

L'introduction et l'appropriation du positivisme dans l'Empire Ottoman

Enes Kabakcı*

The Introduction and Appropriation of Positivism in the Ottoman Empire

To describe the modernization and spread of positivism in connection with what occurred during the last part of the 19th century and the first half of the 20th century as blind imitation indicates a deficiency in understanding of the nature of social processes. This article aims to define the entrance of positivism into the Ottoman Empire and its adoption by some of the Ottoman intellectuals not as a cause and effect relationship, but rather as an expression of interaction which indicates that both of those affecting and being affected were influential in this process. Moreover, how the rationale and aims of the interests of the Ottoman intellectuals in positivism differed from the rationale and aims of the French positivists who expended efforts to bring positivism to the Ottomans will be examined; it will also be emphasized how, as an ideology, positivism necessitated a differentiation between modernization, reform, and positivism as a means of development and consolidation. In this connection, it is emphasized that Ottoman modernization was essentially aimed at the goal of "saving the state"; the reforms carried out in the military and administration (islahat and the Tanzimat) and the thought process on which these were based will also be examined. The role played by the Young Turks, some of the most important actors in the process in question, will be examined, as well as the positivism of the most effective representative of this trend, Ahmet Rıza; his approach was not a process of acquisition, but rather a new interpretation of positivism. Also, examples will be given of how Ahmet Rıza tried to express the historical-philosophical heritage of the Ottomans in the language and concepts of positivism.

Key words: Positivism, Ottoman, Ahmet Rıza, Young Turks, Reform

L'avènement du positivisme en Turquie vers la fin du XIX^e siècle relève du processus général de modernisation amorcé il y a plus de deux siècles dans l'Empire ottoman. La compréhension des conditions de l'importation et de la perception du positivisme nécessite donc une analyse relative à ce processus général dont les débuts coïncident avec les premières défaites militaires de l'Empire. La débâcle militaire se soldant par des traités désastreux, contraint

* Maître de conférences, Université d'Istanbul, Département de sociologie.

l'Empire ottoman au XVIII^e siècle à entamer un processus d'interrogation sur ses propres institutions à commencer par son organisation militaire. Le commencement d'un tel processus implique par ailleurs un changement de paradigme concernant l'appréhension de la civilisation occidentale : les échecs militaires déclenchent dans l'esprit des dirigeants ottomans une révolution intellectuelle, l'impératif de mieux connaître leurs ennemis séculaires. L'Europe, considérée jusqu'alors comme un ennemi fatal, prend ainsi sa place à la fois comme stimulus externe et comme modèle d'inspiration dans le processus de "modernisation" turque. L'Empire ottoman entreprend ainsi deux siècles avant son effondrement, un mouvement de "modernisation" perçue souvent par les chercheurs comme un processus d' "occidentalisation" et d' "européanisation".

La modernisation turque : comment sauver l'État?

Dans les débuts de la modernisation, l'ouverture de l'Empire ottoman à ses adversaires historiques est restreinte au domaine militaire : en imitant les systèmes militaires européens, les dirigeants ottomans pensent retrouver les jours victorieux de leur Empire. Ce dessein exige selon les premiers réformistes ottomans de se munir des "armes" de l'ennemi, donc de l'Europe. Cette idée prend ensuite en nouveau sens, plus métaphorique : les "armes" exprimeraient d'abord la "science et la technique de l'Europe", puis les institutions de l'Occident. D'où l'idée d'importation des institutions européennes qui implique l'introduction des idées occidentales dans l'Empire ottoman.

La première phase de la modernisation turque commence tout au début du XIX^e siècle avec les réformes militaires¹. La réorganisation de l'armée sur le modèle européen par des officiers européens, notamment des Français, constitue la première étape de la modernisation. Une deuxième série de réformes est mise en œuvre à partir des années 1830 dans le domaine de l'éducation². La création des nouvelles institutions d'enseignement secondaire et

1 Stanford J. Shaw, "The Origins of Ottoman Military Reform : the Nizam-ı Cedid Army of Sultan Selim III", *Journal of Modern History*, v. 37, 1965, pp. 291-306 ; *idem.*, "The Established Ottoman Army Corps under Sultan Selim III (1789-1807)", *Der Islam*, v. 40, 1965, pp. 142-184.

2 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964) p. 99; Bernard Lewis, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, trad. de l'anglais par Philippe Delamare (Paris : Fayard, 1988 [1961]), pp. 79-82 et 105-106. Parmi ces nouveaux établissements, l'École de Musique impériale (*Muzika-ı Hümayun Mektebi*) est fondée en 1831 afin de fournir à l'armée les tambours et les trompettes vêtus de tuniques et pantalons européens. L'École des Sciences militaires (*Mekteb-i Ulum-i Harbiye*) méditée pendant plusieurs années avant son inauguration en 1834, se

supérieur, calquées sur les modèles européens, vise à former, entre autres, des officiers et des bureaucrates. Ces nouveaux établissements fondés par le besoin de cadres étatiques seront le berceau du mouvement d'opposition jeune-turque.

Le problème des modèles à imiter s'impose dès le début de la modernisation. À partir du XIX^e siècle, la France se trouve au cœur du processus de modernisation de la Turquie. Cependant elle n'est pas seule à influencer les élites modernisatrices ottomanes : dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'influence anglaise vient se conjuguer à l'influence française puis laisse sa place à une très forte emprise allemande qui durera à son tour jusqu'à la fin de la première Guerre mondiale.

Les réformateurs turcs, tout en s'inspirant de la philosophie politique ainsi que de la perception de l'État et de la société de ces trois grandes puissances de l'époque proposent différents "remèdes" pour "guérir" l'Empire, appelé alors l' "homme malade" par l'Occident. La question à laquelle toutes les élites et les hommes d'État ottomans cherchent à répondre est : "comment sauver l'État?".

Le "remède" proposé doit être avant tout adaptable à l' "organisme", c'est-à-dire aux valeurs de la société et à la culture politique turco-ottomane. La question de l' "adaptation" suscite chez les réformateurs ottomans un vif débat produisant des controverses pendant deux siècles. A l'origine de ce débat se trouve la distinction entre "culture" et "civilisation" qui divise les penseurs et les hommes d'État ottomans au XIX^e siècle. L'objectif de cette distinction est d'élaborer la base théorique d'un discours qui s'efforce de conserver la culture (ottomane-musulmane) tout en adoptant la civilisation (occidentale). Il s'agit d'adopter la technique et les modèles institutionnels occidentaux sans se laisser influencer par la culture européenne/occidentale. Les connotations attribuées à ces concepts dans le cas ottoman ne sont en effet pas différentes de celles attribuées par les romantiques allemands : la culture évoque davantage l'expression de l'âme profonde d'un peuple (son génie individuel) ; la civilisation exprime le progrès matériel lié au développe-

veut la Saint-Cyr de l'armée ottomane et imite, autant que les circonstances le permettent, son modèle français. Les étrangers jouent un rôle essentiel dans l'enseignement, et la pratique d'une langue européenne, généralement le Français, est la condition préalable et nécessaire à toutes les études. Comme l'École de médecine, elle dispose d'un cycle préparatoire pour les enfants. La Grande École de Mülkiye où de nombreux de Jeunes-Turcs ont fait leurs études est créée en 1859 pour la formation des fonctionnaires. Fondé en 1863, Robert College donne une instruction à l'américaine. Quant à l'École impériale de Galatasaray, fondée en 1868, c'est un établissement public dont le corps enseignant est constitué majoritairement par des professeurs français.

ment économique et technique (les progrès collectifs)⁵. Cette “modernisation conservatrice” marque non seulement l’effort stratégique consenti par les sultans ottomans en vue de combiner l’importation de modèles occidentaux avec la pérennisation de leurs autorités traditionnelles mais aussi la pensée des élites opposantes réformistes, à savoir les Jeunes-Turcs⁴.

Les Jeunes-Turcs : acteurs de la modernisation et introducteurs du positivisme

Le mouvement jeune-turc⁵ naît et s’épanouit dans le dernier quart du XIX^e siècle dans l’opposition au sultan Abdulhamid II⁶. Composés de plusieurs fractions, les Jeunes-Turcs s’accordent notamment sur la volonté de rétablissement de la constitution de 1876. Celle-ci est octroyée par Abdulhamid II, suite aux pressions et intrigues politiques des puissantes figures de la bureaucratie (à commencer par Midhat Pacha) et des anciens membres de l’organisation dissociée, appelées Jeunes-Ottomans (à commencer par Namık Kemal)⁷, et abolie par lui-même deux ans plus tard. Si l’objectif est le rétablissement de la constitution, identifiée au salut de l’État et des peuples constituants de l’Empire, la cible est Abdulhamid II en personne, incarnation de la tyrannie et responsable de toutes les calamités selon les Jeunes-Turcs. Le dessein de l’opposition n’est nullement d’abolir la monarchie mais de rationaliser l’ordre social et de moderniser la bureaucratie. Ces caractéristiques du mouvement jeune-turc ne sont pas sans rappeler les physiocrates du XVIII^e siècle et notamment Turgot qui voulait, dit Ran Halévi, “soumettre l’absolutisme royal aux impératifs d’une politique de la raison, mais sans rien lui faire perdre de ses prérogatives”⁸.

3 Louis Dumont, *L'idéologie allemande : France-Allemagne et retour* (Paris : Gallimard, 1991), p. 80.

4 Pour la “modernisation conservatrice” voir Badie B., *Les deux États* (Paris : Fayard, 1986), pp. 200-206 et *Id.*, *L'État importé* (Paris : Fayard, 1992), p. 136, 146.

5 Sur le mouvement jeune-turc voir M. Şükrü Haniöğlu, *The Young Turks in Opposition* (Oxford : Oxford University Press, 1995) et *idem. Preparation for a Revolution, The Young Turks, 1902-1908* (Oxford : Oxford University Press, 2001).

6 François Georgeon, *Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909)* (Paris : Fayard, 2003).

7 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton : Princeton University Press, 1962). Prédécesseur de l’opposition jeune-turque, le mouvement jeune-ottoman émerge dans la deuxième moitié des années 1860 sous le règne du sultan Abdulaziz (règne de 1861 à 1876). La contestation jeune-ottomane se focalise essentiellement sur deux points, l’un culturel, l’autre politique : l’imitation superficielle de l’Occident et l’absolutisme du régime établi.

8 Ran Halévi, “Les Girondins avant la Gironde” in François Furet, Mona Ozouf (dir.), *La Gironde et les Girondins* (Paris : Payot, 1991), p. 155.

Deux caractéristiques fondamentales constituent les points communs des Jeunes-turcs. La première concerne leur trajectoire scolaire. Une très grande majorité des Jeunes-Turcs fait ses études dans les nouvelles institutions d'enseignement évoquées ci-dessus. Dans leur formation, les sciences biologiques, l'anatomie et la physiologie occupent ainsi une place considérable. Ils définissent la "vie et le monde" à travers la "Science" et particulièrement la biologie. Dans l'École de Mülkiye, les cours de botanique bouleversent l'esprit des étudiants. Pourtant, ce choc intellectuel et moral est beaucoup plus radical dans l'esprit des étudiants de l'École militaire de médecine : si les cours de pathologie débarrassent les étudiants des "superstitions", la perception biologique de la vie et du monde, entretenue par le sentiment de patriotisme des écoles militaires, donne un caractère plus révolutionnaire à l'action des étudiants de l'École militaire de médecine. L'enseignement de la médecine moderne les dote d'une perception matérialiste-darwiniste de l'histoire. Ils saisissent le monde comme un ensemble de changements chimiques, physiques et biologiques. Leur objectif est simple : soigner "l'homme malade", c'est à dire l'Empire ottoman, tout en se réclamant des "médecins sociaux". La relation entre l'homme d'État et l'État se transforme ainsi en relation de médecin à patient. Si l'État est malade, les hommes d'État, selon cette analogie, ont pour mission de le guérir. L'idée de "progrès" (*terakki*) ne dépasse donc pas les limites d'une rhétorique chez les Jeunes-Turcs car, dans leur approche, il n'y a pas de place à l'évolution historique : l'État peut, de temps en temps, "tomber malade" mais cette maladie ne doit jamais être considérée comme le résultat d'un processus historique, elle est perçue comme une situation conjoncturelle⁹.

La deuxième caractéristique des adhérents du mouvement jeune-turc est relative à leur origine sociale. La majorité des Jeunes-Turcs viennent de province et sont en général, issus des familles appartenant aux couches relativement inférieures de la société¹⁰. Cependant, bien qu'ils viennent de la "périphérie" de l'Empire et sont de différentes confessions, ils se situent idéologiquement au "centre". Ils ne se proposent pas d'être le porte-parole de la périphérie ni de se faire les hérauts des provinces, des peuples ou des confessions dominés de l'Empire¹¹.

9 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)* [Les idées politiques des Jeunes-Turcs (1895-1908)], (Istanbul : İletişim, 1999 [1964]).

10 Issus des provinces lointaines de l'Empire, la plupart des Jeunes-Turcs font leurs études dans les mêmes établissements que les *beyzades*, c'est-à-dire les enfants des familles stambouliotes, des hauts bureaucrates de la Sublime Porte ou des grands dignitaires du Palais même si la différence sociale conduit dans ces écoles à une ségrégation de fait entre ces deux groupes d'étudiants.

11 Voir "Notre programme", *Mechveret*, n° 1, 1^{er} décembre 1895.

L'introduction du positivisme

Les Ottomans font connaissance avec le positivisme avant la période de l'opposition jeune-turque. Les premiers pas viennent des positivistes : Auguste Comte, qui a donné au prophète de l'islam une place dans le calendrier de la religion positiviste, écrit lui-même une lettre à Reşit Pacha (1800-1858), un ancien grand vizir de l'époque des *Tanzimat*¹², pour l'inviter à embrasser la nouvelle "religion de l'Humanité"¹³. Après sa mort, c'est cette fois une délégation positiviste, composée de Docteur Robinet, de J. Lagarrigue et d'E. Boudeau qui s'adresse solennellement à Midhat Pacha, lui aussi ancien grand vizir expatrié par Abdulhamid II. Fort élogieuse, leur lettre assure le pacha réformiste que les positivistes "estiment les nations d'après leur rapport intérieur à la civilisation générale"¹⁴. Quant à Midhat Pacha, dans sa réponse, il s'efforce d'expliquer de son côté que l'islam n'est point un obstacle à la civilisation. D'ailleurs, lorsque Midhat se rend à Paris, Pierre Laffitte, le successeur d'Auguste Comte à la tête du mouvement positiviste, tient personnellement à lui rendre visite pour saluer en lui le "continuateur de l'œuvre de Reşit Pacha".

Dans un premier temps, ces efforts restent vains. Le premier pas du côté ottoman est fait par Beşir Fuad. Né en 1853, diplômé d'une école des jésuites français à Damas, puis de l'École militaire, il devient l'aide de camp du sultan. Il s'intéresse particulièrement à la médecine et à la physiologie. Pendant les quatre dernières années qui précèdent sa mort, il écrit vingt livres et deux cents articles sur la physiologie, la linguistique et l'art militaire. Il fait des traductions de Hugo, de Zola et de Voltaire, écrit des nouvelles et des poèmes. Bien qu'il soit connu comme "le premier positiviste et naturaliste ottoman"¹⁵, il est loin de s'approprier le positivisme en tant que système de pensée. Il ne s'intéresse point – à l'instar de toute sa génération – au fond philosophique ni aux aspects idéologiques et "religieux" de la doctrine de Comte. Ce qui l'attire dans le positivisme ce n'est que l'importance accordée aux sciences

12 Le terme de *Tanzimat*, littéralement "remise en ordre", désigne les réformes entreprises dans l'Empire ottoman suite à la promulgation du célèbre Noble Rescrit de la Maison des Roses (*Hatt-ı Şerif* de Gülhane) le 3 novembre 1839. Pour cette époque de réformes voir Roderic H. Davison, "Tanzimat", *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, t. X (Leiden : Brill, 2002), pp. 216-226.

13 Pour la lettre d'Auguste Comte à Reşit Pacha voir Auguste Comte, "A son Excellence Rechid Pacha" in *Système de politique positiviste ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. III (Paris : 1853), pp. XLVII-L.

14 *Adresse des positivistes à Midhat-Pacha, ancien Grand-Vizir de l'Empire ottoman* (Paris : P. Ritti), le 14 Gutenberg 89 (le 26 août 1877), p. 11.

15 M. Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad* [Premier positiviste et naturaliste turc Beşir Fuad] (Istanbul : Dergah Yayınları, s.d.)

– naturelles – et aux progrès techniques. Cette lecture naïve et partielle du positivisme peut être généralisée à propos de la perception d'autres idées occidentales par les élites ottomanes. La naïveté de leur lecture n'est pas la conséquence de leur incapacité intellectuelle, qui, elle-même serait la résultante d'une tradition marquée par l'absence d'une pensée spéculative¹⁶ ; mais son caractère partiel traduit plutôt leur souci de "sélectionner" les traits "convenables" dans ces systèmes de pensée étrangers. Les éléments sélectionnés ne doivent pas, d'une part, présenter de contradiction avec la culture établie ou du moins, doivent pouvoir être adaptés à celle-ci et, d'autre part, doivent fournir des solutions immédiates aux problèmes de l'Empire.

L'introduction du positivisme en Turquie ne commence donc véritablement qu'à la génération suivante, celle des Jeunes-Turcs, contemporaine des débuts de la III^e République en France. Si sa réception du positivisme est relative au contexte dans lequel se trouve l'Empire ottoman – et donc à l'histoire de la modernisation de la Turquie – sa perception est étroitement liée à la culture politique turco-ottomane et au poids des individus. En effet, il n'y a jamais des cultures en contact, mais des individus, porteurs de cultures et d'idéologies différentes. Cependant, ces individus ne sont pas des êtres indépendants de leur milieu social et culturel, ils sont en interrelation dans des réseaux complexes. Ils appartiennent à des institutions, qui ont des règles d'action, des normes, et une organisation. Ce qui fait que les "interpénétrations" des civilisations, des cultures ou des idéologies en présence suivent les réseaux de ces interrelations ou de ceux des rapports entre les institutions¹⁷.

De ce point de vue, l'activité politique d'Ahmet Rıza Bey, le grand artisan de l'introduction du positivisme en Turquie – notamment sa relation avec le positivisme et ses rapports avec les positivistes – fournissent des précisions importantes non seulement sur la perception du positivisme mais également de l'Occident par les Jeunes-Turcs. Si ce jeune-turc paradigmatique retient l'attention, ce n'est pas seulement pour sa représentativité parmi les Jeunes-Turcs avant 1908, ou à cause du fait qu'il est le leader de l'un de deux courants principaux¹⁸ dans le mouvement jeune-turc et le chef du Comité Union

16 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri (1895-1908)* [Les idées politiques de s Jeunes-Turcs (1895-1908)], (Istanbul : İletişim, 1999 [1964])

17 Roger Bastide, "Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisations", *Bastidiana*, 1998 (1948), *Id.*, "Acculturation", in *Encyclopaedia Universalis*, 1968.

18 Le deuxième courant est celui qui est mené par Prince Sabahaddin, défenseur des idées de Le Play et de Demolins. Fondateur de la Ligue pour l'Initiative privée et la Décentralisation (*Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*) il prônait la décentralisation et le libéralisme anglo-saxon pour l'Empire ottoman. Sur cet adepte de l'école de la Science sociale

et Progrès. L'importance de ce personnage vient particulièrement de ses contacts directs avec le cercle positiviste pendant son long séjour à Paris.

Ahmed Rıza Bey : l'interprète du positivisme

Les relations des élites ottomanes avec le positivisme vont de paire avec un processus de "réinterprétation", défini par Herskovits comme "le processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes"¹⁹. Cet exercice à double sens consiste dans le cas de la réception du positivisme en Turquie, d'une part à ajuster la pensée positiviste en la réinterprétant en termes islamiques-ottomans ; d'autre part, à concilier le positivisme et la culture politique ottomane, tout en faisant une relecture de cette dernière. Et Ahmed Rıza Bey (1859-1930) est incontestablement le protagoniste de cette entreprise délicate.

Cet ancien élève de l'École impériale de Galatasaray débarque en France en 1884. Songeant à entreprendre des réformes agricoles en Anatolie il s'inscrit à l'École agronomique de Grignon. Ne pouvant réaliser ses projets, il décide de "réveiller la société de son sommeil" par le moyen de l'éducation. Il se fait nommer directeur de l'enseignement public à Brousse. Ses projets dans le domaine de l'éducation échouent aussi. Il décide de repartir en Europe. En 1889, il réussit à être nommé observateur pour la Foire de Paris organisée pour la commémoration du centenaire de la Révolution française. Il démissionne et reste en France pour "étudier avec plus de loisir le mouvement des idées contemporaines"²⁰. A cette époque il est déjà "tout acquis aux doctrines positivistes". Il découvre d'abord la pensée d'Auguste Comte par un livre du Docteur Robinet²¹. Il noue des relations avec les positivistes, mais aussi d'autres milieux intellectuels et politiques français. Il suit les cours de Pierre Laffitte, le "directeur du positivisme" et devient un de ses disciples²².

cf. Hamit Bozarslan, "Le prince Sabahaddin (1879-1948)", *Revue suisse d'histoire*, v. 52, 2002.

19 Melville J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, trad. fr. (Paris : Payot, 1952 [1948]), p. 259.

20 La biographie verbale donnée par Ahmed Rıza au journaliste Henri de Clergé, publiée dans *Le Journal*, Paris, le 12 avril 1896.

21 Il ne précise pas le titre du livre de Robinet mais il s'agit probablement d'une brochure de Robinet intitulée *La politique coloniale* (1884) dans lequel cet érudit et bibliothécaire de la Ville de Paris critique les politiques coloniales de la III^e République, voir Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)* (Paris : Gallimard, 1982), p. 237.

22 A partir de 1895, Ahmed Rıza fait paraître depuis la France un journal, *Mechveret* (Consultation), l' "Organe de la Jeune-Turquie" dont la devise est le credo du positivisme, "Ordre et Progrès" et prend la tête de la principale organisation jeune-turque, le Comité Union et

Pierre Laffitte est la clé de voûte dans la relation qu'entretient Ahmed Rıza avec le positivisme. Le personnage et les idées de Laffitte sont assez significatifs pour comprendre la nature des rapports des Jeunes-Turcs avec le positivisme : la grande estime d'Ahmed Rıza pour Laffitte n'est pas seulement issue du savoir scientifique de ce dernier²³. Il faut la chercher plutôt dans l'approche de Laffitte de l'islam et de l'Orient. Ahmed Rıza insiste beaucoup dans ses écrits sur les idées de son maître sur l'islam. Et même il affirme que Laffitte est la seule personne impartiale à propos de l'islam qu'il ait connue dans sa vie. Nous trouvons en effet dans plusieurs écrits de Laffitte des éloges de l'islam et des comparaisons de celui-ci avec la chrétienté. Il écrit par exemple que

“sous le nom de philanthropie, on parle depuis quelque temps, de l'esclavage et d'autres barbaries des pays musulmans, sans jamais les constater ni se douter que l'islamisme est une religion beaucoup plus élevée et plus morale que le catholicisme. L'islamisme a fondé en Orient la liberté et l'égalité. Il y a un chef militaire, et les restes de la nation sont tous frères. L'histoire nous montre leurs actions humanitaires vis-à-vis des peuples conquis. La tolérance des Sarrazins en Espagne et celle de Mahomet II à Constantinople n'a malheureusement pas été imitée plus tard par les catholiques en Espagne et dernièrement par les Bulgares”²⁴.

“Nous voudrions pour le catholicisme qu'il eût toujours fait preuve envers ses adversaires de la tolérance, de la longanimité, de la douceur, dont l'islamisme n'a cessé d'être animé à l'égard des siens”²⁵.

Progrès. En 1908, après la révolution jeune-turque, Ahmed Rıza appelé alors en Turquie alors *ebu'l-ahrâr* (père des libres) rentre à Istanbul où il est accueilli avec les honneurs. Quelques mois après il est élu à l'unanimité à la présidence de la Chambre des députés. Il manifeste peu après son opposition aux politiques du Comité Union et Progrès qui glisse vers la violence. Il est exclu du comité central et dès 1913, il rompt définitivement avec les unionistes. En 1919, suite à la demande de Mustafa Kemal, il regagne Paris afin d'acquiescer le soutien de l'opinion publique pour la Guerre de l'indépendance (1919-1923). Il retourne en Turquie en 1926 et y demeure jusqu'à sa mort en 1930.

- 23 Ahmed Rıza suit ses cours de son “maître” à la Sorbonne et au Collège de France. Pour la création d'une chaire pour Laffitte au Collège de France voir Petit A., “L'héritage du positivisme dans la création de la chaire d'histoire générale des sciences au Collège de France”, *Revue d'histoire des sciences*, XLVIII-4, 1995, pp. 521-556.
- 24 Ces phrases de Laffitte sont citées par Ahmed Rıza dans son premier article paru dans la *Revue occidentale* afin de réfuter la thèse très répandue à l'époque qui accuse l'islam d'être un obstacle au progrès et donc le responsable de l'effondrement de la civilisation musulmane in Ahmed Rıza, “L'islamisme”, *La Revue occidentale*, Série II, Tome III, 1891, p. 117. Cette idée d'A. Rıza est en accord avec celles de Comte qui écrit : “Le génie islamique doit même être moins contraire que le génie catholique à l'avènement final de la religion positive, comme ayant toujours tendu davantage vers la réalité, d'après sa croyance plus simple et sa direction plus pratique”, voir Auguste Comte, *Système de Politique Positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. III (Paris, 1853), p. XLIX.
- 25 Cité par Ahmed Rıza dans “Tolérance musulmane”, *La Revue occidentale*, XIX, 1896, p. 312. Pour la réédition revue et augmentée de cet article voir Ahmed Rıza, *Tolérance musulmane* (Paris : Clamaron-Graff, 1897).

Quand on lit Laffitte défendre l'idée que la tolérance est beaucoup plus largement pratiquée dans les pays musulmans que dans les pays chrétiens ou affirmer que l'islam est plus ouvert au progrès et à la modernité, il n'est pas difficile de penser qu'Ahmed Rıza en tant qu'ottoman issu d'une culture islamique a trouvé dans le cercle positiviste une certaine reconnaissance.

A partir des années 1890 Ahmed Rıza devient l'un des membres les plus actifs du groupe positiviste. Après la mort de son père spirituel Laffitte, il fait aussi partie du Comité positif occidental, composé d'une dizaine de positivistes parmi les plus autorisés, comme représentant des peuples musulmans et, en particulier, de la Turquie. Chargé de répandre la pensée positiviste dans l'Orient, il continue d'une part à écrire dans le journal *Mechveret*, et d'autre part publie des articles dans les organes des positivistes (notamment dans la *Revue occidentale*). Il donne aussi des conférences dans les pays européens pour défendre l'islam et l'Orient contre les "préjugés" et "attaques" des occidentaux. Ahmed Rıza s'inscrit ainsi dans la lignée des apologistes musulmans du XIX^e aux côtés de Djamal al-Din al-Afghanî et de Namık Kemal.

Ahmet Rıza noue aussi des relations avec les socialistes européens. Ses connaissances dans les milieux intellectuels et politiques lui servent de bouclier contre les démarches du Sultan Abdulhamid II (qui réclame des gouvernements français et belge la suppression de la *Mechveret* et l'expulsion de Ahmed Rıza) grâce notamment au soutien en France de Georges Clemenceau, alors député, et à celui de Georges Lorand, en Belgique. Parallèlement à ces soutiens politiques plusieurs articles paraissent dans les journaux européens qui défendent Ahmed Rıza : ce dernier peut rester en France et la publication de son journal, la *Mechveret*, continue jusqu'à la Révolution jeune-turque en 1908²⁶.

Réinterpréter le positivisme, revisiter la tradition

Comment expliquer cette inclination d'Ahmed Rıza et d'une partie considérable des Jeunes-Turcs pour le positivisme? A part la reconnaissance trouvée au sein du cercle positiviste – en tant que membres d'une culture islamique et orientale – quelles sont les raisons qui facilitent ou provoquent l'adhésion d'Ahmed Rıza au positivisme?

Les premiers écrits d'Ahmed Rıza, touchent indirectement aux questions politiques mais insistent particulièrement et à plusieurs reprises sur deux

26 Cependant, la circulation en France de l'édition turque du journal *Mechveret* est interdite en 1896.

thèmes : si le premier de ces thèmes est le besoin de créer une élite dirigeante indispensable à l'exercice du pouvoir²⁷, le deuxième thème est la nécessité d'avoir une approche scientifique du monde. Pour lui, toutes les "choses" sur la terre sont liées les unes aux autres par les lois objectives de la Nature et cette réalité exige tout d'abord de comprendre ses lois :

"Même si toutes les forces et les richesses du monde s'assemblent dans notre patrie, elles ne pourront pas changer les lois de la nature. Comme les montagnes et les rivières de la terre qui sont subis à une certaine loi, les hommes aussi sont obligés d'obéir aux lois de la nature"²⁸.

Ce culte de la science en partie hérité des Jeunes-Ottomans pousse Rıza vers le positivisme. Mais d'autres facteurs jouent. Raymond Aron écrit qu' "il serait facile pour un non-européen de faire observer qu'Auguste Comte a la naïveté de penser l'histoire de l'Europe comme absorbant en elle l'histoire du genre humain"²⁹. Il n'est pas sûr, bien au contraire, que les Jeunes-Turcs aient remarqué cette "naïveté" de Comte ; cette vision de Comte permet en effet aux jeunes-turcs de s'universaliser *via* l'histoire européenne dans l'histoire mondiale. L'un des principaux objectifs d'Ahmed Rıza n'est-il pas de démontrer l'égalité de la Turquie avec les pays occidentaux et ainsi de l'incorporer au monde occidental? D'où son intérêt pour le positivisme qui lui fournit les moyens théoriques de rejeter les accusations des Européens à propos de l' "infériorité" et de la "barbarie" des Turcs.

Le positivisme est comme écrit Comte à Reşit Paşa pour l'inviter à la religion de l'Humanité, loin des préjugés raciaux ou religieux du moins en ce qui concerne l'Empire ottoman et l'islam. La doctrine du positivisme n'est nullement anti-islamique et évalue chaque civilisation selon "ses apports antérieurs" à l'humanité.

Toutefois, l'adhésion au positivisme pose certaines questions de taille pour un ottoman issu d'une culture islamique. Les références de la religion comtienne ne peuvent pas exercer une influence en Turquie. Il faut les traduire pour un public musulman, et pour cela, sélectionner d'abord les traits convenables avec la culture islamico-ottomane :

"Nous tenons à garder l'originalité de notre civilisation orientale et, pour cela, n'emprunter à l'Occident que les résultats généraux de son évolution scientifique,

27 L'idée de la nécessité d'une élite dirigeante est aussi présente dans l'aspect saint-simonien de la pensée de Comte.

28 Ahmed Rıza, *Layihâ*, p. 7 cité par Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908* (Istanbul : İletişim, 1999 [1964]), p. 181.

29 Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique* (Paris : Gallimard, 1967), p. 81.

seuls vraiment assimilables et nécessaires pour éclairer un peuple dans sa marche vers la liberté”³⁰.

Toutefois, la sélection des traits convenables n'est pas souvent suffisante : il faut aussi les adapter au contexte d'accueil et pour cela les réinterpréter. Ainsi nous revenons à notre concept de départ. Rappelons la définition de Herskovits : la réinterprétation est un processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes. Le processus de *réinterprétation* peut donc s'effectuer en deux sens : dans notre cas, on peut songer aussi bien à la réinterprétation de la culture islamico-ottomanes en termes occidentaux qu'à la réinterprétation des réalités occidentales en termes islamico-ottomans. Dans le cas de la relation d'Ahmed Rıza avec le positivisme aussi ce processus d'adaptation exige une réinterprétation en deux sens : Ahmed Rıza s'ingénie d'une part, à ajuster la pensée positiviste en la réinterprétant en termes islamiques-ottomans ; et d'autre part, à concilier le positivisme et la culture politique ottomane, tout en faisant une relecture de celle-ci.

La réception du positivisme en Turquie nécessite donc un effort de traduction et cela exige le passage d'un code à un nouveau code. Ahmed Rıza traduit ainsi les concepts islamiques en termes positivistes ou introduit les concepts du positivisme dans la culture islamique. En écrivant, par exemple, que le Coran “ordonne aux musulmans de ne pas se laisser entraîner à croire aux choses qui ne sont pas contrôlées par la science” il fait une interprétation positiviste voire anachronique du Coran³¹.

Il prend, par ailleurs, les concepts de continuité, d'évolution sociale et historique, de progrès et en fait des principes de l'islam : “Le grand principe de l'islamisme est celui de la continuité, de l'évolution et du progrès dans la religion même...”³². En se référant à son maître Laffitte qui écrit que Mahomet n'est pas un “révolutionnaire”, qu'il ne se donne pas comme “porteur d'une religion nouvelle” et que son unique prétention est de “perfectionner l'ancienne”, Ahmed Rıza s'efforce, en effet, de monter la conformité de l'islam avec les principes du positivisme tels que l'importance de la continuité et de l'ordre et le refus de l'idée de révolution.

D'après Ahmed Rıza, la mosquée n'est pas seulement un lieu de prières. Elle est, “comme son nom *djâmi* l'indique, un centre d'attractions et de

30 *Mechveret*, n° 1, 1^{er} décembre 1895.

31 Ahmed Rıza, *Tolérance musulmane* (Paris : Clamaron-Graff, 1897), p. 20.

32 Ahmed Rıza, *Tolérance musulmane* (Paris : Clamaron-Graff, 1897), p. 10.

réunions. Ablutions et prières ne sont que des purifications symboliques du corps et de l'esprit devant préparer à un office plus noble et plus humain, c'est-à-dire la délibération (*mechveret*) sur les affaires du pays"³⁵. Là encore il réinterprète la culture musulmane pour la présenter comme l'étape précédant et enchâssant déjà celle de la Raison.

Expliquer l'effort de réinterprétation du positivisme par la tradition et *vice versa* par un instrumentalisme destiné à la mobilisation des masses serait toutefois une explication simpliste. Ahmed Rıza Bey affirme avant tout son estime envers l'islam, due à sa capacité à consolider le lien social. Il ne le considère sans doute pas comme une révélation divine mais comme un moyen de cohésion sociale. Il l'apprécie comme une religion par nature plus proche et plus ouverte à la modernité que le christianisme. Son maître Pierre Laffitte était déjà de cet avis. Selon Ahmed Rıza, un musulman, avec "une solide instruction laïque", peut devenir facilement positiviste. L'islam ne lui semble donc pas un obstacle au positivisme. Comte pensait que les idées mobilisent les hommes et recommandait de prendre au sérieux les croyances religieuses. Ahmed Rıza doit être attiré par cette vision tolérante du positivisme qui ne nie pas le rôle de la religion dans la société.

Les Jeunes-Turcs ont donc une inclination pour le positivisme et prennent du recul par rapport aux autres courants de pensée du XIX^e siècle, le socialisme et l'anarchisme notamment, parce qu'ils voient des traits parallèles entre la doctrine de Comte et leur propre culture politique. L'idée de l'ordre (*intizâm*) et le refus catégorique du désordre et de l'entropie (*fitna*) sont les plus importants parmi les points communs entre le positivisme et la culture turco-islamique. En revanche, des enjeux identitaires ne doivent pas être sous-estimés : la reconnaissance du rôle historique de l'islam et de l'Empire ottoman par Comte et ses successeurs, est une autre raison de l'inclination des Jeunes-Turcs pour le positivisme. Toutefois, cette réinterprétation de la pensée occidentale par les élites turques n'est pas faite en fonction d'intérêts uniquement stratégiques. Ces modernisateurs s'ingénient à faire une relecture de la doctrine positiviste pour la rendre admissible non pas seulement pour l'opinion publique turco-ottomane mais aussi pour eux-mêmes. Et, tout comme dans d'autres expériences de modernisation non-occidentales, dans l'exemple turc aussi il ne s'agit pas d'une occidentalisation pure et simple mais plutôt d'un processus de "réinterprétation" des traits importés.

³⁵ *Mechveret*, n° 12, 1^{er} juin 1896.

Özet

Pozitivizmin Osmanlı İmparatorluğu'na Giriři ve Temellük Edilmesi

Türkiye'de özellikle XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ilk yarısında yaşanan modernleşme ve bu bağlamda pozitivizmin yayılma sürecini kör bir taklit olarak değerlendirmek toplumsal süreçlerin mahiyeti konusunda eksik bir tasavvuru işaret etmektedir. Bu makale, pozitivizmin Osmanlı İmparatorluğu'na giriři ve bir kısım Osmanlı aydını tarafından temellük edilmesini salt bir tesir-eser ilişkisi olarak değil, bir teessür olarak kavramayı, tesir eden kadar tesiri alanın da bu süreçte etkin olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Ayrıca, Osmanlı aydınlarının pozitivizme olan ilgilerinin gerekçeleri ve amaçları ile Osmanlıları pozitivizme kazandırmak için gayret sarf eden Fransız pozitivistlerinin gerekçeleri ve amaçlarının örtüşmediği, ideoloji olarak pozitivizm ile modernleşme, ıslah, gelişme ve güçlenme aracı olarak pozitivizmin birbirinden tefrik edilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda, Osmanlı modernleşmesinin esas itibariyle "devleti kurtarmak" amacına matuf olduğunun altı çizilmekte, askeri ve idari alanlarda yapılan reformlar (ıslahat ve Tanzimat) ve bunların dayandığı fikri süreç ele alınmaktadır. Söz konusu sürecin en önemli aktörlerinden olan Jön Türklerin pozitivizmin ithali esnasında oynadıkları rol üzerinde durulmakta ve bu noktada, pozitivizmin en etkin temsilcisi olan Ahmet Rıza'nın pozitivizmi temellük etmesinin edilgen bir süreç olmadığı, pozitivizmi yeniden yorumlayarak dönüştürdüğü, buna koşut olarak sahip olduğu tarihi-düşünsel mirası da pozitivizmin dili ile kavramaya çalıştığı örneklerle açıklanmaktadır.

Anahtar sözcükler: Pozitivizm, Osmanlı, Ahmet Rıza, Jön Türkler, Reform