUBE (dir.), *Zwischen Sprache und Geschichte: zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen, Wallstein, 2013, p. 128-174.

Hans Erich BÖDEKER, « Menschheit, Humanität, Humanismus », in Otto BRUNNER, Werner CONZE et Reinhart KOSELLECK (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, vol. 3/8, p. 1063-1125.

Pim DEN BOER, « Civilisation : Comparing Concepts and Identities », *Contributions to the History of Concepts*, 1-1, 2005, p. 51-62.

Tanıl BORA, *Cereyanlar. Türkiye 'de Siyasi Ideolojiler*, İstanbul, İletişim, 2017.

Olivier BOUQUET, « Du déclin à la transformation. Réflexions sur un nouveau paradigme en histoire ottomane », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 53, 2016, p. 117-136.

Olivier BOUQUET, « Faut-il encore parler de modernisation ottomane ? », in Marc AYMES, Elise MASSICARD et Benjamin GOURISSE (dir.), *L'art de l'État en Turquie. Arrangements de l'action publique de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Paris, Karthala, 2014, p. 53-74.

Christophe BOUTON, « De la philosophie à l'histoire et retour. Heidegger, Koselleck, Ricœur », in *Les usages de la temporalité dans les sciences sociales/Vom Umgang mit Temporalität in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Bochum, Verlag Dr. Dieter Winkler, 2019, p. 25-39.

Christophe BOUTON, « L'histoire dont les événements sont des pensées. Hegel et l'histoire de la philosophie », *Revue Philosophique de Louvain*, , 2000, p. 294-317.

Christophe BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Paris, Vrin, 2000.

Brett BOWDEN, « To Rethink Standards of Civilisation, Start with the End », *Millennium*, 42-3, 2014, p. 614-631.

Hamit BOZARSLAN, *Histoire de la Turquie : de l'Empire à nos jours*, Paris, Tallandier, 2013.

N. P. BRATSIOTIS, « Bashar », in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart ; Berlin ; Köln ; Mainz, W. Kohlhammer, 1973, vol. 10/1, p. 850-866.

Michel BRIX, « L'idéalisme fin-de-siècle », *Romantisme*, 124-2, 2004, p. 141-154.

Rainer BRUNNER et Joseph GREENMAN, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: the Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leiden, Brill, 2004.

Rebecca BRYANT et Daniel M. KNIGHT, *The Anthropology of the Future*, Cambridge ; New York ; Port Melbourne ; New Delhi ; Singapore, Cambridge University Press, 2019.

- Rüdiger BUBNER, « La philosophie est son temps saisi par la pensée », *Archives de Philosophie*, 37-4, 1974, p. 573-600.
- Ş. Tufan BUZPINAR, « Celal Nuri's Concepts of Westernization and Religion », *Middle Eastern Studies*, 43-2, 2007, p. 247-258.
- Ş. Tufan BUZPINAR, « “Öteki” üzerinden Hesaplaşma: Celâl Nuri ve Abdullah Cevdet'in Avrupa Tartışmaları hakkında bir Değerlendirme », *Dîvân*, 19, 2005, p. 151-176.
- Vicente CANTARINO, *Syntax of Modern Arabic Prose. The Expanded Sentence*, Bloomington, Indiana University Press, 1975, vol. 2.
- Semih CEYHAN, « Tecellî », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011, vol. 15/ p. 241-243.
- William C. CHITTICK, *The Self-disclosure of God. Principles of Ibn al- 'Arabî's Cosmology*, New York, State University of New York Press, 1998.
- William C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al- 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, New York, State Univ. of New York Press, 1989.
- Nazan ÇİÇEK, *The Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*, London, Tauris Academic Studies, 2010.
- Abdullah Emin ÇİMEN, « Kur'ân-ı Kerim'de Helak Kavramı » Thèse de doctorat, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001.
- David COHEN, « Aḍḍād et ambiguïté linguistique en arabe », *Arabica*, 8-1, 1961, p. 1-29.
- John J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, Crossroad, 1984.
- John J. COLLINS, « Patterns of Eschatology at Qumran », in B. HALPERN et D. LEVENSON (dir.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1981, p. 351-375.
- Carsten COLPE, *Das Siegel der Propheten: historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Berlin, Institut für Kirche und Judentum, 1990.
- Viviane COMERRO, « Un Noé coranisé », *Revue de l'histoire des religions*, 232-4, 2015, p. 623-643.
- Paul COSTEY, « Description et interprétation chez Clifford Geertz. La thick description chez Clifford Geertz », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 4, 2003, p. 103-108.
- Dücane CÜNDIOĞLU, « Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı », *Divan : Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2, 1996, p. 1-94.
- Mustafa ÇAGRICI, « Zan », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013, vol.44, p. 120-122.
- Süleyman ÇALDAK, « Nergisî », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, vol.32, p. 560-562.
- Nurten ÇELİK, « Nergisî İksîr-i Sa'âdet: İnceleme-metin-dizin » Mémoire, Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman, 2012.

- Ingolf U. DALFERTH, « Philosophie ist »ihre Zeit in Gedanken erfasst«: Hegels theo-logische Version einer kontemplativen Philosophie », *Hegel-Jahrbuch*, 19-1, 2013, p. 36-50.
- Éric DE DAMPIERRE, « Note sur ‘culture’ et ‘civilisation’ », *Comparative Studies in Society and History*, 3-3, 1961, p. 328-340.
- Robert DARNTON, « Discourse and Diffusion », *Contributions to the History of Concepts*, 1-1, 2005, p. 21-28.
- Muharrem DAYANÇ, « Balıkesir ve Türkistan’da Deprem ve Tevfik Fikret’e Sitem », *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/2, 2007, p. 123-140.
- Chantal DELSOL, « Democratic Mildness », *Perspectives on Political Science*, 38-3, 2009, p. 125-132.
- Alwin DIEMER, « Meinen, Meinung », in Joachim RITTER, Karlfried GRÜNDER et Gottfried GABRIEL (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel, Schwabe Verlag, 2017.
- Christof DIPPER, « Reinhart Kosellecks Konzept »Semantischer Kämpfe« », *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 5/2, 2016, p. 32-41.
- Everhard DITTERS, « Maşdar », in Kees VERSTEEGH, Mushira EID, Alaa ELGIBALI, Manfred WOIDICH et Andrzej ZABORSKI (dir.), *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden ; Boston, Brill, 2008, vol. 3/5, p. 164-169.
- Atila DOĞAN, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Mehmet Nesim DORU, « Yahyâ b. Adi », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013, vol. 43/ p. 237-240.
- Paul DUMONT et François GEORGEON, « La mort d’un empire (1908-1923) », in *L’histoire de l’Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 577-647.
- Henri DURANTON, « Humanité », in Rolf REICHARDT et Eberhard SCHMITT (dir.), *Handbuch politischer-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, München, Oldenbourg, 2000, vol.19, p. 9-51.
- Recep DUymAZ, « Celâl Nuri İleri », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, vol.7, p. 242-245.
- Recep DUymAZ, « Celal Nuri İleri ve Âti Gazetesi » Thèse de doctorat non publiée, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1991.
- Mehmet Zeki EKICI, « II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Hayatı ve Eserleri » Thèse de doctorat non publiée, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1997.
- Lutz ELLRICH, *Verschriebene Fremdheit: die Ethnographie kultureller Brüche bei Clifford Geertz und Stephen Greenblatt*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1998.
- Mehmet Emin ERIŞİRGİL, *İslamcı bir Şairin Romanı: Mehmed Akif*, 3^e éd., Ankara, Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Alexandre ESCUDIER, « “Temporalisation” et modernité politique : penser avec Koselleck », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64^e année-6, 2009, p. 1269-1301.

- Nükhet ESEN, *Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar*, İstanbul, İletişim, 2012.
- Majid FAKHRY, *Al-Fārābi: Founder of Islamic Neoplatonism. His life, Works and Influence*, Oxford, Oneworld, 2002.
- Majid FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, Leiden ; New York, E.J. Brill, 1991.
- Abū Naşr AL-FARABI, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, Paris, Albouraq, 2011.
- Abū Naşr AL-FĀRĀBĪ, *Al-Farabi on the Perfect State. A Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford ; New York, Clarendon Press, 1985.
- Muḥammad ibn Muḥammad Abū Naşr al-FARABI, *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, trad. Stéphane DIEBLER, Paris, Editions du Seuil, 2007.
- Lucien FEBVRE, « Civilisation. Évolution d'un mot et d'une groupe d'idées », in *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, Fondation « Pour la science », Centre international de synthèse, 1929, p. 10-59.
- Laurent FEDI, « Auguste Comte et l'avenir. Enquête sur les fondements de la futurologie positiviste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 105-2, 2021, p. 209-229.
- F.E.L., *Grammaire complète de la langue turque comprenant les trois éléments turc, persan, arabe*, Constantinople, Ahmed İhsan, 1907.
- João FERES et Sandro CHIGNOLA, « The Expanding Horizons of Conceptual History: A New Forum », *Contributions to the History of Concepts*, 1-1, 2005, p. 3-5.
- Franz L. FILLAFER, « The Enlightenment on Trial. Reinhart Koselleck's Interpretation of Aufklärung », in Franz L. FILLAFER et Edward WANG (dir.), *The Many Faces of Clio. Cross-Cultural Approaches to Historiography*, Oxford ; New York, Berghahn, 2007, p. 323-345.
- Jörg FISCH, « Reinhart Koselleck und die Theorie historischer Zeiten », in Carsten DUTT et Reinhard LAUBE (dir.), *Zwischen Sprache und Geschichte: zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen, Wallstein, 2013, p. 48-64.
- Jens Malte FISCHER, « Max Nordau, « Dégénérescence » », in Delphine BECHTEL, Dominique BOUREL et Jacques LE RIDER (dir.), *Max Nordau (1849-1923) : critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, trad. Sandrin SORTON, Paris, Cerf, 1996, p. 107-119.
- Jens Malte FISCHER, « Dekadenz und Entartung: Max Nordau als Kritiker des fin de siècle », in Roger BAUER (dir.), *Fin de siècle : Kommentar zu einer Epoche*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, p. 93-111.
- Michaël FOESSEL, « Apocalypse et consolation », *Esprit*, Juin-6, 2014, p. 64-74.
- Yohannan FRIEDMANN, « Finality of Prophethood in Sunni Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7, 1986, p. 177-215.
- Hans Friedrich FULDA, « Aufheben », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Basel, Schwabe Verlag, 2017.
- John S. GALBRAITH, *The American Historical Review*, 70-2, 1965, p. 424-425.

- Clifford GEERTZ, « Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought », in *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, p. 19-35.
- Clifford GEERTZ, « Introduction », in *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, p. 3-16.
- Clifford GEERTZ, « Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais », *Le Débat*, trad. Louis ÉVRARD, 7-7, 1980, p. 86-146.
- Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.
- Clifford GEERTZ, « Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight », in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 412-453.
- Bedri GENCER, « Son Osmanlı Düşüncesinde Adâlet », in Halil İNALCIK, Bülent ARI et Selim ASLANTAŞ (dir.), *Adâlet Kitabı*, Ankara, Kadim Yayınları, 2012, p. 229-253.
- François GEORGEON, *Sous le signe des réformes : Etat et société de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste (1789-1939)*, İstanbul, Les Editions Isis, 2009.
- Dominik GEPPERT, « Imperium », in Ludger KÜHNHARDT et Tilman MAYER (dir.), *Bonner Enzyklopädie der Globalität*, Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 2017, p. 1163-1174.
- Eyal GINIO, *The Ottoman Culture of Defeat. The Balkan Wars and their Aftermath*, London, Hurst & Company, 2016.
- Ch. GRAWE, « Mensch », in Joachim RITTER et Karlfried GRÜNDER (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel ; Stuttgart, Schwabe & Co Ag, 1980, vol. 13/5, p. 1059-1061.
- Gilles GUIGUES, « Contre la violence du monde, l'idéal grec de la douceur. Des vertus de la sensibilité dans le rapport à l'autre », *Le Sociographe*, 60-4, 2017, p. 11-19.
- Hacı Mehmet GÜNDAY, « Şüphe », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2010, vol.39, p. 263-265.
- Wolfgang HAASE, « Großmut », in Joachim RITTER (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe Verlag, 1974, p.
- Gottfried HAGEN, « The Prophet Muhammad as an Exemplar in War: Ottoman Views on the Eve of World War I », *New Perspectives on Turkey*, 22, 2000, p. 145-172.
- Gottfried HAGEN et Ethan L. MENCHINGER, « Ottoman Historical Thought », in *A Companion to Global Historical Thought*, John Wiley & Sons, Ltd, 2014, p. 92-106.
- Sisko HAIKALA, « Criticism in the Enlightenment: Perspectives on Koselleck's Kritik und Krise Study », *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, 1-1, 1997, p. 70-86.
- Yusuf HALAÇOĞLU et Mehmed Akif AYDIN, « Cevdet Paşa », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, vol.7, p. 443-450.
- Hassan Salam Bazzi HAMZÉ, « Fi'l », in Kees VERSTEEGH, Mushira EID, Alaa ELGIBALI, Manfred WOIDICH et Andrzej ZABORSKI (dir.), *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden ; Boston, Brill, 2007, vol. 2/5, p. 90-96.

- M. Şükrü HANIOĞLU, « Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art », in *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, London ; New York, Routledge & Curzon, 2005, p. 27-116.
- M. Şükrü HANIOĞLU, « Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic », *Studia Islamica*, 86, 1997, p. 133-158.
- M. Şükrü HANIOĞLU, *Bir Siyasal Düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1983.
- François HARTOG, « L’apocalypse, une philosophie de l’histoire ? », *Esprit*, Juin-6, 2014, p. 22-32.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3^e éd., Berlin, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Ditzingen, Reclam, 1987.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La phénoménologie de l’esprit*, trad. Jean HYPPOLITE, Aubier-Montaigne., Paris, 1941, vol. 1.
- Theo HERMANS, « Schleiermacher and Plato, Hermeneutics and Translation », in Larisa CERCEL et Adriana SERBAN (dir.), *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*, Berlin ; München ; Boston, De Gruyter, 2015, p. 77-106.
- Christoph HERZOG, « Aufklärung und Osmanisches Reich. Annäherung an ein historiographisches Problem », *Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft*, 23, 2010, p. 291-321.
- Christoph HERZOG, *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des Osmanischen Niedergang*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996.
- Christopher L. HILL, « Conceptual Universalization in the Transnational Nineteenth Century », in Samuel MOYN et Andrew SARTORI (dir.), *Global Intellectual History*, New York, Columbia University Press, 2013, p. 134-159.
- George F. HOURANI, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Douglas A. HOWARD, « Ottoman Historiography and the Literature of “Decline” of the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Journal of Asian History*, 22-1, 1988, p. 52-77.
- Georgette JEANCLAUDE, *Édouard Schuré - Sa vie - Son œuvre*, Paris, Fischbacher, 1968.
- Arthur JEFFREY, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, 2 [1938]., Leiden ; Boston, Brill, 2007.
- Helge JORDHEIM, « Against Periodization: Koselleck’s Theory of Multiple Temporalities », *History and Theory*, 51-2, 2012, p. 151-171.
- Murat KACIROĞLU, « Tevfik Fikret’in Şiirlerinde Ruhun Saflığı Düşüncesi ve Ruh-Beden Çelişkisi Üzerine Bir İnceleme », *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 21, 2020, p. 41-59.
- Dominic KAEGI, « Historik als Hermeneutik. Koselleck und Gadamer », in Carsten DUTT et Reinhard LAUBE (dir.), *Zwischen Sprache und Geschichte: zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen, Wallstein, 2013, p. 256-268.

- Cemal KAFADAR, *Kendine Ait Bir Roma. Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, İstanbul, Metis, 2017.
- Heike KÄMPF, « The Engagement of Philosophy and Anthropology in the Interpretive Turn and Beyond », in Ananta Kumar GIRI et John CLAMMER (dir.), *Philosophy and Anthropology*, Anthem Press, 2013, p. 89-104.
- İsmail KARA, « Osmanlı-İslam Dünyasında Yeni Tarih Telakkileri: Şehbenderzâde Örneği », in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 3^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, p. 104-118.
- İsmail KARA, « Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: Islah ve Taklit », in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 3^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, p. 202-208.
- İsmail KARA, « Tarih ve Hurafe - Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telakkisi », in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 3^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, p. 71-103.
- İsmail KARA, « İslâm Modernizmi ve Akif'e Dair Birkaç Not », in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 2^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, p. 198-211.
- İsmail KARA, « Osmanlı-İslam Dünyasında Yeni Tarih Telakkileri: Şehbenderzâde Örneği », in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 2^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, p. 110-125.
- İsmail KARA, « İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi », in Mehmet Ö. ALKAN (dir.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul, İletişim, 2001, vol. 9/1, p. 234-243.
- İsmail KARA, « İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not », *İslâmiyât*, 4, 2001, p. 37-53.
- İsmail KARA, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, Risale Yayınları, 1986.
- Erdal KAYNAR, « De la philologie à la sémantique historique en études ottomanes », *European Journal of Turkish Studies*, 31, 2020.
- Erdal KAYNAR, « Défis, limites et promesses d'une sémantique historique en études ottomanes », *European Journal of Turkish Studies*, 31, 2020.
- Erdal KAYNAR, « Les Jeunes Turcs et l'Occident, histoire d'une déception programmée », in François GEORGEON (dir.), *L'Ivresse de la Liberté. La Révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Louvain, 2012, p. 27-68.
- Ulrich KLEIN, « Milde », in Joachim RITTER (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe Verlag, 1980, p.
- Richard KOEBNER et Helmut DAN SCHMIDT, *Imperialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.
- Pauline KOETSCHET, « Glossaire », in *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 2007, p. 205-235.

- Ömer KÖKSAL, « Le règne de l'aporie : une histoire conceptuelle du réformisme critique ottoman (1910-1914) » *Mémoire, Écoles des hautes études en sciences sociales*, Paris, 2017.
- Daniel KOLLAND, « Making and Universalizing New Time. A History of the Late-Ottoman Turkish Magazine *Servet-i Fünun* (1891-1914) » Thèse de doctorat non publiée, Freie Universität Berlin, Berlin, 2021.
- Greta KOMUR-THILLOY, « L'accès au sens... contraires : débat entre sémantique et pragmatique », *Annales neophilologiarum*, 4, 2010, p. 141-158.
- Reinhart KOSELLECK, « Introduction and Prefaces to the "Geschichtliche Grundbegriffe" », *Contributions to the History of Concepts*, trad. Michaela RICHTER, 6-1, 2011, p. 1-37.
- Reinhart KOSELLECK, « Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 9-31.
- Reinhart KOSELLECK, « Revolution als Begriff und als Metapher », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 240-251.
- Reinhart KOSELLECK, « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 32-55.
- Reinhart KOSELLECK, « Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien régime », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 287-308.
- Reinhart KOSELLECK, « Stichwort: Begriffsgeschichte », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 99-102.
- Reinhart KOSELLECK, « Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 86-98.
- Reinhart KOSELLECK, « Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 105-154.
- Reinhart KOSELLECK, « Feindbegriffe », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 274-284.
- Reinhart KOSELLECK, « Begriffliche Innovation der Aufklärungssprache », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 309-339.
- Reinhart KOSELLECK, « "Fortschritt" und "Niedergang" – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 158-181.

- Reinhart KOSELLECK, « Die Verzeitlichung der Begriffe », in *Begriffsgeschichten Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 77-85.
- Reinhart KOSELLECK, « Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von “Krise” », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 203-217.
- Reinhart KOSELLECK, « Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie », in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 252-273.
- Reinhart KOSELLECK, « Preface to the English Edition », in *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge ; Massachusetts, The MIT Press, 1998, p.
- Reinhart KOSELLECK, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge ; Massachusetts, The MIT Press, 1998.
- Reinhart KOSELLECK, « Histoire sociale et histoire des concepts », in *L'expérience de l'histoire*, trad. Diane MEUR, Paris, Gallimard ; le Seuil, 1997, p. 101-119.
- Reinhart KOSELLECK, « Théorie de l'histoire et herméneutique », in *L'expérience de l'histoire*, trad. Alexandre ESCUDIER, Paris, Gallimard ; le Seuil, 1997, p. 181-199.
- Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 3^e éd., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- Reinhart KOSELLECK, « « Champ d'expérience » et « horizon d'attente » : deux catégories historiques », in *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Marie-Claire HOOCK et trad. Jochen HOOCK, Paris, Les Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p.
- Reinhart KOSELLECK, « « Historia magistra vitae ». De la dissolution du ‘topos’ dans l'histoire moderne en mouvement », in *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Jochen HOOCK et trad. Marie-Claire HOOCK, Paris, Les Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 37-62.
- Reinhart KOSELLECK, « Social History and Conceptual History », *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 2-3, 1989, p. 308-325.
- Reinhart KOSELLECK, « Krise », in Otto BRUNNER, Reinhart KOSELLECK et Werner CONZE (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, vol. 3/8, p. 617-650.
- Reinhart KOSELLECK, « Erfahrungsraum und Erwartungshorizont - zwei historische Kategorien », in *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 349-375.
- Reinhart KOSELLECK, « Zur historisch-politischen Semantik der asymmetrischen Gegenbegriffe », in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 211-259.
- Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, trad. Hans HILDENBRAND, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Reinhart KOSELLECK, « Einleitung », in Otto BRUNNER, Werner CONZE et Reinhart KOSELLECK (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett, 1972, vol. 1/8, p. XIII-XXVII.

Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg ; München, Alber, 1959.

Reinhart KOSELLECK et Hans Georg GADAMER, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1987.

Reinhart KOSELLECK et Carl SCHMITT, *Der Briefwechsel : 1953-1983 und weitere Materialien*, Berlin, Suhrkamp, 2019.

Samuel KUNKEL, « L'Orphisme dans le roman post-romantique en France et en Grande-Bretagne, 1880-1919 : un idéalisme du salut. Édouard Schuré, Joséphin Péladan, Arthur Machen, Algernon Blackwood. » Thèse de doctorat non publiée, L'Université Paris-Saclay, Paris, 2020.

Ahmet KUYAS, « Yeni Osmanlılar'dan 1930'lara Anti-Emperyalist Düşünce », in *Kemalizm*, 2^e éd., İstanbul, İletişim, 2002, vol.2, p. 247-252.

Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, London ; New York ; Toronto, Oxford University Press, 1961.

Geoffrey LEWIS, *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success*, New York, Oxford University Press, 1999.

Karl LÖWITH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949.

MAASS, « 'aenôš », in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart ; Berlin ; Köln ; Mainz, W. Kohlhammer, 1973, vol. 1/10, p. 373-375.

Alasdair MACINTYRE, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London, Routledge, 2000.

Şerif MARDIN, « Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century », in *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, Syracuse ; New York, Syracuse University Press, 2006, p. 135-163.

Şerif MARDIN, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse, Syracuse University Press, 2000.

Şerif MARDIN, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.

Christopher MARKIEWICZ, *The Crisis of Kingship in Late Medieval Islam: Persian Emigres and the Making of Ottoman Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

Carlos MARTINEZ VALLE, « Using Quentin Skinner in History and Philosophy of Education », *Encounters on Education*, 15, 2014, p. 81-102.

Gabriel MARTINEZ-GROS, *Brève histoire des empires. Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, Seuil, 2014.

Darina MARTYKÁNOVÁ, « Science and Technology in the Ottoman Language of Power (1790s-1910s) », *European Journal of Turkish Studies [Online]*, 31, 2020, p.

- Harald MATERN, « Einleitung – Die Krise der Zukunft. Zum apokalyptischen Subtext moderner Krisensemantiken », in Harald MATERN et Georg PFLEIDERER (dir.), *Krise der Zukunft 1. Apokalyptische Diskurse in interdisziplinärer Diskussion*, Zürich ; Baden-Baden, Pano ; Nomos, 2020, p. 9-56.
- Catherine MAYEUR-JAOUEN, « “À la poursuite de la réforme” : renouveaux et débats historiographiques de l’histoire religieuse et intellectuelle de l’islam, XVe-XXIe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 73e année-2, 2018, p. 317-358.
- Matthew D. MENDHAM, « Enlightened Gentleness as Soft Indifference: Rousseau’s Critique of Cultural Modernization », *History of Political Thought*, 31-4, 2010, p. 605-637.
- Alain MERCIER, *Edouard Schuré et le renouveau idéaliste en Europe*, Lille ; Paris, Atelier Reproduction des thèses, Université de Lille III, 1980.
- Gül METE-YUVA, *La littérature turque et ses sources françaises*, Paris, L’Harmattan, 2006.
- Ernst MÜLLER, « Marx und die Begriffsgeschichte », in Sarah SCHMIDT, Dimitris KARYDAS et Jure ZOVKO (dir.), *Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne*, De Gruyter, 2015, p. 323-332.
- Ernst MÜLLER et Falko SCHMIEDER, *Begriffsgeschichte und historische Semantik: Ein kritisches Kompendium*, Berlin, Suhrkamp, 2016.
- Perry MYERS, *German Visions of India, 1871-1918. Commandeering the Holy Ganges during the Kaiserreich*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.
- Maurice OLENDER, *Race sans histoire*, Paris, Seuil, 2018.
- Maurice OLENDER, *Les langues du paradis*, Paris, Seuil, 2002.
- Niklas OLSEN, *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, New York ; Oxford, Berghahn Books, 2012.
- Eric OSBORN, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Eric OSBORN, *Anfänge christlichen Denkens. Justin, Irenäus, Tertullian, Klemens*, trad. Johannes BERNARD, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1987.
- Elías José PALTÍ, « Reinhart Koselleck: His Concept of the Concept and Neo-Kantianism », *Contributions to the History of Concepts*, 6-2, 2011, p. 1-20.
- Timo PANKAKOSKI, « Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts », *Political Theory*, 38-6, 2010, p. 749-779.
- Margrit PERNAU, « Einführung: Neue Wege der Begriffsgeschichte », *Geschichte und Gesellschaft*, 44-1, 2018, p. 5-28.
- Margrit PERNAU, « Whither Conceptual History? From National to Entangled Histories », *Contributions to the History of Concepts*, 7-1, 2012, p. 1-11.
- Margrit PERNAU, « An ihren Gefühlen sollt Ihr sie erkennen. Eine Verflechtungsgeschichte des britischen Zivilitätsdiskurses (ca. 1750-1860) », *Geschichte und Gesellschaft*, 35-2, 2009, p. 249-281.

- Margrit PERNAU et Luc WODZICKI, « Entanglements, Political Communication, and Shared Temporal Layers », *Cromohs*, 21, 2018, p. 1-17.
- Emilio PLATTI, « Questions de théologie selon l’Islam », *Recherches de Science Religieuse*, 96-3, 2008, p. 355-367.
- J. G. A. POCOCK, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- J. G. A. POCOCK, « The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought », *MLN*, 96-5, 1981, p. 959-980.
- Nazım Hikmet POLAT, « Tevfik Fikret ve Eserleri Üzerine Kısa Notlar », in Nazım Hikmet POLAT (dir.), *Tevfik Fikret. Bütün Eserleri. Eleştirel Basım*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2021, p. 32-80.
- Erich PROKOSCH, « Osmanische Lexikographie. Erster Teil », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 101, 2011, p. 367-406.
- « Publilii Syri Sententiae », in *Die Sprüche: Lateinisch - Deutsch*, De Gruyter, 2014, p. 14-64.
- James W. REDHOUSE, *A Simplified Grammar of the Ottoman-Turkish Language*, London, Trübner & co., 1884.
- Rolf REICHARDT, « Einleitung », in Rolf REICHARDT et Eberhard SCHMITT (dir.), *Handbuch politischer-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, München, Oldenbourg, 1985, vol.1/2, p. 39-148.
- A.K. REINHART et I.R. NETTON, « Shakk », in *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., Brill, p. IX:250a.
- Maurus REINKOWSKI, « Islamwissenschaft und relevante Redundanz », in Abbas POYA et Maurus REINKOWSKI (dir.), *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft : Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, transcript Verlag, 2015, p. 19-36.
- Maurus REINKOWSKI, « Das Osmanische Reich – ein antikonoloniales Imperium? », *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 3, 2006, p. 34-54.
- Monica M. RINGER et Holly SHISSLER, « The Al-Afghani-Renan Debate, Reconsidered », *Iran Nameh*, 30-3, 2015, p. 28-45.
- Andrew RIPPIN et Stefan WILD, « The Commerce of Eschatology », in *The Qur`an as Text*, Leiden ; New York ; Köln, Brill, 1996, p. 125-135.
- Mathieu ROBITAILLE, « Esprit et langage chez Hegel : une relecture de la “certitude sensible” », *Laval théologique et philosophique*, 59-1, 2003, p. 115-135.
- Pernille RØGE, « L’économie politique en France et les origines intellectuelles de “La Mission Civilisatrice” en Afrique », *Dix-huitième siècle*, trad. Marion LECLAIR, 44-1, 2012, p. 117-130.
- Thomas C. RÖMER, *Les 100 mots de la Bible*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.
- Jacqueline DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- E.I.J. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval Islam: An introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

- Michael RUSE, « Charles Darwin and Progress », in *Monad to Man*, Harvard University Press, 1996, p. 136-177.
- Valeriy RYBALKIN, « ‘Amal », in Kees VERSTEEGH, Mushira EID, Alaa ELGIBALI, Manfred WOJDICH et Andrzej ZABORSKI (dir.), *The Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden ; Boston, Brill, 2006, vol. 1/5, p. 67-74.
- Gernot SAALMANN, « Clifford Geertz: The Philosophical Transformation Of Anthropology », in Ananta Kumar GIRI et John CLAMMER (dir.), *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*, Anthem Press, 2013, p. 217-230.
- Edward SAID, *Orientalism*, New York, Pantheon, 1978.
- Youssef SANGARE, « La notion de khatm al-nubuwwa (scellement de la prophétie) en Islam : genèse et évolution d’une doctrine » Thèse de doctorat non publiée, Université de Strasbourg, 2016.
- Marinos SARIYANNIS, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*, Leiden ; Boston, Brill, 2019.
- Heinrich SCHEPERS, « Heuristik, heuristisch », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie [online]*, Basel, Schwabe Verlag, 2017.
- Friedrich SCHLEIERMACHER, « Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens (vorgetragen am 24. Juni 1813) », in Martin RÖSSLER et Lars EMERSLEBEN (dir.), *Akademievorträge*, Berlin, W. de Gruyter, 2002, p. 65-93.
- Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire*, trad. Antoine BERMAN et trad. Christian BERNER, Paris, Seuil, 1999.
- Ada Holland SHISSLER, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, London, I. B. Tauris, 2003.
- Nikos SIGALAS, « Des histoires des sultans à l’histoire de l’État. Une enquête sur le temps du pouvoir ottoman (XVI^e–XVIII^e siècles) », in , Leiden, Brill, 2012, p. 99-127.
- Nikos SIGALAS, « Devlet et État : du glissement sémantique d’un ancien concept du pouvoir au début du XVIII^e siècle ottoman », in Gilles GRIVAUD et Socrate PETZMEZAS (dir.), *Byzantina et Moderna : mélanges en l’honneur d’Hélène Antoniadis-Bibicou*, Athènes, Alexandria, 2007, p. 385-415.
- Quentin SKINNER, « On Intellectual History and the History of Books », *Contributions to the History of Concepts*, 1-1, 2005, p. 29-36.
- Quentin SKINNER, « Interpretation and the Understanding of Speech Acts », in *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 1/3, p. 103-127.
- Quentin SKINNER, « Introduction : Seeing Things Their Way », in *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 1/3, p. 1-8.
- Quentin SKINNER, « Interpretation, Rationality and Truth », in *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 1/3, p. 27-56.
- Quentin SKINNER, « Motives, Intentions and Interpretation », in *Visions of Politics. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 1/3, p. 90-103.

Quentin SKINNER, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, 8-1, 1969, p. 3-53.

Erdem SÖNMEZ, *Ahmed Rıza: Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.

Jean STAROBINSKI, « Le mot Civilisation », *Le Temps de la réflexion*, 4, 1983, p. 13-51.

Gedaliahu G. STROUMSA, « “Seal of the Prophets”. The Nature of a Manichaean Metaphor », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7, 1986, p. 61-74.

Kemalettin ŞÜKRÜ, *Tevfik Fikret. Hayatı ve Şiirleri*, Kanaat Kütüphanesi, 1931.

Esad Sezai SÜMBÜLLÜK, *Tarih-i Kadîm Şiiri Şerhi*, İstanbul, Aydınlık Basımevi, 1947.

Georges TAMER, *Zeit und Gott: hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*, Berlin ; New York, Walter de Gruyter, 2008.

Ahmet Hamdi TANPINAR, *Tevfik Fikret. Hayatı, Şahsiyeti, Şiir ve Eserlerinden parçalar*, İstanbul, Semih Lütfi Kitabevi, 1944.

Michel TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, vol. 2e éd.

A. P. THORNTON, *The English Historical Review*, 81-318, 1966, p. 127-129.

Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 12^e éd., Paris, Pagnerre, 1848, vol. 4.

Alp Eren TOPAL, « From Decline To Progress: Ottoman Concepts Of Reform 1600-1876 » Thèse de doctorat non publiée, Bilkent University, Ankara, 2017.

Alp Eren TOPAL et Einar WIGEN, « Ottoman Conceptual History: Challenges and Prospects », *Contributions to the History of Concepts*, 14-1, 2019, p. 93-114.

Zafer TOPRAK, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul, Doğan, 2012.

Zafer TOPRAK, « Mekteb-i Mülkiye, “İlm-i Akvâm” ve “Antropolociya” », *Toplumsal Tarih*, 224, 2012, p. 26-39.

Zafer TOPRAK, « Edebiyat ve Siyasal Duruş: Tefik Fikret'in Yol Ayrımı », in Bengisu RONA et Zafer TOPRAK (dir.), *Bir Muhaliif Kimlik – Tefik Fikret*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayını, 2007, p. 1-24.

Tarık Zafer TUNAYA, *Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi, 1908 - 1918*, 2^e éd., İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984, vol. 1.

Tarık Zafer TUNAYA, *İslâmcılık Cereyanı: Meşrutiyetin Siyasî Hayatı boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler*, İstanbul, Baha Matbaası, 1962.

Özgür TÜRESAY, « The Political Language of Takvîm-i vekayi: the Discourse and Temporality of Ottoman ‘Reform’ (1831-1834) », *European Journal of Turkish Studies*, trad. Naomi COHEN, 31, 2020, p. 1-45.

Özgür TÜRESAY, « Un récit de voyage ottoman sur la Russie : Les Souvenirs du Nord (Şimâl hâtıraları, 1912) de Celâl Nuri », *European Journal of Turkish Studies*, 22, 2016, p. 1-21.

Özgür TÜRESAY, « L'Empire ottoman sous le prisme des études postcoloniales. À propos d'un tournant historiographique récent », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 60-2-2, 2013, p. 127-145.

Muhammad ibn Muhammad Naşır al-Dīn ṬUSI, *The Nasirean Ethics*, trad. G. M. WICKENS, London, Allen & Unwin, 1964.

Abdullah UÇMAN, « Tevfik Fikret », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2012, vol. 41/ p. 9-13.

Abdullah UÇMAN, « Tevfik Fikret ve Şiirleri Üzerine », in *Rübâb-ı şikeste*, 2^e éd., İstanbul, Çağrı, 2007, p. XIX-XLI.

Hilmi Ziya ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3^e éd., İstanbul, Ülken Yayınları, 1992.

Süleyman ULUDAĞ, « Kemâl », in *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, vol.25, p. 222.

URI RUBIN, « The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qur'ānic Sūrat al-Aḥzāb (33) », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 164-1, 2014, p. 65-96.

Michael URSINUS, « “Nicht die Türken siegten über Byzanz, sondern Byzanz über die Türken”: zur Vergangenheitsbewältigung im Osmanischen Reich am Vorabend des Ersten Weltkrieges », *Periplus*, 3, 1993, p. 47-60.

Pierre VESPERINI, « Le sens d'humanitas à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, 1-127, 2015.

Paul VEYNE, « Humanitas : les Romains et les autres », in Andrea GIARDINA (dir.), *L'homme romain*, Paris, Seuil, 2002, p. 437-478.

G. M. WICKENS, « Introduction », in *The Nasirean Ethics*, London, Allen & Unwin, 1964, p. 9-22.

Rotraud WIELANDT, *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, Beirut, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1980.

Einar WIGEN, *State of Translation*, Michigan, University of Michigan Press, 2018.

Einar WIGEN, « Education of Ottoman Man and the Practice of Orderliness », in Margrit PERNAU, Helge JORDHEIM et Orit BASHKIN (dir.), *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth Century Asia and Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 107-126.

Einar WIGEN, « Ottoman Concepts of Empire », *Contributions to the History of Concepts*, 8-1, 2013, p. 44-66.

Stefan WILD, « Preface », in Stefan WILD (dir.), *The Qur'an as Text*, Leiden ; New York ; Köln, Brill, 1996, p. VII-XI.

Rowan WILLIAMS, « Foreword », in Pierpaolo ANTONELLO et Paul GIFFORD (dir.), *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred*, Michigan State University Press, 2015, p. XI-XVI.

YAHYA İBN ADÎ, *Tehzîbü'l-ahlâk. Ahlâk Eğitimi*, trad. Harun KUŞLU, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Salih Sabri YAVUZ, « Mi‘rac », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2020, vol. 30/ p. 132-135.

Muhammet YELTEN, « François à Mesgnien », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Aytaç YILDIZ et Mustafa GÜNDÜZ, « Maarif: Transformation of a Concept in the Ottoman Empire at the Beginning of the Nineteenth Century », *History of Education*, 48-3, 2019, p. 275-296.

A. Nuri YURDUSEV, « From the Eastern Question to the Western Question: Rethinking the Contribution of Toynbee », *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 14-3, 2005, p. 323-332.

Stéphane ZEKIAN, « Le discours du progrès dans l’Histoire de la civilisation en Europe de Guizot. L’historien rattrapé par son sujet », *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 23-1, 2006, p. 55-82.

Florian ZEMMIN, « The Janus Face of Kâtib Çelebi: Reflecting on the Ottoman Saddle Period », 50, 2019, p. 327-354.

Florian ZEMMIN, *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of ‘Society’ in the Journal al-Manar (Cairo, 1898–1940)*, Berlin ; Boston, De Gruyter, 2018.

Florian ZEMMIN et Henning SIEVERT, « Conceptual History of the Near East: The Sattelzeit as a Heuristic Tool for Interrogating the Formation of a Multilayered Modernity », *Contributions to the History of Concepts*, 16-2, 2021, p. 1-26.

Henrike Maria ZILLING, *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn ; München ; Wien ; Zürich, Schöningh, 2004.

3. Liens électroniques

Définition du verbe « *einstiften* » : <https://www.dwds.de/wb/dwb/einstiften>. Consulté le 24 février 2022.

Définition du verbe « *speichern* » : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/allemand-francais/speichern/308166> Consulté le 22 février 2022.

Note biographique sur Max Nordau : <https://www.britannica.com/biography/Max-Nordau>. Consulté le 7 juin 2019.

Muhammet YELTEN, « François à Mesgnien », in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi : <https://islamansiklopedisi.org.tr/meninski-francois-a-mesgnien>. Consulté le 20 mars 2021.

Glossarium Græco-Arabicum: A Lexicon of the mediæval Arabic translations from Greek : <https://glossga.bbaw.de/index.html>

πρᾶος :

http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?view=print&gr_lexeme=%CF%80%CF%81%E1%BE%B6%CE%BF%CF%82. Consulté le 1er juillet 2022.

Φιλανθρωπία :

http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?gr_lexeme=%CE%A6%CE%B9%CE%BB%CE%B1%CE%BD%CE%B8%CF%81%CF%89%CF%80%CE%AF%CE%B1&ar_lexeme=&ar_root_1=&ar_root_2=&ar_root_3=&ar_root_4=&ar_root_5=&submit-button=. Consulté le 2 juillet 2022.

επιεικεια :

http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?gr_lexeme=%CE%B5%CF%80%CE%B9%CE%B5%CE%B9%CE%BA%CE%B5%CE%B9%CE%B1&ar_lexeme=&ar_root_1=&ar_root_2=&ar_root_3=&ar_root_4=&ar_root_5=&submit-button=. Consulté le 1er juillet 2022.

ελεος :

http://telota.bbaw.de/glossga/results.php?gr_lexeme=%CE%B5%CE%BB%CE%B5%CE%BF%CF%83&ar_lexeme=&ar_root_1=&ar_root_2=&ar_root_3=&ar_root_4=&ar_root_5=&submit-button=. Consulté le 1er juillet 2022.

ANNEXES

1. Les poèmes de Tevfik Fikret
2. Celâl Nûri sur Bismarck

Les poèmes de Tefik Fikret

Avertissement : les informations bibliographiques sur les poèmes de Fikret sont procurées par TEVFIK FIKRET, *Tevfik Fikret. Bütün Eserleri. Eleştirel Basım*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2021.

ğayyā-yı vücūd

1 ba‘zı kırlarda gezerken görölür nefretle;
2 bir çukur yerde birikmiş mütekedir bir şu,
3 şolicanlarla, sülüklerle, yılānlarla tolu.

4 atacıklar gibi saħında yüzen ebr-i hevām,
5 sāzlarıñ zıll-ı keşifinde o bī-ħadd, bī-nām
6 kaynaşan maşer-i muntin, acı bir ħaşyetle

7 titretir ħalbi, faħat kırtulamaz gözleriñiz
8 nazār etmekden o mir‘āt-i semm-ālūda yine,
9 sizi bir cāzibe almış gibidir pençesine.

10 rūħuñuzdan ne ħadar gelse nidā-yı nefret
11 oradan ayrılamaz diħkatiñiz bir müddet,
12 oradan dönmege kıvvet bulamaz gözleriñiz...

13 işte ħayyā-yı vücūd, işte o zulmet, o bataħ;
14 beşeriñ işte, pür-ümmid ü heves, kıvrınarak (müstāħrak)
15 ħa‘r-ı tārında şināh etdiği girdāb-ı ufūl !

16 rūħ-ı şāfi şeb-i a‘māħına etdikçe nüzūl
17 çırpınır ħayz u teneffürle; faħat bī-ārām
18 edecektir bu nüzūlünde ebedlerle devām¹.

TEVFIK FIKRET, *Şervet-i fūnūn*, 421, 1899, p. 20.

¹ TEVFIK FIKRET, *Rübāb-ı şikeste*, op. cit, p. 99-100.

Le gouffre de l'existence

1 Parfois, dans les champs, on voit avec dégoût :
2 Une flaque d'eau trouble, un trou,
3 Plein de vers, de sangsues, de serpents.

4 À la surface nagent en îlot des nuées d'insectes,
5 Dans l'ombre touffue des roseaux, un chaos infect,
6 Sans bornes, sans nom frémit ; une douloureuse appréhension

7 Fait trembler le cœur, mais vos yeux restent captivés
8 Ils ne se lassent pas de regarder ce miroir empoisonné
9 Comme si vous étiez happé par un charme.

10 Votre âme veut pousser des cris d'abomination.
11 Impossible pourtant d'en détacher votre attention ;
12 Impuissant, vos yeux ne peuvent plus s'en détourner...

13 Voilà, le gouffre de l'existence, voilà ces ténèbres, cette eau croupie ;
14 Voilà le tourbillon captivant où l'homme, dans ses creux sombres,
15 Nage, en se tortillant, plein d'espoir et d'envie !

16 Pendant que son âme pure pénètre les profondeurs de la nuit
17 Il se tortille avec colère et dégoût, mais sans relâche
18 Sa descente continuera jusqu'à l'infini².

² TEVFIK FIKRET, *Les traces*, op. cit, p. 69.

ķāri'lerime

1 size, ey bilmedigim, görmedigim ķāri'ler,
2 size ithāf ile neşreliyorum bunları ben,
3 size ithāf ile; zīrā, ne için ketm edeyim,
4 o siziñ görmedigim, bilmedigim gözleriñiz
5 safha-i Ői' rime ibzāl-i nigāh eylerken
6 belki bir noktada birden tūrarak, velvelesiz
7 gösteriřsiz iki üç ķatrecik iřār eyler...
8 Ben bu ümmid ile teřyī'-i ĥayāt etmedeyim.

9 iki üç ķatre-i Őefkat... bu tesellī yetiřir;
10 řu cedel-gāh-ı muķasside bütün ĥüsrānla,
11 bütün ālām u fecā'ile geĥen günlerimiñ
12 iki üç ķatrecik ancak silecek mātemini.
13 siz ki eñ tođru gören bir nazār u vicdānla
14 tā uzakdan baña baķmaķdasıñız, müstađnī
15 tuĥfe-i maĥmidetimden... ne řamīmīyetdir
16 o baķıř ĥehre-i eř'arıma sākin sākin!

17 hepsi bunlar, bu yazılmıř, unutulmuř řeyler
18 o řamīmīyetle meczūb olarak toplanıyor;
19 kim bilir, belki içinden biri ālāmıñızıñ,
20 - evet, ālāmıñızıñ ; ĥünkü elemden ĥālī
21 yařayan yok... buña bī-ĥāre beřer ķatlanıyor ! -
22 belki bir ma'kes-i nāĥizi olur; eñ 'ālī
23 yařayanlar bile ĥissetmede eñ müstaĥķar
24 yařayanlar gibidir... 'aynı ĥamurdan bu yığın³!

– 19 teřrīn-i evvel 1315 – [le 31 octobre 1899]

³ TEVFIK FIKRET, *Rübāb-ı Őikeste*, *op. cit.*, p. 1-2.

À mes lecteurs

1 Vous, ô lecteurs inconnus, invisibles,
2 Je publie tout ceci en vous le dédiant,
3 En vous le dédiant ; car pourquoi cacher,
4 Quand vos yeux inconnus, invisibles
5 Se promèneront à travers mes vers,
6 Peut-être s'arrêteront soudain ; doucement,
7 Discrètement verseront quelques larmes...
8 Moi, je vis toujours en gardant cet espoir.

9 Quelques larmes de tendresse... Cette consolation me suffit ;
10 Dans ce monde morne et hostile, de mes jours entièrement
11 Emplis de déception, de mal et de calamité,
12 Seules quelques larmes peuvent effacer le deuil.
13 Avec votre regard délicat et capable de bien distinguer,
14 Vous qui me regardez de loin sans vous soucier
15 Des éloges que l'on m'offre... Quelle sincérité
16 Ce regard qui se pose sur mes poèmes en toute douceur !

17 Tout ceci, ces choses écrites et oubliées
18 Se rassemblent en croyant à cette sincérité ;
19 Qui sait, peut-être parmi elles, une, pour vos maux,
20 – Oui, vos maux ; car personne ne vit
21 Affranchi de mal... L'homme le supporte, pas de choix ! –
22 Peut-être une, peut devenir un miroir modeste ; même
23 Ceux qui vivent au plus haut ressentent pareillement à ceux
24 Qui sont au plus bas... cette masse de la même boue⁴ !

⁴ TEVFIK FIKRET, *Les traces*, *op. cit.*, p. 37.

cevāb

– cenābıñ bir mektübuna –

1 “bārī oldun mu, bārī sen mes‘ūd ? »
2 diye şorduñ, nazarlarıñda « hāyır,
3 olamazsıñ !” » diyen fütūr-ālūd
4 bir tebessümle... bence lāyıkdır
5 olamazsak ne sen ne ben mes‘ūd !
6 ne diyorduñ bak; ādem evlādı
7 canlı bir cīfe, bir yürür pıhtı.
8 şalya, yāhūd yalān kuşan bir ağız;
9 bir ta‘azzuv ki kan, irin yalñız
10 kocaman bir qarın, küçük bir baş;
11 az düşün, çok ye, dā’imā uğraş !

12 kalbi ümmīd ü hırşa çāh-i şü’ün ;
13 hırşısı, ümmīdi at, maẓīka-i hūn.

14 beyni bir muẓtarib cihāz-ı ‘aşab ;
15 onu kaldır, kalan çürük bir kab.

16 bir siñir pençesinde her meyli ;
17 her gülüş bir teşennüc-i ‘adalī.

18 zillet, üstünde bir cilā-yı gurūr,
19 dā’imā aç bir ihtiyāc-ı ‘akūr,

20 dā’imā kirli, kirlenen bir el ;
21 dā’imā alçak, alçalan bir emel ;

22 dā’imā zorlayan, kıran, deviren,
23 maḥveden... şoñra maḥvolan bir ten.

24 böyle bir zehre karşı sen: « mes‘ūd
25 olabildim.” desen de hulyādır,

26 olamazsın; o pek zılāl-ālūd
27 bir tevehhüm ki ‘ayn-ı rü’yādır...
28 olamaz añlıyan, gören mes‘ūd⁵ !

– 7 kânun-ı şānī, 1321 – [le 20 janvier 1906]
TEVFIK FIKRET, *Āşīyān*, 8, p. 235-236

⁵ TEVFIK FIKRET, *Rübāb-ı şikeste*, *op. cit.*, p. 282-283.

La réponse

– À une lettre de Cenap –

- 1 « Toi, au moins, as-tu été heureux ? »,
- 2 Me demandes-tu ; dans tes regards un sourire
- 3 Las qui semble dire : « Non, tu ne peux ! »...
- 4 C'est bien mérité, si ni toi, ni moi,
- 5 Nous sommes capables d'être heureux !
- 6 Écoute, tu disais : l'être humain
- 7 Une charogne vivante, un caillot ambulante.

- 8 Une bouche qui vomit salive ou calomnie ;
- 9 Un corps fait de sang et de pus seulement.

- 10 Une petite tête, un ventre énorme ;
- 11 Pense peu, mange trop, marche toujours !

- 12 Son cœur, un trou de désir et d'espoir ;
- 13 Jette l'espoir, le désir ; un sac de sang.

- 14 Son cerveau, une machine nerveuse endolorie ;
- 15 Enlève-la, que reste-il ? Une boîte pourrie,

- 16 Les nerfs accaparent chaque acte ;
- 17 Chaque sourire, un muscle qui se contracte,

- 18 La dégradation, sous un vernis de vanité ;
- 19 Le besoin en rage, toujours affamé ;

- 20 Toujours un main sale, salissant ;
- 21 Toujours un désir bas, s'abaissant ;

- 22 Toujours un corps qui force, casse, démolit,
- 23 Détruit... Puis, à son tour lui-même est détruit.

- 24 Face à ce venin, si tu dis : « Heureux.
- 25 J'ai pu l'être », ce n'est qu'une vision ;

- 26 Tu ne peux pas ; c'est un ténébreux
- 27 Délire, semblable à un songe...

- 28 Celui qui voit et qui sait ne peut être heureux⁶ !

⁶ TEVFIK FIKRET, *Les traces*, op. cit, p. 71-73.

tārīh-i kadīm

1 beşeriñ köhne ser-güzeştinden
2 bize efsāneler terennüm eden;
3 bizi, ābā'-i bī-vücūdumuzun
4 cevfi-i māzīde bir siyāh ve uzun
5 gice teşkīl eden hayātından
6 ninniler ihtirā' edüb uyutan;
7 bize eñ tođru, eñ güzel örnek
8 diye evvel zemānı göstererek
9 gelecek günleriñ geöen giceden
10 farkı yok, hükmi yok zehābı veren;
11 ve cebinde altı biñ yıllık
12 buruşuklarla şübheler qarışık;
13 seri, māzīye ya'nī rüyāya,
14 pāyı, ātī denen heyūlāya
15 sürünen heykel-i kadīd...onı gāh
16 tırdırub manzarımda, bī-ikrāh
17 şorarım eski hātīrātından,
18 o bir az feylesōf, biraz şırtlān,
19 ve bütün ğılzatiyle bir hortlak,
20 leyl-i nisyān-ı kabri yoqlayarak
21 muhtenik, paşlı bir talākatle
22 baña başlar birer birer nakle
23 mütevālī şu'ün-ı edvāri;
24 hep felāket, elem yıđınları!
25 ne zemān geöse bir ketībe-i şān,
26 dā'imā reh-güzāra hūn-efşān
27 bir bulut sāyebār olur; muılak
28 başda, eñ başda kanlı bir bayrak,
29 onı bir kanlı tād eder ta'kıb;
30 soñra hūnīn vesā'il-i tahrıb:
31 mızrāk, yay, kılınc, topuz, balta,
32 mancınık, top, şapan, tüfenk... arada
33 kanlı āmirleriyle cünd-i vegā;
34 soñra artık alay alay üserā...
35 muılakā bir muzaffer, on mađlūb;
36 çigneyen hađlı, çigneneñ ma'yūb.
37 kahra alkış, ğurūra secde: kerem
38 za'f u zilletle dā'imā tev'em.
39 tođruluk dilde yok, dudaklarda;
40 hayr ayaklarda, şerr kucaqlarda.
41 bir hađikat: hađikat -ı zencīr;
42 bir belāgat: belāgat-ı şemşīr,
43 hađk kavīniñ, demek şerīriñdir;
44 eñ celī hikmet: ezmeyen ezilir,
45 her şeref yapma, her sa'adet piç;
46 her şey'in ibtidāsı, āhiri hīç,
47 dīn şehīd ister, āsūmān kurbān;
48 her zemān her tarafda kan, kan, kan!
49 söyler, inler, şayıklar; el-hāşıl
50 beşeriñ anlatır ne yolda, nasıl

l'ancienne histoire

1 de l'aventure décrépite de l'être humain
2 nous chantant des légendes ;
3 nous hypnotisant en inventant des berceuses
4 de la vie de nos aïeux disparus
5 qui constitue une nuit sombre et longue
6 dans le creux du passé ;
7 en nous présentant le temps premier
8 comme étant l'exemple parfait, nous
9 suggérant que les jours qui viennent ne seront
10 pas différents que des nuits passées ;
11 et sur son front sont confondues les rides de six
12 millénaires avec les doutes.
13 [Voilà] le squelette dont la tête touche le passé,
14 c'est-à-dire le rêve, et le pied touche
15 une apparition qui s'appelle l'avenir. Parfois,
16 je l'arrête dans mon imaginaire, gentiment,
17 pour lui demander de ses mémoires anciennes.
18 un peu philosophe et un peu vulture
19 un fanthôme tout grossier
20 tâtonnant le tombeau de l'oubli nocturne
21 Avec une voix étouffée et rouillée
22 commence-t-il à me relater
23 les événements successifs des époques :
24 tout un amas de désastres et de souffrances !
25 à chaque fois qu'une troupe victorieuse passe,
26 un nuage vient faire l'ombre sur ses pas,
27 arrosant de tout sang ; toujours
28 en avant se trouve un drapeau sanglant ;
29 suivi d'une couronne sanglante ;
30 ensuite, des armes destructrices ensanglantantes ;
31 lance, arc, sarbre, fléau d'arme, hache,
32 catapulte, obus, fronde, carabine... puis
33 des soldats avec leurs commandants sanglants,
34 finalement, une cohorte de prisonniers...
35 toujours un vainqueur et dix vaincus ;
36 le droit est au piétinant, blâmé est le piétiné
37 l'éloge à l'oppression, la complaisance à la fierté :
38 la générosité est pareille à la faiblesse et la bassesse
39 l'honnêteté n'est pas dans le cœur, mais sur les lèvres ;
40 la bienveillance est en bas, le mal est respecté.
41 la seule vérité : la vérité de chaîne ;
42 une éloquence : éloquence de sarbre
43 que le juste appartient au puissant veut dire qu'il appartient au malfaiteur ;
44 la sagesse la plus manifeste : qui n'écrase pas, écrasé !
45 toute honneur est factice, tout bonheur faux
46 néant est le début et la fin de tout
47 religion demande martyrs, ciel offrandes
48 partout et tout le temps sang, sang, sang !...
49 [l'histoire] raconte, lamente, balbutie : bref
50 raconte-t-elle comment l'être humain mène

51 bu saķāmetli ‘ömri sürdigini ;
52 görürüm kanların köpürdigini,
53 o ķadīdīñ o dişlek ağızında.
54 sesiniñ ka‘r-ı ihtizāzında
55 öyle mühiş bir in‘ikās-ı enīn
56 işidir, öyle titrerim ki, zemīn
57 şanıırım lerze-gīr-i nefrīndir...
58 indir, ey maḥşer-i cidāl indir
59 perdeler, şaḥne-i fecā‘atiñe,
60 sönsün artık bu āteşin fitne
61 hele sen, ey ķadīd-i ‘an‘ane-h^wāh,
62 yetişir çizdiğiñ ḥutūt-ı siyāh.
63 isteriz biz şabāh; o uzun
64 giceler nā‘imīne ḥayr olsun!
65 kimsiñ ey gölge, sen ki, mest-i ḥarāb
66 ediyorsuñ zālāma doğru şitāb ;
67 kanlı bir şeyle oynamış gibisiñ;
68 belli, hem-nev‘imiñ muḥarribisiñ.
69 ķahramānlık...esāsı kan, vahşet;
70 beldeler çigne, ordular maḥv et;
71 kes, kopar, kır, sürükle, ez, yak, yık;
72 ne, « amān! » bil, ne, « āh! » işit, ne « yazık! »
73 geçdiğiñ yer ölüm, elem tolsun;
74 ne ekinden eşer, ne ot, ne yoşun ;
75 sönsün evler, sürünsün ‘āileler;
76 kalmasın hırpalanmadık bir yer;
77 her ocaķ beñzesin mezār taşına;
78 tamlar insin yetimleriniñ başına...
79 bu ne vicdan-gü[dā]z şeni‘a, ne ‘ār;
80 yere geç satvetiñle ey serdār!
81 her zafer bir ḥarābe, bir medfen;
82 ey cihān-gīr, utan şu maķbereden!
83 devril, ey köhne taḥt-ı istiķlāl!
84 zīr-i ķahrında inleyor ensāl,
85 parçalan, ey şikeste-fer iklīl,
86 şu yığınlarla ihtiyāc-ı sefil
87 hep seniñ, işte hep seniñ eşeriñ,
88 göz yaşından yapılma inculeriñ
89 görseñ artık nasıl yoşunlanmış...
90 size māzī ne hisse aldanmış
91 bilsem, ey ķargalar ki, ākil-i ḥūn
92 her ķarañlık siziñledir meşḥūn;
93 fikre artık yeter taḥakkümüñüz;
94 yaşanır pek güzel tağallübsüz,
95 sizi tārīḥ eder ḥimāye, gidiñ;
96 –gice hem-rāzıdır ḥayādīdīñ.–
97 ve o maṭmüre-i tebāhīde
98 boğuluñ...işte eñ güzel müjde
99 bu taşavvur dūhūr-i āṭiyeye;
100 işte ḥürriyet-i ḥaķīkīye:
101 ne muḥārib, ne ḥarb ü istilā ;

51 cette vie vicieuse ;
52 je vois le sang écumer dans la bouche
53 de ce squelette pleine de dents
54 dans le fond de sa voix tremblante
55 j'entends un écho d'un gémissement
56 si violent, je tremble si violemment que la terre
57 me semble trembler d'effroi...
58 ô *maḥşer-i cidāl*, baisse
59 baisse tes rideaux sur ta scène de calamités,
60 que cette sédition brûlante soit éteinte
61 et toi, ô le squelette passionné de traditions
62 les lignes noires que tu traças suffisent bien.
63 nous voulons le jour et souhaitons bonne nuit
64 aux dormants nocturnes !
65 Qui es-tu, ô l'ombre, toi, enchantée de ruines
66 qui te précipites vers le noir ; il semble
67 que tu jouais avec quelque chose de sanglant ;
68 Bah oui, tu es destructrice de mon frère ;
69 héroïsme... dont l'essence est sang et violence ;
70 écrase les contrées, décime les armées ;
71 coupe, déchire, casse, traîne, écrase, brûle, rase ;
72 montre aucune pitié, n'épargne personne
73 que la mort et le mal te suive dans tes pas,
74 laissant derrière ni graines, ni gazon, ni mosse ;
75 que les foyers soient détruits, les familles
76 éparpillées ; que rien ne soit épargné ;
77 que tout foyer devient tombe ;
78 que les toits soient effondrés sur les orphélins ;
79 quelle acte abominable, quelle honte ;
80 aie honte, ô le commandant !
81 chaque victoire est une ruine, une fosse
82 ô le conquérant, aie honte pour ce cimetière
83 à bas, ô le trône d'indépendance décrépité !
84 les gens souffrent de ton oppression,
85 ô la couronne terne, soit fracassée,
86 ces masses misérables,
87 c'est ton œuvre,
88 Tes perles faites de larmes,
89 tu vois, sont devenues moussues...
90 comment le passé se lassa-t-il duper par vous
91 toutes les ténèbres, ô les corbeaux, qui boivent 92 le sang, sont remplies de vous.
93 à bas votre domination sur la pensée
94 la vie sans usurpation est bien meilleure
95 votre refuge, c'est l'histoire/passé, allez,
96 – la nuit est très bon ami des bandits –
97 et que vous soyez noyés
98 dans ce naufrage... Cette idée, c'est
99 la meilleure nouvelle pour les temps à venir ;
100 voilà la vraie liberté ;
101 ni combattant, ni combat, ni invasion ;

102 ne tasalluḡ, ne salṡanat, ne Őekā ;
103 ne Őikāyet, ne zulm ü istibdād;
104 ben benim, sen de sen, ne rabb, ne ‘ibād
105 o zemān ey ḡadīd-i naḡnaḡa-kār,
106 Őimdi « ceng, iḡtilāl, ‘uhūd, [ez]fār...»
107 diye Őaydıḡlarıñ ḡalır mechül,
108 birer u‘cūbe, yā ḡikāye-i ḡül.
109 yırtılır ey kitāb-ı köhne, yarın
110 medfen-i fikr olan Őaḡīfeleriñ
111 bunu kimden faḡat ümīd edelim?
112 bu ‘azīm inḡılāb-ı ḡilḡati kim,
113 hangi kuvvet ta‘ahhüd eyleyecek ?
114 Őāḡīb-i kā’ināt... evet gerḡek,
115 Őāḡīb-i kā’ināt olan ceberūt
116 o taḡarrüb-Őiken liḡā-yı Őamūt
117 o faḡat aŐlı hep bu ḡavḡalarıñ !...
118 ey semā’, ey süyül-i a‘Őārīñ
119 Őimdi mestāne bir sürür-i heves,
120 Őimdi zindān-girifte bir ḡuru ses;
121 Őimdi muḡriḡ, yā Őūḡ bir naḡarāt,
122 bir geniŐ “ooḡ!” , bi[r] derin “heyhāt!
123 bir du‘ā, bir ḡaŐīde! Őimdi ḡalīm,
124 Őimdi serkeŐ bir ihtizāz-ı nesīm;
125 Őimdi bir Őekve-i ḡarībāne;
126 Őimdi bir levm-i nā-Őikībāne;
127 Őimdi bir lerze, naḡme-i nāḡūs,
128 Őimdi bir Őayḡa-i naḡāre vü kūs;
129 Őimdi ‘acziñ sūkūt-i giryānı;
130 Őimdi ḡahrıñ Őaḡīl-i Őükrānı;
131 Őimdi bir ḡuḡbe-i cezīl ü vecīz;
132 Őimdi Őermende bir niyāz-ı marīz;
133 Őimdi bir ḡande, Őimdi bir ḡafaḡān,
134 Őimdi dehŐetli bir ḡırīveŐ olan-
135 mütelāṡım tevelvülātiyle
136 iñleyen ḡubbe-i tehī söyle!..
137 söyle sen her Őadāya ma‘kessiñ,
138 Őu hayā hāy iḡine hangi sesiñ
139 ‘aksi – fevḡında i‘tilā-fermūd
140 olan – eyvān-ı kibrīyāya Őu‘ūd
141 edebilmiŐ, ve söyle hangi du‘ā
142 müstecāb olmuŐ?... ey ilāh-i semā,
143 seni ābā’-i dīn olanlardan
144 diñledim: « bī-Őebīh ü bī-noḡŐān,
145 ḡayy u ḡayyūm u ḡādir ü mütē‘āl,
146 bāsıṡu’r-rızḡ, vāhibü’l-āmāl,
147 ḡāḡir u müntaḡım, ‘alīm u ḡabīr,
148 zāḡir u bāṡın u semī’ u baŐīr,
149 müstemendāna Őāḡīb-i nāŐır,
150 zātı her yerde nāzır u ḡāzır... »
151 diye vaŐf eyliyorlar; eñ parlaḡ
152 Őıfatıñ « lā-Őerīke leh » ken baḡ,

102 ni violence, ni souveraineté, ni misère,
 103 ni plainte, ni oppression, ni despotisme
 104 simplement moi et toi, sans maître ni esclaves
 105 Alors, ô le squelette poussif,
 106 alors, sera inconnus ce que tu appelles
 107 « combat, désordre, pacte, victoires »
 108 un monstre ou bien une histoire de goule.
 109 seront déchirées demain, ô le livre décrépité,
 110 tes pages, qui sont la fossé des idées
 111 mais de qui nous espérons
 112 cette grande révolution de création
 113 quelle force nous la promet ?
 114 le maître de l'univers... c'est vrai
 115 le majesté qui est le maître de l'univers
 116 cette figure silencieuse dont personne
 117 ne peut s'approche, c'est lui qui est à l'origine
 118 de tous ces conflits !... dit-nous ô le ciel,
 [136] ô le voûte vide,
 119 qui retentit, maintenant, d'une joie et un enthousiasme enivré,
 120 maintenant, d'une voix sèche captivée,
 121 maintenant, d'un refrain brûlant ou vamp,
 122 d'un large soupir ou d'un profonde « hélas »
 123 d'une prière, d'une ode !
 124 maintenant d'une vague de vent tantôt douce, tantôt violente ;
 125 maintenant d'une plainte pathétique :
 126 maintenant d'un impatient reproche
 127 maintenant d'un tremblement, la voix d'une cloche,
 128 maintenant d'un cri d'un tambour de guerre,
 129 maintenant d'un silence en larmes de l'impuissance,
 130 maintenant du hennissement reconnaissant de la brutalité,
 132 maintenant d'un discours clair et concis,
 132 maintenant d'une supplication troublée rougissante,
 133 tantôt d'un sourire, tantôt d'une palpitation,
 134 maintenant d'un cri terrifié
 135 des bruits résonnants !
 137 dis(-nous), parce que c'est chez toi que toute voix résonne,
 138 dans ce brouhaha,
 139 quel écho de ces voix
 140 put s'élever à la voûte divine
 141 – qui se trouve plus haut que toi
 142 — et dis(-nous) quelle prière fut répondue ?
 143 Ô le Dieu du ciel,
 144 je t'ai écouté les aïeux de religion
 145 qui te décrivent comme :
 146 « unique et parfait,
 147 vivant et éternel, omnipotent et suprême,
 148 formidable et vengeur, omniscient,
 149 manifest et latent et entendant et voyant,
 150 soutien aux misérables,
 151 omniprésent... »
 152 ton attribut le plus splendide est « sans associés, »

153 Őu bataklıkda kaç Őerikiñ var;
154 hepsi kayyüm u kâdir u qahhâr,
155 hepsiniñ « lâ-Őerike leh » Őıfatı,
156 hepsiniñ emr ü nehyi, salţanatu;
157 hepsiniñ bir sipihr-i ilhâmı,
158 hepsiniñ mihri, mâhı, ecrâmı,
159 hepsiniñ bir hafâ-yı mescüdü,
160 hepsiniñ bir behiŐt-i mev'üdü,
161 hepsiniñ bir vücüdü, bir 'ademi,
162 hepsiniñ bir nebî-yi muhteremi,
163 hepsiniñ cennetinde hürîler,
164 hepsiniñ tu'me-i cehîmî beŐer!
165 hepsi halkından istiyor, maqhûr
166 iki büklüm bir inkıyâd-ı Őabûr...

167 ben, ki hepsinden iŐtibâh ederim,
168 kime Őorsam diyor ki: yok haberim.
169 kim bilür, belki hepsi vehmiyât;
170 belki aldanmak ihtiyâc-ı hayât,
171 kim bilür, belki hepsi toĝru da ben
172 bî-haber kendi sehv-i hissimden
173 varı yok bilmek istedim, yokı var.
174 iŐtibâh... iŐtibâh iŐte töhmetim, ne zarar?
175 Őübhe, bir nûra toĝru koŐmaqdır;
176 haqqı tenvîr 'ukül için haqqdır.
177 kim bilür belki, bir 'adem mevcüd,
178 belki 'uqbâ da var... faqat bu vücüd
179 Őun'ı olmaqla Őâni'-i ebediñ
180 neye olsun esîri biñ derdiñ?
181 niçün yokdan eyleyüb i'câd
182 vermek ancak zevâle isti'dâd?
183 kim bilür, belki aŐlından toprak,
184 onı bir muŐtarib çamur yapmak
185 -ki mesâmâtı kanla, yaŐla tolu-
186 hangi hâ'in teŐâdüfüñ iŐi bu ;
187 bunu bir hâlik irtikâb etmez,
188 halk eden mahv eder harâb etmez!
189 iŐte eñ zorlı haŐmıñ ey hallâk,
190 seni qarŐında eyleyen iñnâk,
191 bize vaqtiyle zehr-i ĝayzıñdan
192 verdigiñ cür'adır, odur bu yılân.
193 bileceksiñ bu haŐmı elbet sen:
194 Őübhe... eñ zâlim, eñ kavî dūŐmen;
195 bize eñ muĝfilâne tesliñ,
196 yâhüd eñ ĝâfilâne taĝliñ.
197 o bugün -hud'a, Őeyţanet, iĝvâ,-
198 seni mülküñden eyleyor iclâ;
199 üfleyor ma'bediñde meŐ'aliñi,
200 kırıyor elleriñle [sic] heykeliñi
201 ve bütün kudretiñle sen, meflüc,
202 dūŐyorsuñ... ne in'idâm-ı bürüc,
203 ne Őavâ'ik, ne bir hübüb-i jiyân/zebân,

153 alors que regarde, combien d'associés tu as dans ce marais ;
154 chacun est éternel, omnipotent et le tout dominateur,
155 dont l'attribut est « sans associés »
156 chacun a ses propres ordres et prohibitions,
157 son règne, chacun son propre ciel de révélation
158 chacun son propre soleil, sa lune et ses étoiles,
159 chacun sa propre idôle dissimulé
160 chacun un paradis promis
161 chacun une existence, un néant,
162 chacun un prophète respectueux,
163 chacun des houris dans son paradis,
164 chacun met l'être humain dans son enfer
165 chacun demande à son peuple
166 une extrême obéissance.

167 moi, qui se doute de tout cela,
168 je demande à tout le monde mais personne ne répond
169 qui sait, peut-être tout est un fantôme ;
170 peut-être la tromperie est un besoin vital,
171 qui sait, peut-être, tout est correct, mais, moi,
172 à cause de ma propre erreur intuitive,
173 j'ai voulu tenir l'existant pour néant et
174 le néant pour existant. le doute, voilà mon blâme, le mal, c'est où ?
175 le doute, c'est de courir vers une lumière ;
176 illimuner la vérité incombe aux hommes lucides.
177 qui sait, peut-être un néant existe,
178 peut-être il y a un au-delà... mais, pourquoi ce corps
179 devrait-il être prisonnier d'autant de troubles,
180 seulement parce qu'il est créé par le créateur éternel ?
181 pourquoi une fois en créer de néant,
182 mais puis le destiner à la disparition ?
183 qui sait, peut-être, son origine qui est la terre,
184 en faire un boue souffrant
185 – dont les pores est remplies de sang et larmes –
186 cela appartient à quelle coïncidence hideuse ?
187 ce n'est pas ce qu'un créateur devrait faire,
188 qui crée, annihile, mais ne ruine pas.
189 voilà ton adversaire le plus difficile, ô le créateur,
190 ce qui t'étouffe là, c'est une gorgée
191 que tu nous donnas de ton propre venin de fureur
192, c'est le même serpent.
193 tu reconnaîtras sûrement cet adversaire.
194 le doute, l'ennemi le plus sévère, puissant ;
195 soit tu nous le fis hanter pour nous dévier,
196 soit c'est ton acte le plus erronné.
197 aujourd'hui – tromperie, méchanceté, séduction –
198 il t'expulse de ton empire ;
199 il éteint ton cierge dans ton temple,
200 il casse tes idoles par ses propres mains,
201 alors que toi, paralysé, malgré tout ton pouvoir,
202 tu tombes... il n'y'a pas de chute des tours,
203 aucunes foudres ni vents déchaînés,

204 ne cehennemleriñde bir galeyān.....
205 ne nazarlar ħabīri mātemiñ,
206 ne ħulaqlarda bir tanīn-i ħazīn...
207 kopsa bir zerre cism-i ħilkatden,
208 tıyulur bir tazallüm olsun sen
209 göçüyorsuñ da ‘arş ü ferşiñle
210 yok tabī‘atda bir iñilti bile!...
211 bi’l-‘akis her tarafda « ħahħah ! » lar,
212 kızbe ancak riyā ve ħumħ aħlar⁷ ⁸! Őoñ fi 15 nīsān sene 321 [le 28 avril 1905]

⁷ TEVFİK FİKRET, *Tārīħ-i kadīm*, op. cit.

⁸ TEVFİK FİKRET, *Rübāb-ı Őikeste*, op. cit, p. 431-442.

204 aucune agitation dans ses enfers,
205 le grief étant inconnu aux regards
206 rien de triste rétentit dans les oreilles...
207 si un morceau se déchire d'un corps vivant,
208 au moins un gémissement se fait entendre ;
209 toi, tu t'effondres avec ton terre ainsi que tes ciels
210 aucun geignement dans la nature !...
211 au contraire, partout se font entendre les rires,
212 ce n'est que l'hypocritie et la sottise qui déplorent la trompérie ! le 15 avril 321
fin

balıkçılar

1 açık teşādüm-i emvāc-ı kâhra sîneleri,
2 birer kayıktan 'ibâret bütün hazîneleri,
3 birer kayık ve tükenmez bir ihtiyâc-ı sebât ;
4 şu kır bıyıklı, yanık yüzlü sâ'iyân-ı hayât
5 – ki titrer ağlarının her telinde zehr-i memât, –
6 niçün, şoruñ, bu takâzâ-yı 'ömre katlanıyorlar ;
7 nasıl, ne hisle şu girdâb-ı gâmda çalkalanıyorlar ?...

8 hayır, su'âle maḥall yok ; şunûf-ı h^wâr-ı beşer
9 bütün o şöytârınıñ 'aynıdır ki, pā-ber-ser,
10 tuḥaflık etmek için yerde elleriyle gezer ;
11 tuḥaflık etmek için, güldürüb kazanmak için !
12 zavallı şöytârı, uğraş hayâta kanmak için...
13 bu böyle işte, içiñ ağlıyor, faķať güleceksiñ ;
14 yâ sen hayâtını şatmış degil misiñ ?... öleceksiñ⁹ !

⁹ *Ibid.*, p. 124-125.

Les pêcheurs

1 Il est ouvert leur torse, aux chocs écrasants de ressacs,
2 Toute leur fortune ne tient que qu'en une barque,
3 Une barque et un besoin perpétuel de ténacité ;
4 Ces laboureurs de vie, à moustache blanche, visage basané
5 – Le venin mortel vibre dans chaque maille de leur filet –
6 Pourquoi, demandez-leur, supportent-ils cette vie de douleurs ;
7 Comment, dans quel esprit, tanguent-ils dans ce tourbillon de malheur ?

8 Non, nulle question, ce bas peuple du genre humain
9 Est identique à tous les clowns, qui les jambent en l'air
10 Pour être extravagants se déplacent sur les mains ;
11 Pour être extravagants, pour faire rire et gagner leur vie !
12 Pauvre clown, travaille pour profiter de la vie...
13 C'est comme ça, même éploré, tu riras ;
14 Alors, n'as-tu pas vendu ta vie ?... Tu périra¹⁰ !

¹⁰ TEVFIK FIKRET, *Les traces*, *op. cit.*, p. 85.

balıkcılar [2]

[...]

36 şafağ sökerken o, yalnız, bir eski tekneçigin
37 düğümlü, ekli, çürük ipleriyle uğraşarak
38 ilerliyordu ; deñiz 'aynı şiddetiyle şırağ
39 şırağ döğüb eziyor köhne tekneniñ şişkin
40 siyāh kaburğasını... āh açlık, āh ümīd !
41 kenārda, bir taşın üzerinde bir hayāl-i sefid
42 eliyle engini güyā işāret eyleyerek
43 diyordu : « haydi, naşibiñ o talğalarda, yürü ! »
44 yürür zavāllı kırık tekneçik, yürür ; « yürümek
45 naşibiñ işte bu !... hālā gözün kenārda... yürü ! »
46 yürür, fağağ şuların böyle kahr-ı hiddetine
47 nasıl taħammül eder eski, hasta bir tekne ?...
48 deñiz ufuğda, kadın evde muhtażır... ölüyor :
49 kenārda üç gicelik bār-ı intizāriyle,
50 bütün felāketiniñ darbe-i hasāriyle,
51 tehī, kazā-zede bir tekne qarşısında peder
52 uzakta bir yeri yumruğla gösterüb gülüyor ;
53 yüzünde giryeli, muzlim, boğuk şikāyetler¹¹...

¹¹ TEVFIK FIKRET, *Rübāb-ı şikeste*, *op. cit.*, p. 20-21.

Les pêcheurs [2]

[...]

36 Pendant que l'aurore se levait, lui, seul, il avançait
37 En s'occupant des cordes abîmées, nouées
38 D'un vieux bateau ; la mer avec la même violence, crac
39 Crac, battait la vieille coque noire gonflée
40 Du bateau vétuste... Ah ! la misère, ah l'espoir...
41 Au rivage, sur un rocher, une ombre blanche
42 Semblait désigner par le doigt la haute mer
43 Et dire : « Vas-y, ton lot est dans ces vagues, avance !
44 Avance, pauvre petit bateau, avance ; « avancer,
45 Voici ton lot !... Tu fixes encore le rivage... Avance ! »
46 Il avance, mais comment peut supporter
47 Un vieux bateau malade, une telle colère de la mer ?...
48 La mer à l'horizon, la femme à la maison agonise... Elle meurt :
49 À côté, écrasé de trois nuits d'attente,
50 Écrasé par le coup destructeur de son malheur,
51 Face à une barque vide, le père
52 Désignait un endroit au loin avec son poing, riait ;
53 Sur son visage les plaintes éplorées, étouffées, mornes¹²...
[...]

¹² TEVFIK FIKRET, *Les traces*, *op. cit.*, p. 117.

bir güfte

– dārü'l-fünûn mârşı için –

- 1 yükselmeli... artık yetişir zillet ü zulmet ;
- 2 parlatmalı her nâşıye bir neyyir-i fikret ;
- 3 cehl ölmeli, zulm ölmeli, haqq bulmalı kuvvet ;
- 4 haqqıñ yüzi güldükce gülümser beşeriyet...

- 5 gafletlere, zilletlere, zulmetlere la'net ;
- 6 sen toğ bize, sen toğ bize, ey fecr-i haqqat !

- 7 ey fecr-i haqqat, saña azdır bu tağassür ;
- 8 âti kılar ancak leme'atıñla tenevvür.
- 9 gülsün beşeriyet, şu cehennemleri söndür,
- 10 herkes ebedi neş'eli, herkes ebedi hür...

- 11 şirretlere, zulmetlere, zilletlere la'net ;
- 12 sen toğ bize, sen toğ bize, ey fecr-i uhuvvet¹³ !

¹³ TEVFIK FIKRET, *Rübâb-ı şikeste*, op. cit, p. 316-317.

une parole

- pour la marche de l'université

1 Il faut s'élever... assez de bassesse et oppression ;

2 Une lumière-idée doit illuminer chaque front ;

3 L'ignorance doit disparaître, le juste doit gagner de puissance ;

4 À mesure que le juste sourit, sourit l'humanité...

5 soit maudits l'indifférence, la bassesse, l'oppression ;

6 illumine-nous ô l'aube de la vérité !

7 ô l'aube de la vérité, tu vaux plus que ce désir ardent ;

8 ce n'est que l'avenir qui illuminera par tes lueurs

9 éteint ces enfers, que l'humanité sourisse,

10 que tout le monde soit éternellement joyeux, tout le monde libre...

11 soit maudits l'indifférence, la bassesse, l'oppression ;

12 illumine-nous ô l'aube de la fraternité !

hilāl-i aḥmer

cem 'ıyet-i necībesi huzurında
(bir ictimā' -ı maḥsūsda okunmak üzere yazdırılmışdı.)

1 hābīl ile kābīl, iki kardeş... bize tāriḥ
2 kardeşliği bir şaḥne-i ḥūn-rīz ile telvīḥ
3 etmekte ve enzāre o timsāl-i mehībiñ
4 bir ḥande-i la'net gibi mūḥiṣ, ḡaḏab-āḡīn
5 biñlerle tecellīsini sermekdedir. insān
6 a 'sūm u melūm, āsim ü nādīm, vaṭanıñdan,
7 'ulvī vaṭanıñdan bu cedel-gāh-ı sefile
8 bir ḡahr-ı müebbedle ve bir nefy-i ebedle
9 taḡrīb edilirken, ona bir şayḥa-i ḡaybī
10 « yüksel ! » demiş; ondan gelecek nesl-i ḡarībi
11 hem zillate hem ḡayrete maḥkūm eden, alçaḡ
12 bir ḥilkati yükselmege taḥrīṣ ile yormak,
13 yormak ve yaşatmak isteyen ḥākīm-i ḡahhar
14 'iṣyāniña bir kanlı ceza eylemiş iḥzār :
15 – evlād-ı beşer maḥvederek maḥvolacaḡdır,
16 – her laḡzā bu vādī-i belā kan ṭolacaḡdır !

17 evlād-ı beşer, işte şu uḥlūṭa-yı azdād :
18 iblīs ü melek, 'aḡl ü cünūn, şefḡat ü bī-dād.
19 ḡayzıñ, ḡarazıñ cümlesi magbūn-ı zebūnı,
20 hep birbiriniñ düşmen-i cān, teşne-i ḥūnı,
21 hep tefriḡa ekdikleri, biçdikleri hep kīn ;
22 geçdikleri yerlerdeki iz bir ḡaṭṭ-ı ḥūnīn.
23 ḡiybet ve riya yüzleriniñ tāb-ı nikābı,
24 kardeş kanı şāḡarlarınıñ köhne şarābı.
25 öldürme zafer, yıkma şeref, nehb ü heder şān ;
26 maḡrūf adı buḡz u sitemin 'adl ve iḥsān.

27 ḡaḡḡ bir ezeli ḡāṭıra, maḥkūm-ı teseyyüb ;
28 kānūn şu yumulmuş ḡoca el: muşt-ı taḡallüb
29 insānları sevmek, ḡorumaḡ şeyn, acımaḡ 'ayīb ;
30 bir nefis-i 'aḡūr, elde ḡılıc, ḡākīm-i lā-rayb :
31 başlar bütün efrāhte-i ḡayd-ı mübālāt,
32 yalnız ayaklar altında ḡalanlarda müsāvāt...
33 maḡdūrı bu zāten, ḡara ṭopraḡlarda sürünmek ;
34 ṭopraḡ ona her şey' : ona mesken, ona ekmek.
35 ekmek, şu, ḡayāt, onda bütün feyz ü naşībiñ ;
36 lākin sen o ḡırşıñla... sen, ey ravzā-i ḡaybiñ
37 maṭrūd-ı şeb-ālūdı, o ḡırşınla ḡayātı
38 zehretmesin keñdine ; ḡırşıñ şademātı
39 imāniñi şarşıb yıḡıyor, artık elinden,
40 artık ayakından ve başından ve dilinden
41 kan serpiliyor, kan yaḡıyor, kan coşuyor, kan !
42 bak ḡāline ḡāfil, şu kızıl kütle-i ḡüsrān
43 seniñ ; seniñ ārayīṣ-i ḡahrıñ şu mezārlar !
44 bak şerm ile bir kerre : şu ḡarşındaki manzar
45 bir ma'reke, bir maktel-i cān-süz ; o yatan şey ;

le croissant rouge

en présence de la noble société
(écrit pour réciter pendant une réunion privée)

- 1 Abel et Cain, deux frères... nous représente
 - 2 l'histoire la fraternité par cette scène sanglante
 - 3 et présente aux yeux milliers de manifestations
 - 4 violentes et colériques de ce symbol affreux
 - 5 comme un sourire de maudit. L'homme,
 - 6 alors que lui, innocent, pathétique, pécheur et plein de regrets, il fut banni,
 - 7 de sa patrie céleste, à ce lieu de lutte misérable,
 - 8 condamné à une perpétuelle détresse et un éternel exil
 - 9 lui a dit un cri occulte
 - 10 « élève-toi ! » ; un maître formidable,
 - 11 qui condamna la pauvre progéniture qui découlerait [de l'homme] à la bassesse et l'effort
 - 12 et qui veut [ainsi] la fatiguer...
 - 13 fatiguer et faire vivre en la forçant à l'ascension,
 - 14 lui réserva un châtement pour sa désobéissance :
 - 15 les enfants de l'être humain seront détruits en se détruisant,
 - 16 à chaque instant, cette vallée calamiteuse se remplit de sang.
-
- 17 les enfants de l'être humain, voilà ce mélange de contrastes :
 - 18 démon et ange, raison et folie, grâce et malveillance.
 - 19 chacun étant sous l'emprise de colère et de rancœur,
 - 20 tout le temps ennemi d'autrui, ayant un soif de sang,
 - 21 cultivant tout le temps le clivage, récoltant tout le temps la rancune ;
 - 22 ses pas étant suivi d'une ligne de sang
 - 23 leur visage étant masqué par perfidie et hypocrisie,
 - 24 le sang fraternel étant le vin vieux dans leur verre,
 - 25 le meurtre étant la victoire, la destruction l'honneur, le pillage et la coulée de sang la gloire ;
 - 26 la justice est connue comme la haine, la générosité comme cruauté.
-
- 27 le juste étant un éternel souvenir, jeté aux oubliettes ;
 - 28 la loi étant cet énorme poing serré : poing de domination
 - 29 aimer les hommes, les protéger, c'est la honte, la miséricorde, c'est le vice ;
 - 30 comme un chef, épée à la main, enragé et confiant :
 - 31 les têtes étant au-dessus de règles,
 - 32 l'égalité n'étant que pour les foulés aux pieds...
 - 33 son destin est bien ceci : se traîner sur la Terre noir ;
 - 34 la Terre lui vaut tout : domicile, pain.
 - 35 pain, eau, vie, c'est bien [de la Terre] que ta prospérité et ton part découlent ;
 - 36 c'est, pourtant, ô toi, banni obscur du paradis occulte,
 - 37 par ton ambition que tu te rends la vie insupportable ;
 - 38 les coups de l'ambition
 - 39 ébranlent ta foi, la détruisent ; désormais,
 - 40 de tes pieds, ta tête et de ta langue,
 - 41 le sang se dissémine, le sang se diffuse, le sang regorge, le sang !
 - 42 regarde-toi, [ô] l'insouciant, c'est toi qui es cette massive déception vermeille
 - 43 ces tombes sont les ornements de ton oppression !
 - 44 regarde, une fois, avec la honte : ce que tu vois
 - 45 est un champ de bataille, un lieu de meurtre qui dévore le cœur ; ce qui est allongé là-bas,

46 bak bak, Őu mlevves, Őu ŐoĖuĖ cfe... o bir bey ;
47 bir zbit, otuz yılda aılmıŐ kca bir gl,
48 bir 'ile evld, bir mmd-i vaan... gl,
49 sen gl, ve ferhlan, ve vn ; iŐte zaferler,
50 Őnlar, saıllar, velveleler... lkin o muĖber,
51 Őmit, taŐıñ altındaki ondan ne hber-dr ?..
52 heyht ! yazklar saña, ey tynet-i hn-hr !
53 nefret seniñ elvh-ı fec'inden ! o kndan,
54 kndan, yardan, gryeden, evc'  figndan
55 mec'l olan elvh-ı nuhset, o Ėm-efz
56 elvh-ı cehennem... yine rabbiñ acımıŐ da,
57 zehrbe-i tel'niñe bir dem'a-i raħmet
58 mezcetmiŐ ; onuñ zde-i mes'du Őu hey'et.

59 hey'et ki hilliyle, cemliyle semv ;
60 kdsyet-i ml  fi'liyle semv !

61 hrmet saña, ey – teslyet-i 'acze mvekkel, –
62 dŐmŐlere mnis ve Őif-pŐ uzanan el !
63 hrmet saña, ey kanları Őm-y beŐerden
64 rikkatle, metnetle silen Őefkat-i zfenn !
65 hrmet saña, ey nhun-ı zehrn-i veĖy
66 'aŐıñ cigerinden skecek pene-yi muħy !
67 hrmet saña, ey Ėurre-yi gl-efŐn,
68 hrmet saña, hrmet saña...
69 lkin señi vicdn
70 hep kanlara batmıŐ ve kzarmıŐ Ėorecekse,
71 insnda bu cinnet daha pekok srecekse,
72 insnlĖa cidden bu teħlf, bu mu'dat
73 maħdr ise, insn buña maħkm ise... heyht¹⁴!

¹⁴ TEVFK FIKRET, *Halkun defteri*, op.cit., 1327.

46 regarde-le, ce carcass sordide et froid... il est un seigneur ;
47 un officier, une rose épanouie dans trente ans,
48 fils d'une famille, espoir de la patrie... tu souris,
49 tu souris et t'en réjouis et t'en vantes ; voilà les victoires,
50 les gloires, les trophées, les brouhahas... mais celui,
51 qui est sous la pierre poussiéreuse et silencieuse, en est-il au courant ?
52 hélas ! honte pour toi, ô la nature sanguinaire !
53 tellement dégouté de tes tableaux monstrueux !
54 ces tableaux de mauvais augure, ces tableaux
55 infernaux et lancinants, faits de sang, de plaies,
56 de pleurs, de douleurs et de cris... Au moins, comme ton Maître eut pitié (de toi),
57 mélangea ton venin anathématique d'une goutte miséricordieuse ;
58 ce comité en est le produit heureux.

59 le comité, qui est céleste de son croissant, de son beauté ;
60 céleste de visées et actions saintes !

61 respect pour toi, ô – chargé de consoler l'impuissant –
62 coup de main cordial et soignant tendu à l'affligé
63 respect pour toi, ô la habile tendresse qui essuie le sang
64 du visage de l'être humain avec gentillesse et courage
65 respect pour toi, ô la griffe ravivante qui ôtera l'ongle venimeux du conflit
66 au cœur du siècle !
67 respect pour toi, ô le visage idyllique,
68 respect pour toi, respect pour toi...
69 mais, si le for intérieur te verra
70 tout le temps naufragé dans le sang et tout vermeil,
71 si cette folie durera longtemps chez l'homme,
72 si ce conflit et cette inimitié est le destin de l'humanité,
73 l'homme y est condamné, hélas !

māzī-ātī

1 māzī... o şimdi gölge iken şimdi zī-hayāt
2 bir cism olan ; o şimdi ölen, şimdi cānlanan
3 mevcūd ; evet o talğa, o girdāb-ı hātīrāt
4 insān için nedir ?.. evet, insān ki toğmadan
5 ölmekle uğraşır, ve bu taqđire katlanır,
6 māzīde bir taayyūni hāiz midir ?... hayır.

7 ölmek hayātı tazelemektir. biz ölmek
8 efkār ölür ; hayāt-ı beşer şahş-ı fikretin
9 bir cümle-i tekāmüli... her fikir, müşterek
10 bir şadmedir, onunla kıyımlar bu hey'etiñ
11 zerrāt-ı bī-nihāyesi, zerrāt-ı nāimi ;
12 kevnin, hülāsa, fikr-i beşerdir munazzımı.

13 māzīde kābil olsa ta'ayyūn, bekā, sübūt,
14 ātī nasıl hayāl edilir ?... zekā-şiken
15 turgunluk ihtināk-ı melūliye pür-sükūt,
16 ancak tenebbüt eyleyen, ancak pinekleyen,
17 mensüb u münhasif, mütenahniñ, ateh-liķā
18 bir varlık... işte çehre-i māzī-i zī-bekā

19 māzī o bir mu'allim, o bir pīr, o bir peder,
20 hālīñ tütüb sınırlı elinden, ağır, sabūr,
21 ātīye toğru yedmeli... āt', o pür-seher
22 bir ufķ-ı muhtecib ki füyüzāta mehd-i nūr.
23 efkār için sipihr-i teālī bilinmeli ;
24 ātī çıkınca ortaya māzī silinmeli !

18 kånūn-ı evvel 1332 [le 31 décembre 1906]
TEVFİK FİKRET, Tirāje, 1, 1325 [1910], p. 1.

passé–avenir

1 Pour l'homme, qu'est-ce qu'est le passé, qui est tantôt l'ombre
2 tantôt un corps vivant ; une présence qui tantôt mourt,
3 tantôt se ravive ; qui est une vague, un tourbillon de mémoire ?
4 l'homme, qui a affaire à la mort avant qu'il soit né et
5 et endure ce destin,
6 a-t-il une existence dans le passé ? Non.

7 Mourir, c'est de rajeunir la vie. si nous ne mourons pas
8 les idées meurent ; la vie humaine est l'ensemble
9 de l'évolution de l'idée... chaque idée
10 est un coup commun, c'est lui qui fait bouger
11 les innombrables atoms, les atoms dormants des corps [célestes] ;
12 c'est l'idée de l'être humain qui ordonne l'univers.

13 s'il est possible de rester dans le passé, comment imaginer
14 l'éternité, la perpétuité, l'avenir ? une entité,
15 totalement réduite au silence par un étouffement triste d'une inertie inintelligente
16 qui, à l'instar d'une face pâle, terne, gémissant, sénile,
17 ne peut que végéter, que flâner...
18 voilà le visage du passé perpétuel

19 le passé, il est un docte, un sage, un père,
20 qui doit mener le présent, lentement et patiemment,
21 en lui prenant la main colérique, vers l'avenir
22 qui est un horizon voilé, rempli d'aurores, annonceur lumineux d'abondance / prospérité.
23 il faut connaître le firmament de l'ascension
24 pour les idées, le passé doit s'effacer une fois que l'avenir apparaît.

toprak

1 tūde-ber-tūde maḥşer-i esrār,
2 oña biz « cirm-i bī-ḥaber » diyoruz ;
3 kütle-i pür-kesāfet-i edvār,
4 oña biz « mavtın-ı beşer » diyoruz.

5 bırakıb şi'ire istiāreleri
6 şunı ismiyle yād edin : toprak !
7 beşeriñ menşe-i ḥayāt-eşeri ;
8 bu da bir şi'ir-i muzlim ü muğlak

9 señi isminle sāde yād etmek
10 baña ye's-i fenā verir... gerçek
11 besleyen var mı sende ḥiss-i beḳā ?

12 bence timşāl-i esfelīyetsin,
13 kara toprak mazīk-ı zillletsin ;
14 benden efsūs bī-nihāye saña !

TEVFIK FIKRET, *Şervet-i fūnūn*, 417, 1316 [1899], p. 20.

la terre

1 immenses amas de secrets,
2 que l'on appelle « le corps inconscient »
3 une masse complètement dense d'époques,
4 que l'on appelle « la patrie de l'être humain. »

4 cédez les allégories à la poésie,
5 mentionnez-la clairement : terre !
7 qui est à l'origine de la vie humaine ;
8 ce qui est pourtant aussi un poème obscur et ambigu

9 ne te mentionner que par ton nom
10 me donne un désespoir fatal... vraiment
11 y a-t-il quelqu'un qui

12 pour moi, tu es un symbole de bassesse,
13 la terre noir, un étroit passage d'humiliation ;
14 Je t'envoie d'innombrables hélas !

midhat paşa için

- 1 çok zemân bekledi ey, zât-ı mübeccel, vatanıñ
- 2 yâd için nâm u ser-encâmıñı hürriyetle ;
- 3 bize hürriyeti sen verdiñ
- 4 bize insânlığı, hürriyet ü milliyetle.
- 5 saña fermân-ı şehâdet bize tevķī´-i beķā...
- 6 elde ķānūn-ı mûbîniñ geziyor. hürmetle
- 7 diñle zâ´ir, bu şadâ haķķ sesidir ; âfâķa
- 8 şuñı tevdī´ ediyor, safvet ü ´ulvīyetle :
- 9 midhat ´oşmānlılığın rûhını tecdīd etdi.
- 10 rûhı ´oşmānlılığın, faħredecek midhatla

TEVFIK FIKRET, *Düşünce – nüshâ-i mahşûşa*, 1334 [1918], p. 11.

pour midhat pacha

1 ta patrie patienta trop longtemps, ô la personne vénérable,
2 pour commémorer ton nom et accomplissement librement
3 c'est toi qui nous donnas la liberté,
4 [ainsi que] l'humanité par la liberté et la nationalité.
5 [ton part est] le firman du martyr, [notre part est]
6 ton canon manifeste circule de main en main. avec respect,
7 écoute, ô le visiteur, cette voix est celle du juste ;
8 qui annonce aux horizons ceci par sincérité et noblesse :
9 midhat réforma l'esprit de l'ottomanité
10 l'esprit de l'ottomanité sera fier de Midhat.

Hayāt - ḫalūkuñ defterinden – 7 hz 1317–

1 bugün hayātı, müselsel bir ihtiyāc-ı siyāh ;
2 bugün sa‘ādeti, ğāfil bir iştiyāk-ı tebah ;
3 bugün teneffüsü, yorgun, ḳadīd bir sürü « āh ! »
4 olan bu cem‘īyet...
5 bugün zehirleriniñ ḳa‘r-ı neş‘esinde yüzen,
6 bugün toğan çocuğundan terāne beklerken
7 figān ṭuyan beşerīyet, bu nuḫbe-i ḫilḳat,

8 nedir bilir misiñ oğlum ?... öñünde ḫāreleneñ
9 şu mā‘ī safḫaya bak: şimdi ānsızın señi ben
10 tutub da fırlatıversem oniñ derinliğine,
11 düşüñ biraz ne olur ?... ḳorḳu bilmeseñ de, yine
12 taḫammül eyleyemez, çırpınırsıñ, ağlarsıñ ;
13 zavāllı ḳollarınıñ ḫükmi yok ki ḳurtarsıñ !
14 o mā‘ī şey señi yutduḳca ḫayḳırır, bağıırır,
15 faḳat ḫalāş olamazsıñ; omuzlarıñdan ağır,
16 ḫaşīn, temir iki el muṭtasıl itib zedeler ;
17 ne çāre yok inেকেksiñ... bu işte ömr-i beşer.

18 ḫayır bu zehrime sen vāriş olma, evlādım;
19 yarım, ümīd ediyorlar ki, bir genişçe adım,
20 bir atlayış – ne diyorlardı pek de anlamadım –
21 ḫayātı ḳurtaracaḳ ;
22 beşer... bu şimdi mu‘azzeb sürükleneñ meflūc,
23 adım adım edecek zirve-i ḫalāsa ‘urūc...
24 inan ḫalūḳ, ezeli bir şīfādır aldanmak¹⁵ ! – 7 hazīran, 1317 –

¹⁵ TEVFİK FİKRET, *Hayāt - ḫalūkuñ defterinden – 7 hz 1317*, op.cit.

la vie – du cahier de ḥalūḳ

1 cette société,
2 dont, aujourd’hui, la vie est une pauvreté sombre incessante ;
3 dont, aujourd’hui, le bonheur est une fausse aspiration au néant ;
4 dont, aujourd’hui, la respiration est une myriade d’« ah » fatigués et osseux.
5 l’humanité, cette créature élue qui, aujourd’hui, nage dans les abysses joyeux de ses venins
6 qui, aujourd’hui, attend de son enfant une mélodie,
7 [alors que] elle entend des cris,

8 sait-tu, ô mon enfant, ce qu’elles sont ? regarde
9 la surface bleue qui ondule devant toi ; réfléchis
10 sur ce qui se passerait si je te jetais dans son creux,
11 même si tu connais pas ce qu’est l’horreur,
12 tu ne supporterais pas cela, tu te battrais, tu pleurerais ;
13 tes pauvres bras, impuissants, ne te sauvaient pas !
14 à mesure que cette chose bleue t’engloutait, tu crierais, tu hurleris,
15 mais tu ne t’en débarrasserais pas ;
16 deux mains féroces et fers te refoulent, sans cesse, dans les épaules ;
17 pas de solution... tu descendrais... voilà la vie humaine.

18 Non, mon fils, ne sois pas l’héritier de mon venin ;
19 demain, ils espèrent qu’un large pas,
20 un saut – je n’ai pas bien compris ce qu’ils disaient –
21 sauvera la vie ;
22 l’être humain... cet être maintenant paralysé, traîné douloureux,
23 s’élèvera, pas-à-pas, au sommet du salut...
24 crois, ḥalūḳ, se tromper est un remède éternel !

ḥalūḳuñ veda'ı

– prens fārūḳa

– sirkeci: 3 eylül, 1325

- 1 sen tren, ben vāpūrda pūr-temkīn
- 2 atılırken – sen işkōç illeriniñ
- 3 sisli, yağmurlu, ıarlı, buzlu, faḳat
- 4 cidd ü himmet, vaḳār u ḥürriyet
- 5 tolu peygüle-i temeddüine ;
- 6 bense nāzende bosforuñ köhne,
- 7 köhne, āvāre, bī-ḥaber, bīzār,
- 8 belki cennet ḳadar ṫarāvet-dār,
- 9 faḳat ālüde-i kelāl ü kesl
- 10 bir kenārında, münḥarif, muḡfel
- 11 bir ḥayātuñ firāş-i 'uzletine, –
- 12 ne düşündüm, bilir misiñ ? şu nine,
- 13 şu saḫī toprak en şoñunda... yazık,
- 14 bunu benden mi tuymalıydın !.., arık
- 15 ve bakımsız ḥarāb olub gidecek

16 acı şeyler, ḥalūḳ, faḳat gerçek !

- 17 hani bir gün seniñle toḫkapudan
- 18 geliyorduk ; yol üsti bir meydān,
- 19 bir çınar gördük, eñli boylu, vaḳūr
- 20 bir ağaç ; hiç eḡilmemiş, maḡrūr
- 21 ḳoca bir gövde ; belki altı 'aşır,
- 22 belki ondan da fazla, dalgın, ağır,
- 23 ḳaygısız bir 'ömür sürüp gelmiş,
- 24 öyle serpilmiş, öyle yükselmiş
- 25 ki civārındaki ḳubbeler, ṫamlar
- 26 – ser-te-ser secde-gīr-i istiḡfār –
- 27 onu ḥaşyetle seyreder gibidir.
- 28 duyulan hep onuñ menāḳıbidir
- 29 görülen hep odır uzaklardan,
- 30 faḳat ayyūḳa ser çeken, uzanan
- 31 bu meḥābetli gövde çırçıplaḳ
- 32 ne yeşil bir filiz, ne bir yaprak...
- 33 ḳuruyor, āh, pek yazık ! şu derin
- 34 şerḫa böḡründe belki bir ḥā'in
- 35 balṫanıñ, bir ḡazablı yıldırımın
- 36 zehridir... söyle ey çınar, baḡrıñ
- 37 hangi odlarla yandı ? hangi siyāh
- 38 ḳurd içinden kemirdi ? ḥasta, tebāh,
- 39 seni kim şimdi baḡlayub saracaḳ
- 40 kim şifālar verüb de ḳurtaracaḳ ?
- 41 şu dönen ḳargalar başında seniñ,
- 42 söyle bunlar mıdır zehirliyenin ?
- 43 söyle ey muḫtarib vaṫan, bildir :
- 44 çekdiḡin hangi ḳanlı seyyi'edir ?...

le départ de ḥalūk

– à prince fārūk

– sirkeci : le 3 septembre 1325

1 alors que, toi, tu es en train,

2 tout prudemment, tu te lances dans le coin

3 de civilisation des contrées écossaises,

4 brumeux, neigeux, glacé, mais

5 rempli de sérieux et zèle, dignité et liberté ;

6 et moi, je suis en bateau, je me lance

7 – dans un endroit décrépité, oiseux, épuisé,

8 peut-être aussi frais que le paradis, mais plongé 9 dans la lassitude et la paresse –

10 dans le lit isolé d'une vie déviée,

11 leurrée, décrépète,

12 sais-tu ce que j'ai pensé ? Cette vieille dame,

13 cette terre fertile, enfin... hélas,

14 devrais-tu l'entendre de ma part !, finira, pauvre, négligée, ruinée,

15 par disparaître

16 choses amères, ḥalūk, mais vraies !

17 un jour, – tu t'en souviens ? – l'on venait

18 de topkapı ; on a vu un platane sur notre

19 itinéraire, un grande et large arbre, digne ;

20 dont le tronc, jamais courbé, fier, un tronc

21 gigantesque ; six siècles, peut-être plus,

22 il mena une vie, insouciant, nonchalant,

23 lourde, tellement épanoui,

24 tellement grandi, que les coupoles, les toits

25 qui l'entourent, semblent le contempler

26 craintif,

27 suppliants et prosternés.

28 ce n'est que ses légendes que l'on entend

29 ce n'est que lui que l'on voit de loin

30 mais, ce tronc qui s'étend vers le ciel,

31 est complètement nu,

32

32 sans bourgeon vert ni feuille

33 se dessèche, quel dommage !

34 cette crevasse dans son côté serait le venin

35 d'une hache perfide ou d'une foudre colérique...

36 dis[-nous] ô le palatane,

37 comment ton cœur fut-il brûlé ?

38 quel ver noir te rongea de l'intérieur ?

39 malade, ruiné, qui s'occupera de toi,

40 qui t'apportera des remèdes ?

41 les corbeaux qui planent sur toi,

42 est-ce eux qui t'empoisonnent ?

43 dis-nous, ô la patrie dolente, informe-nous :

44 quelle mechanceté sanglante dont tu souffres ?

45 bu geçid işte böyle dar, muğvec ;
46 ey şetâretli yolcu, sen yürü, geç.
47 sen bu menhelde kalma, sıçra, atıl,
48 bir ziyâ kârbânı bul ve katıl
49 gez, dolaş, kâ'inât-ı efkârı,
50 – dâ'imâ önde, dâ'imâ yukarı ! –
51 pür-tebhâlük hayât u kuvvetden
52 ne bulursañ bırakma : şan'at, fenn,
53 i'timâd, i'tinâ, cesâret, ümmîd,
54 hepsi lâzım bu yurda, hepsi müfid.

55 bize bol bol ziyâ kucakla getir ;
56 düşmek etrâfi görmemekdendir.

57 el-vedâ', ey sevimli yolcu ! Gicen
58 gündüzün dâ'imâ yüzün gibi şen,
59 rûh-ı şâfiñ kadar beşüş olsun ;
60 el-vedâ', ey şerefli yolcu ! hayât
61 bir karış yol ; faķat şu'ün, 'akâbât
62 onı her gün biraz büker, uzatır...
63 ey şetâretli yolcu, gün kısadır,
64 gece ba'zan maḥûf olur ; lâkin
65 sen cesûr ol, gayûr ol. en sâkin
66 yolculuk uykudur. büyük kuşlar
67 yenecek talğa, yok, kasırga arar.

68 işte bu yol ki hep çakıl ve tiken ;
69 geçeceksin yarın bu yoldan sen...
70 geçeceksin ayakların yorgun,
71 ellerin şerḥa şerḥa, bağıñ hûn ;
72 faķat alnıñ açık, yüzün handân,
73 gözleriñ ufķa feyz u nûr aķıtan
74 bir tecellîye müncezib, meshûr...
75 sen koşarken, o tayf nûr-â-nûr
76 yaklaşırken uzaklaşır ; çılgın
77 bir tehâlûkle sen kucaklırsın,
78 o kaçır ; kolların açık, meshûf,
79 atılırsın ; o tâ uzakda maḥûf
80 bir tikenlikde gizlenir ve güler ;
81 sen koşarsın, kırık, ezik, muğberr,
82 ellerin şerḥa şerḥa, bağıñ hûn,
83 büsbütün teşne, büsbütün yorgun.
84 sen yoruldukça yol uzar, artar ;
85 çalı dişler, taş ağrıdır, yırdar ;
86 çırpırır her tükende bir parçañ...
87 yine sen, pür-emel, öñünde uçan
88 o esîri hayâli kapmak için
89 atılır, yırtılır ve inlersin.
90 varsın uçsuñ, bugün degilse yarın
91 o seniñdir, mükedder olma saķın

45 ce passage est, ainsi, étroit, serpentin ;
46 ô le voyageur vigoureux, traverse-le sans arrêt.
47 tu ne restes pas dans ce relais, précipite-toi
48 que tu trouves et joignes une caravane–lumière
49 voyage au travers de l’univers des idées
50 – toujours en avant, toujours en haut ! –
51 emprunte avec diligence
52 tout ce que tu peux à la vie et la force :
53 art, science, confiance, zèle, courage, espoir
54 la patrie en a besoin de tout, tout cela est utile.

55 ramène-nous beaucoup de lumières ;
56 tomber, c’est le résultat de l’indifférence.

57 adieux, ô l’aimable voyageur ! que tes nuits
58 ainsi que tes jours soient joyeux comme ta face,
59 et souriants comme ton âme sauf ;
60 adieux, ô l’honorable voyageur ! la vie est
61 un court chemin, mais les événements,
62 les effets l’infléchissent, l’allongeant...
63 ô le voyageur vigoureux, le jour est court,
64 le nuit est parfois terrifiante ; mais
65 tu demeures courageux, ambitieux, le voyage
66 le plus calme, c’est le sommeil. De grands oiseaux
67 recherchent des ondes, voire des tornades à contrer.

68 voilà ce chemin qui est dur et épineux ;
69 tu le passeras demain...
70 tu le passeras, les pieds fatigués,
71 les mains déchirées, le torse saignant
72 mais, le front haut, le visage souriant,
73 tes regards fixés sur l’horizon, attirés,
74, enchantés par un destin/apparition plein de lumières...
75 tant que tu cours et tu t’en rapproches,
76 ce spectre lumineux s’éloigne ; tu l’attrapes
77 par un empressement acharné, il fuit ;
78 les bras ouverts, affamé, tu te lances ;
79 de loin, il se cache
80 dans une brousse affreuse, riant ;
81 tu cours, cassé, écrasé, broyé ;
82 les mains déchirées, le torse saignant
83 tout affamé, tout épuisé.
84 à mesure que tu te fatigues, le chemin
85 s’allonge ; l’arbuste mord, la pierre déchire ;
86 chaque épine entame un morceau de ton corps
87 malgré tout cela, tu te lances pour attraper
88 cette vision céleste qui te vole devant,
89 tu te déchires et tu gémis.

90 laisse-la voler, si ce n’est pas aujourd’hui,
91 demain, tu l’auras, ne sois pas désolé.

92 koşan elbett varır, düşen kalkar ;
93 kara taşdan şu damla damla akar,
94 birikir, sonra bir gümüş göl olur ;
95 arayan hakkı en sonunda bulur...

96 bunu hürmetle dinle, maziñ
97 bu derin seslerinde bil ki seniñ
98 bütün ati-i sakiñ yaşıyor.
99 okı hep ser-nüvişt-i 'alemi, sor
100 bütün esrâr-ı ıstıfâsından
101 sana, bak, nev'iniñ bekasından
102 bahşederken beşer ne anlatacak:
103 yaşamak hakk, yaşatmamak... o da hakk.

104 adem evlâdı bıkmamış cidden
105 ne ezilmek, ne hakkı ezmekden.
106 tuymamış hiç bu işde yorgunluk ;
107 bir teşekkî, hemân, tokat, yumruk.
108 yumruk el vermemiş, topuz vurmuş ;
109 « hakk » diyen ağız taşla susdurmuş.
110 o da kâfi değil, bugün karalar
111 ve denizler zehirli kumbaralar,
112 bombalar, güllerle mâl-â-mâl.
113 biraz 'aciz misiñ, zebün musuñ, al
114 bir tokat, bir topuz, yâ bir gülle ;
115 – işte hakkıñ !... fakat bir güzel belle :
116 sen de bir gün, cihân bu, kendiñden
117 daha 'aciz biriyle istersen
118 'aynı dilden tekellüm eylersiñ ;
119 sen de gür belâğatinle sesiñ
120 çıktığı, yetdiği kadar gürler
121 ve yakarsıñ.. semâ da şimşekler,
122 yıldırımlarla 'aynı dersi verir :

123 bütün 'alem esir-i kuvvettir.
124 buña râzı değil 'ukül elbett
125 hakkdadır, hakkdır en büyük kuvvet.
126 dün sönük titreyen bu şebhe yarın
127 bir müşa'sa' hakikat... ey yarınıñ
128 inqılâb ordusuñda çarpışacak
129 kahramân, öğren işte : kuvvet = hakk !
130 ve bu düstür elinde, bi-pervâ
131 yürü, dünyâyı fetheder bu livâ.
132 düne bir kerre bak : düşeñ, kalkan
133 hep deliñden hakklı ; hakkı yağan
134 yine hakkdan alınma şu 'le :
135 hakka baş kesdiren kılıçda bile
136 parlayan hakk ... fakat seniñ kılıcıñ
137 hakka şırılmasın, yâ çarpılsın !
138 beklerim bir zafer esâsen ben,
139 kılıcıñdan ziyâde kalbiñden.

92 qui court, arrive, qui tombe, se lève ;
93 l'eau tombe goutte à goutte de la pierre noire,
94 accumulée, et puis, devenu un lac d'argent
95 qui recherche la vérité, enfin la trouve...

96 écoute-cela avec respect, dans les sons profonds du passé
97 ton avenir muet
98 vit dans son entièreté.
99 lis bien les destinées de l'univers, demande-les
100 de ses secrets de sélection, et tu verras
101 ce que l'être humain te relate
102 concernant la survie de son genre ;
103 vivre, c'est le droit, ne pas laisser vivre/tuer... c'est également le droit.

104 les fils d'Adam ne se lassèrent vraiment pas
105 d'être écrasés, ni d'écraser le juste.
106 ne furent jamais fatigués dans cet élan ;
107 s'il y a une plainte, arrive pour cela un gifle ou un coup de poing.
108 ce coup ne suffisant pas, il frappa d'un fléau d'arme ;
109 réduisit au silence par la pierre celui qui crie pour le juste.
110 il ne suffit pas, aujourd'hui, la terre ainsi que 111 les mers sont complètement remplies de
112 mortier, bombes, d'obus...
113 Si tu es un peu impuissant, faible, tiens
114 une gifle, un fléau ou encore un obus
115 voici ton part !... mais apprends cela bien ;
116 si, un jour, peut-être toi aussi – qui sait –, tu veux,
117 tu pourrais parler avec quelqu'en
118 moins puissant que toi de la même façon ;
119 avec ta véhémence éloquente, autant que ta voix te permet
120 tu rougirais ;
121 et brûlerais... les ciels te rejoindrais
122 par ses tonnerres et foudres :

123 tout univers est prisonnier de la force.
124 ce que les gens de bon sens n'approuvent pas
125 la force la plus grande est dans le droit, c'est le juste.
126 le spectre, qui trembla hier, deviendra
127 une splendide vérité... ô le héros, qui combat 128 dans les rangs de l'armée révolutionnaire
129 du demain, apprend-le bien : force = droit !
130 tant que tu marches ce principe étant dans la main
131 cette troupe s'empare du monde.
132 regarde une fois le jour passé :
133 celui qui tombe, celui qui se relève se justifie toujours ; ce qui viole le juste,
134 c'est la même flambée empruntée au juste :
135 C'est le juste qui brille dans le sabre qui fait le juste décapiter
136 mais que ton sabre ne soit pas levé contre le juste,
137 sinon qu'il soit brisé

138 j'espère une victoire de la part de ton cœur,
139 plutôt que de ton épée.

140 ey bizānsıñ çürük, sükūt-ālūd
141 kollarıñdan, pür-iştiyāk-ı şu‘ud,
142 sıyrılan yolcu, bakma arķana hiç ;
143 seni bir lahẓā etmesiñ tehyīc
144 onıñ ahlākı soldıran nazarı
145 – dā’imā öñde, dā’imā yuķarı ! –
146 işte fermān-ı ’azm u pervāzıñ.
147 uç git, eflāk-ı şun‘-i i‘cāzıñ
148 bütün atbāk-ı şāriķıñda dolaş ;
149 ferşi geç, ‘arşı atla, sidreyi aş ;
150 gör mā-verāda ibret-hīz,
151 i‘tilā – ictirā – rehā-engīz...

152 toplā, fırlat ne varsa taş, iğne,
153 şu mūhitiñ ser-i rehāvetiñe.
154 o biraz belki cānlanır, ve seniñ
155 zaħmetiñ, himmetiñ, ve fazlıñ içün,
156 koyar elbett vaţan, bu ĥasta nine
157 bir sıcaķ buse terli nāşiyene¹⁶!...

¹⁶ TEVFIK FİKRET, *Halūkun defteri*, op. cit.

140 ô le voyageur, qui, aspirant de tout cœur
141 à l'ascension, s'est débarrassé des bras délabrés
142 et décrépits ; ne regarde jamais en arrière ;
143 que son œil qui corrompt le caractère
144 ne te séduise pas même pour un moment
145 – toujours en avant, toujours en haut –
146 voilà ton firman pour la circulation.
147 vas-y, vole à travers les contrées splendides
148 de l'univers des merveilles ;
149 passe le monde, saute le ciel, surmonte *sidre* ;
150 vois à l'au-delà ce qui dispense les leçons,
151 l'ascension, le courage et le salut.

152 recueille tout ce qu'il y a, pierre, aiguille,
153 et les lance vers la tête léthargique de ce pays.
154 peut-être qu'il se ravive, et pour ton effort,
155 ton soin et tes vertus,
156 la patrie, cette vieille dame malade
157 mettra sûrement un baiser sur ton front moite.

tefelsüf

1 evet naşıl veriyorsam bu nazma şimdi emek,
2 şu cümlelerde, şu nesc-i raķıķ-ı şan 'atde,
3 naşıl bu cehdimi ķābilse añlamak, görmek,
4 naşıb-i 'ömrüm olan nekbet ü sa 'ādet de
5 gelir vücūda bütün kedd-i ihtiyārımla.

6 içimden eğlenirim ba 'zı iğbirārımla :
7 benim yapan bu hayāt-ı melūl ü mes 'ūdı,
8 benim veren o ruhām-ı haķire keyfimce
9 şu vaż-ı dilberi, yāhūd bu şekl-i merdūdı ;
10 benim elimde benim benliğim de bāzıçe...

TEVFIK FIKRET, *Şervet-i fūnūn*, 430, 1899, p. 215.

philosopher

1 oui, tout comme je travaille pour ce poème,
2 tout comme il est possible de comprendre et de voir mon effort
3 de ces phrases ainsi que de ce texte d'art délicat,
4 le malheur et le bonheur, qui sont mon part dans cette vie,
5 arrivent par mon effort et ma discretion.

6 je m'amuse parfois de ma déception :
7 c'est moi qui rend cette vie triste et heureuse,
8 c'est moi qui donne, à mon gré, à cette marbre,
9 une mine d'une belle fille ou bien une révoltante forme ;
10 dans mes mains, mon âme m'est un jouet.

ümîd ölmez !

- 1 ölmek nedir şebâb için? ... ümîd ölür mü hiç?
- 2 fânî beşer, o çeşme-i hıızrîñ zülaliñi
- 3 bir ân tecerru' etmese her dem zevâliñi
- 4 ta'cîl eden şu nusg-ı hayâtında mündemiç
- 5 hâ'in sümûma karşı naşıl, hangi kuvvetiñ
- 6 nüşâbe-çîn-i feyzi olur ? hangi cân-firîb
- 7 ezhâr-ı teslîyetle eder şûre-i naşîb
- 8 enzâr-ı hadşe-dârîñi taţmîn?... o cennetin
- 9 maħrûmı kalmasıñ beşerîyet ki bî-ħuzûr
- 10 eyler şu köhne berzâhı pek neş'esiz mürûr¹⁷ !

¹⁷ TEVFİK FİKRET, *Halûkun defteri*, op.cit..

l'espoir est immortel !

1 la mort, c'est quoi, pour les jeunes ?... l'espoir peut-elle mourir ?
2 l'être humain mortel, s'il ne sirote pas
3 l'eau douce de cette fontaine de *hizr*,
4 comment et de quelle force peut-il se nourrir
5 contre le venin insidieux inhérent à sa sève
6 qui précipite son disparition ? Quelle
7 Par quelle consolation à travers les fleurs
8 de consolation séduisantes apaise-t-elle ses yeux troublés par un destin aride ?
9 Si l'humanité en est dépourvue,
10 elle traverse ce passage décrépité sans sérénité ni joie !

tārīḥ-i ḳadīme zeyl

– mollā şırāṭa

1 ben ki, üç beş pūlı tercīhīnden
2 prōtestānlara zangoçluk eden
3 şā'irim... zīver-i kūrsī-i yakīn,
4 şā'ir-i müctehid-i dīn-i mübīn,
5 ḥazret-i mollā şırāt'a edebī
6 ihtirāmātımı taḳdīm ile bī-
7 bī-tereddūd diyorum « zangoçluk »
8 luṭf-ı tavşīfiñe şāyān olduk.

9 lākin aldanma sakıñ üstādım ;
10 ben de bir parça muvaḥḥid-zādım.
11 bana añlatma o ra'nā dīni ;
12 bilirim ben de seniñ bildigini.
13 okudum ben de kitāb-ı ğaybi.
14 ben de zātıñ gibi cāmi' cāmi'
15 dolaşib ḥālīke oldum rāki'
16 – şevḳ-i cennetle ḥayālim meşğūl ;
17 yüregim ḥavf-ı cehennemle melūl ; –

18 ben de tırmandım tūbāyā ;
19 ben de çıkdım melā-i a'lāya.
20 ben de 'aşıkđım ezān nağmesine,
21 bir ḳoşardım ki heyhāt !...
22 çünkü telḳīnlere aldanmışđım,
23 ḳandığın şeylere hep ḳanmışđım

24 bilmeden, görmeden i'mān etdim,
25 nefsimi dīnime ḳurbān etdim
26 sevdim, allāhı da peygamberi de ;
27 o alay ḳaldı bugün hep geride
28 añladım çünkü ḥakīkat başḳa ;
29 başḳa yoldan varılırmış ḥakḳa.

30 şaydığıñ ḥāriḳalar, mu'cizeler
31 birer efsūn-ı zekādır ki, beşer,
32 bī-tevaḳḳuf açıyor sırlarını ;
33 mu'cizāt ehl-i unudmuş yarını.
34 muğfel-i muğfil o 'īsā, mūsā ;
35 köhne bir kız-b-i muṭalsamdır 'asā.

36 beşeriñ böyle dalāletleri var ;
37 butuñı kendi yapar, kendi ṭapar !...

38 ara git deyrini, gez ka'besini,
39 diñle tekbiri, işid çān sesiñi,
40 görecekseñ ki bütün boşlukđur ;
41 umduguñ, beklediğiñ şey yokđur.
42 düzme allāhı gibi şeyṭanı,

l'addendum à l'ancienne histoire

– à mollā širāt

1 moi, un poète qui sers de bedeau
2 aux protestants pour l'amour
3 de quelques sous... en présentant
4 mes sentiments respectueux littéraires
5 à monsieur mollā širāt, le poète pour la
6 bonne religion, je dis, sans hésitation,
7 que nous sommes jugé digne
8 de l'office de bedeau.

9 mais, mon maître, ne sois pas trompé ;
10 je suis aussi un musulman monothéiste
11 ne me raconte pas cette belle religion l
12 je sais bien ce que tu sais.
13 j'ai lu aussi le livre saint
14 comme toi, je fréquentais les mosqués,
15 révérent le Créateur
16 mon imagination étant occupé par le désir de paradis
17 mon cœur étant vexé de peur de l'enfer
18 j'ai aussi grimpé tūbā ;
19 je suis aussi monté à la sublime asssemblée
20 j'étais aussi épris de la mélodie de prière
21 je courais tellement [passionément] que hélas !...

22 parce que j'étais trompé par les suggestions
23 j'étais vaincu de tout ce dont tu es convaincu

24 j'ai cru sans savoir ni voir,
25 j'ai sacrifié mon âme pour ma religion
26 j'ai bien aimé Dieu ainsi que le prophète
27 tout cela est devenu passé
28 parce que j'ai bien compris que la vérité est autre ;
29 et que l'on arrive à la vérité par un autre chemin

30 les merveilles et les miracles que tu racontes
31 ne sont que des charmes de l'esprit que
32 l'homme démystifie sans cesse ;
33 le peuple des miracles oublie l'avenir.
34 jésus et moïse, trompés et trompeurs
35 le bâton est un mensonge talismanique décrépité
36 l'homme a de telles hérésies
37 il adore l'idole qu'il a lui-même fait
38 cherche son église, visite sa Kaaba,
39 écoute *tekbīr*, entends la cloche,
40 tu verras que tout cela est néant ;
41 ce à quoi tu t'attends ne sera pas là.
42 faux est son Dieu ainsi que son diable,

43 būdāsı, ehremeni, yezdānı.

44 ʔopunuñ mübdi' i bir vehm-i cebīn.

45 gölgeler, gölgeler... onlarda derin

46 bir karañlık sezerek çevrildim,

47 acı bir ʔarbe yiyib devrildim.

48 Őimdi bī-ķayd-ı cinān u nīrān ;

49 süzerim fıtratı ĥayrān-ĥayrān.

50 ben ne ma' būd, ne būbid bilirim

51 kendimi ĥilķate 'ābid bilirim.

52 gökde biñlerce mesācid görürüm,

53 orada vicdānımı sācid görürüm

54 bu sūcūd iŐte tā'ātım ;

55 bu 'ibādetde geķer sā'ātım.

56 bu 'ibādetde faĥūr u ĥürrem ;

57 beni ben bir ķayadan fark edemem.

58 bir minik ķuŐla biriz tapmaķda ;

59 ben de tehlīl ederim, iŐĥaķ da.

60 dođruluk, ĥubb-i vefā, maĥvīyet,

61 merĥamet, ĥayr u ĥamīyet, nıŐfet ;

62 Őoñra bir Őā'ire « zāngōķ » dememek..

63 iŐte vicdānıma bunlar maĥrek.

64 dūŐünüb iŐlemek āyinimdir ;

65 yaŐamaķ dīni benim dīnimdir.

66 mü' minim: varlıĥa īmānım var ;

67 her ķanad bir melek eyler iķrār.

68 enbīyādan yaŐarım müstaĥnī ;

69 bir örümcek götürür ĥaķķa beni...

70 kitābım Őaĥn-ı tábī'at kitābı,

71 bendedir ĥayr ile Őerr esbābı.

72 varırım böylece ben merķade dek,

73 ba'Ő-i 'uķbāya maĥall görmem pek.

74 taŐırım ķalb-i Őegāf-peymāda

75 beŐeriñ 'aŐķıñı, ālāmıñı da.

76 dīni-i ĥaķķ, bence bugün dīn-i ĥayāt;

77 sen ne dersiñ buña, ey mollā Őırāt !...

TEVFİK FİKRET, *Ictihād*, 170, 1924, p. 3434.

43 Boudha, *Ahriman* et *Yazdan*.

44 tout est produit d'une lâche illusion.

45 des ombres, des ombres... je suis détourné

46 par ce que j'y ai intuitionné une obscurité,

47 je suis tombé par un coup amer.

48 et maintenant, émerveillé, je contemple

49 la création sans souci d'enfers et de paradis.

49 je ne reconnais pas de divinité, ni xxx

50 je ne suis qu'un adorateur de la nature.

51 je vois millier de mosquées dans le ciel,

52 j'y vois mon for intérieur prosterné

54 ces prosternations sont mes dévotions ;

55 mes heures se passent dans cette adoration.

56 fier et souriant dans cette adoration,

57 je ne suis pas différent d'un rocher.

58 quant à l'adoration, je suis égale à un petit oiseau ;

59 je consacre Dieu aussi bien que le duc le fait

60 honnêteté, fidélité, modestie,

61 miséricorde, bienveillance, justesse ;

62 et puis, ne pas appeler un poète bedeau

63 qui bougent mon for intérieur.

64 ma rituel est penser et mettre en œuvre,

65 ma religion est vivre

66 je suis croyant, croyant en l'existence ;

67 chaque aile approuve une ange ;

68 je n'ai pas besoin de prophètes,

69 une seule araignée me ramène à Dieu...

70 mon livre est celui de la nature,

71 je me trouve à l'origine du bien et du mal.

72 j'arrive ainsi jusqu'au tombeau,

73 je n'ai pas de besoin de résurrection.

74 je comporte dans mon cœur

75 tant l'amour que les douleurs de l'être humain

76 à mon avis, la vraie religion est aujourd'hui est celle de vie

77 qu'en penses-tu, ô mollā şırāt ?

prömete

1 kalbiñde her dakıka şu 'ulvî taḥassürüñ
2 minķār-ı âteşiniñi tıy, dā'imā, düşüñ :
3 onlar niçin semāda, niçin ben çukurdayım
4 gülsüñ neden cihān bana, ben yalnız ağlayayım ?...
5 yükselmek āsümāna ve gülmek ne tatlı şey !..

6 bir gün şu ḥastalıklı vaṭan cānlanırsa... ey
7 müştāk-ı feyz u nūr olan ātī-i milletiñ
8 mechül elektrikcisi, aķtār-ı fikretiñ
9 yüküñ getir – ne varsa – biraz meskenet-fiken
10 bir parça rūḥı, benligi, idrāki besleyen
11 esmār-ı bünye-hīziñi ; boş tırmasıñ eliñ.

12 gör dā'imā öñünde esātir-i evveliñ
13 gökden dehā-yı nārı çalañ ḳahramāniñi...

14 varsıñ bulunmasıñ bilecek nām u şāniñi¹⁸ !...

¹⁸ TEVFIK FIKRET, *Ḥalūķun defteri*, *op. cit.*

prométhée

1 à chaque minute, ressens dans ton cœur

2 le bec ardent de cette passion exaltée et pense toujours :

3 pourquoi sont-ils dans le ciel et moi dans la fosse,

4 pourquoi le monde devrait-il se moquer de moi, alors que je devrais seul pleurer ?

5 s'élever vers les cieux et de sourire, comme c'est doux !...

6 si un jour cette patrie malade se ravive,

7 ô l'électricien inconnu de l'avenir de la nation,

8 [avenir] qui aspire à l'abondance et à la lumière,

9 apporte – tout– les richesses de tout domaine de la pensée,

10 qui briseront – même si un peu – la léthargie, [et] qui alimenteront – même si un peu – l'esprit,
l'âme

11 ainsi que la pensée, [et] qui les revitalisent ; ne sois pas oisif.

12 vois toujours devant toi le héros des vieux contes

13 qui volat du ciel le génie du feu...

14 même si personne ne reconnaîtra ta gloire et splendeur !...

fürst vātō [sic] fōn bīzmārķ

bīzmārķdan 1913de baħş edilir mi, bu ādemiñ mōdāsı çoķdan geçmedi mi ? diyeceksiniz ? tođrı faķať sebebini aňlatayım : pür istikbāl rüfeķāmızdan ismā‘ıl hāmī beg benden bīzmārķıñ küçük bir heykelini istedi. ben de bulamadım, bir madālya tedārik etdim; kendisine taķdīm edeceğim.

‘acabā hāmī beg ođlumuz neden bīzmārķıñ heykelini istedi ? evet bir kaç ay evvel elinde Welschingeriñ ālmān siyāsisine dā‘ir olan eđerini görmüş idim. demek oluyor ki ānı oķumuş, taķdīratını bir heykel-i mütecessid şeklinde görmek istiyor. aldığım medālyanıñ ķarşısında bir az mebhūt ve müstađraķ düşündüm.

bīzmārķ ! haķā‘iķ-i maşnū‘a ve tabī‘iyeyi, hattā mantıķ denilen ğayr-ı ķābil-i ta‘rīf şey’-i zīr ü zeber etmiş. insāniyet, merħamet, ‘ulvīyet-i rūhīye, necābet-i medenīye denilen « nesne » leri bir țarafa bıraķmış. hīle ile, ğud‘a ile, sözle ; kalemlle, iķnā‘ ile, tehdīd ve taĥvīf ile, va‘d ve va‘īd ile, ile, ile āvusturyāyı ayađınıñ altına almış, dānimārķayı bī-çāre « bī-vāye » dānimārķayı, o güzel dānimārķayı, ķavurmuş, frānsayı yere devirmiş. seller gibi ķanlar aķıtmış. prusyāyı, muşlıhāne veyā şulh-perverāne ālmānyāya hākim etmiş; ya‘nī bütün ālmān kırāl, prens, dük ve cumhūrīyetlerini dostāne mađlūb etmiş. nāpōlyōnuñ ezdiği prūsyāyı şimdi hālimizde bulunan prūsyāyı, uyandırmış, āña, isrāfil gibi nefh-i rūh etmiş, bugün cihān-ġir ve cihān-muťā‘ bir millet ve devlet yapmış ! bu ne yaman irādetdir ! bu ne yaman şīme-i ta‘ķīb ve ārzū-yı şedīddir ! bu ne müstesnā ķudretidir. !

ey meşīme-i istikbāl ! ey kenzū‘l-ifnā-yı ātī ! ey ‘ālem-i imķān ! hāmbürġda, bīzmārķıñ heykel-i zī-ķibrīyāsı ğuzūrunda, saña, ey istikbāl-i müvellidi‘l-imķān, ğiťāb ile münācātımı ‘arz ve ref‘ ediyorum. ey ilāhe-i istikbāl ! şurada ‘ālem-i medenīyeti görüb de içini çeken geri bir milletiñ geri bir ferdiniñ du‘āsını müstecāb et. ānıñ milyōnlarca vaťandaşı bir intizāmsızlık, perīşānlık, żarūret, cehālet, belāhet içinde kıvranıyor. vaķtiyle cihāniñ hākimi olan bir millet bugün ķaraťađa mađlūb. ey ma‘būde-i zī-mürüvvet ! türkīyede de bir bīzmārķ tođur. luťf ve keremiñi yalnız ālmānyāya degil, bir az da memālik-i ‘oşmāniyeye teşmīl ve ta‘mīm et. şāhib-i irādet bir racül-i devlet ile türkleriñ yüzini bir az güldür. dūnyāya gelen ğavāriķ içinde en büyük ķudret-i irādiyeye mālīk peyġamber zī-şānımızı ğoşnūd edecek bir ‘azmde bize bir vezīr, tām ma‘nāsıyla bir vezīr-i dirāyet-semīr ihsān et ! bizi şu ğayā-yı pestīden, yeldā-yı sefāletden, veyl-i mezelletden çıkar. ey imķān ! sen eñ büyük ye’sler, en nā-ķābil-i ta‘rīf ve taşvīr ümīdsizlikler içinde mu‘cīzeler gösterirsin. iĥtiyāc, māder-i iĥtirā‘dır derler. benim millet-i felāket-dīdemi de yed-i ‘azīm-kār ve metīnī ile çıkarub, eskiden, bizim gibi, fenā ğalde yere düşen ve soñra dā‘ir-i maĥdūdāsı dāĥilinde şu‘ūd eden, hīç olmazsa isveç devleti gibi bir derece-i fażīlet ve medenīyete iş‘ād et. ma‘būde-i istikbāl, ey māder-i imķān tazarru‘umı müstecāb etmek eliñdedir! āmīn¹⁹ !

¹⁹ CELĀL NŪRĪ, *Ķutub muşāĥabeleri*, op. cit, p. 36-37.