

LE CARACTERE EUROPEEN DE LA PHILOSOPHIE CHEZ BESIR FUAD ET BAHHA TEVFIK

Auteurs matérialistes turcs de l'Empire ottoman

Ayşe YUVA

(Centre Marc Bloch, Berlin)

1. Introduction

La vocation universelle de la philosophie ne signifie pas qu'elle constitue un monde sans frontières. Des identités nationales et culturelles sont établies en philosophie à partir de la fin du XVIII^e siècle¹, et notamment à travers les histoires de la philosophie qui, durant cette période, ainsi que le rappelle C. König-Pralong, commencent à « postule[r] des identités raciales ou nationales et [à] fragmente[r] le grand récit civilisationnel en aires culturelles »². L'eurocentrisme qui en a découlé, et particulièrement l'idée que la philosophie serait, en son essence, européenne, a fait l'objet de nombreux travaux, notamment par un retour critique sur les grands textes philosophiques traitant de l'Europe, depuis Hegel jusqu'à Husserl, Jaspers ou Derrida. La philosophie interculturelle, développée notamment par R. A. Mall et M. Wimmer, a eu pour ambition de donner à des textes philosophiques extra-européens une dignité philosophique qui leur avait été déniée. Mais cela s'est fait sans doute au risque d'homogénéiser les aires culturelles en question. L'approche de R. A. Mall et F. M. Wimmer reprend un découpage culturel de la philosophie à partir d'aires préexistantes et qui semblent peu susceptibles de transformations : l'Inde, la Chine, la « philosophie

¹ Pierre MACHÉREY, *Études de philosophie « française »*, Vrin, Paris 2013 ; François AZOUVI, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Hachette, Paris 2006 ; Marc CREPON, *Les géographies de l'esprit*, Payot, Paris 1996.

² Catherine KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Vrin, Paris 2016, p. 25.

islamique », « européenne » etc. Enfin, la comparaison interculturelle repose, chez F. M. Wimmer, sur une définition atemporelle de la philosophie réduite aux questions métaphysiques, et il est contestable que le domaine de la politique, par exemple, en soit exclu³.

Pour réfléchir à la question des appartenances culturelles, le geste même par lequel les frontières sont tracées doit être analysé : qu’entend-on par « Europe » lorsque l’on parle de philosophie et de quelle porosité ses frontières témoignent-elles ? Je souhaiterais me pencher ici sur deux auteurs turco-ottomans de la fin du XIX^e siècle dont les textes permettent de revenir sur ce que signifie s’approprier la philosophie « européenne ». Ces auteurs turcs réfléchissent à ce qui fait l’identité d’un Empire ottoman où l’islam est la religion dominante, mais dont des terres ont longtemps été situées dans un espace classé comme « Europe » – il n’était pas rare de parler des Balkans comme de la « Turquie européenne » au XVIII^e siècle. Ce corpus permet de ce fait de thématiser la question des frontières philosophiques de l’Europe de façon plus directe que le corpus arabe venu du Caire ou de Beyrouth. Certes, on peut sans doute tracer des similarités et des circulations d’idées entre les textes philosophiques écrits dans le contexte des réformes égyptiennes de la *Nahda* ou des réformes ottomanes des *Tanzimat* de 1839 – bien que la césure représentée par la date de 1798 pour l’Égypte et plus généralement le monde arabe ne revête pas la même importance pour les auteurs turcs. Pour ces derniers, la borne généralement retenue est celle de 1859, date à laquelle Münif Paşa publie des traductions de Fénelon, Fontenelle et Voltaire, dans un contexte plus général de réformes de l’Empire ottoman.

Je me pencherai en particulier sur deux auteurs turco-ottomans matérialistes de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle : Beşir Fuad et Baha Tevfik, communément classés comme des matérialistes scientifiques et des acteurs de l’ouverture philosophique à l’Occident, voire des « occidentalistes ». Les deux auteurs, morts jeunes, appartiennent à deux générations successives : le premier, né en 1852 et mort en 1887, officier devenu écrivain, auteur de nombreuses traductions et brochures, dont une sur Victor Hugo et une autre sur Voltaire quelques mois avant sa mort, écrit sous le règne d’Abdülhamid II, dans un contexte de censure très forte où la Constitution promulguée en 1876 est suspendue en 1878, et dans un Etat dont les dirigeants

³ Franz Martin WIMMER, *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*, Turia + Kant, Wien 2003, p. 115.

affirmant de plus en plus l'identité musulmane durant cette période. Le second, né à Izmir en 1884 et mort en 1914, enseignant de philosophie au lycée et surtout traducteur, fondateur de revues, polémiste, écrit alors que Abdülhamid est déposé en 1908, la Constitution de nouveau promulguée et que les Jeunes Turcs s'emparent du pouvoir. La censure s'allège à cette époque, ce qui ne veut pas dire que Baha Tevfik suscite moins de critiques de penseurs conservateurs que Beşir Fuad. Aucun de ces auteurs n'a produit de système. Aucun n'est, non plus, professeur d'université. Dans celle d'Istanbul, fondée à la fin du XIXe siècle, des cours de philosophie ne commencent à être donnés qu'à partir de 1908. Mais la dimension pédagogique n'est pas absente de leur œuvre : Baha Tevfik a publié ce qui est considéré comme le premier manuel de philosophie en turc en 1913 ; et il est indéniable que les traductions, les biographies de philosophes produites par ces auteurs répondent à un projet de diffusion des connaissances. Toutefois, comment rendre celle-ci efficace étant donné les déterminations culturelles présentes dans les textes traduits et présentés ? Comment ces auteurs réagissent-ils à l'identification de la rationalité philosophique à l'Europe ? Leur geste même d'appropriation a souvent été présenté comme un désir « d'occidentalisation » ; et il pourrait être tentant d'opposer ces auteurs aux tenants d'une culture philosophique plus traditionnelle, ancrée dans l'islam. Cette opposition ne rend cependant pas justice à la complexité des positions en présence et consiste à voir dans l'appropriation de textes européens ou même ce qu'on appelle plus généralement « l'occidentalisation » une aliénation de l'identité propre, lecture dont j'aimerais montrer qu'elle fait un contresens sur les textes en question. Ces auteurs ont une conscience très forte des rapports de force dans lesquels l'Empire ottoman se trouve engagé. Leur appropriation des textes philosophiques ne revient cependant pas, pour eux, à une soumission à l'hégémonie politique européenne. De plus, en s'appropriant des textes souvent polémiques, qui contribuent à les classer parmi les matérialistes, ils donnent une portée nouvelle à certaines disputes philosophiques. Toutefois, ces deux auteurs évitent de déclarer la guerre à ce qui leur paraît être la croyance commune dominante de leur société, à savoir l'islam. Après avoir montré en quoi l'histoire de la philosophie est utilisée par eux afin de brouiller les frontières culturelles de la philosophie tout en redéfinissant ses frontières épistémologiques, je reviendrai sur les stratégies qu'ils utilisent pour éviter que les attaques venant de leurs doctrines matérialistes subversives soient conçues en termes de conflit de civilisations et d'attaque contre l'islam.

2. Le caractère mouvant des frontières épistémologiques et culturelles de la philosophie

Une des premières questions que l'on peut se poser est celle de savoir comment ces auteurs justifient la traduction de philosophies classées comme « étrangères » et en l'occurrence, « européennes » ou « occidentales ». Une possibilité serait de se situer dans un espace neutre et universel de problèmes philosophiques prédéterminés. Cette perspective n'est pas complètement absente du corpus turc. Mais une autre apparaît : prendre acte des déterminations culturelles de la philosophie, de son ancrage historique et géographique, pour justifier néanmoins une appropriation de textes qui ne soient pas non plus présentés comme radicalement étrangers. Ceci peut expliquer l'importance des biographies, des histoires de la philosophie ou plus généralement des approches historiques de la philosophie dans l'appropriation de la philosophie européenne dans l'espace turco-ottoman. Mais cela n'équivaut pas non plus à une approche « culturaliste » de la philosophie, où il s'agirait de s'initier à une pensée classée comme « étrangère » en tant que telle. Pour ces auteurs, la vérité est une même si elle se déploie à travers la diversité historique. Alors même que l'histoire de la philosophie est comprise souvent, à la suite du texte de E. Troeltsch sur la « crise de l'historisme »⁴, comme un vecteur de relativisme, l'histoire de la philosophie au XIXe siècle n'a eu, en règle générale, rien de relativiste, et a été conçue comme une méthode particulière pour établir les vérités. Ceci vaut également pour les auteurs turco-ottomans dont je traite : l'histoire de la philosophie est là pour classer, hiérarchiser les doctrines, et non pas promouvoir une forme de scepticisme. Reste à se demander comment ces auteurs rendent cela compatible avec une définition « européenne » de la philosophie, qui semble au premier abord les exclure, en tant que Turcs, de ce cercle.

2.1. Beşir Fuad et les origines gréco-musulmanes de la civilisation moderne

Ils peuvent tout d'abord revenir sur la question des origines de la philosophie et celles de la modernité. Beşir Fuad, dans la préface à la biographie de Voltaire qu'il a

⁴ Cf. Ernst TROELTSCH, *Die Krise des Historismus*, "Die neue Rundschau", n. 33 (1922), pp. 572-590.

publiée⁵, livre un récit qui permet de ne pas faire de la philosophie quelque chose de proprement européen. Certes, il fait commencer celle-ci en Grèce, ce qui pourrait être considéré comme de l'eurocentrisme. Mais filant la métaphore de la lumière et reprenant certains poncifs scientifiques, Beşir Fuad oppose le christianisme, répandu par des « sophismes », à l'islam qui a recueilli et diffusé les lumières, entendues comme héritage de la philosophie grecque : les conquêtes arabo-musulmanes sont historiquement interprétées comme une propagation des lumières. Beşir Fuad met ainsi à mal une stricte identification des lumières philosophiques et de l'Occident, défini ici comme région où domine le christianisme. Les Arabes ont été, à une époque, plus grecs que les Européens. Assigner à la philosophie des origines grecques est certes une position eurocentrée ; mais contrairement à l'idée que l'on trouve présentée de façon parfois un peu simpliste⁶, cet eurocentrisme des origines ne prend pas forcément la forme d'une frontière étanche entre l'Europe et l'Orient, ni même celle d'un eurocentrisme généralisé à l'ensemble de l'histoire de la philosophie, et encore moins d'une sorte de « racisme ». Si on suit Beşir Fuad dans cette préface, on voit que la philosophie a pu naître en Grèce sans être nécessairement et intrinsèquement occidentale, c'est-à-dire, encore une fois, associée de façon privilégiée aux pays où le christianisme domine.

Beşir Fuad ne défend pas pour autant l'universalisme de « lumières » qui seraient celles d'une raison humaine abstraite, indépendante de tout ancrage géographique. Les doctrines philosophiques se situent dans une société donnée, voire une culture et même une religion. Or la migration des lumières, les phénomènes de conquête géographique, les mélanges voire l'hybridation culturelle sont une part inhérente du processus de diffusion et de progrès des connaissances : un événement-clé dans l'histoire humaine est en effet, selon Beşir Fuad, la rencontre de la lumière (*nur*) et de l'obscurité (*zülmet*), des Musulmans et des Chrétiens dans l'Espagne médiévale, qui est présentée comme l'origine d'un mouvement qui donnera lieu en Europe à la Renaissance et à la civilisation actuelle de cette partie du monde⁷. Beşir Fuad ne fait donc ni d'une humanité abstraite, ni d'une seule culture ou partie du monde le support de cette marche des lumières. A suivre son raisonnement, on réalise que la modernité

⁵ Beşir FUAD, *Voltaire*, Çizgi Kitabevi, Konya 2011, pp. 25-28.

⁶ Cf. Peter J. PARK, *Asia and the History of Philosophy. Racism in the formation of historical canon 1780-1830*, Suny, New York 2013.

⁷ FUAD, *Voltaire*, p. 26.

philosophique de l'Europe de son temps est la lointaine héritière de la rencontre entre l'Europe et les Lumières musulmanes. Il nous offre ici un récit de genèse de la Renaissance, concurrent de celui que l'on trouve généralement dans les histoires de la philosophie françaises et allemandes du XIXe siècle (et même avant, du XVIIIe siècle), selon lequel la Renaissance italienne serait due à l'exil en Italie des savants grecs après la conquête de Constantinople par les Turcs. On a ici deux récits certes mythiques, mais dont l'un brouille d'une façon décidée les frontières entre Occident et Orient, monde chrétien et monde musulman. L'histoire montre que les lumières de la science ne sont intrinsèquement ni païennes, ni chrétiennes, ni musulmanes, ni occidentales ni orientales, mais qu'elles n'ont cessé de circuler. Evidemment, il est difficile de ne pas voir là, de la part de Beşir Fuad, une défense de sa propre position de passeur de la philosophie « européenne ». Il veut signifier à ses concitoyens qu'à l'origine de ce qu'ils seraient tentés de considérer comme étranger à leur culture et leur religion, il y a quelque chose que leurs coreligionnaires arabes ont transmis aux chrétiens en Europe. Précisons que sur ce point, le récit de Beşir Fuad n'est pas absolument original : Şemseddin Sami Frashëri (1850-1904) file la même métaphore de la lumière, dans un article de 1883-1884 de la revue *Güneş* [soleil] dirigée par Beşir Fuad, pour parvenir cependant à une conclusion moins favorable aux Ottomans : certes, les Arabes ont transmis des lumières, des connaissances aux Européens, mais il s'agissait de « lampes » qui ne valent pas le « soleil » actuel de la civilisation ; toutefois, ce récit selon lequel les Arabes auraient légué les lumières de la philosophie aux Européens lui permet également d'affirmer que la civilisation qui a été rendue possible par ces lumières n'est pas intrinsèquement chrétienne⁸.

2.2. Baha Tevfik et l'histoire de la philosophie comme succession de victoires

On ne trouve pas du tout un tel récit des débuts de la philosophie chez Baha Tevfik, qui, sur la question des origines de la Renaissance, reprend l'idée qu'elle serait due à la fuite des savants grecs en Europe. La domination philosophique et scientifique de

⁸ Şemseddin Sami FRASHËRI, *Medeniyet-i cedidenin ümem-i islamiyeye nakli* [Transférer la civilisation nouvelle aux peuples islamiques], "Güneş", vol. 1, n°4, 1883-1884, pp. 179-184, cité in Charles KURZMAN (dir.), *Modernist islam 1840-1940. A sourcebook*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 149sq.

l'Europe de son temps ne fait pour lui pas de doute ; dans un passage de sa *Philosophie de l'individu* [*Felsefe-i ferd*] intitulé « Les problèmes de la philosophie. La philosophie chez nous », il juge la source philosophique arabe tarie, et affirme que l'heure de l'Europe a sonné en philosophie⁹. Mais cette domination est seulement un phénomène présent, et ne s'inscrit pas du tout dans une quelconque essence de l'esprit européen. L'histoire de la philosophie, en général, est pensée sur le mode de la conquête – d'abord celle venue d'Inde, puis de la Perse, puis de la Grèce ; et, dans les temps modernes, de Descartes, puis Kant et Spencer. Il y a là, ici, indéniablement, une parenté avec l'histoire de la philosophie d'Alfred Fouillée (1838-1912), résumée sous l'appellation de doctrine des « idées-force ». Elle consiste à placer l'histoire de la philosophie dans un cadre évolutionniste, non orienté téléologiquement, où les idées, dont chacune possède un prolongement pratique, luttent entre elles. La doctrine des idées-force est justement présentée par Baha Tevfik comme l'une de celles qui a triomphé dans l'époque présente, avec le matérialisme et naturalisme allemands¹⁰. De plus, l'histoire de la philosophie de Fouillée est aussi celle qu'il choisit, en toute logique, pour la traduire sommairement dans l'une des parties de son manuel d'histoire de la philosophie de 1913 intitulé *Muhtasar felsefe*. La reprise de cette histoire de la philosophie revient à avaliser une géographie historicisée commune à beaucoup d'histoires de la philosophie de cette époque : les débuts de la philosophie sont situés en Inde, position à laquelle Baha Tevfik souscrit personnellement sans que cela traduise une promotion de « l'Orient » en tant que tel ; puis viennent des chapitres sur la philosophie de la Perse et celle d'autres peuples antiques dont les Gaulois (passage que Baha Tevfik n'omet pas de traduire) ; les Arabes sont situés au Moyen-Âge et la philosophie moderne et contemporaine réduite à celle des Européens. Baha Tevfik reprend dans son manuel les hiérarchisations de Fouillée, mais aussi cette conception large de la philosophie, qui ne se résume pas à des systèmes portant sur les questions métaphysiques et morales, mais inclut les conceptions de la justice et des éléments métaphysiques et moraux inclus dans des doctrines religieuses, comme le brahmanisme, le bouddhisme, le zoroastrisme ou la religion des druides. Traduisant la phrase de Fouillée sur le « caractère religieux de la philosophie alexandrine » par : « l'école alexandrine contient encore certains enseignements philosophiques tirés

⁹ Baha TEVFIK, *Felsefe-i ferd*, Altıkkırkbeş, Istanbul 2017 [1914], p. 50.

¹⁰ *Ivi*, p. 55.

d'autres religions », Baha Tevfik semble témoigner que la philosophie est un enseignement qui peut se trouver dans la religion, tout en en étant séparé. Pour le matérialiste qu'est Baha Tevfik, cela permet un traitement philosophique – et non pas théologique – de doctrines religieuses. Par contre, un des rares changements qu'il effectue par rapport à Fouillée consiste à gommer la référence aux « races », tout en conservant l'ancrage culturel de la philosophie. Ainsi, il ne traduit pas la phrase de Fouillée selon laquelle les « anciens Persans » sont de la même race que les Indiens, il omet pareillement de dire que les Gaulois appartiennent à la « race indo-européenne et aryenne » ; et il transforme la phrase de Fouillée « Les peuples chinois se distinguent des peuples indo-européens par un esprit plus pratique que métaphysique » en : « La philosophie chinoise est plutôt naturelle et pratique que métaphysique ». Dans ce schéma général de l'histoire de la philosophie, l'essentiel est pour lui, comme d'ailleurs pour Beşir Fuad, de discriminer le « dépassé » et « l'actuel » ; or cet actuel, pour eux, est le matérialisme scientiste, ainsi que, réflexivement, une conception évolutionniste de l'histoire de la philosophie. Mais rien ne dit que ce qui est actuel ou moderne soit intrinsèquement européen.

2.3. L'Orient n'est pas plus mystique que l'Occident n'est matérialiste

Ces auteurs sont tenants d'un scientisme qu'ils trouvent avant tout développés chez des auteurs tels que Comte et Littré (en ce qui concerne Beşir Fuad), Ludwig Büchner et d'autres matérialistes allemands ; ils louent également les travaux de scientifiques comme Laplace ou Claude Bernard. Ceci prend la forme, chez Beşir Fuad, d'une opposition entre *Şiir* et *Hakikat*, le règne de la poésie et l'imagination d'un côté, la connaissance de la réalité de l'autre ou, chez Baha Tevfik, de *Hayal* et *Hakikat*, le rêve et la réalité. Pour les deux auteurs, il est indéniable que les récits traditionnels, les mythes et les superstitions imprègnent encore trop l'éducation et les mœurs dans l'Empire ottoman. Il n'y a pas place ici pour l'image d'un Orient « poétique » ou « mystique », tout au plus – mais ce n'est déjà pas rien – une critique des formes de poésie classique ottomane comme surannées. Il ne fait pas de doute que certaines façons de penser, certaines croyances collectives doivent pour eux être réformées dans le sens d'une plus grande diffusion des sciences de la nature. Ces auteurs se méfient en cela des effets de la poésie. C'est ainsi qu'il faut comprendre les critiques de Beşir Fuad

envers Victor Hugo et la préférence qu'il donne à Émile Zola, qui incarne pour lui une littérature tirant profit des résultats de la science. Baha Tevfik affirme, quant à lui, que sans revenir à l'idée d'une littérature seulement normée par l'idée d'utilité, on peut néanmoins déplorer que le poète n'écrive pas dans l'intérêt du peuple, mais seulement dans le sien ; le plaisir littéraire est un plaisir égoïste¹¹, et la société souffre selon lui des poètes. Il rend alors les Halit Ziya, Tevfik Fikret, respectivement romancier et poète considérés comme les inventeurs de la modernité littéraire turque, responsables de l'apparition à venir de tous les écrivains qu'ils auront inspirés et qui nuiront à la nation. Donc cette séparation entre science et littérature, poésie et vérité, non seulement ne correspond pas à une division entre Occident et Orient, mais ne permet même pas de séparer, au sein des auteurs turcs, ceux qui s'inspirent d'auteurs européens des autres. Baha Tevfik condamne certains écrivains turcs qui s'inspirent des romanciers français modernes, déplore qu'ils imitent mécaniquement les écrivains européens, comme ils imitaient selon lui, un siècle avant, la littérature persane. Nous ne répondrons pas ici à la question de savoir si Baha Tevfik a lui-même dépassé ce schème de « l'imitation » : lui-même a en effet publié un ouvrage curieux, *Teceddüd-i Ilmi ve Edebî*, anthologie de textes « européens », à ceci près qu'ils sont soit traduits tels quels, soit reformulés par Baha Tevfik qui, dans un court avant-propos, reconnaît qu'il est problématique d'apposer comme il le fait son seul nom comme auteur de l'ouvrage¹². Toutefois la distance qu'il prend avec la pratique plus traditionnelle de « l'imitation » poétique nous permet d'observer combien le concept « d'occidentalisation », entendu comme le fait de se donner des modèles européens que l'on imiterait, est insuffisant, dans la mesure où la définition même de ce qu'on entend par « imitation » ne va pas de soi. Quoi qu'il en soit, se référer à l'Europe ne suffit pas à définir un projet philosophique ou littéraire, à ses yeux : il s'agit de savoir ce que l'on va y chercher, et comment on le transmet. La division entre science et poésie est interne à toutes les littératures, la française comme la turque. Encore une fois, les critères de civilisation, de nouveauté, d'actualité ne peuvent être identifiés purement et simplement à l'Europe. Le partage entre l'actuel et l'inactuel prend le pas sur un partage rigide entre Europe et Orient.

¹¹ Baha TEVFIK, *Felsefe-i edebiyât ve şa'ir celîs*, Çizgi, Konya 2014 [1914], p. 167.

¹² Baha TEVFIK, *İlk sözler*, in *Teceddüd-i Ilmi ve Edebî*, Çizgi, Konya 2016 [1911], p. 29.

On retrouve d'ailleurs par endroit chez les deux auteurs le schéma positiviste où le stade positif doit succéder au stade religieux et métaphysique. La philosophie est prise dans une histoire où une part d'elle, gagnant en certitude, doit se transformer en science, ce qui autorise Baha Tevfik à affirmer à plusieurs reprises que « la philosophie d'aujourd'hui est la science de demain »¹³ (et pareillement : la philosophie du passé est la science d'aujourd'hui). Cette définition pourrait sembler anodine mais elle montre que la philosophie s'est entièrement émancipée, du point de vue de ces auteurs, de la théologie. La philosophie désigne une frontière, la ligne qui se situe juste avant la constitution d'un savoir en science. Comme le dit, en un sens au fond pas si éloigné que cela, D. Henrich, elle est le savoir qui régit les frontières.

Ceci est la raison pour laquelle Beşir Fuad comme Baha Tevfik rejettent les philosophes européens spiritualistes et idéalistes tels que Cousin, ses émules et même Hegel, bien qu'ils en aient une connaissance très fugace. A propos de Paul Janet, disciple spiritualiste de Cousin, Baha Tevfik écrit qu'il se croit philosophe alors qu'il écrit en théologien¹⁴. Il juge dans le même passage que des philosophes du passé tels que Descartes, Spinoza, Leibniz ne possèdent plus qu'une valeur historique, au même titre que la philosophie des Védas. Lange (par son histoire du matérialisme), Tarde et Darwin (et sa destruction du récit de la Création mosaïque) sont rangés parmi les vrais philosophes. Voltaire est, de façon particulièrement marquée chez Beşir Fuad, considéré comme un père fondateur de cet amour de la « vérité », de cette orientation vers la « réalité » (*hakikat*) ; mais dans son œuvre comme dans d'autres, il s'agit de discriminer l'actuel et l'inactuel. Se saisissant de ce critère, les adversaires de Baha Tevfik auront beau jeu, en 1913, d'arguer que plus personne en Europe ne lit *Kraft und Stoff* de Ludwig Büchner, paru des décennies plus tôt, et que Baha Tevfik traduit comme étant une œuvre éminemment actuelle.

2.4. L'historicisation de la philosophie comme partie prenante d'un projet matérialiste

On peut donc dire que les histoires de la philosophie de ces auteurs participent d'un projet de sécularisation de la philosophie. On confère à la philosophie une histoire où l'on retrouve certes des doctrines qui pourraient être classées comme religieuses, mais

¹³ Baha TEVFIK, *Felsefe-i ferd*, p. 50.

¹⁴ *Ivi*, p. 59.

où le moteur principal n'est pas d'ordre religieux. C'est pourquoi il est significatif que cette appropriation de la philosophie européenne passe par une présentation historique de celle-ci, des récits qui, tout en prenant acte des déterminations culturelles de la philosophie, font de ces déterminations quelque chose de mouvant, et inscrivent la philosophie dans un schéma d'évolution scientiste.

Certes, des auteurs conservateurs, hostiles philosophiquement au matérialisme, traduisent eux aussi des textes européens ; mieux, ils s'intéressent parfois aux mêmes textes d'histoires de la philosophie ; par exemple, Ahmed Mithat, d'abord ami de Beşir Fuad, puis évoluant vers des positions plus conservatrices, traduit en 1914 de façon plus exhaustive, pour l'enseignement universitaire, *L'histoire de la philosophie* de Fouillée dont Baha Tevfik et Ahmed Nebil avaient livré une traduction tronquée. Une question difficile à résoudre est de savoir pourquoi l'histoire de la philosophie de Fouillée est préférée à d'autres (elle est aussi l'une des premières histoires de la philosophie traduite en japonais par l'auteur moderniste Nakae Chomin). Baha Tevfik dit bien qu'il ne l'a pas choisie parce qu'elle refléterait ses propres positions. Chez lui, la traduction de l'histoire de la philosophie procède d'un projet paradoxal : alors même qu'il affirme dans certains textes de façon radicale que le passé doit être oublié, il traduit une histoire de la philosophie ; mais c'est parce que ce qu'elle transmet est, malgré tout, compris comme « nouveauté ». De plus, on peut supposer, en se référant à d'autres auteurs matérialistes comme Abdullah Cevdet (1869-1932), qu'il y a quelque chose de moderne dans l'histoire elle-même comme science¹⁵. Ahmed Mithat, quant à lui, s'écarte davantage du texte original de Fouillée que Baha Tevfik, le commente et fait des ajouts relatifs à la philosophie orientale ou des auteurs du monde musulman. Comme nous le verrons plus loin, cela touche au problème des rapports entre philosophie et religion noués dans ces textes. Il est en tout cas indéniable que l'histoire de la philosophie, en autonomisant la philosophie par rapport à la religion, a pu être utilisée dans le cadre d'un projet matérialiste, même si elle ne s'y réduit pas. De ce point de vue, le corpus turc matérialiste offre un éclairage nouveau sur un problème plus général : alors que de nombreux matérialistes en Allemagne, dont Feuerbach, Marx et dans une certaine mesure Ludwig Büchner, ont pu reprocher aux histoires philosophiques de la philosophie d'oublier la matérialité, de faire de l'esprit, dans ses

¹⁵ On peut se référer ici à l'introduction qu'A. Cevdet donne de sa traduction, depuis le français, de *L'Histoire de l'islamisme* de R. Dozy, où il défend la démarche de Dozy en comparant l'histoire à une photographie. Cf. C. KURZMAN (dir.), *Modernist islam 1840-1940. A sourcebook*, p. 172.

objectivations historiques, le moteur de l'histoire, et donc d'autonomiser les conflits philosophiques dans une illusion d'indépendance, l'étude du corpus turc permet de comprendre que l'autonomisation de l'histoire de la philosophie a pu aussi être pensée comme une chance donnée à la philosophie de se démarquer, dans le domaine spirituel, du théologique. Les appropriations auxquelles ces textes ont donné lieu nous rappellent que les écrits d'histoire de la philosophie peuvent aussi contribuer à la critique de certaines formes d'orthodoxie.

3. Une subversion philosophique sans attaque frontale de l'islam

En traduisant des textes philosophiques matérialistes, ces auteurs introduisent une forme de subversion au sein de l'Empire, prennent place dans des conflits qui débordent le champ purement théorique, pour viser une réforme de l'esprit collectif. Mais ceci ne donne pas non plus lieu, chez eux, à une attaque directe de ce qu'ils identifient comme étant la croyance commune dominante de leur société, à savoir l'islam.

3.1. Un patriotisme non culturel, mais qui préserve la religion dominante

L'activité de diffusion des textes matérialistes allemands et français de ces auteurs ne doit pas être comprise comme une volonté de s'insérer dans un échange d'idées globalisé et la meilleure preuve en est sans doute que bien que maîtrisant le français, ils n'écrivent pas dans cette langue. Le cadre d'action de leurs textes reste celui de l'Empire ottoman et, au sein de celui-ci, celui d'une nation turque en constitution. Ceci justifie, dans la traduction par Baha Tevfik et Ahmed Nebil de *Kraft und Stoff*, l'emploi d'une langue philosophique qui n'est pas l'ottoman, mais le turc d'Istanbul, chose que des adversaires comme Ali Kemal lui reprocheront en prétendant que son texte est truffé de gallicismes¹⁶. Ici on trouve le problème, encore non résolu de nos jours en Turquie, de la formation d'une langue philosophique, du maintien ou non du vocabulaire arabe et persan, de la confection de néologismes à partir du français ou de racines « turques ».

¹⁶ Cf. Préface d'Ali Utku à la traduction par B. Tevfik et A. Nebil de *Kraft und Stoff* : Ludwig BÜCHNER, *Madde ve Kuvvet*, Çizgi, Konya 2012, p. 13.

Or si le projet philosophique de ces auteurs sert bien une forme de patriotisme, il prend en revanche ses distances avec un nationalisme culturel. Certes, pour Beşir Fuad comme pour Baha Tevfik, la supériorité de l'Occident est parallèle à la supériorité de sa philosophie ; et le matérialisme scientifique est conçu par ces auteurs comme le moteur du développement de l'Occident. A certains égards, c'est une position que l'on trouve chez Ludwig Büchner lui-même, pour qui le matérialisme est bien le fondement du développement des sociétés modernes, qui ne sont plus du tout mues selon lui par les idées religieuses, mais bien par la recherche de l'utilité et du bien-être¹⁷. On retrouve là une jonction avec le sens vulgaire du terme de « matérialisme ». Chez Beşir Fuad et Baha Tevfik, le matérialisme transmis à partir des textes allemands doit bien rendre service à la patrie. Si « occidentalisation » il y a ici, elle doit être comprise comme « civilisation », et Baha Tevfik conçoit sa propre tâche comme le fait de rapprocher le peuple de cet idéal¹⁸. Mais il faut préciser qu'il n'entend pas l'occidentalisation comme imitation des mœurs européennes, aliénation de l'identité propre, mais plutôt comme une hybridation typique selon lui de toute l'histoire (mythifiée) des Turcs, depuis leurs premières migrations sibériennes. Dans un texte sur le nationalisme, il affirme ainsi fortement que la raison de la crise politique de l'Empire n'est pas que l'on se soit éloigné de l'identité nationale, mais au contraire que l'on s'y soit enfoncé. L'ouverture à l'étranger n'est précisément pas pour lui aliénation, mais condition de survie et de développement.

Simplement, ce patriotisme qu'implique une ouverture philosophique aux doctrines matérialistes « étrangères » ne justifie pas, pour ces auteurs, une attaque directe de l'islam. Baha Tevfik note que « s'occidentaliser, ce n'est ni se séparer d'une religion, ni perdre une nation »¹⁹. L'Europe, dont l'histoire est ponctuée selon lui par des combats contre la domination de l'Eglise, offre seulement des pistes contingentes, mais non une source universelle et anhistorique d'émancipation ou de réforme de l'orthodoxie dans une société. La réforme philosophique ou l'introduction des philosophies matérialistes ne prendra donc pas la forme d'une guerre de religion ou d'un conflit de civilisations. Certes, plusieurs éléments biographiques de ces auteurs semblent témoigner de leur athéisme ; le suicide de Beşir Fuad, qui a fait « œuvre » et scandale (car l'auteur a pris des notes sur ses sensations avant la perte de conscience), est sans doute le plus

¹⁷ Cf. Ludwig BÜCHNER, *Kraft und Stoff*, Weibinger, Frankfurt/Main 1855, p. 27.

¹⁸ Cf. Baha TEVFIK, *Felsefe-i ferd*, p. 88.

¹⁹ *Ibid.*

marquant²⁰ : par lui, Beşir Fuad fait un dernier acte d'allégeance à la science et en outre, même si cette dimension n'est pas la plus importante, un acte de défi envers la religion dominante de sa société. Pour autant, on ne peut voir dans ses textes et ceux de Baha Tevfik une opposition frontale à l'islam en tant que tel. On a un matérialisme qui n'est pas un athéisme revendiqué, mais où les questions relatives à la religion, au rapport du christianisme à l'islam, mais aussi aux croyances dominantes dans une société, sont centrales. La critique des formes dominantes de pensée, et d'une certaine façon la critique de la religion, prend la forme de biographies et monographies d'auteurs qui ont exercé une telle critique, tels que Voltaire et Nietzsche. Or ici aussi, l'historicisation de la philosophie est utile à ces auteurs dans leur entreprise, qui consiste à présenter ces auteurs comme des critiques du christianisme, et de prétendre que l'islam est épargné par ces attaques. Soit on dit d'un auteur irréligieux, ou du moins qui a attaqué l'Eglise, qu'il a défendu l'islam (Beşir Fuad avec Voltaire), soit on singularise à l'extrême les positions d'un auteur, sans prétendre en faire le fondement d'une nouvelle orthodoxie (Baha Tevfik avec Nietzsche).

3.2. Beşir Fuad et Voltaire en défenseur de l'islam

Pour Voltaire en particulier, la stratégie de Beşir Fuad est particulièrement audacieuse : elle consiste à réinterpréter tous les passages où Voltaire, en lutte contre l'Eglise, parle de l'islam. Il veut préserver le sens qu'il y a à présenter Voltaire dans un État avant tout musulman (la réception de Voltaire par les minorités arménienne, grecque etc. de l'Empire ne l'intéresse pas explicitement). Or nous avons pu découvrir que la biographie de Voltaire signée de Beşir Fuad est aussi, dans de nombreux passages, une reprise de la *Vie de Voltaire* que Condorcet avait publiée en 1789 et qui est publiée à nouveaux frais dans l'édition des *Œuvres complètes* de Voltaire en 1883, auxquelles on peut présumer que Beşir Fuad s'est référé. Mais ce dernier ne manque

²⁰ Agé alors de 35 ans, l'écrivain se coupe les veines après s'être injecté de la drogue et prend des notes sur ses sensations, jusqu'à l'affaiblissement de sa conscience. Il dit, en physiologiste et lecteur de Zola, craindre de tomber dans une paranoïa aiguë comme sa mère. Il lègue son corps à la science et cette dernière volonté ne sera pas respectée puisqu'il sera enterré selon le rite musulman. Au-delà du fait divers personnel, qui a d'ailleurs à tel point alerté les autorités qu'il a été interdit d'évoquer publiquement ce suicide, on voit bien que cet acte se trouve justifié par des raisons théoriques, la volonté de traiter son corps et ses sensations ultimes avec l'objectivité du naturaliste, et non pas à l'aune du sentiment et selon des préceptes religieux. C'est évidemment ce traitement à la fois scientifique et militant du corps propre qui a marqué les esprits.

pas de distiller des remarques personnelles concernant l'islam. Il réinterprète ainsi tout d'abord la critique de la superstition en Chine, en Inde ou dans le monde musulman, présente dans les œuvres de jeunesse de Voltaire, comme une attaque indirecte et prudente de l'Église catholique. Une certaine prudence n'est pas absente chez Beşir Fuad non plus, qui écrit dans un contexte de censure très forte : ainsi lorsqu'il parle de la pièce *Le Fanatisme*, il omet de préciser que la suite de son titre est *Mahomet le prophète*, qui est celui mentionné par Condorcet²¹. D'ailleurs, loin de présenter Voltaire comme un penseur irréligieux voire athée (ce qu'il n'était certes pas, mais ce que beaucoup lui ont reproché), celui-ci est souvent loué par Beşir Fuad pour sa prudence : l'image qui prévaut est celle d'un auteur qui, bien qu'opposé aux opinions religieuses de la majorité et dans une Europe encore gagnée aux superstitions, a été capable d'influer sur l'opinion publique de son temps sans la cabrer, par exemple en divisant l'ennemi, en attaquant d'abord des opinions de détail, en répétant certaines attaques²². Après avoir donc insisté sur les combats de Voltaire contre l'Église, le deuxième argument de Beşir Fuad concernant le rapport de Voltaire à l'islam est de voir une évolution dans son œuvre et de prendre littéralement pour une défense de l'islam les passages où Voltaire loue cette religion pour attaquer le christianisme. Selon Beşir Fuad, il aurait « reconnu son erreur » de jeunesse concernant l'islam et le Voltaire de la maturité serait proche de la « philosophie/sagesse musulmane » [*islami hikmet*]. Beşir Fuad souligne par exemple la compatibilité entre ce que Voltaire dit de l'âme avec les positions d'Ibn Abbas, l'un des premiers exégètes du Coran. À l'appui de son portrait de Voltaire en défenseur de l'islam face à l'ignorance des Européens, Beşir Fuad traduit deux passages de l'article « femmes » du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, où celui-ci critique, d'une part, le lieu commun d'un islam comme d'une religion sensuelle, et de l'autre, les erreurs que les Européens colportent à propos de la soumission des femmes dans l'islam. Beşir Fuad va jusqu'à citer les extraits du Coran auxquels Voltaire fait référence²³. Certes, on ne peut nier que cet auteur attache plus d'importance au progrès de la science qu'au respect des prescriptions religieuses. Ainsi que le note O. Okay, si Beşir Fuad ne critique pas l'islam, il ne le défend pas non plus

²¹ Beşir FUAD, *Voltaire*, Çizgi Kitabevi, Konya 2011, p. 170.

²² *Ivi*, p. 169.

²³ *Ivi*, p. 170.

de façon interne²⁴ et S. Poyraz a raison de noter qu'il ne justifie pas la science par le Coran, mais fait bien de la première la norme ultime²⁵. Mais Beşir Fuad rend possible l'appropriation de Voltaire dans un Empire où la censure exercée est forte, et dont les dirigeants souhaitent appuyer « l'identité » musulmane, en présentant les attaques de ce dernier contre « l'Infâme » comme des attaques contre le christianisme et l'Église catholique ; il retourne la portée critique des propos de Voltaire sur l'islam – dont l'objet et la cible principale demeurent l'Église catholique – en une défense positive de cette religion.

Or cette biographie, le dernier ouvrage publié par Beşir Fuad de son vivant, suscite de nombreuses accusations. Durant cette polémique, celui-ci se défend en distinguant les auteurs européens des Etats contre lesquels l'Empire ottoman a pu se trouver en guerre, afin d'empêcher que son œuvre de présentation et de traduction soit précisément considérée comme un acte de trahison envers la patrie. C'est pourquoi il n'hésite pas à rappeler, en réponse à un adversaire anonyme, qu'il a servi comme officier à plusieurs reprises et « défendu l'islam sous les balles »²⁶. Pour les mêmes raisons, Beşir Fuad ne reprend pas les passages de la biographie de Condorcet où celui-ci approuve le soutien de Voltaire aux Russes dans la guerre contre les Turcs et adopte à l'égard de ces derniers des clichés orientalistes²⁷. Il s'agit justement pour lui de montrer que la diffusion des écrits parus en Europe n'est pas un antipatriotisme ni une attaque contre l'islam – les deux étant liés dans un Etat dont le Souverain est aussi calife : au contraire, la traduction est elle-même comprise comme un acte patriotique. Cette stratégie argumentative permet à Beşir Fuad de conclure que Voltaire a toute sa

²⁴ Orhan OKAY, *Beşir Fuad İlk türk pozitivistisi ve natüralisti*, Istanbul, Dergah yayınları, 2008 [1969], p. 162.

²⁵ Serdar POYRAZ, *Besir Fuad (1852-1887) and the Introduction of Philosophical Materialism into the Ottoman Intellectual Life*, "Review of History and Political Science", Vol. 2 (2014), n°3-4, pp. 1-21.

²⁶ Beşir FUAD, *Şiir ve hakikat*, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul 1999, p. 342.

²⁷ Nicolas de CONDORCET, *Vie de Voltaire par Condorcet*, in Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, Flammarion, vol. 1, Paris 1883, p. 269 : « L'intérêt constant que Voltaire prit au succès de la Russie contre les Turcs mérite d'être remarqué ». Le propos se poursuit à p. 270 : « On a parlé de l'injustice d'une guerre contre les Turcs. Peut-on être injuste envers une horde de brigands qui tiennent dans les fers un peuple esclave, à qui leur avide férocité prodigue les outrages ? Qu'ils rentrent dans ces déserts dont la faiblesse de l'Europe leur a permis de sortir, puisque dans leur brutal orgueil ils ont continué à former une race de tyrans, et qu'enfin la patrie de ceux à qui nous devons nos lumières, nos arts, nos vertus mêmes, cesse d'être déshonorée par la présence d'un peuple qui unit les vices infâmes de la mollesse à la férocité des peuples sauvages ».

place dans l'Empire ottoman. La dernière phrase de la conclusion affirme que « si on songe à la façon dont Voltaire a défendu l'islam et les Ottomans, il n'y a pas un seul Ottoman qui ne puisse dire : Grand Voltaire ! Que ta gloire soit éternelle et respectée ! ». Ainsi le propos du livre s'éclaire-t-il : la lutte pour la science, la promotion d'une littérature qui n'a pas renoncé à son alliance à la philosophie, et qui influe habilement sur l'opinion publique superstitieuse des contemporains, est jugée avoir toute sa place et son utilité dans l'Empire ottoman.

3.3. Baha Tevfik et Nietzsche

Dans le cas de la présentation de la philosophie de Nietzsche par Baha Tevfik, la source principale est Henri Lichtenberger, qui a publié en 1898 un livre intitulé *La Philosophie de Nietzsche*. Tout d'abord, comme dans le cas de Beşir Fuad et Voltaire, cette reprise permet de mettre en avant la dimension de critique du christianisme. Là où il est question de critique de la divinité en général, Baha Tevfik use du terme de *Mabut* ; celui de Dieu n'apparaît pas. Baha Tevfik applique à l'œuvre de Nietzsche le schéma positiviste d'un dépassement de l'esprit théologique ; mais il reprend aussi les propos de Lichtenberger selon lequel Nietzsche serait « athée par religion » : « il resta en réalité fidèle à son instinct religieux en sacrifiant une croyance historique et traditionnelle à sa conviction intime et profonde »²⁸. C'est donc un double schéma de sécularisation de la religion, à la fois comme déplacement et surtout comme transfert, qui apparaît ici. La critique de la religion nietzschéenne est cependant surtout resituée par Baha Tevfik dans le cadre d'un combat plus général de Nietzsche contre les façons de penser dominantes de son temps en Europe. Ce qui ressort du portrait de Nietzsche est une figure de penseur qui s'oppose radicalement, viscéralement, aux opinions de ses contemporains en ce qui concerne non seulement la religion mais aussi le nationalisme allemand ; son combat possède une dimension culturelle et, de surcroît, politique. D'une façon cependant symétrique à Beşir Fuad qui louait la prudence de Voltaire, Baha Tevfik voit dans la radicalité de la critique nietzschéenne un trait idiosyncrasique. La théorie de Nietzsche est pour lui une pensée intéressante à faire connaître dans l'Empire ottoman parce qu'elle est à l'origine de bouleversement en Europe, et qu'elle bouscule les façons de penser dominantes. Et la propre entreprise

²⁸ Henri LICHTENBERGER, *La philosophie de Nietzsche*, Germer Bailliere, Paris 1898, p. 20 ; Baha TEVFIK, Ahmed NEBİL, Memduh SÜLEYMAN, *Nietzsche, hayatı ve felsefesi*, Konya, Çizgi, 2013, p. 60.

de Baha Tevfik est tortueuse : elle consiste à présenter un auteur radical sans adhérer complètement à son propos. Dans sa conclusion sur Nietzsche, après avoir rappelé la critique générale formulée par ce dernier des religions comme instrument des faibles, il réaffirme la force comme principe ultime et finit en disant : « Peut-être a-t-il raison, peut-être a-t-il tort... ! Qui sait ? »²⁹ et achève ainsi son texte ; il y a là quelque chose de presque diderotien. Mais la radicalité du geste qui consiste à présenter la philosophie de Nietzsche dans son intégralité ne doit pas nous échapper, de même que Baha Tevfik traduit l'intégralité de *Kraft und Stoff*, à partir de l'édition française de 1906, alors qu'Abdullah Cevdet, en 1891, s'était contenté d'en traduire des extraits sur la conscience, et avait par exemple laissé de côté le chapitre sur « l'idée de Dieu ». Pourtant, dans leur avant-propos intitulé « Nos paroles », Baha Tevfik et Ahmed Nebil affirment que la religion concernée par la critique de Büchner est le christianisme, et même une forme particulière de celui-ci, et que les maîtres en religion ne manqueraient pas pour répondre éloquentement s'il s'agissait de l'islam³⁰.

3.4. Le matérialisme contre l'éclectisme

Cela ne veut pas dire pour autant qu'on ait affaire à une opposition frontale des religions et des cultures et ce serait un contresens que de voir dans ces textes une défense identitaire de « nous » musulmans contre « eux », les chrétiens. Le problème de ces auteurs, dont la critique est en même temps marquée de prudence, est de savoir comment faire évoluer les croyances communes d'une société sans les attaquer frontalement, et sans que cela ne conforte la domination de l'Occident et du christianisme vis-à-vis de l'Empire ottoman et de l'islam. Comment constituer la philosophie, la science, les théories politiques et sociales, en sphères autonomes (sécularisées), mais qui ne soient pas dans une opposition frontale à la religion dominante de la société ? Il faut ici préciser la thèse de certains commentateurs tels que Şükrü Hanioglu qui prétendent que pour Baha Tevfik, *Kraft und Stoff* devrait être « la religion et la philosophie de la société à venir »³¹. Certes, Baha Tevfik comme Beşir Fuad souhaitent bien que la science remplace la religion comme autorité

²⁹ Cf. NEBIL, TEVFIK, SÜLEYMAN, *Nietzsche. Hayatı ve felsefesi*, p. 118.

³⁰ Cf. La préface de B. Tevfik et A. Nebil à BÜCHNER, *Madde ve Kuvvet*, p. 39.

³¹ Şükrü HANIOĞLU, *Felsefesiz bir toplumun felsefe olmayan felsefesinin ilmihali: Madde ve Kuvvet*, avant-propos à BÜCHNER, *Madde ve Kuvvet*, p.27.

spirituelle ultime ; mais cela ne signifie pas que cette autorité spirituelle soit incompatible avec l'islam. De même, lorsque Şükrü Hanioglu soutient que *Kraft und Stoff* devait être, pour ses traducteurs, « le catéchisme d'une philosophie qui n'est pas philosophie pour une société sans philosophie »³², ce terme d'*ilmihal*, traduit par « catéchisme », et qui désigne donc un ouvrage récapitulant les principes de l'islam, pose problème. Malheureusement, Baha Tevfik et Ahmed Nebil n'ont pas traduit la préface de *Kraft und Stoff*, où Büchner affirmait clairement qu'il ne s'agissait pas pour lui d'introduire aucune forme « d'orthodoxie » dans les sciences de la nature (« orthodoxie », en allemand, traduit en français par « les articles de la foi ») ; on ne sait pas si les traducteurs turcs auraient choisi ici le terme d'*ilmihal*. Nous pouvons cependant douter du fait que leur but soit d'établir un nouveau catéchisme ou une nouvelle orthodoxie, car la vision que ces auteurs ont du champ de la philosophie est fondamentalement conflictuelle. Si Beşir Fuad affirme que Voltaire est le bienvenu dans une société musulmane, il en fait aussi le membre d'une lignée de héros commençant à Copernic et s'achevant provisoirement avec Comte et Littré, et auquel il donne pour devise : « Celui qui a le savoir, a la force ! ». Sa lecture de l'histoire de la philosophie est là pour conforter cette victoire des partisans de la science et de la vérité.

Ceci amène ces auteurs à s'opposer, en particulier, à différentes formes d'éclectisme. Il est particulièrement clair dans le cas de Baha Tevfik. Dans la préface de l'histoire de la philosophie de Fouillée dont il traduit le résumé, « l'éclectisme » cousinien, tout comme la synthèse hégélienne, également appelée par Fouillée éclectisme, sont rejetées, le premier à cause de la « clôture » qu'il impose à l'histoire de la philosophie, le second en raison de son « fatalisme logique » - ce qui est conforme à l'image de Hegel forgée à l'époque en France. Certes, on a déjà dit que les positions de Fouillée ne reflétaient pas en tout point celles de Baha Tevfik, mais dans la mesure où sa traduction de Fouillée est tronquée, le fait qu'il ait conservé ce passage est tout de même révélateur. Plus décisive est sans doute encore la polémique qui l'oppose à Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, auteur lui aussi de manuels pour l'université, et adversaire déclaré du matérialisme. Dans son texte « Quelle doctrine philosophique devons-nous adopter ? »³³, cet auteur, après s'être demandé quelle école philosophique

³² Ceci est le titre de l'avant-propos mentionné.

³³ Cf. Şehbenderzade Filibeli AHMED HILMI, *Hangi meslek-i felsefeyi kabul etmeliyiz ?*, Çizgi, Konya 2016 [1913], pp. 56 et 150.

devait être adoptée, prend l'exemple des théories de Spencer pour montrer que certaines philosophies unissent en elles différentes tendances et sont « hybrides » [*karma*] : il se déclare alors lui-même partisan d'un éclectisme qui consiste à choisir les vérités de chaque école. Il n'est pas ici fait référence à Cousin et le mot ottoman employé pour désigner « l'éclectisme » n'a pas, contrairement au mot du turc contemporain, une racine française.

A l'inverse, la vision que les auteurs turcs matérialistes ont du champ de la philosophie est, telle serait mon hypothèse, anti-éclectique au sens que Cousin et Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi donnent à ce terme. A une synthèse éclectique dont le fondement spirituel resterait l'islam, sur le modèle de ce que proposent Ahmed Mithat - y compris par les remarques qu'il ajoute dans sa traduction de *l'Histoire de la philosophie* de Fouillée – et Filibeli Ahmed Hilmi, les matérialistes turcs de cette période préfèrent le modèle de la compatibilité avec l'islam, la prééminence restant accordée au matérialisme et aux doctrines nouvelles de la modernité. Le fait que les auteurs matérialistes n'attaquent pas frontalement l'islam s'explique sans doute par le fait qu'ils ne pensent pas pouvoir faire gagner leur vision matérialiste et scientiste en heurtant de plein fouet la croyance dominante de leur société. Ils veulent faire certes perdre à la religion son rôle de ciment idéologique central de la société ottomane, et leur matérialisme garde bien une charge polémique par elle-même. Beşir Fuad et Baha Tevfik cherchent au contraire clairement la victoire pour le matérialisme, qui ne doit pas signifier la destruction pure et simple des croyances dominantes, mais seulement la perte de leur statut de fondement³⁴.

Dans l'universalisme du matérialisme scientiste, Orient et Occident ne s'opposent pas intrinsèquement ou de toute éternité pour ces auteurs ; pour autant, l'importance des différences culturelles et religieuses pour la philosophie n'est pas niée. Ces auteurs défendent une vision selon laquelle Orient et Occident se sont opposés, mais aussi mélangés tout au long de l'histoire, et peuvent donc, sans problème, être mélangés de nouveau ; et ils défendent le principe selon lequel l'histoire des échanges et conflits intellectuels ne doit pas être réduite à celle des dominations politiques. L'intérêt de ce corpus turc, outre le fait qu'il a été très négligé alors même qu'il émane d'un Etat central

³⁴ Pour reprendre les termes de Fouillée dans Alfred FOUILLEE, *Histoire de la philosophie*, Delagrave, Paris 1882, p. X : « Le vrai triomphe, en philosophie, n'est pas une victoire destructive ; c'est une victoire de conciliation ». A la page II il parle d'un principe de « fraternité (...) à l'égard de ceux qui ont aimé et cherché comme nous la vérité ».

pour réfléchir aux frontières de l'Europe, est qu'il permet de déconstruire l'homogénéité de ce qu'on serait tenté d'appeler « philosophie islamique », en même temps qu'il remet en cause la simplicité du terme « d'occidentalisation ». Ces auteurs permettent de penser les frontières mouvantes de l'Europe et de dépasser la comparaison externe à laquelle se réduit trop souvent la philosophie dite « interculturelle ».