Progrès dans l'impasse : critiques de Celal Nuri et Filibeli Ahmed Hilmi vis-à-vis des puissances européennes (1910-1914)

Ömer Köksal

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ejts/6963>

DOI : 10.4000/ejts.6963

ISSN : 1773-0546

Éditeur

EJTS

Référence électronique

Ömer Köksal, « Progrès dans l'impasse : critiques de Celal Nuri et Filibeli Ahmed Hilmi vis-à-vis des puissances européennes (1910-1914) », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 31 | 2020, mis en ligne le 04 mai 2021, consulté le 19 mai 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ejts/6963> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.6963>

Ce document a été généré automatiquement le 19 mai 2021.

© Some rights reserved / Creative Commons license

Progrès dans l'impasse : critiques de Celal Nuri et Filibeli Ahmed Hilmi vis-à-vis des puissances européennes (1910-1914)

Ömer Köksal

Je remercie vivement Nathalie Clayer, Ahmet Kuyaş, Henning Sievert et Emmanuel Szurek pour la lecture du manuscrit de cet article, ainsi que pour leurs précieux commentaires et critiques. Je tiens également à exprimer ma gratitude à Erdal Kaynar aussi bien pour sa lecture attentive du manuscrit que pour sa collaboration agréable lors de la préparation de ce numéro spécial. Un grand merci à Marc Aymes, qui a guidé mes travaux dès la conception de mon mémoire de Master à l'EHESS jusqu'à son achèvement, dont cet article est partiellement tiré. Enfin, mes remerciements vont à deux rapporteurs anonymes de l'EJTS pour leurs critiques et propositions importantes.

En dépit de leur rapport au présent également existant, il ne s'agit pas ici de concepts qui se compléteraient symétriquement, ordonnant par exemple, l'un par rapport à l'autre en miroir, le passé et le futur. L'expérience et l'attente ont bien plutôt des modalités d'être différenciées (Koselleck 1990a: 312).

En conséquence, un rapport statique entre champ d'expérience et horizon d'attente n'est pas concevable. Ils constituent une différence temporelle dans notre présent, dans la mesure où ils imbriquent l'un dans l'autre, mais de façon inégale, le passé et le futur. Conscient ou non, le rapport qu'ils créent par leurs propres modifications a lui-même une structure de pronostic. Et ici nous avons peut-être mis en relief une caractéristique du temps historique qui peut simultanément dévoiler la nature modifiable de celui-ci (Koselleck 1990a: 315).

Introduction

- 1 Conçue par analogie avec la plus fameuse question d'Orient, la fameuse « question d'Occident¹, » renvoie à des rapports problématiques et des positions ambivalentes des intellectuels ottomans musulmans 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 territoriale. Les rapports ambivalents avec les grandes puissances atteignent leur apogée en termes de tensions dans la période du haut impérialisme (1880-1914) où l'Empire ottoman est lui-même plongé dans des crises politiques accompagnées très souvent des guerres qui se soldent par des défaites militaires. L'histoire conceptuelle des critiques énoncées contre les grandes puissances à cette période par deux auteurs bien connus, Filibeli Aḥmed Ḥilmī (1862/63-1914) et Celāl Nūrī (1881-1938) est l'objet de cet article.

- 2 Tout d'abord éclaircissons la démarche : il serait superflu de reconstituer les critiques souvent lancées contre la théorie de la modernisation qui a dominé pendant longtemps l'historiographie ottomane, et dont fait partie l'histoire intellectuelle ottomane². Même s'il s'agit d'une révision générale des présuppositions communes à la théorie de la modernisation dominante sur les études ottomanes à partir des années 1980, le domaine de l'histoire intellectuelle ottomane reste relativement à l'écart de ce recensement (Topal 2017: 1-2)³. Il serait opportun de dire que cette théorie a pour répercussion un récit de l'influence des intellectuels européens sur les productions intellectuelles ottomanes, créant de ce fait une image déformée des rapports intellectuels souffrant d'une diachronie indépassable. Pour dépasser cette diachronie, nous comptons pratiquer l'histoire des concepts (*Begriffsgeschichte*), telle que Reinhart Koselleck l'a conçue au premier chef. Cette méthodologie semble fructueuse en ce qu'elle défait non seulement les erreurs méthodologiques dont a souffert l'historiographie existante, mais qu'elle est aussi susceptible de mettre en évidence de nouveaux enjeux temporels à l'œuvre dans les publications ottomanes de l'époque. Car l'histoire des concepts prend acte à la fois des conditions prélinguistiques des événements faisant l'objet de l'étude historique, et du rôle des conditions linguistiques non moins imposantes dans le devenir de ce que l'on appelle « histoire » (Koselleck 1989). À cet égard, d'une part, l'histoire des concepts permet de rendre compte de leurs conditions d'usage *hic et nunc* (Aymes 2013: 28-29). Autrement dit, elle prend en compte « ce que l'auteur entend faire en écrivant », pour reprendre l'expression de Quentin Skinner (Skinner 1969: 48-49, *passim*). 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. D'autre part, considérant les concepts comme porteurs d'expériences et d'attentes dans leurs structures sémantiques (Koselleck 2011: 31; 1995: 356), elle n'éclipse pas les conditions linguistiques historiquement déterminées dans lesquelles le sujet vit et fait ses énoncés.
- 3 Cette étude vise ainsi à dépasser les analyses stériles qui réduisent le rôle des efforts intellectuels à la dialectique des causes et des effets. C'est-à-dire que les productions intellectuelles ne peuvent pas être considérées seulement comme un pur produit d'un ou d'une série d'événements récemment vécus, pas plus qu'elles ne présentent uniquement des pistes susceptibles de préparer l'advenue d'un ou d'une suite d'événements à venir. De même, ce type d'analyse tend à privilégier dans le cours de l'histoire un événement censément plus important que les autres événements antérieurs ou postérieurs. C'est ainsi que les derniers se voient réduits à de simples éléments explicatifs de ce qui les précèdent ou succèdent. À cet égard – ou par contre – l'adoption de l'histoire des concepts comme méthodologie conductrice nous permettrait de nous déplacer dans le temps avec une liberté également reconnue à la

diachronie, qui est, le plus souvent, victime de la synchronie qui donne l'apparence « d'une auto-intelligibilité » par l'effet encourageant de sa facticité (Aymes 2009: 49). Ainsi les affinités temporelles d'extensions variées, parfois dissimulées derrière une apparence conceptuelle non politique, deviennent-elles indubitables dans notre quête du décryptage de la critique ottomane des politiques des grandes puissances.

- 4 La prise en compte « des mythologies, » conçues et repérées par Quentin Skinner dans l'historiographie existante relative à l'histoire des idées (Skinner 1969: 7-30), permet d'éviter 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 de provenance de ce concept, le plus souvent, l'Europe. La même erreur émerge dans un 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 globale (Hill 2013: 134-135). 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 existants entre ces deux lieux. De la même manière, l'une des erreurs les plus fréquentes dans l'historiographie ottomane consiste à interpréter la production intellectuelle d'un auteur (ou d'un groupe donné) à partir de l'identité qui lui est ou qu'il s'est assignée⁴. Par conséquent, la catégorisation établie par des agents qui font eux-mêmes partie de ces catégories de leur vivant est devenue le concept d'analyse d'un élan censément scientifique. Nous éviterons ainsi toute analyse « identitaire » susceptible de gauchir la bonne compréhension des enjeux conceptuels.
- 5 C'est dans ce cadre méthodologique voué à découvrir de nouveaux horizons temporels que nous nous tournerons vers les expériences et attentes de ces intellectuels, toujours inscrites dans les concepts dont ils font usage. Cet élan est crucial en ce qu'il permet de comprendre les concepts de manière plus appropriée dans le contexte social et politique donné. Une meilleure compréhension des espaces et des horizons en question nous amène à dégager des concepts notamment des inscriptions temporelles qui ne sont pas les siennes. C'est ainsi que nous parvenons non seulement à la découverte de concepts sémantiquement ancrés dans des époques très éloignées, jusqu'au texte coranique, telle que l'annihilation totale d'un peuple donné (*helāk*) qui traduit des conditions apocalyptiques, mais aussi à la mise en évidence d'une impasse temporelle qui ne leur permet ni d'avancer ni de reculer dans le temps pour trouver une solution à la question très grave à laquelle est confronté l'Empire ottoman. De ce fait, les sens possibles renfermés dans le concept de *terakki* ne peuvent se comprendre qu'en rapport avec le concept de *helāk* et d'autres concepts sémantiquement forgés par les attentes cataclysmiques.

Choix des auteurs

- 6 Même si les concepts eux-mêmes sont l'objet central de cette étude, une explication quant au choix des auteurs qui en font usage est nécessaire. Sont choisis Celāl Nūrī (1881-1938) et Filibeli Aḥmed Ḥilmī comme objet d'étude pour plusieurs raisons. Avant de les expliquer, quelques notes biographiques s'imposent.
- 7 Né en 1862-63 à Filibe (Plovdiv), une ville située aujourd'hui en Bulgarie, Aḥmed Ḥilmī, fils d'un consulaire (*ṣehbender*), suit ses études primaires à Filibe. Sa famille immigré à

Istanbul à la suite de la guerre russo-ottomane de 1877-78. 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 militaire 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 Osmānī Cem'iyeti* et publie un journal satirique, *Çaylak*. Revenu à Istanbul en 1901, condamné 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 İslām*. Malgré l'abandon de sa publication au 18^e numéro, il ne cesse d'écrire dans différents journaux tels que *İkdām*, *Şehbāl*, *Tasvīr-i Efkar*, *Şirāt-ı Müstaḳīm*. Avant d'établir une imprimerie « islamique » (*Hikmet Maṭba'a-yı İslāmīyesi*), il se met à publier un journal hebdomadaire *Hikmet Ceride-i İslāmīyesi* en 1910. Dans ce dernier, devenu un 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-şafaḳa Cem'iyet-i Tedrīsīye-i İslāmīyesi*, Ahmed Hilmi enseigne quelque temps la philosophie à *Dārü'l-Fünūn* (l'université Istanbul de l'époque). Il décède prématurément en 1914. Il maîtrise le français et l'arabe, et semble connaître le persan (Ekici 1997 : 21-52)⁵.

- 8 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 Helvācızāde 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 Hukūk*). 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 Tevfik *Le Courrier d'Orient* ; leur partenariat se termine par la démission de Tevfik. Ensuite, Celāl Nūrī poursuit la publication du *Courrier d'Orient* sous le titre *Le Jeune Turc*, mais abandonne ce dernier par la conviction que le journal est passé aux mains des sionistes. Il cède sa place à Ahmed Ağayef. Dès 1912, il commence à écrire de manière assez régulière dans des périodiques tels que *Hakk*, *Tanin*, *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 nokta-i nazarımdan hukūk-ı düvel*. Il part également en voyage dans le Nord ; ses notes deviennent des livres, intitulés *şimāl Hātıraları* et *Ḳuṭub muşāḥabeleri*, publiés en 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 littéraires (Duyumaz 1991: 4-16, Türesay 2016: 5-6)⁶.
- 9 Voici les raisons du choix de ces deux auteurs : 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 intellectuels : *İttihād-ı islām: islāmın māzisi, hāli, istikbālī* (1331 hégire (h)/1913) (*L'Union musulmane : le passé, le présent, l'avenir de l'islam*) de Celāl Nūrī et *Yigirminci 'aşırda 'ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset* (1327 rumi (r)/1911) (*Le Monde musulman et l'Europe au XX^e siècle : un guide politique pour les musulmans*) 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 *Tārīḥ-i tedenniyāt-ı 'oşmāniye* (1330h/1912) (*Histoire du déclin ottoman*) de Celāl Nūrī et, de l'autre, *Tārīḥ-i islām* (*Histoire de l'islam*, deux tomes parus successivement en 1326r et 1327r/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 *Tārīḥ-i istikbāl* (*Histoire de l'avenir*, deux premiers volumes parus en 1331h/1913 et le dernier en 1332h/fin 1913-1914), 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. Même si cela ne fait pas partie de ce travail, il est assez frappant de voir qu'ils portent un intérêt au prophète de l'islam, que l'on peut intégrer dans les vicissitudes conceptuelles relatives à l'être humain, qui se trouve au centre des critiques contre les politiques expansionnistes de l'époque.

- 10 La dissemblance la plus manifeste est qu'ils sont inscrits dans différents camps politiques par l'historiographie dite conventionnelle. Celāl Nūrī est considéré comme un occidentaliste, avec une certaine autonomie de divergence⁷, alors qu'Aḥmed Ḥilmī est vu comme un membre du groupe islamiste⁸. Cette différence est frappante en ce qu'elle abrite une autre similitude en son sein, à savoir que Celāl 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 européennes (Buzpinar 2005). 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 européennes (Bein 2007: 607). 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 « *Ḥuzūr-ı 'akl u fennde mādīyūn meslek-i ḍalāleti* » (*La Pensée matérialiste aberrante devant la raison et la science*), ce qui atteste du rapport polémique de ces auteurs. Compte tenu de toutes ces convergences et divergences, ils semblent permettre de découvrir de nouveaux horizons temporels que la catégorisation conventionnelle tend à éclipser.

Attentes convergentes : destruction totale de l'Europe

- 11 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 est humain (Koselleck 1995: 352). 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 quoi s'ajoute le fait que l'écart entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente n'est pas fixe et 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 historiques⁹. Il n'empêche que, dans la pluralité de ces temps historiques, il n'existe pas un lien nécessaire qui inscrit 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 Ḥilmi 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, dans un cadre universel qui revient à dire une interprétation à partir des expériences et des attentes d'autrui.

- 12 Étant donné le contexte historique où les événements fâcheux pour l'Empire ottoman ne cessent de se précipiter dès le lendemain du rétablissement du régime constitutionnel, et dans une optique rétrospective plus large, tout le XIX^e siècle tumultueux, les intellectuels 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'histoire (Koselleck 1979: 1-2).
- 13 La magnitude 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 mondiale (Hartog 2014: 22-23). Compte tenu de la situation ottomane délicate, notamment vers 1913, les auteurs sont enclins à concevoir un futur cataclysmique. Le fait qu'ils écrivent des « guides politiques » (*rehber-i siyāsi*) 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 temps (Hartog 2014: 27).

L'expérience du recul ottoman graduel, autrement intensifiée par la perte des provinces balkaniques, place les intellectuels dans une impasse ontologique ambivalente. Éreintés par 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, qui évoque une autre conséquence indésirable, mais évitable dans la mesure du possible.

- 14 À cet égard, le titre même de l'ouvrage de Celāl Nūrī, *Tārīḥ-i istikbāl* (*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* (*Histoire du déclin ottoman*). Le troisième tome de l'*Histoire de l'avenir*, publié à la suite de la Première Guerre balkanique, s'ouvre par un rêve où Nūrī supplie un prêtre hindou (*leḳa*) qui semble prêt à transmettre ses vœux à Brahmā :

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'achève] (Celāl Nūrī 1332h: 13-14)¹⁰.

- 15 Le souci essentiel 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, ayant déjà accumulé des expériences après tant 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, une nouvelle attente : 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 Hilmi en viennent à désirer la déconfiture complète de l'Europe. Le mouvement socialiste, en plein essor à travers l'Europe, pourrait être à l'origine de cet écroulement imminent (Aḥmed Hilmi 1327rb: 10-11 ; Celāl Nūrī 1332h: 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. » (Celāl Nūrī 1331ha: 287)¹¹.

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 (Celāl Nūrī 1332h: 130-131)¹².

Hilmi le rejoint dans son attente à tout crin :

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 (*istikā*). [...] (Aḥmed Hilmi 1327rb: 10-11)¹³.

Assez sûr 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 (Celāl Nūrī 1332h: 90-91)¹⁴.

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 propos (Celāl Nūrī 1332h: 31-90). C'est pour 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 inclues dans ces écrits (Celāl Nūrī 1332h: 90-91). « 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'Empire¹⁵, alors qu'Émile Faguet et Max Nordau sont passés relativement sous silence¹⁶. 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, en 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 la civilisation européenne. Il convient de noter, cependant, que Celal Nuri n'utilise pas ces auteurs à cet égard comme "confirmateurs européens programmés"¹⁷, mais utilise exclusivement leur potentiel critique (Herzog 1996: 134-135)¹⁸.

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 des propos exprimant une aversion manifeste vis-à-vis de l'islam, pour ne pas dire la 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 que celui 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 musulman (Herzog 1996: 3-4) inévitablement amène à une telle raisonnement : même si l'usage de Nūrī de ces textes 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'impliquent dans la pensée de Celāl Nūrī d'une manière différente que proposent l'historiographie en question.

16 Journaliste bien connu, médecin, dramaturge, romancier, polémiste, plus tard, un leader du mouvement sioniste (Aschheim 1993: 643), Max Nordau est un critique très célèbre de fin-de-siècle (Bechtel 1996: 7). Si, aujourd'hui, il est plutôt connu par son identité politique sioniste, il connaît sa première réussite par ses critiques sévères des

institutions politiques et sociales de son temps (Fischer 1971: 97). Écrit et publié en Allemagne en 1883, *Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit* connaît un succès rapide, ayant atteint la treizième édition en l'espace d'une dizaine d'années¹⁹. 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 jour²⁰. 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. À la lecture du livre de Nūrī, il ne ressort pas de références ou d'indices qui montre au lecteur le degré d'affinité entre les attentes des auteurs. 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 bonnes ! (Nordau 1888: 354)

Même s'il comptait sur la science pour faire le pronostic et qu'il se voit contraint d'en confesser l'impossibilité (Celāl Nūrī 1332h: 92-93), 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 (Celāl Nūrī 1332h: 97-98)²¹.

D'autant que ce dernier aspire à l'affaiblissement et l'effondrement de l'ordre existant européen, les rapports des productions intellectuelles de Nordau avec Celāl Nūrī nous semblent un rapport d'affirmation. C'est-à-dire que son aspiration est renforcée par ce qu'il lit dans ces pages-là. Il se peut que ce soit un processus où l'aspiration et la lecture s'alimentent d'une manière réciproque. Ainsi, nous proposons de renverser ou réformer 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 exerce l'influence sur lui, il existe un processus de réinterprétation qui s'applique à l'envie et l'attente du lecteur. Donc la similarité, voire l'identité que l'on peut retrouver dans les textes de deux auteurs 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 quoi s'ajoute également le décalage temporel de 30 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 sioniste (Fischer 1996: 108). Donc reste à expliquer cet anachronisme, très probablement délibéré de Celāl Nūrī.

- 17 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 hâzıra*). 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 déclin²². Néanmoins, cette alternance/succession devrait impliquer l'effondrement de celle déjà en déclin, dans un processus susceptible d'être tumultueux. Le principe de cette alternance/succession étant le *ḥaḳḳ* (le juste), ou bien le *ḥaḳīkat* (la vérité) en tant que son substantif, la civilisation débutante serait donc plus véritable (*ḥaḳīkī*) que celle finissante²³. 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.

18 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, dans 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 (Aḥmed Ḥilmī 1326r: 95)²⁴.

19 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 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 celle entre la civilisation matérielle et la civilisation immatérielle/spirituelle, est commune à bien des intellectuels ottomans de la même époque (Wigen 2015: 115-119)²⁵. S'étant, d'une part, inscrit dans cette continuité discursive, Ḥilmī 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 civilisation (Aydn 2007: 47-54). De plus, l'utilisation du concept de « la civilisation souhaitée » n'est pas sans dessein. Hilmi fait référence au premier usage du terme chez Mustafa Reşid Pacha, qui employait l'expression de « *sivilizasyon usul-i mergûbesi* » dès les années 1830 (Baykara 1992: 12-13). Par-là, il insinue que la vraie civilisation doit différer de celle du pacha promoteur de Tanzimat. Le concept a donc affaire à la politique interne de l'Empire ottoman. Dans cet élan, le concept de « *ihlāk* » (annihilation) sert comme un avertissement. Le sort de l'Europe, tôt ou tard, est déjà déterminé : l'annihilation. Le musulman est fortement incité à l'éviter. Donnant un cours déterminé au temps à travers ce pronostic, Ḥilmī 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 révélateur²⁶.

- 20 Ce pronostic, *helāk*, 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 totalité (Comerro 2015: 625-626). 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 Nūrī et de Hilmi. À cet égard, il se peut que le statut de la violence au sein de la tradition musulmane nous permette 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 (*fasād*) et une violence irréprochable qui fait revenir au juste, au bon (*salāh*) ; 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 corruptible, l'autre rétablit l'ordre et la norme (Ben Achour 1995: 162).

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 châtement 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 plaisir²⁷. 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 contre-droit 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 crée tout le temps de nouveaux problèmes. De la même façon, c'est à cause de ces derniers que 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 ḥukūkiye*)²⁸, avaient accepté le juste (*ḥaḳḳ*) 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 (Celāl Nūrī 1332h: 133-134)²⁹.

Rempli de concepts ancrés dans la pensée classique musulmane tels *ḥaḳḳ*, *adālet*, ce vocabulaire est indicatif du rapport entre le manque de justice et la destruction. Le manque de respect vis-à-vis de *ḥaḳḳ* (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 coranique (Platti 2008: 356-357). 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 (*ḥaḳīkat*) 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.

- 21 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 ruiner 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 détériorerait, 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 considération, une guerre générale (*bir ḥarb-i 'umūmi*) pourrait mettre un terme à la civilisation actuelle (Celāl Nūrī 1332h: 136)³⁰.

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] (Celāl Nūrī 1332h: 13-14). (*insānī bir medeniyet, dā'imī bir devre-i şālāh, şāyeste-i tevķir bir 'aşr-ı şulḥ ve refāhīyet ancak andan soñra başlayacaktır.*)

- 22 « Ayant calculé le temps » qui reste à la civilisation européenne (*ağleb ihtimāle göre bir rub' 'aşır ve her hālde bir 'aşır soñra*, voir p. 13-14), 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 une 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 faciliter ou 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 (*hep şarşar-ı temşiyetīn bir hubūb-ı tākāt-sūzı qarşusunda*). 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 (Aḥmed Ḥilmī 1327rb: 11-12)³¹.

À première vue, les propos de Ḥilmī 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 *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 (*rihan şarşaran*), pendant des jours néfastes, pour leur faire subir le châtement de l'ignominie dans ce monde. Le châtement 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 (*rihan şarşaran*) dans ce jour fatal, terrible ! (Kazimirski 54 : 19)

Ad a été détruit (*uhlikū*) par un ouragan rugissant (*birihin 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 présentée par les Européens d'aujourd'hui. (Aḥmed Ḥilmī: 1327rb : 18)³².

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 cycliques (Tamer 2008: 212) », 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 (*temşiyet*) en une volonté impersonnelle. Une sorte de concept de mouvement, il renvoie à « *a causing to walk : a walking 2. a causing to make progress, advance, advancement. 3. an advancing ; progress.* » (Redhouse 1978: 1137) 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 humaine (Koselleck 1979: 1-2)³³. 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'infirmier. Il suffit de la réactiver, de la reformuler quelque peu, de l'adapter au moment présent, de l'actualiser (Hartog 2014: 30).

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 imminente³⁴. 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 qui viendrait, inévitablement, non sans une aspiration de sortir du temps. D'où la consolation³⁵ qu'ils viennent chercher dans la chute des grandes puissances.

Progrès dans l'impasse temporelle

- 23 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 effrayant (Kara 2012b: 207)³⁶.

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 essayent 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 indépendance³⁷. 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 au concept du progrès, » mais plutôt le concept même de progrès ne saurait se comprendre que par référence à cette attente apocalyptique.

- 24 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'histoire³⁸. 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 dispose d'un sens immuable et valable à perpétuité, que certains auteurs ne sont pas en mesure de comprendre proprement. 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 des erreurs méthodologiques de cette sorte (Hill 2013: 134-35). Étudions de plus près ce que les auteurs en question conçoivent par le concept de *terakki*, en rapport avec le concept de *tekâmül*, dans la mesure où ce dernier est subsumé dans le concept du progrès par les philosophes des Lumières (Koselleck 2006:77-80)³⁹ :

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*' ('*aks-i tekāmül*'), qui veut dire le déclin (*inhitāt*).

*L'évolution/le perfectionnement ne s'appliquent pas en tout état de cause au progrès. Car, bien que l'évolution/le perfectionnement correspondent le plus souvent au progrès, l'inverse est possible dans certains cas (Aḥmed Ḥilmī 1326r: 2-3)⁴⁰.

Il est assez clair qu'Aḥmed 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 *tekāmül* que l'on a coutume de traduire par « l'évolution/le perfectionnement », qui désigne la perfection et l'achèvement dans la pensée classique musulmane (Uludağ 2002: 222). 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 ont 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 (*terakkiyāt*) et les courants historiques n'aboutiraient pas à la perfection (*tekāmül*) mais à la dégénérescence (*tereddi*), et que la race humaine [ainsi que] la civilisation s'étiolerait et disparaîtraient. Pourtant, je n'ai pas voulu casser [l'effet] amusant que ce conte imaginaire créerait (Celāl Nūrī 1332h: 164)⁴¹.

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.

- 25 Le récit du déclin n'est pas du tout un phénomène nouveau pour les intellectuels ottomans. Il s'agit d'un vaste corpus amassé 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 sous-tend le bon fonctionnement de l'Empire ottoman dans son ensemble (Howard 1988: 62- 64). 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 du déclin et de l'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 son discours racialisant (Aydin 2017: 3). Par ce nouvel encadrement devenu musulman, ce qui est conçu comme l'essor de l'Empire ottoman commence à sembler une période antinomique, en ce qu'elle voit le jour au début du déclin du monde musulman (Aḥmed Ḥilmī 1326r) (Aḥmed Ḥilmī 1327rb: 16-17). Par conséquent, l'âge d'or est remplacé à

l'époque du prophète Mohammad. 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.

- 26 À ce titre, le progrès et l'évolution/le perfectionnement à l'ottomane ne prennent de sens que lorsque l'on tient compte d'une pléthore de concepts correspondant au déclin⁴². 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 indépendance (Celāl Nūrī 1331hc: 449). Par conséquent, à l'instar de la synchronie des paires conceptuelles « le déclin-l'âge d'or », le concept de *terakki* n'est pas concevable sans tenir compte de l'*inhiṭāt* 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 (*iṣlāh*), 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.

- 27 Conçu 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, c'est le passé (*māzi*). 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, évanescant, s'avère faible, périlleux, obscur et 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 comportent (Kara 2012a: 78)

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'or (Kara 2012: 208) 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 conceptuel⁴³. La structure sémantique 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 (Koselleck 1979: 1-2)⁴⁴. Dès que l'on replace l'espace d'expérience, où s'inscrit le concept du progrès tel que l'ont conçu les intellectuels 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 rattrapage d'un avenir aussi exalté, dans un moment où les chances de survie de l'Empire ottoman semblent se réduire de plus en plus. 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 autosuffisants (Aymes 2013: 38) ». Ils se laissent comprendre toujours dans les rapports qu'ils entretiennent l'un avec l'autre.

Conclusion

- 28 L'étude des attentes convergentes d'Aḥmed Ḥilmī et Celāl Nūrī 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 dire une interprétation à partir des expériences et des attentes d'autrui. 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 pressentent 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.
- 29 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 reprochable » (Ben Achour 1995: 259) 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 authentique/véritable, où règne la paix perpétuelle, ne sera possible que par l'annihilation totale de la civilisation existante, injuste.
- 30 À la différence de Celāl Nūrī, Aḥmed Ḥilmī utilise ce concept également afin de délimiter la portée des entreprises des réformes. 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 révèle 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.
- 31 Le désespoir quant à l'avenir de l'Empire est la preuve la plus flagrante de la différence entre le concept du progrès (*terakḳī*) 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 du progrès (*terakḳī*) dans le même espace d'expérience que le déclin (*inḥiṭāt*, *tedenniyāt*), du fait que les deux sont les produits d'expériences similaires. La seule différence est que le progrès, parfois au pluriel (*terakḳiyāt*), trahit une aspiration au redressement du pays, alors que le déclin s'avère être un lieu où l'on puise les leçons nécessaires pour que l'Empire ne se retrouve pas piégé par les mêmes erreurs historiques. Parallèlement, ils n'entretiennent pas une

conception du mouvement linéaire pour ce qui est de l'évolution. Au contraire, Aḥmed Ḥilmī avance au point de renverser la structure sémantique du concept, à savoir que l'évolution/le perfectionnement (*tekāmül*) peut se faire à l'inverse, 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 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 où tout allait bien dans un ordre impeccable, avec pour corollaire une projection de la même ère dans le futur, et donc la volonté de sortir de cette époque à un moment où l'apocalypse paraît imminente.

BIBLIOGRAPHIE

- Aḥmed Ḥilmī (1326r). *Tārīḥ-i islām*, I, Koşantınıye, Hikmet matba'ası.
- Aḥmed Ḥilmī (1327ra). *Tārīḥ-i islām*, II, Koşantınıye, Hikmet matba'ası.
- Aḥmed Ḥilmī [Şeyḥ Mihr-i Dīn 'Arūsī] (1327rb). *Yigirminci 'aşırda 'ālem-i islām ve avrūpā. müslümānlara rehber-i siyāset*, Koşantınıye, Hikmet matba'ası.
- Aschheim, Steven E. (1993). 'Max Nordau, Friedrich Nietzsche and Degeneration', *Journal of Contemporary History* 28(4), pp. 643-657.
- Aydın, Cemil (2017). *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, Cambridge, MA; London, Harvard University Press.
- Aydın, Cemil (2007). *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York, Columbia University Press.
- Aymes, Marc (2013). 'Many a Standard at a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies', *Contributions to the History of Concepts* 8(1), pp. 26-43.
- Aymes, Marc (2009). 'Le siècle de la Turquie. Une histoire contemporaine ?', *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 103(3), pp. 47-61. doi: 10.3917/ving.103.0047.
- Baykara, Tuncer (1992). *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla dair Araştırmalar*, İzmir, Akademi Kitabevi.
- Bechtel, Delphine (1996). 'Avant-propos', in Bechtel, Delphine et al., *Max Nordau 1849-1923 critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Paris, Le Cerf, pp. 7-8.
- Bein, Amit (2007). '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), pp. 607-625.
- Ben Achour, Yadh (1995). 'Violence et politique en Islam', *Lignes* 25(2), pp. 159-173.
- Berkes, Niyazi (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Kuyaş, A. ed., Istanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, Niyazi (1998). *The Development of Secularism in Turkey*. 2^e éd., New York, Routledge.

- Berkes, Niyazi (1975). *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara, Bilgi Yayınevi.
- Bouquet, Olivier (2014). 'Faut-il encore parler de modernisation ottomane ?', in Aymes, Marc et al., *Ordonner et transiger en Turquie. Modalités de gouvernement et d'administration en Turquie et dans l'Empire ottoman depuis les Tanzimat*, Paris, Karthala, pp. 53-74.
- Brunner, Rainer; Greenman, Joseph (2004). *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leiden, Brill.
- Buzpinar, Ş. Tufan (2007). 'Celal Nuri's Concepts of Westernization and Religion', *Middle Eastern Studies* 43(2), pp. 247-258.
- Buzpinar, Ş. Tufan (2005). "'Öteki" Üzerinden Hesaplaşma: Celâl Nuri ve Abdullah Cevdet'in Avrupa Tartışmaları Hakkında Bir Değerlendirme', *Dîvân* 19, pp. 151-176.
- Celâl Nürî (1332h). *Tārîḫ-i istikbāl: mesā'il-i ictimā'îye*, İstānbûl, Yeñi 'osmānlı maṭba'a ve kütübḫānesi.
- Celâl Nürî (1331ha). *İttihād-ı islām: islāmın māzisi, ḫāli, istikbālī*, İstānbûl, Yeñi 'osmānlı maṭba'a ve kütübḫānesi.
- Celâl Nürî (1331hb). *Ḳadınlarımız*, İstānbûl, Maṭba'a-yı ictimāh.
- Celâl Nürî (1331hc). *Tārîḫ-i tedenniyāt-ı 'osmāniye - Muḳadderāt-ı tārîḫîye*, İstānbûl, Yeñi 'osmānlı maṭba'a ve kütübḫānesi.
- Celâl Nürî (1330h). *Kendi Nokṭa-i Nazarımdan Ḥukūk-ı Düvel*, İstānbûl, 'Osmānlı şirket-i maṭba'ası.
- Çiçek, Nazan (2010). *The Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*, London, Tauris Academic Studies.
- Çimen, Abdullah Emin (2001). *Kur'ân-ı Kerim'de Helak Kavramı*, Thèse de doctorat. Marmara Üniversitesi.
- Comerro, Viviane (2015). 'Un Noé coranisé', *Revue de l'Histoire des Religions* 232(4), pp. 623-643.
- Duymaz, Recep (1993). 'Celâl Nuri İleri', *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Duymaz, Recep (1991). *Celal Nuri İleri ve Âti Gazetesi*, Thèse de doctorat non publiée. Marmara Üniversitesi.
- Ekici, Mehmet Zeki (1997). *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Hayatı ve Eserleri*, Thèse de doctorat non publiée. İstanbul Üniversitesi.
- Fischer, Jens Malte (1996). 'Max Nordau, « Dégénérescence »', in Bechtel, Delphine et al., Sorton, Sandrin trad., *Max Nordau 1849-1923 critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Paris, Le Cerf, pp. 107-119.
- Fischer, Jens Malte (1971). 'Dekadenz und Entartung: Max Nordau als Kritiker des fin de siècle', in Bauer, Roger dir., *Fin de siècle: Kommentar zu einer Epoche*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- Foessel, Michaël (2014). 'Apocalypse et consolation', *Esprit* Juin (6), pp. 64-74. doi: 10.3917/espri.1406.0064.
- Gencer, Bedri (2012). 'Son Osmanlı Düşüncesinde Adâlet', in İnalçık, Halil et al., *Adâlet Kitabı*, Ankara, Kadim Yayınları, pp. 229-253.
- Georgeon, François (2005). 'L'Empire ottoman et l'Europe au XIX^e siècle . De la question d'Orient à la question d'Occident', *Confluences Méditerranée* 52 (1), pp. 29-39. doi: 10.3917/come.052.0029.

- Haikala, Sisko (1997). 'Criticism in the Enlightenment: Perspectives on Koselleck's Kritik Und Krise Study', *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 1(1), pp. 70-86.
- Hanioğlu, M. Şükrü (2005). '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, pp. 27-116.
- Hanioğlu, M. Şükrü (1997). 'Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic', *Studia Islamica* 86, pp. 133-158. doi: 10.2307/1595808.
- Hanioğlu, M. Şükrü (1983). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat.
- Hartog, François (2014). 'L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ?', *Esprit* Juin (6), pp. 22-32. doi: 10.3917/espri.1406.0022.
- Herzog, Christoph (1996). *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des Osmanischen Niedergangs*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.
- Hill, Christopher L. (2013). 'Conceptual Universalization in the Transnational Nineteenth Century', in Moyn, Samuel; Sartori, Andrew (dir.), *Global Intellectual History*, New York, Columbia University Press, pp. 134-159.
- Howard, Douglas A. (1988). 'Ottoman Historiography and the Literature of "Decline" of the Sixteenth and Seventeenth Centuries', *Journal of Asian History* 22(1), pp. 52-77.
- Kara, İsmail (2012a). 'Tarih ve Hürafe - Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telakkisi', in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 3^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, pp. 71-103.
- Kara, İsmail (2012b). 'Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: Islah ve Taklit', in *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 3^e éd., İstanbul, Dergâh Yayınları, pp. 202-208.
- Kara, İsmail (2001). 'İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi', in Alkan, Mehmet Ö. (dir.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul, İletişim, pp. 234-243.
- Kara, İsmail (1986). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, Risale Yayınları.
- Kaynar, Erdal (2012). 'Les Jeunes Turcs et l'Occident, histoire d'une déception programmée', in Georgeon, François (dir.), *L'Ivresse de la Liberté. La Révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters.
- Kazimirski, Albert (1981). *Le Coran*, Paris, Garnier.
- Koselleck, Reinhart (2011). 'Introduction and Prefaces to the "Geschichtliche Grundbegriffe"', Richter M. trad., *Contributions to the History of Concepts* 6 (1), pp. 1-37.
- Koselleck, Reinhart (2006). 'Die Verzeitlichung der Begriffe', in *Begriffsgeschichten Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 77-85.
- Koselleck, Reinhart (1995). *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. 3^e éd., Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (1990a). '« Champ d'expérience » et « horizon d'attente » : deux catégories historiques', in *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Hooek, Marie-Claire; Hooek, Jochen trad., Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp. 307-329.

- Koselleck, Reinhart (1990b). '« 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*, Hooek, Marie-Claire; Hooek, Jochen trad., Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp. 37-62.
- Koselleck, Reinhart (1989). 'Linguistic Change and the History of Events', *The Journal of Modern History* 61(4), pp. 650-666.
- Koselleck, Reinhart (1979). *Le Règne de la critique*, Hildenbrand H. trad., Paris, Éditions de Minuit.
- Koselleck, Reinhart (1959). *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg München, Alber.
- 'Max Nordau' (2017). *Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica. URL : <https://www.britannica.com/biography/Max-Nordau>.
- Meḥmed 'Ākif (1331). 'Mev'īza', *Sebilü'r-reṣād*, 9 (230), p. 375.
- Mūsā Kāzım (1314r). 'Medeniyet-i şaḥiḥa ve diyānet-i ḥaḳḳa', *Tercümān-ı ḥaḳiḳat*.
- Neumann, Christoph K. (1994). *Das indirekte Argument. Ein Plädoyer für die Tanzimāt vermittelt der Historie. Die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paṣas Ta'riḥ*, Münster, Lit.
- Nordau, Max (1888). *Les Mensonges conventionnels de notre civilisation*, Dietrich A. trad., Paris, F. Alcan.
- Nordau, Max (1327r). *Medeniyet Yalānları*, Aḥmed Şalāhaddīn, trad., İstānbül, Tefeyyüz Kütübḥānesi.
- Nordau, Max (1328r). *Siyāsī Yalānlr*, Aḥmed Şāḥib, trad., İstānbül, Musib Ca'ferzāde.
- Platti, Emilio (2008). 'Questions de théologie selon l'Islam', *Recherches de Science Religieuse* 96(3), pp. 355-367.
- Redhouse, Sir James William (1978). *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul, Çağrı Yayınları.
- Skinner, Quentin (1969). 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory* 8(1), pp. 3-53. doi: 10.2307/2504188.
- Tamer, Georges (2008). *Zeit und Gott: Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*, Berlin ; New York, Walter de Gruyter.
- Topal, Alp Eren (2017). 'Against Influence: Ziya Gökalp in Context and Tradition', *Journal of Islamic Studies* 28(3), pp. 283-310.
- Tunaya, Tarık Zafer (1984). *Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi, 1908-1918*, 2° éd., Istanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tunaya, Tarık Zafer (1962). *İslâmcılık Cereyanı: Meşrutiyetin Siyasî Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler*, Istanbul, Baha Matbaası.
- Türesay, Özgür (2016). 'Un récit de voyage ottoman sur la Russie : Les Souvenirs du Nord (şimâl hâtıraları, 1912) de Celâl Nuri', *European Journal of Turkish Studies* 22. URL: <https://doi.org/10.4000/ejts.5305>.
- Ülken, Hilmi Ziya (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 3° éd., Istanbul, Ülken Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (2002). 'Kemâl', *TDV İslam Ansiklopedisi*, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı.
- Wielandt, Rotraud (1980). *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, Beirut, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Wigen, Einar (2015). 'Education of Ottoman Man and the Practice of Orderliness', in Pernau, Margrit et al., *Civilizing Emotions: Concepts in Nineteenth Century Asia and Europe*, Oxford, Oxford University Press, pp. 107-26.

Yurdusev, A. Nuri (2005). 'From the Eastern Question to the Western Question: Rethinking the Contribution of Toynbee', *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14(3), pp. 323-332. doi: 10.1080/10669920500280714.

NOTES

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 : les cas grec et ottoman. Pour lui, il s'agit de deux attitudes à adopter contre une civilisation assaillante qu'est la civilisation occidentale : zélotisme et hérodianisme. 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'hérodianisme, voir Yurdusev 2005: 329-330. Alors que le récit de Niyazi Berkes sur ce qu'il appelle similairement « la question d'Occident » dans l'édition turque de son œuvre 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 Berkes 1998: 352-356. Pour la question d'Occident, voir Berkes 2002: 415-418. Berkes publiera un ouvrage qui porte dans son titre la question de l'Occident : *Türk Düşününde Batı Sorunu (La Question d'Occident dans la pensée turque)* (Berkes 1975). Si Berkes prend lui-même parti sur cette question par cet ouvrage, les deux faces de la civilisation occidentale perçues, à savoir exploiteuse et civilisatrice (*sömürgeci ve uygar*), restent la problématique principale de l'ouvrage. Voir notamment la Préface. C'est François Georgeon qui utilise pour la première fois ce concept renversé dans la littérature française. Il déplace en partie l'attention vers le caractère précipité des réformes ottomanes qui ont rencontré toujours la méfiance de la part des grandes puissances, qui empêche l'intégration de l'Empire dans l'Europe (Georgeon 2005: 38-39). Les deux faces de de l'Occident fait l'objet de l'ouvrage de Cemil Aydın, voir Aydın 2007: 39-69. La question d'Occident constitue, enfin, la problématique centrale des études plus récentes, voir par exemple Çiçek 2010: 1-12 et Kaynar 2012.

2. Pour une analyse détaillée de l'emprise de la théorie de la modernisation sur les études ottomanes, voir Bouquet 2014.

3. Pourtant, il faut bien mentionner l'ouvrage de C. Neumann sur Ahmed Cevdet Pacha, qui se pose consciemment contre ce récit de l'influence : Neumann 1994: 3-7.

4. Voir par exemple Hanioglu 1997. Une fois que l'opposition est créée entre « les Occidentalistes » et « la religion », toute analyse individuelle susceptible de mettre en évidence des rapports de nature différente entre les deux devient unimaginable.

5. À commencer par sa date de naissance, il existe des données biographiques contradictoires sur Ahmed Hilmi. 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's-şafağa. Si le cours de sa vie dans son ensemble favorise cette hypothèse, elle souffre non moins de carence documentaire. Ekici trouve l'auto-didactisme le plus probable. Similairement, Ahmed Hilmi ne travaille pas non plus pour la Dette publique impériale, ce qui est un lieu commun de ses biographies. voir notamment pp. 30-36.

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 Nûrî dans l'encyclopédie. Comparer Duymaz 1991 : 4-16 et Duymaz 1993.

7. Voir, par exemple, Buzpinar 2005, 2007.

8. Parmi les plus emblématiques 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 Ḥilmî et son journal dans son ouvrage *İslamcılık Cereyanı* (Courant de l'islamisme) (Tunaya 1962), alors qu'il place Hikmet dans ce courant, sans en mentionner le fondateur et l'éditeur (Tunaya 1984: 10). Hilmi Ziya Ülken considère Ḥilmî comme islamiste moderniste (Ülken 1992 [1966]: 293). İsmail Kara considère Ḥilmî comme faisant partie de la pensée islamiste en Turquie (Kara 1986).

9. En fait, c'est le leitmotiv des œuvres de Reinhart Koselleck, à commencer par *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Koselleck 1959). Pourtant, il s'agit d'un article particulier qui aborde ce problème, voir Koselleck 1990b: 37-62.

10. « *Avrûpânîñ yüz merkezinde yüz bürkân Halkı buyursun. yâḥûd mikâ'ile fermânıñı tebliğ et! yeñi bir tûfân ile şimâl burûnundan mâtâpâna, lûzîtânyâdan moskof illerine kadar şu levîstân-ı mütefessîḥi batırsın. bu da olmazsa, ey erîb-i zu-hûkm, yine cenâb-ı brâhmâya söyle! 'ırk-ı zekî-i eṣfere emr etsün, bir yeñi atillâ, bir yeñi cengîz-i aḥmer başdan aşâğıya avrûpâyı süpürsün, temizlesün. insânî bir medenîyet, dâ'imî bir devre-i şalâḥ, şâyeste-i tevķîr bir 'aşr-ı şulḥ ve refâḥîyet ancak andan soñra başlayacaktır.* »

11. « *[...] sosyâlîzm mîlâdîñ şu yigirminci 'aşrınıñ nişf-ı evvelinde fevķa'l'âde ehemmiyet kesb etdiginden, ve her nerede ise, şöyle beş on sene soñra, avrûpâ ve hattâ âmerikâda saltanat-ı millîyeyi ele almağa kadar yegâne bir kuvvet ḥâline gelecektir.* »

12. « *berri ve baḥrî ordulara sosyâlîzm biraz daha fazla nüfûz ederse ḥükûmât-ı ḥâzıra vâsiṭa-i icrâ'iyeden mahrûm kalarak sukûṭ eder.* »

13. « *bir rub 'aşır soñra avrûpâlıların ekseriyet-i 'uzmâsı sosyâlîzm meslekine "alenen ve 'amelîyen" sâlik olacaklardır. ekseriyet-i 'uzmâ-yı ahâlî, aşḥâb-ı sermâye ve şervet 'aleyhinde, ve eger bunları ḥimâyeye kalkışır, ḥükûmetleriñ daḥî 'aleyhinde i'lân-ı 'işyân edecektir. [...] târîḥ-i beşerîyettiñ bize irâ'e etdiği mebnâ-i medenîyettiñ eñ 'âzametli, eñ heybetlisi olan avrûpâ mevcûdiyyetiniñ esâsından şarşıldığı bir 'aşr-ı 'acîbe-nümâdayız. cesîm bir indirâs, 'azîm bir inķırâz qarşusunda bulunuyoruz. bu günki avrûpânîñ 'âzamet-i mâhiyeti, istiskâ 'illetinden şişmiş, ḥâl-i tabî'isini ğayb etmiş, sâḥte ve çirkin bir şişkinlik peydâ eylemiş bir vücûda beñzeyor.* »

14. « *bütün bu iḥtilâf-ı efķardan şu müstebân oluyor: avrûpâda, ictimâ'î stâtûşko daha birçok zamânlar devâm edemez; ve, 'ilel-i ictimâ'îyeye çâre-sâz olmak için henüz kaṭ'î bir destûr bulunmamışdır.* »

15. Voir par exemple l'index de Hanioğlu 1983: 435-439. Ayant basé son récit sur le concept de l'influence qu'exercent les auteurs européens sur leurs homologues turcs ottomans, Hanioğlu cite le plus fréquemment Ludwig Büchner et Gustave Le Bon dans différents registres, mais toujours dans la même logique.

16. Voir deux des rares exemples: Hanioğlu 2005: 75 ; Herzog 1996: 100, 134, 160.

17. « *europäische Bestätiger vom Dienst.* » Pour cette expression appartenant originellement à Rotraut Wielandt (Wielandt 1980: 57), Rainer Brunner propose « *Yes Man* » dans son livre anglais (Brunner; Greenman 2004: 69).

18. « *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 ihrer Schriften auch eine ausgesprochen positive Bewertung des Islams oder bestimmter 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 instrumentalisieren. 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 bedient.* »

19. Au total, le livre atteint la 73^e édition, voir 'Max Nordau' consulté le 7 juin 2017, URL: <https://www.britannica.com/biography/Max-Nordau>. Il n'empêche que ce livre si 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)*.

20. Nordau, Max Südfeld (1327r) *Medeniyet yalānları*, trad. par Aḥmed Şalāhaddīn, İstānbūl, Tefeyyüz Kütübḥānesi. Une autre traduction partielle du livre qui n'en contient que le premier chapitre : Nordau (1328r) *Siyāsī Yalānlar*, trad. par Aḥmed Şāḥib, İstānbūl, Musib Ca'ferzāde. 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 : *avrupānī mütēfessih aḥlāk ve medeniyetine doktor nordau tarafından tasliḥ edilen bu mütenebbiyāne tenzīrāt inṣā'allāh ḥarfīyen ḥaḳīkat-yāb olur!* Une phrase quasi intraduisible, notamment du fait qu'elle contient le concept de *tenzīrāt*. De même, celui-ci fait sémantiquement bien partie de l'attente eschatologique qui renferme un cataclysme précédé de fort avertissement. *tenzīrāt : a frightening by warning* (Redhouse 1978: 1143). *mütenebbī : who falsely claims to be a prophet ; pseudo-prophet* (Redhouse 1978: 850).

21. « *medeniyet-i ḥāzira artık tavsadı. avrūpā 'āzamet-i zāhirīyesinden şarfınazar gāngren olmuşdur. daha ḥaḳīkī bir medeniyetīn zuhūri için şimdikiñi yıkılması cereyān-ı tāriḥī muḳtaṣayātındandır. iki şafḥa arasında belki bir (fāşıla-yı medeniyet) olabilir. faḳaṭ tāriḥ bu gibi fāşılalara pek alışkındır. kūrūn-ı vustānīn uzunca bir kısmı böyle bir fāşıladan başka bir şey degildir.* »

22. Pour une autre analyse de cette conception de l'alternance cyclique dans l'histoire voir Herzog 1996: 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 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, 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, de l'autre, en l'espoir (*Aussicht*) de l'effondrement de l'Europe impérialiste et du redressement de l'Asie ou de l'Orient. »

23. La proximité sémantique du concept de « *ḥaḳḳ* » (le juste), « *ḥaḳīkat* » (la vérité) et « *ḥuḳūḳ* » (droit ou droits) s'avère ainsi frappante. Celāl Nūrī (1330h) *Kendi nokṭa-i nazarımdan ḥuḳūḳ-ı düvel*, İstānbūl, 'Osmānlı şirket-i maṭba'ası. Cet ouvrage de Celāl Nūrī doit être re-lu dans l'optique de l'affinité sémantique de ces concepts qui constituent entre eux des interactions à extensions de temporalités variées.

24. « *lakin avrūpā 'ādātında bir müslümānīn ḳabūl edemeyecegi ḥālāt var. meşelā bir müslümān gözū gibi sevdiği ḥareminiñ, ma'sūme-i kerīmesiniñ, bir erkegiñ şehvet ve heyecān bāriḳaları saḳan gözleri altında, iḥtirāş ve arzūdan titreyen kolları arasında, bütün ḳudret-i behīmīyesiniñ kānūn-ı iṣti'ālī olan āgūşunda dāns etmesine rāzī olamaz.*

işte bu gibi 'esāsen ḥiss-i kerīm-i insānī'ye muḡāyir ve medeniyet-i ḥaḳīḳīye ile hiç bir münāsebeti olmayan aḥvāl müsteşnā ṭutulırsa, islām ile medeniyet arasında bir günā ḥā'il taşavvur edilemeyecegi teẓāhür eder.

eger 'medeniyet-i merḡūbe' avrūpānīn 'memzūce-i faẓlıyet [sic] ve redā'eti' ise bizim için yalnız faẓlıyet [sic] cihetini alub yarım medenī ḳalmaq ḥayırlıdır, zīrā biz, o memzūceniñ avrūpāyī ihlāk edeceğine, delālet-i emşāl-i tāriḥīyesiyle, ḳā'iliz. »

25. Nous retrouvons l'esquisse de la même distinction chez Nāmīk Kemāl, voir Gencer 2012: 242. Nāmīk Kemāl avance également l'incapacité du progrès matériel à atteindre la perfection en sérénité (*āsāyişde kemāl*). Mūsā Kāzım Efendi compte parmi les premiers à conceptualiser cette

distinction entre la civilisation parfaite-authentique (*medeniyet-i kāmīle-ṣaḥīḥa*) et la civilisation sans attribut, quand il publie un article à ce sujet en 1898. Voir Mūsā Kāzım 1314r: 5-6.

26. Pour une thèse complètement dédiée à ce concept dans le cadre du texte coranique, voir Çimen 2001.

27. Pour les principales raisons de l'annihilation divine et les peuples annihilés, voir Çimen 2001: 159-313.

28. D'autant que 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 *hukūkiye* par juste et juridique.

29. « devletlerin ğayr-ı hukūkī esāsātı, beyn el-milel taḥaddüs eden iḥtilāfātın zor-ı bāzūdan başka bir vāsıta ile kâbil-i ḥall olamaması, bir takım ihtirāşāt-ı millīye, milliyūn, rehbiyūn ve aşılzādegānıñ ḥaḳḳ ve 'adālet ile te'lif kâbul etmeyen emelleri her gün yeñi yeñi mes'eleler meydāna çıkarıyor. kezālik bu esbāb tolayısıyla mes'eleler aślā ḥall edilmeden ferdāya nakl ve ta'lik olunuyor. hālbuki devletler esāsāt-ı hukūkiyeye ibtināen kūrulsalar, ḥaḳḳ ve 'adāleti kâbul etseler, hükümet zādegān, sermāyedārān, rehbiyūn gibi fırkaların mürevvic-i menāfi'i olmaḳdan çıksa elbette bu mes'eleler taḥaddüs etmez, ḥarbler vukū'bulmaz, medeniyet ve beşeriyet tehlikede kalmazdı. »

30. « mebnā-yı siyāsī de, mebnā-yı ictimā'ī gibi meyyāl-i inhidām görünüyor. belki bu iki vīrān serāy birlikte yıkılacaktır. belki, biri digerini hedm ederken devirilecektir. her ḥâlde siyāset-i 'umūmiyenin de, ictimā'iyāt-ı kevnīyenin de kirişleri eskimiş, çatıları çökmüş, temelleri şarşılmışdır. eger fransa siyāset-i saḳıme-i ḥāzırasına 'ilāç etmezse 'azīm bir buhrān başlayacaktır. manzūme-i düvelīye içinde bir devlet-i mu'azzama çürüyecek olursa pek büyük ihtirāşātın zuhūrı ṭabī'īdir. menāfi'-i 'azīme üzerine i'tilāf olmuyor. o ḥâlde bütün nazariyāta rağmen, bir ḥarb-i 'umūmī medeniyet-i ḥāzırāya ḥāttime çekebilir. »

31. « tehlike muḥaḳḳaḳ ve belki de zan edildiginden daha karibü'l-vukū'dur. avrūpā mütefekkirlerinde bu tehlikeyi görmeyen kimse yokdur. imparator vilhelmiñ « Ḥaṭr-ı eşfer ya'nī japon, çin ve dahā doğrusı şark » kanotonun « Ḥatr-ı esved, ya'nī afrikālilar » nazariyeleri heb avrūpāliları istilā eden endişe-i ferdānıñ birer şeklidir. 'acabā avrūpā zimāmdārān-ı tefekkūri bu aḥvālī görüyor da bir çāre bulmuyor mı? evet, görüyorlar, lakin çāre bulması hemān hemān ğayr-ı mümkündür. aḳvāmı sevḳ ve idāre eden bir takım kavānīn var ki bunları icrā-yı fa'āliyet ve te'sīrden men' etmek şöyle ḫursun, tağyir ve ḥattā tehvīn ve ta'dil-i te'sīrātı bile iḳtidār-ı beşer Ḥāricinde bulunuyor. dest-i temşiyet, tāziyāne-i kazā insanları sürüyor, sürüyor...

tārīḫ-i beşeriyetde gördüğümüz o büyüklükler, o ma'muriyetler, o şa'sa'alar hep şarşar-ı temşiyetin bir hubūb-ı ṭāḳat-sūzı ḫarşusunda ufūl etmişlerdir. her ferd-i beşer gibi, kavimler daḫī, toğmuşlar, büyümüşler, ağlamışlar, gülmüşler, ve nihāyet bir Ḥaṭıra-yı ḥūzn-i intimā bırakarak, bu kārğāh-i fenādan göçüb gitmişlerdir. »

32. « hiç bir 'aşırda, muḳadderāt-ı beşere ḥākim olan aḳvām, bugünkü avrūpālilar derecesinde bir fıkḍān-ı mürüvvetle, hissizlikle insāniyeti ezmemişlerdir. »

33. Il est à noter que les propos koselleckiens concernant les Lumières ont été critiqués pour avoir brossé un tableau monolithique de ce phénomène, demeurant ainsi sourds à la pluralité constatée par la présence des courants philosophiques contemporains inscrits dans la même lignée politique. Voir, par exemple, Haikala 1997: 70-86.

34. 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. » (Comerro 2015: 624). Il est à noter que les noms des deux principaux périodiques à vocation « islamiste », *Şirāt-ı müstaḳīm* et *Beyānū'l-Ḥaḳḳ* sont très emblématiques pour annoncer la bonne voie et la bonne parole au peuple.

35. Pour le rapport entre l'apocalypse et la consolation, voir Foessel 2014.

36. Kara fait cette analyse particulièrement à partir d'un écrit de Rachid Rida sur l'advenue de l'apocalypse.

37. Mehmed Âkif en parle dans les termes les plus clairs. Mehmed 'Âkif 1331: 375, cité par Kara 2001: 243.

38. « *The particular danger with this approach is that the doctrine to be investigated so readily becomes hypostatized into an entity.* » (Skinner 1969: 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.

39. 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 la dynamique de l'histoire. Voir Koselleck 2006: 79.

40. « *hâkâyîk-i târîhîyeden ki nev'-i beşer göreneginiñ esîri, teceddüdüñ düşmanı ve esâsen muhâfazakârdır. kânûn-ı tekâmüle tâbî' olacağ ve hattâ zekâ ve vicdânıyla bu kânûnuñ te'sîrini teshîl edecek yerde bi'l-'akis bütûn mağderet-i idrâkiyesiyle mukâvemet ve muhâlefet edegelmiştir. bir hâldeki hey'ât-ı ictimâ'îye-i beşerîyede tekâmül, yâ hiss edilemeyecek kadar batâ'etle vuğu'bulmuş veyâhüd da ihtilâl ve inkılâb şekillerinde zühûr etmiştir. bağı tekâmüller ba'zen 'adem-i tekâmüle yaklaşır ve çok kere de bütûn bütüne gâ'ib olarak yerine yine bir nev' tekâmül [*] demek olan "aks-i tekâmül" ya'nî inhişât kâ'im olur.*

[*] *tekâmül beheme hâl terakki mü'eddâsını mutazammın degildir. vâkı'â çok kere tekâmül, terakki ile müterâfîk olursa da ba'zen 'aksi vâkı' olur.* »

41. « [*] *terakkiyât ve cereyân-ı târîhîniñ tekâmüle degil, tereddîye müntehî olub cins-i beşeriñ, medenîyetiñ, sönecegi, tükeneciği hakkında bir (fantezi) kaleme alarak bu mağâleye rabt etmegi kurmuş idik. fağat okunan mâşâl-ı hayâlî biraz eglendireceğinden bir diger fıkra ile anıñ inkisârına bâdî olmağ istemedik.* »

42. 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 Howard 1988: 52-54.

43. En effet, il s'agit d'une occurrence où Ahmed Hilmi rejette l'idée du retour à un âge d'or. Il est cependant sûr que le récit qu'il construit est une histoire de détérioration à partir de la période omeyyade, voir notamment Ahmed Hilmi 1327ra: 650-671.

44. La seule exception que j'ai pu constater dans les écrits de Celâl Nûrî 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 faire entendre sa voix. » « *Yukarıdaki icmâllerden müstebân olduğu üzere 'âlem gibi, insâniyet gibi ma'ârif gibi kadın da bir tekâmül ta'kîb etmiş, o da, edvâr-ı evveliyede olduğu gibi, ibtidâlığını muhâfaza edememiştir. zâten, cihânda, terakki ve tekâmül bir emr-i zarûriyedir. zulmüñ, i'tisâfın, şiddetiñ hiçbir nev'i bu seyl-i hurûşânı tûrdıramaz. tekâmüle karşı sedd yapılamaz. işte kadın da, gördüğü zulmden şarf-ı nazar terakki edebilmiş, hiç olmazsa, sözünü ismâ' edecek bir râddeye gelmiştir* » (Celâl Nûrî 1331hb: 57). Pour des remarques similaires, voir dans le même ouvrage p. 210-211.

RÉSUMÉS

Ce travail se propose d'étudier l'impasse existentielle éprouvée par deux intellectuels ottomans musulmans et réformistes, Filibeli Ahmed Hilmî (1863-1914) et Celâl Nûrî (1882-1938), qui publient des ouvrages semblables dans les années précédant la Première Guerre mondiale (1914-1918). Il adopte l'histoire des concepts (*Begriffsgeschichte*) développée notamment par Reinhart Koselleck comme méthodologie susceptible d'ouvrir de nouveaux horizons pour les études ottomanes qui n'ont guère pris acte des enjeux temporels inscrits dans les concepts, si ce n'est une diachronie indépassable entre les productions intellectuelles européennes et ottomanes. 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 établie pour ce qui est des concepts, elle évite d'assigner les intentions préétablies aux intellectuels en question. Pour ceci, elle compte faire ressortir la structure sémantique des concepts dont ils se servent tels que le progrès (*terakki*), le déclin (*inhiât*, *tedenniyât*), le juste (*hak*) et l'annihilation totale (*helâk*), tout en accordant une attention particulière aux rapports que les concepts entretiennent les uns avec les autres. Écrivant dans une période où leurs espoirs pour la survie de l'Empire ottoman sont rapidement consommés, face à un avenir de plus en plus fâcheux, Hilmî et Nûrî 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.

This study examines the existential impasse that two Ottoman reformist intellectuals experienced, Filibeli Ahmed Hilmî (1863-1914) and Celâl Nûrî (1882-1938), both produced similar works in the years preceding The First World War (1914-1918). As a methodology, this work adopts the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) developed especially by Reinhart Koselleck. In so doing, it enables to open new horizons in the Ottoman studies that hardly took into consideration the temporal questions inscribed in the concepts, except for a diachrony between European and Ottoman intellectual productions. Therefore, it aims to re-inscribe the concepts in their own space of experience and horizon of expectation. Establishing the relation between meaning and use of the concepts, it avoids assigning pre-established intentions to the intellectuals in question. For this, it intends to dissect semantic structures of the related concepts used by these two intellectuals, namely progress (*terakki*), decline (*inhiât*, *tedenniyât*), right (*hak*) and total annihilation (*helâk*), while paying particular attention to the semantical relations between them. Writing in a period when their hopes for the survival of the Ottoman Empire are quickly dashed, faced with an increasingly inauspicious future, Hilmî and Nûrî also consider themselves as inheritors of a long past of decline. Thus, aporia reigns where there is no way out either towards the past or the future.

INDEX

Keywords : Celal Nuri, Filibeli Ahmed Hilmi, Ottoman Empire, 20th century, Progress, Apocalypse, Reinhart Koselleck, History of Concepts

Mots-clés : Celal Nuri, Filibeli Ahmed Hilmi, Empire ottoman, XXe siècle, progrès, apocalypse, Reinhart Koselleck, histoire de concepts

AUTEUR

ÖMER KÖKSAL

Doctorant, EHES, Université de Heidelberg
omer.koksal@ehess.fr