

Les opinions dans le monde arabe

Anwar Moghith

PID_00169621



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Prémices et promesses	7
1.1. Rifâ'a at-Tahtâwî	10
1.1.1. Le Coran et la sunna	11
1.1.2. Le patrimoine historique	12
1.1.3. La réforme sociale	13
1.2. Ğamâl ad-Dîn al-'Afgânî	14
1.2.1. Le discours agitateur	14
1.2.2. La critique du scientisme et du socialisme	15
1.2.3. Le concept de progrès	18
2. Horizons libéraux	21
2.1. Les droits	21
2.2. La situation de la femme comme indice de progrès	25
2.3. L'éducation	27
3. La réception du léninisme	31
3.1. Le rôle des intellectuels	32
3.2. La révolution bourgeoise des communistes	33
3.3. L'analyse du phénomène de l'impérialisme	34
3.4. L'évolution de la pensée de la <i>Nahda</i>	36
3.4.1. Le virage de la pensée nationaliste dans l'entre-deux-guerres	39
3.4.2. La situation des masses travailleuses	42
4. Polémiques et références	47
4.1. Littérature et société	47
4.1.1. Le combat contre l'ancienne école	51
4.1.2. Le combat au sein de la nouvelle école	56
4.2. Philosophie et lutte politique	58
4.2.1. Le débat autour du positivisme logique	61
4.2.2. Matérialisme dialectique et pouvoir	65
4.3. Réception de <i>L'orientalisme</i> de Edward Saïd	68
4.3.1. Les dilemmes de l'intelligentsia	68
4.3.2. Les promesses du marxisme	69
4.3.3. Un sécularisme humaniste	71
4.3.4. Culture et résistance	72
4.4. La laïcité, une polémique toujours actuelle	74
4.4.1. Présentation générale	74
4.4.2. Aperçu historique	75

4.4.3. Le débat actuel	78
------------------------------	----

Introduction

Ce cours entre dans le cadre de l'histoire des idées. Il s'agit d'une discipline qui rejoint la philosophie et l'histoire, sans être ni l'une ni l'autre. Elle n'est pas une philosophie car elle n'est pas soucieuse de chercher la vérité de l'idée, comme elle ne possède pas de normes pour qualifier ou disqualifier telle ou telle idée. Elle pose comme principe épistémologique que l'idée peut être à la fois un miroir qui reflète le jeu social, et un agent constructeur de la réalité sociale dans la mesure où elle contribue à l'établissement des valeurs reconnues socialement et à partir desquelles les acteurs peuvent justifier leurs revendications.

L'histoire des idées n'est pas uniquement une histoire ; ou disons plutôt que c'est une histoire à part. Selon le philosophe allemand Martin Heidegger, l'histoire des idées exprime la vérité de l'être. Car elle est l'histoire qui échappe à la volonté des hommes. Alors que l'histoire politique est un recueil, entre autres, des déclarations de guerre et des traités de paix décidés par les hommes, et l'histoire économique est soumise aux stratégies adoptées et aux plans appliqués par les hommes, l'histoire de la pensée n'est pas soumise aux décisions conscientes de l'homme. Les idées connaissent leur essor et leur déclin selon une autre logique que l'histoire des idées tente de découvrir.

Vous avez, peut-être, remarqué que nous venons de parler de la vérité, après l'avoir écartée dans les premières lignes de cette introduction. Certes, mais la vérité écartée par l'histoire des idées est le synonyme de la justesse, c'est-à-dire, juger si l'idée est juste, alors que la vérité recherchée est synonyme d'une révélation ; que est ce que l'idée peut nous révéler ?

C'est dans ce cadre que nous allons ici aborder **l'histoire de la pensée arabe moderne**. Nous avons cependant écarté la tentation de couvrir l'ensemble du monde arabe, ce qui aurait été long, difficile et nécessairement insatisfaisant. Nous nous contentons donc d'étudier un exemple significatif : celui de **l'Égypte**. On peut facilement expliquer ce choix par l'importance de l'Égypte, les relations manifestes et souterraines entre les intellectuels arabes, la ressemblance des conditions, etc. Mais pour nous, cela a été une option méthodologique, car il vaut mieux étudier profondément un contexte donné pour mieux comprendre les autres.

Étudier l'histoire de la pensée arabe moderne et les opinions arabes contemporaines, c'est confronter le rapport de ce monde avec l'Occident dominant. Dans le contexte égyptien, nous nous sommes intéressés à **la réception des théories occidentales**, car s'il y a une pensée arabe moderne, elle serait le fruit de cette interaction. Et comme, pour paraphraser Marx, « les textes voyagent sans leur contexte », les idées font l'objet d'un autre emploi. Pierre Bourdieu a maintes fois souligné les modifications considérables effectuées par le milieu

récepteur. Il donnait ainsi comme exemple la philosophie de Bergson qui, en France, a été une philosophie de la droite politique alors qu'en Allemagne, elle est devenue la philosophie de la gauche non marxiste ; à l'inverse, la philosophie de Heidegger est devenue en France une philosophie de la résistance contre les nazis alors qu'elle était parfois considérée en Allemagne comme une philosophie ayant un temps toléré le nazisme.

Nous accordons ici une place privilégiée à **la pensée marxiste**. Mais il ne faut pas en déduire une importance réelle de la pensée marxiste dans le monde arabe. Il s'agit seulement d'exploiter le potentiel de révélation dans des débats menés par des marxistes. Ces débats touchent en effet à plusieurs domaines de la vie sociale : culturelle, politique, économique, etc. Et comme les activités politiques des marxistes étaient souvent réprimées, ceux-ci ont profité des ces débats philosophiques ou artistiques pour contourner à la fois la censure du pouvoir politique et celle de l'opinion publique. On peut donc y cerner la grammaire du dire et ne pas dire dans la culture arabe moderne.

1. Prémices et promesses

Depuis près de cinq siècles, les débats d'idées et les opinions dans le monde arabe, lorsqu'ils ont lieu, traitent des questions de la décadence, du besoin de renouveau et des problèmes liés à l'Occident. *Nahda* est un mot arabe qui signifie « éveil ». C'est par ce terme que les Arabes avaient d'abord désigné la Renaissance européenne. Ce même terme a trouvé un second emploi pour, dans le contexte historique contemporain, désigner le processus qu'a entamé le monde arabe il y a environ deux siècles et qu'il a poursuivi jusqu'à nos jours pour parvenir à la modernité.

Cette démarche vers la modernité alliée à l'authenticité culturelle, avant d'être concrétisée dans des réalisations d'ordre scientifique, industriel, institutionnel, fut précédée d'une révolution de la pensée arabe.

« La pensée de la Nahda » est l'expression consacrée pour désigner l'ensemble de l'œuvre théorique des intellectuels arabes visant à solliciter les gouvernants et à préparer les esprits des gouvernés en vue de la modernisation de la société. Malgré la rhétorique évoquant la gloire passée des Arabes, ce que promettent ces intellectuels est quelque chose de nouveau que l'histoire arabe n'avait pas encore connu sous cette forme ; leur principale référence à la modernité est la civilisation contemporaine en Occident. Ils ont une conscience aiguë de ce qui constitue selon eux « l'insuffisance » de la pensée dont ils ont hérité depuis le XVI^e siècle. Dans leur conception de la modernité, **la référence à la pensée occidentale** est centrale.

Les penseurs de la Nahda ne sont pas des chercheurs de la vérité en soi ; ils sont les initiateurs d'un projet nationaliste de modernisation. La pensée occidentale n'est pas voulue pour elle-même : en général on la sollicite non par curiosité ni par amour de la connaissance pure mais **pour servir le projet de modernisation**.

À travers ce projet, les écrivains de la Nahda tentent de distinguer au sein de la pensée occidentale entre ce qui est utile et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est premier et ce qui est secondaire. On souligne souvent l'aspect sélectif, voire éclectique, de leurs idées. Les penseurs de la Nahda modulent les concepts qu'ils empruntent à la pensée occidentale pour les utiliser dans le contexte arabe.

De la liberté de croyance

Par exemple, lorsque ces intellectuels font leur la liberté de croyance, ils n'en tirent pas les conséquences que les Occidentaux, compte tenu de l'histoire de la chrétienté, ont imposé, à savoir la séparation des institutions religieuses et de l'État.

Cette pensée occidentale transposée dans le monde arabe ne possède pas une forme figée car elle fait l'objet d'une double évolution : l'évolution de la pensée occidentale en général, dans son milieu d'origine, et l'évolution de la conscience de ses partisans dans les pays arabes. Au fur et à mesure que le projet de la Nahda se radicalise en visant, outre le progrès technique, une justice sociale et plus de liberté pour l'homme et la femme, les concepts issus de la pensée occidentale s'enrichissent et leur portée s'élargit.

Cependant, ces concepts controversés issus de la pensée occidentale sont loin d'avoir une existence stable et paisible dans le monde arabe. La pensée arabe, depuis deux siècles, connaît une agitation continue. Elle remet sans cesse en cause tantôt ses idées traditionnelles, tantôt les idées « modernes » acquises au contact de l'Occident. Dès son introduction dans les sociétés arabes, la pensée occidentale provoque une importante polarisation au sein de chacune de ces sociétés : cette pensée trouve **des partisans enthousiastes et des opposants farouches**. Certains préfèrent le choix de la conciliation et de la synthèse.

L'histoire contemporaine connaît une grande tension entre les périodes où règne **l'enthousiasme à l'égard de la pensée occidentale**, et d'autres périodes où cet enthousiasme cède la place à un rejet et où domine **la revendication d'un retour aux valeurs traditionnelles**.

Le problème dans le monde arabe contemporain est celui de la liberté de critique et d'opinion. Les pouvoirs en place en limitent l'exercice. Critique du système mondial dominant et critique du système de chaque pays arabe se croisent parfois dans un contexte de despotismes. Actuellement et depuis deux décennies, un courant critique et révisionniste à l'égard de la pensée occidentale et de la pensée unique des régimes arabes commencent à occuper le devant de la scène.

L'essor actuel de ce courant est dû à plusieurs faits sociaux et politiques. On met souvent en avant la défaite des armées arabes face à Israël en 1967, qui a parfois été reçue dans les milieux populaires comme une punition divine tombée sur ceux qui ont abandonné le juste chemin tracé par les enseignements religieux. La crise et la déstabilisation économiques sont un autre fait important. Ni le système du monopole d'État appelé officiellement socialisme et perçu comme une expérience empruntée au bloc socialiste, ni la politique d'ouverture économique supposée constituer l'application du système capitaliste emprunté à l'Occident, n'ont été couronnés de succès. La « révolution » iranienne et le rôle central du sentiment religieux dans cette intrusion du politico-religieux ont également contribué à l'essor de ce courant critique à l'égard de la pensée occidentale et à la revendication du retour aux valeurs traditionnelles.

Toutefois nous pouvons distinguer **deux tendances au sein de ce courant anti-occidental** :

- 1) Une tendance traditionaliste et populiste, refusant tout ce qui soi-disant s'oppose au Coran et à la sunna qu'elle estime être les fondements de toute constitution sociale, politique et juridique.
- 2) Une autre tendance savante et intellectuelle, exprimée souvent par d'anciens partisans de la pensée occidentale, visant à montrer que cette pensée a, dans le monde arabe, une existence fragile et marginale, et n'est qu'une manifestation idéologique du suivisme économique et politique de l'Occident. L'opposition à la pensée occidentale de cette seconde tendance comporte trois aspects :
 - Critique d'inspiration hégéliano-marxiste selon laquelle les théories, les concepts et les méthodes sont les produits d'une réalité bien déterminée et ne sont fonctionnels que dans cette réalité, ce qui expliquerait que la pensée occidentale serait privée de toute efficacité dans le monde arabo-musulman.
 - Critique, fondée sur des considérations sociales, selon laquelle les idées occidentales – mêmes les plus révolutionnaires – restent, à cause du taux élevé d'analphabétisme et de l'écart qui sépare les villes des campagnes, le monopole d'une minorité de lettrés isolés du peuple.
 - Critique basée sur des concepts psycho-sociologiques comme l'identité nationale et la conscience collective, selon laquelle les idées occidentales s'opposent à l'inconscient collectif arabe. L'adoption de ces concepts par la conscience serait cause de déséquilibre et de schizophrénie.

Note

Dans cette lignée, on peut retenir les ouvrages, parus dans les années 80, de plusieurs écrivains égyptiens tels que Hasan Hanafi, 'Adil Husayin et Târiq al-Bishrî.

La pensée marxiste qui a pu échapper à l'ancienne critique qui concevait la pensée occidentale comme une idéologie de l'Occident colonialiste et impérialiste n'échappe pas à la critique de cette nouvelle tendance qui rejette toutes formes de la pensée occidentale.

Sans entrer dans un débat sur toutes les sortes de refus catégoriques de la pensée occidentale, nous constatons que la ferveur et la durée de la bataille contre cette idéologie montre que son existence au sein de la pensée arabe contemporaine n'est ni marginale ni fragile.

Si l'on examine la culture arabe moderne, on remarquera qu'elle est **imprégnée par la pensée occidentale**, qui exerce son influence non pas seulement comme totalité hégémonique mais aussi à travers de composants variés et multiples. Rappelons avant tout l'influence relative de l'art et de la littérature d'Occidentet aussi de plusieurs écoles philosophiques et scientifiques : la philosophie des Lumières, le darwinisme, le marxisme et les autres écoles socialistes, ainsi que le positivisme, l'existentialisme et la psychanalyse entre autres. Chacun de ces composants a pénétré le monde arabe dans des conditions histo-

riques spécifiques, touché des tranches différentes de la population et suscité des réactions variées. Cependant la source la plus prégnante reste la religion musulmane et les cultures qui s'y rattachent.

L'étude de chaque composant afin de cerner son introduction, son affrontement avec les idées établies et les tentatives d'adoption et d'adaptation qu'on lui a consacré est un pas nécessaire pour connaître les caractéristiques de la culture arabe moderne et le dynamisme de ses relations avec la pensée occidentale et nous apporter une vision plus claire de l'enjeu actuel de la pensée arabe.

Pour voir dans quelle mesure la pensée occidentale peut être appréhendée à la fois comme une promesse et comme une menace, il est utile de **remonter à l'aube de la rencontre**.

1.1. Rifâ'a at-Tahtâwî

Rifâ'a at-Tahtâwî est, à bien des égards, l'un des fondateurs incontestables de la Nahda dans la pensée arabe contemporaine. Bien qu'il n'évoque explicitement dans son œuvre, ni le socialisme, ni les mouvements sociaux en Europe, il est important pour notre recherche. En effet, son œuvre a fortement marqué la pensée des générations qui l'ont suivi, et la profonde dimension sociale de sa pensée a poussé beaucoup de chercheurs à le considérer comme le précurseur du socialisme dans le monde arabe.

Ses recherches ont eu pour point de départ son voyage à Paris comme imam auprès de la délégation d'étudiants envoyée par Muhammad 'Alî en 1826. Dans son livre *Takhlîs al-'ibrîz fî talkhîs Pârîs (La purification de l'or ou l'aperçu abrégé de Paris)*, il réunit ses impressions sur la vie parisienne, qu'il considère comme un modèle à suivre, au niveau de l'organisation de la vie sociale.

Après sa rencontre avec l'Occident, at-Tahtâwî introduit dans la société égyptienne des idées que l'on peut qualifier d'audacieuses, et qui ne sont pas opposées aux valeurs de la civilisation islamique, telles que la démocratie, l'enseignement gratuit, la liberté de la femme ou la laïcité. Ces idées, il les a faites siennes après les avoir rencontrées dans la littérature européenne et surtout française.

Nous allons ici tenter de définir les critères selon lesquels at-Tahtâwî a fait son choix entre les textes qu'il a voulu traduire ou commenter pour les présenter aux lecteurs égyptiens. Ces critères vont dominer toute lecture ultérieure se rapportant au marxisme, au positivisme, à l'existentialisme, au thomisme et à d'autres philosophies occidentales. Avant de discuter de la position d'at-Tahtâwî vis-à-vis du socialisme, nous allons présenter ces critères, que l'on peut classer en trois groupes : le Coran et la sunna, le patrimoine historique, et la réforme sociale.

1.1.1. Le Coran et la sunna

At-Tahtâwî aborde la question de la vérité qui émane de la Révélation (le Coran) et de la Tradition de Mohammed (la sunna). En traduisant la Constitution française, il souligne que son contenu ne provient ni du Coran ni de la sunna, mais que cela ne diminue ni la crédibilité de son contenu ni son utilité :

« Nous allons [citer la Constitution], bien que la plupart de ses points ne se trouvent ni dans le Livre de Dieu le très Haut, ni dans la Tradition de son Prophète [...]. C'est pour que tu saches comment leurs raisons ont jugé que la justice et l'équité constituent des facteurs de la civilisation des royaumes. »

Rifa'a al-Tahtâwî. *L'or de Paris*, trad. Anouar Louca. Paris : Sindbad.

Notre penseur avance la nécessité de ne pas se limiter à la vérité totale et absolue provenant du Coran et de la sunna car selon lui la valeur et l'importance des nations ne se mesurent pas à leurs religions, mais au contraire à leur niveau scientifique. Pour at-Tahtâwî, écrit Hourani, « ce qui est clair, entre ses convictions musulmanes et le rationalisme occidental, c'est leur contradiction et non leur possible conciliation ».

Référence bibliographique

Albert Hourani (1962). *Arabic Thought in Liberal Age, 1789-1939*. London : Oxford University Press (p. 82).

Ce mot de Hourani semble problématique dans la mesure où at-Tahtâwî, pour propager la pensée occidentale, ne cherche pas pour celle-ci des fondements dans le Coran ou la Tradition. Au lieu de tenter de concilier les idées occidentales et les textes sacrés de l'Islam, il les reconnaît plutôt comme indépendants voire complémentaires les uns des autres. At-Tahtâwî veut dépasser l'universalité de la vérité révélée, sans la mettre expressément en cause. En fait, on le voit reprendre à l'égard de la pensée française, la même position que des théologiens musulmans prenaient au Moyen Âge à l'égard de la logique et de la philosophie grecques :

« Quiconque désire puiser aux écrits français où se mêle un peu de philosophie, devrait s'ancrer dans la connaissance du Livre et de la Tradition, pour se préserver contre la séduction et ne pas laisser affadir sa foi. Sinon il perdrait sa certitude. »

Rifa'a al-Tahtâwî. *L'or de Paris*, trad. Anouar Louca. Paris : Sindbad (p. 185).

Il y a donc des théories scientifiques qui sont utiles et importantes bien qu'elles soient en contradiction avec la religion. Selon at-Tahtâwî, ces théories sont admissibles mais ne doivent en aucune façon servir à critiquer le Coran et la sunna. Examinant leurs travaux dans son livre, il dit ainsi des savants français :

« Ils glissent dans les sciences philosophiques des institutions hérétiques contraires à tous les livres célestes, et ils appuient ces assertions sur des preuves qu'il est difficile de réfuter. »

Rifa'a al-Tahtâwî. *L'or de Paris*, trad. Anouar Louca. Paris : Sindbad (p. 185).

At-Tahtâwî cite dans son manuscrit du livre sur Paris la théorie de la rotation de la Terre comme exemple de propos hérétique, mais le supprime au moment de l'édition. Il semble qu'il ait admis l'idée de la rotation de la Terre et pourtant, il se refuse à contredire le texte religieux – alors que rien dans le Coran ne

s'oppose à l'esprit scientifique, bien au contraire. Il évite ainsi de confronter le discours religieux aux vérités scientifiques. Cet évitement demeure une condition primordiale de l'approche arabe des textes occidentaux.

Pour se tirer d'affaire, en publiant sa traduction de la *Géographie* de Malt Brun quelques années plus tard, Rifa'a dira :

« On trouve dans ce livre des expressions tirées de la cosmologie et de la physique auxquelles les ulémas ne croient point, mais nous les citons quand même telles qu'elles sont pour que la traduction reste fidèle. D'ailleurs, nous les admettons du point de vue pratique et pour les données mathématiques qui s'y trouvent, et non au point de vue de la croyance. »

Cf. les notes du traducteur in Rifa'a al-Tahtâwî. *L'or de Paris*, trad. Anouar Louca. Paris : Sindbad (p. 332).

1.1.2. Le patrimoine historique

Dans sa tentative de les confronter avec la réalité égyptienne, at-Tahtâwî ne s'est pas limité à la lecture des textes occidentaux ; il a également évoqué l'héritage historique de la civilisation ancienne d'Égypte et l'histoire des penseurs arabes au Moyen Âge. Il écrit ainsi un ouvrage qui traite des époques pharaonique et hellénique de l'histoire égyptienne. Il s'agissait de la première œuvre d'un Égyptien dans ce domaine. Il y met en relief le savoir des anciens Égyptiens, leurs sciences, leur artisanat, leur politique et leur organisation administrative.

Lorsqu'il parle des Français, l'occasion lui est donnée de faire des comparaisons, vantant les qualités des Arabes et exprimant une certaine fierté : « Cette liberté dont les Français sont fiers était précisément la chose la plus importante pour les Arabes ». Il est clair que pour nombre d'auteurs arabes, l'islam se fonde sur la liberté. De ce fait, les limites excessives à la pensée critique ne sont pas coraniques.

At-Tahtâwî dit par ailleurs que l'esprit chevaleresque que l'on trouve chez les Français est également une qualité enracinée chez les Arabes mais « affaiblie par l'injustice et les difficultés de la vie ». Dans le journal dont at-Tahtâwî assure la rédaction, *al-Waqâ'i' al-misriyya* (*Les Événements égyptiens*), les textes d'Ibn Khaldoun et d'autres penseurs arabes du Moyen Âge côtoient des textes traduits du français.

Si, pour diffuser les idées de la Nahda, at-Tahtâwî traduit des textes qu'il emprunte à la littérature française, il n'hésite pas à l'occasion à faire appel à des textes arabes anciens lorsque ceux-ci peuvent servir le but qu'il poursuit, en l'occurrence l'exercice de la pensée libre, tout en sachant qu'il n'y a pas de libertés sans lois. Cet appel au patrimoine littéraire propre n'implique pas de

Référence bibliographique

Rifa'a al-Tahtâwî (1973). *al-'A'mâl al-kâmiia*. Beyrouth : al-Mu'ssasa-l-'arabiyya li-d-dirasât wa-n-nashr (vol. I, p. 257).

Référence bibliographique

Rifa'a al-Tahtâwî (1973). *al-'A'mâl al-kâmiia*. Beyrouth : al-Mu'ssasa-l-'arabiyya li-d-dirasât wa-n-nashr (vol. I, p. 265).

Référence bibliographique

Rifa'a al-Tahtâwî (1973). *al-'A'mâl al-kâmiia*. Beyrouth : al-Mu'ssasa-l-'arabiyya li-d-dirasât wa-n-nashr (vol. I, p. 265).

déférence pour les anciens auteurs mais est guidé par la recherche du bien-être de tous : « la société, dit-il, a plus besoin de bien-être que de respect de la tradition ».

1.1.3. La réforme sociale

La réforme sociale constitue un centre d'intérêt essentiel d'al-Tahtâwî et le point de départ de sa lecture de la littérature occidentale, car pour lui un texte serait inutile s'il ne contribuait pas à hâter le processus de libération et la réforme sociale. Si at-Tahtâwî a accepté des lois françaises bien qu'elles n'émanent pas des Textes Saints, c'est parce qu'il juge que ces lois positives constituent un progrès et un pas vers le bien-être.

L'idée de réforme est présente même lorsqu'il traduit des œuvres littéraires françaises. Ainsi, quand il traduit le *Télémaque* de Fénelon, at-Tahtâwî présente l'auteur comme un précurseur du réformisme social ; selon lui, Fénelon a écrit le roman « non seulement pour faire connaître des mythes grecs au jeune prince mais pour lui faire prendre conscience des responsabilités du pouvoir et des devoirs de celui qui gouverne à l'égard de ses sujets ».

Dans son *Télémaque*, Fénelon écrivait : « Les rois qui ne songent qu'à se faire craindre et qu'à abattre leurs sujets pour les rendre plus soumis sont les fléaux du genre humain. Ils sont craints comme ils veulent l'être, mais ils sont haïs, détestés ». Quand at-Tahtâwî traduit cette critique de Fénelon, peut-être adresse-t-il un message au vice-roi `Abbas qui l'a exilé au Soudan, mais il donne aussi une indication sur sa conception de l'État, où les lois doivent être au-dessus des gouvernants.

At-Tahtâwî expose cette conception dans son ouvrage *al-Murshid al-'amîn ft ta'lîm al-banât wa-l-banîn (Le Guide fidèle pour l'éducation des filles et des garçons)*, en faisant référence à la distinction établie par Montesquieu entre les trois pouvoirs.

En outre, at-Tahtâwî aurait voulu établir une analogie entre Muhammad 'Alî et son fils `Abbâs d'une part, et le grand pharaon Sesostris et son fils Bocchorios d'autre part ; 'Abbâs, après qu'il eut succédé à son père, venait en effet de fermer les écoles publiques d'Égypte et n'aurait pas porté de l'intérêt à l'enseignement national dont at-Tahtâwî avait eu la responsabilité à l'époque de Muhammad 'Alî. Faisant allusion à l'inculture du nouveau vice-roi, at-Tahtâwî, dans sa traduction de l'ouvrage de Fénelon, écrivait à propos de Sésostri : « Ce qui augmente encore la douleur de sa perte, c'est que son fils n'avait [...] ni curiosité pour la science, ni estime pour les hommes vertueux ».

Fénelon (1968). *Les aventures de Télémaque*. Paris : Garnier-Flammarion (p. 94).

Référence bibliographique

Anwar Lûqâ Gibriyâl (1977). *Rub' qarn ma'a Rifa'a Rafî' at-Tahtâwî*. Le Caire : Dâr al-Ma'arif, coll. « Iqra » (p. 54).

Référence bibliographique

Fénelon (1968). *Les aventures de Télémaque*. Paris : Garnier-Flammarion (p. 83).

La lecture de at-Tahtâwî des textes occidentaux

Plusieurs éléments marquent donc la lecture que fait at-Tahtâwî des textes occidentaux :

- L'apport du texte en ce qui concerne la réforme sociale.
- La correspondance qu'il établit avec le patrimoine historique arabe et égyptien.
- Le fait qu'il s'abstient de comparer ces textes avec le Coran et la sunna en cas de divergence.

Ces éléments de l'approche d'at-Tahtâwî se retrouveront dans chaque tentative pour adopter les idées philosophiques et les pensées des écoles occidentales qui imprègnent la culture égyptienne durant le XX^e siècle.

1.2. Ğamâl ad-Dîn al-'Afgânî

Ğamâl ad-Dîn al-'Afgânî arrive au Caire en 1871 alors que règne le Khédivé Ismaïl. Durant ce règne, l'Égypte a connu un certain essor dans le domaine économique et culturel. C'est alors un sentiment général de mécontentement et de volonté de changement qui dominait, surtout chez les intellectuels, en raison de l'ingérence européenne dans la politique égyptienne ; ainsi, le climat social était-il propice aux idées de ce penseur.

1.2.1. Le discours agitateur

L'influence de Ğamâl ad-Dîn s'exerçait surtout sur les notables, les intellectuels, les azharites. Son style était marqué par la prédication religieuse et l'agitation politique plus que par l'analyse philosophique.

Nous reproduisons ici l'un de ses discours, afin de donner une idée du climat intellectuel de l'époque et de la nature de la rencontre entre al-'Afgânî et les intellectuels d'Égypte.

« Dieu tu as la parole et ta parole est la vérité. Messieurs, sachez que la civilisation humaine et la voie droite du bonheur ne peuvent se réaliser qu'à travers le Coran ; le Coran est la seule législation sacrée. C'est lui qui garantit le bonheur dans les deux demeures, le salut dans les deux vies. Alors nous ne devons pas négliger sa vérité. C'est le livre céleste et sacré, révélé par Dieu, qui est la réserve de tout le bonheur humain. Mais les gens qui le récitent ne l'apprécient pas et ne saisissent pas ses concepts [...]. Dieu, tu as parlé et ta parole est la vérité : "ils ont oublié Dieu alors Dieu leur a fait oublier leur âme" [...] Et le maître, commente l'un des auditeurs, répétait sans cesse la dernière phrase jusqu'à l'évanouissement et toute l'assistance restait ainsi durant trois heures à pleurer et à gémir jusqu'à perdre connaissance. »

R. as-Sa'id. op. cit. (p. 99).

Son discours, qui enflammait l'intelligentsia égyptienne, se caractérise par :

- **Le caractère révolutionnaire**, puisqu'il vise un affrontement avec le colonialisme : « Si les musulmans étaient des moucheron, dit-il, leurs bourdonnements auraient assourdi les oreilles de la Grande-Bretagne ». Cette lutte anticolonialiste faisait partie d'un mouvement général pour la libération et la renaissance de l'Orient musulman. Pour cette raison, comme cela a été dit d'al-'Afgânî : « C'est lui qu'il faut considérer comme le créateur du panislamisme » (S. Hanna et G. Gardener).
- **Le caractère activiste** : son discours ne vise pas directement l'éducation et la prise de conscience des masses pour une transformation historique dans l'avenir mais plutôt une action immédiate. Al-'Afgânî disait : « Toi, le paysan, tu creuses la terre avec ta pioche afin de récolter ta nourriture quotidienne ; pourquoi ne creuses-tu pas le cœur de tes oppresseurs, ceux qui usurpent le fruit de ton travail ».
- **Le caractère religieux** : Son but était la renaissance et le progrès du monde musulman suscités par un Islam transformé et rendu adéquat aux nouvelles exigences de l'époque moderne. Pour cela, il recommandait aux musulmans de découvrir le sens implicite de la révélation divine qui libère les esprits. La spécificité de l'Islam, selon al-'Afgânî, vient du fait qu'il assure « la perfection matérielle et intellectuelle, "le bien-être" en ce monde et quelque peu secondairement le paradis dans l'autre ».

Références bibliographiques

R. as-Sa'îd. *ibid.* (p. 102).
Sami Hanna, Georges Gardener (1969). *Arab socialism*.
Leiden : Brill (p. 8).

Référence bibliographique

R. as-Sa'îd. *op. cit.* (p. 98).

Référence bibliographique

Anne-Marie Goichon (1942). Préface de *Réfutation des matérialistes*. Paris : Librairie orientale (p. 8).

1.2.2. La critique du scientisme et du socialisme

Ġamâl ad-Dîn al-'Afgânî est connu pour sa culture et l'envergure de son esprit. Mais en dépit de ces qualités intellectuelles, notre penseur n'accordait pas à la culture et à la science le monopole dans la renaissance qu'il espérait. Son discours se caractérisait surtout par son anticolonialisme révolutionnaire, mais aussi par son hostilité au scientisme et à certaines théories occidentales et surtout socialistes par son collectivisme et matérialisme.

Il faut noter que, n'écrivant pas beaucoup, al-'Afgânî comptait surtout sur ses allocutions pour propager ses idées. Il écrivit néanmoins un traité devenu célèbre, *ar-Radd 'alâ ad-Dahriyyîn (Réponse aux athées¹)*, dans lequel il répond aux interrogations d'un musulman indien à propos du *nitshariyya* (naturalisme) :

⁽¹⁾La traduction de A.-M. Goichon du titre du traité d'al-'Afgânî par *Réfutation des matérialistes* est à notre avis inexacte et on lui préférerait *Réponse aux athées*. En effet, le cheikh Muhammad Abduh, en traduisant en arabe le titre original persan *Radd nitshariyya* par *ar-Radd 'alâ ad-dahriyyin*, faisait allusion au verset de Coran : « Il n'y a point d'autre vie que la vie actuelle. Nous mourons et nous vivons, le temps [*dahr*] seul nous anéantit » (XLV, 23). Ce qui est désigné ici est l'attitude athée. Finalement la réponse en question (*ar-Radd*) est adressée aux philosophes grecs, aux philosophes des Lumières, aux théories scientifiques et aux mouvements sociaux, bref, tout ce qui représente, aux yeux d'al-'Afgânî, un danger pour la religion.

« Cette peste meurtrière, cette épidémie qui est un fléau – je veux dire le matérialisme – n'atteint pas les hommes d'honneur, car ils s'interdisent la ressemblance aux bêtes, refusent de se mettre au rang des animaux, ils rougiraient du partage des biens, de l'union libre et de l'autorisation de disposer des biens propres à autrui. »

al-`Afgânî (1942). *Réfutation des matérialistes*. Paris : Librairie orientale (p. 77).

Par le concept de *nitshariyya*, al-'Afgânî désigne les athées, les matérialistes, les socialistes et surtout Darwin.

Dans ce traité qui a été rédigé en principe contre le scientisme, al-`Afgânî s'attaque au socialisme collectiviste qu'il décrit comme suit :

« Si cette secte réussit dans son effort et que cette idée abominable s'adapte aux intelligences humaines, les âmes inclineront à prendre le plus facile et le meilleur. Il ne se trouvera personne pour se charger des travaux pénibles, ni pour s'adonner aux métiers bas, car on demandera l'égalité d'élévation. Si cela ce produit, l'ordre de la vie sera troublé, les affaires chômeront, les échanges seront réduits à rien et l'espèce humaine arrivera à s'écrouler dans l'abîme de la ruine. »

al-`Afgânî (1942). *Réfutation des matérialistes*. Paris : Librairie orientale (p. 106).

Par ailleurs, al-'Afgânî trouve une corrélation entre le matérialisme et la Commune de Paris :

« Sur ces mensonges matérialistes se dressa la doctrine des "Kumûn", c'est-à-dire des communistes. Cette doctrine se répandit parmi les Français, et les dommages causés par ses adeptes, les germes de corruption qu'ils semèrent dans le pays, ne furent pas moindre que les dommages causés par les Germains (voyez l'histoire de la guerre entre la France et l'Allemagne). Si les tenants des croyances utiles et les hommes bien doués n'arrivent pas à arranger les choses, certes les communistes dissiperont toute civilisation à la surface de la France, ils effaceront la gloire de la nation, en parvenant à leurs désirs et satisfaisant à leurs convoitises. »

al-`Afgânî (1942). *Réfutation des matérialistes*. Paris : Librairie orientale (pp. 123-133).

Il dénomme trois fractions au sein des socialistes : *as-sûsyâlist*, *an-mhilist* et *al-Kumyunist*.

« Ces trois sectes s'accordent à suivre la voie du matérialisme, et parent leurs dehors en se prétendant les soutiens des faibles, les avocats des miséreux et des pauvres. Bien que chacune d'elles fardes son but en suggérant qu'elle s'oppose à celui de l'autre, la fin ultime à laquelle elles tendent ensemble n'est autre chose que la suppression de tous les privilèges humains, la licence de tout pour tous, la mise en commun de tout dans tout. »

al-`Afgânî (1942). *Réfutation des matérialistes*. Paris : Librairie orientale (p. 135).

Même les penseurs de la Révolution française font l'objet d'une critique qui ne vise pas à analyser leurs idées, mais leur comportement violent, et ainsi simplement à créer une répugnance à leur égard :

« Les erreurs semées par ces deux matérialistes, Voltaire et Rousseau, sont celles qui allumèrent le feu de la célèbre Révolution française. Après cela, les tendances de la nation s'orientèrent vers des objectifs différents, les mœurs de la plupart de ses fils se corrompirent. »

al-`Afgânî (1942). *Réfutation des matérialistes*. Paris : Librairie orientale (p. 132).

Ainsi, en défendant l'Islam, al-'Afgânî accuse la pensée occidentale d'être polluée par le sentiment antireligieux, l'athéisme, le scientisme et le socialisme collectiviste.

Le recours actuel aux arguments d'al-'Afgânî

Ses jugements sur le socialisme collectiviste et ses arguments contre lui sont parfois encore repris de nos jours pour attaquer le progrès scientifique matérialiste et social en utilisant un discours fondé sur la simplification des problématiques plutôt que sur leur dépassement critique, discours où règne l'habileté verbale plutôt que l'argumentation et l'analyse profonde.

Sa réfutation du darwinisme est un peu plus argumentée, tout en restant polémique :

« Le chef de cette école est Darwin. Il a composé un livre pour expliquer que l'homme était un singe revu et corrigé, graduellement élevé à sa forme (d'aujourd'hui) dans la longue suite des âges, sous l'influence des agents naturels extérieurs, jusqu'à ce qu'il eût atteint le chaînon que représente l'orang-outang. De cette forme, il s'élèvera au premier degré humain et ce fut la race des Pygmées et du reste des Éthiopiens ; d'où quelques individus montèrent à une zone plus élevée, quittant celle des noirs, pour donner l'homme caucasien. À l'avis de ce Darwin, il se peut que la puce devienne un éléphant au cours des temps, avec la suite des siècles, et de même que l'éléphant soit changé en puce. »

al-`Afgânî (1942). *Réfutation des matérialistes*. Paris : Librairie orientale (p. 73).

Ces attaques contre des théories qui restent controversées, ont été expliquées par son disciple Muhammad Abduh, en référence au contexte historique de l'époque. Ce dernier écrivait à ce propos :

« Al-'Afgânî a écrit ces thèses sous l'effet d'une violente colère à l'encontre d'une fraction des Indiens, qui sous prétexte de modernisme et de progrès ont collaboré avec le colonialisme. Aussi al-'Afgânî était-il convaincu que ces idées constituaient un danger imminent pour l'unité de la nation musulmane. »

R. as-Sa'îd. op. cit. (p. 107).

C'est ainsi qu'il attaque Ahmad Khan al-Hindi et sa campagne :

« Il invita ouvertement à abandonner toutes les religions (mais il ne s'adressait qu'aux musulmans), et il clama "La nature, la nature !" afin de suggérer que l'Europe n'avait progressé dans la civilisation, ne s'était élevée dans la science et dans l'art, ne s'était maintenue dans la force et la puissance, qu'en rejetant les religions, et en revenant à l'obligation qui est le but de toute religion (à ce qu'il prétend) : exposer les votes de la nature. Il avait forgé un mensonge qu'il impute à Dieu. »

al-`Afgânî (1942). *Réfutation des matérialistes*. Paris : Librairie orientale (p. 22).

1.2.3. Le concept de progrès

Al-'Afgânî a été influencé par les écrits de Guizot sur le progrès civilisationnel, traduits en arabe en 1877. Il a d'ailleurs demandé à Muhammad Abduh d'écrire un article qui fasse l'éloge des thèses de Guizot. D'après Guizot, « la condition de la société dépend de l'état moral de l'homme. Il y a deux aspects importants à cet état moral : d'une part, la volonté des hommes de contrôler leurs tendances et sentiments par la raison ; d'autre part l'unité, la solidarité et l'acceptation commune par les membres de la société des idées et principes moraux produits par la raison ».

Pour cela, l'**appel à l'union** est le thème qui hante tous les écrits d'al-'Afgânî. Cette unité qu'il nomme parfois *at-ta'assub* (« le rigorisme² »), constitue selon lui le stimulant spirituel garant de tous les progrès et sans lequel la société risque de se décomposer. Nous retrouvons cette idée d'unité chez at-Tahtâwî sous le nom de *rawh al-qabila* (« esprit de clan »), ou sous celui de *'asabiyya* chez Ibn Khaldoun.

⁽²⁾ Al-'Afgânî lui-même emploie ce mot pour désigner *at-ta'assub* et demande aux musulmans de ne pas se laisser intimider par les résonances péjoratives du mot *fanatic* lancé contre eux par les Occidentaux et les intellectuels musulmans occidentalisés. Cf. Gamâl ad-Dîn al-'Afgânî, Muhammad Abduh (1970). *al-'Urwâ al-wuqâ*. Beyrouth : Dâr al-Kâtib al-'arabî (p. 85).

Dans ses écrits, al-'Afgânî ne s'en prend pas uniquement aux matérialistes, mais aussi à tous ceux qui discréditent le « rigorisme » ; il prône la liberté responsable fidèle aux valeurs spirituelles et écrit à ce propos :

« Nous ne sommes pas étonnés de l'attitude des matérialistes et des hérétiques dissimulés sous l'emblème de l'Islam qui sont tentés par cette propagande mensongère, mais nous sommes étonnés que certains musulmans naïfs, malgré leur détermination et la constance de leurs croyances, critiquent le rigorisme religieux et prennent leurs distances vis-à-vis des rigoristes qu'ils accusent de rudesse et de brutalité. Ces musulmans ignorent qu'ils détruisent ainsi leur cité, sabotent leurs intérêts et fissurent leur unité. ».

Gamâl ad-Dîn al-'Afgânî, Muhammad Abduh (1970). *al-'Urwâ al-wuqâ*. Beyrouth : Dâr al-Kâtib al-'arabî (p. 86).

Dans ce contexte, pour cet auteur, le matérialisme occidental n'est pas uniquement une aberration théorique, mais constitue un danger imminent quand il se transfère en Orient :

« Car quiconque abandonne la religion en pays occidental garde l'amour de sa patrie, et le zèle à préserver son pays des troupes étrangères n'est pas diminué ; on prodigue pour la grandir et la défendre les plus précieux de ses biens et on donne sa vie pour rançon de son intégrité. Mais Ahmad Khan et ses compagnons, de même qu'ils incitent autrui à abandonner la religion, méprisent les intérêts de leur patrie et facilitent aux âmes ce qu'il plaît à l'étranger de lui faire subir ; ils s'efforcent d'effacer la trace du zèle religieux et patriotique, ils battent en brèche les avantages que leur patrie possède et que peut-être les Anglais avaient négligé de piller, afin d'attirer sur ceux-là l'attention du gouvernement, qui ne les laissera plus tranquilles. Ils n'agissent pas ainsi pour une rétribution considérable ni un grand honneur, mais pour un vil morceau de pain, un gain infime. Ainsi on distingue les matérialistes d'Orient de ceux d'Occident par l'ignominie et la bassesse qui font suite à l'infidélité et à l'impiété. »

al-'Afgânî (1942). *Réfutation des matérialistes*. Paris : Librairie orientale (p.22).

Référence bibliographique

Albert Hourani (1962). *Arabic Thought in Liberal Age, 1789-1939*. London : Oxford University Press (p. 115).

Le but principal d'al-'Afgânî était la renaissance de l'Orient musulman : il s'agissait de faire face au colonialisme occidental au moyen de l'Islam libérateur qui, d'après lui, constitue la base de la civilisation et du progrès.

La prétendue incompatibilité de l'Islam avec les sciences modernes a été un sujet de **controverse entre al-'Afgânî et Renan** lors du séjour du premier à Paris (1883). Dans ce débat, al-'Afgânî affirme contre Renan que l'Islam ne sera dépassé ni par l'évolution de la connaissance scientifique ni par la pensée rationaliste. L'Islam est la religion commandée par la raison. Du moins, la science et le rationalisme sont quelque peu réhabilités. Cette certitude explique peut-être le fait qu'al-'Afgânî considère que l'Islam ne peut être neutralisé dans quelque domaine que ce soit : « C'est un des secrets de l'attraction d'al-'Afgânî sur ses disciples, il leur offre un Islam qui, une fois encore, peut avoir une mission universelle. »

Al-'Afgânî a **modifié sa position** à l'égard de la pensée occidentale et du socialisme lors de son séjour forcé en Turquie, où il était astreint à une résidence surveillée sur ordre du sultan Abdul-Hamid.

Dans un livre posthume, l'un de ses disciples rend compte des réunions qu'il a eues avec plusieurs notables musulmans en Turquie. Notre auteur reconnaît des aspects logiques de la théorie évolutionniste et rend hommage à Darwin pour « son courage et sa persévérance et pour sa contribution à l'histoire naturelle », même s'il reste en désaccord avec lui et ses partisans en ce qui concerne des questions de fond comme l'origine de la vie. Il poursuit en rappelant que les premiers évolutionnistes étaient des penseurs musulmans tels qu'Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî et Abû Bakr Ibn Bashrûn.

Quant au socialisme, il le définit comme étant « le seul courant capable de dédommager la majorité de la masse ouvrière » (A. Hourani). Il rappelle aussi que les premiers socialistes furent le Prophète Mohammed et ses compagnons, Il faut noter qu'al-'Afgânî était dès le début favorable à la réalisation d'une œuvre sociale radicale capable de faire régner la justice sociale et le bonheur collectif. Il recommande au paysan de planter sa pioche dans le cœur des tyrans et critique les riches : « Ceux qui vivent dans le luxe et l'opulence bloquent le mouvement des idées et sabotent tout redressement, ils ne se préoccupent que de la bonne cuisine et du confort matériel. Par leur arrogance, ils sont devenus des chaînes au cou des musulmans. Ils empêchent ces lions d'atteindre leur proie et font d'eux un appât pour les renards » (al-Mahzûmî).

Il manifeste également une sympathie et une gratitude envers les masses laborieuses :

Référence bibliographique

Albert Hourani (1962). *Arabic Thought in Liberal Age, 1789-1939*. London : Oxford University Press (p. 115).

Référence bibliographique

al-'Afgânî (1942). *Réfutation des matérialistes*. Paris : Librairie orientale (p. 23).

Références bibliographiques

Albert Hourani (1962). *Arabic Thought in Liberal Age, 1789-1939*. London : Oxford University Press (p. 123).

Mouhamad al-Mahzûmî (1965). *Khâtirât Ġamâl ad-Dîn*. Beyrouth : Dâr al-Fikr al-hadîth (p.142).

« S'il n'y avait pas l'agriculture et l'élevage, les riches et les princes n'auraient jamais pu dépenser d'une manière aussi fastueuse ; les paysans et les ouvriers sont plus utiles que les princes. On a déjà vu un peuple survivre sans roi, mais un roi peut-il exister sans peuple ? »

Mouhamad al-Mahzûmî (1965). *Khâtirât Ğamâl ad-Dîn*. Beyrouth : Dâr al-Fikr al-hadîth (p. 159).

Le ressentiment contre les riches est un thème qui dominait le discours d'al-'Afgânî, mais ce qui est nouveau chez lui, c'est qu'après l'avoir réfuté catégoriquement il considère le socialisme comme un courant universel s'il vise la justice sociale et non pas le collectivisme et le matérialisme :

« Même si les adeptes du socialisme sont aujourd'hui minoritaires, il va régner le jour où la science véritable se répandra dans tout l'univers et chaque homme saura qu'il est de la même trempe et du même souffle que son frère et que toute distinction se fera en œuvrant pour le but collectif et non pas en recherchant richesses et prestiges individuels au moyen d'esclaves et d'armées, ainsi que toute autre entreprise mensongère et éphémère qui le couvrira de honte pour l'éternité. »

Ğamâl ad-Dîn al-'Afgânî, Muhammad Abduh (1970). *al-'Urwâ al-wuṭqâ*. Beyrouth : Dâr al-Kâtib al-'arabî (p. 112).

Faisant appel à 'Abû Darr, compagnon du Prophète qui s'oppose au luxe de Mu`awiya, al-'Afgânî, en s'appuyant sur la geste musulmane, fut le premier à mettre cette source inépuisable au service des idées socialistes.

Le socialisme prôné par al-'Afgânî repose sur la justice, l'altruisme, une complémentarité inspirée par la morale islamique. À ce titre, « il est le penseur qui a joué le rôle clé dans l'arabisation et l'islamisation du concept de socialisme dans son sens contemporain ».

Malgré son dernier livre posthume, *Hâtirât Ğamâl ad-Dîn (Les Pensées de Ğamâl ad-Dîn)*, ouvrage « pro-socialiste », c'est son traité « anti-socialiste », *Réfutation des matérialistes*, qui a joui d'une large diffusion et influencé le grand public. À ce titre, il a également joué un rôle clé dans la formation du courant anti-socialiste qui conçoit le socialisme comme matérialisme et altération de la nature humaine, athéisme et menace contre l'Islam, et un élément de désordre et de discorde dans la nation.

Références bibliographiques

Mouhamad al-Mahzûmî (1965). *Khâtirât Ğamâl ad-Dîn*. Beyrouth : Dâr al-Fikr al-hadîth (pp. 135 et 166).

Sami Hanna, Georges Gardener (1969). *Arab socialism*. Leiden : Brill (p. 130).

2. Horizons libéraux

Au XIX^e siècle, la principale préoccupation de la pensée arabe moderne en Égypte est la recherche des signes de retard de la société égyptienne par rapport à l'Occident. Outre l'occupation anglaise, sont stigmatisés le travail de corvée des paysans et l'ignorance du peuple. La perspective de réforme est inspirée de la réalité des pays occidentaux. Le mot d'ordre qui oriente les revendications des penseurs de la Nahda est **la justice** ; la liberté quant à elle reste une idée vague. Ainsi, Tahtâwî souligne la primauté de la justice en disant : « Ce que les Françaises appellent liberté est ce que nous appelons ici la justice et l'équité ». De la même manière, Adib Ishhâq appelle les pays occidentaux « les pays de la justice » et décrit les mouvements sociaux en Occident comme « la révolution des consciences qui vise à préparer les esprits à refuser l'injustice ».

Cette aspiration à la justice au nom du peuple – majoritairement paysan – rend le problème des droits primordial. Mais les avis sont loin d'être unanimes.

2.1. Les droits

Vers 1880, le premier ministre égyptien **Nubar Pacha** tente une réforme juridique. Le pays fonctionnait en effet suivant une double juridiction : une juridiction traditionnelle pour les Égyptiens, et une juridiction étrangère pour les résidents européens. En cas de litige entre un Européen et un Égyptien, ce dernier devait se soumettre au tribunal consulaire appartenant au pays de son rival. Les droits des Égyptiens étaient par conséquent souvent bafoués. La réforme de Nubar Pacha vise à instaurer un corpus de lois positives valable pour les deux populations. Il cherche par là à faire entrer le paysan dans le monde des droits modernes. Dans ses *Mémoires*, le pacha se vantera ainsi d'avoir annulé la corvée, le traitement par coups de fouet des paysans salariés et la garde à vue arbitraire.

Selon Nubar Pacha, la stratégie qui commande cette réforme est la promotion de l'individualisme :

« Maintenant un élément nouveau pénètre la vie de ce peuple : la justice. Avec elle la vie individuelle commence à se former. Elle est l'élément du progrès qui remplace la vie communautaire. Car le groupe est la base traditionnelle de l'économie sociale et gouvernementale en Orient, dans laquelle l'homme reste sans initiative et n'apparaît que comme une partie d'un tout, d'une communauté dans laquelle il perd toute indépendance. Quel que soit l'avenir de l'Égypte, qu'elle soit maîtresse de son destin ou reste esclave, la justice est établie entre le gouverneur et le gouverné. Le paysan devient armé et personne ne pourra lui prendre le fruit de son travail ; ce que Dieu lui a donné il peut le garder et en jouir. Son pays n'est plus le pays de l'injustice. Sa maison n'est plus celle de la corvée. »

Nubar Pacha (1984). *Mémoires*. Beyrouth : Librairie du Liban (p. 516).

Références bibliographiques

R. at-Tahtâwî (1973). *al-'A'mâl al-kâmiia*. Beyrouth : al-Mu'ssasa-l-'arabiyya li-d-dirasât wa-n-nashr (vol. I, p. 257).

Adib Ishaq (1976). *al-'Amal al-Kamila*. Beyrouth : dar at-Tali'a (p. 152).

Signalons ici que l'objectif de l'indépendance du pays restait secondaire. Dans cette perspective individualiste, la présence de l'occupant ne présentait pas un obstacle pour les libertés individuelles. Selon **Qasim Amin**, malgré sa violence, l'occupant a promu l'ancrage de ces libertés dans la réalité sociale :

« La vérité débrassée de toute illusion est que tout ce qui se trouve en Égypte de liberté, de l'ordre et de la justice n'existe et ne continue que grâce à l'étranger et en dépit de ses habitants. »

Qasim Amin (1988). *al-'A'mal al-kamila*, éd. Mohamad 'Imara. Le Caire : Dar ash-Shuruq (p. 194).

Les droits chez Qasim Amin s'éloignent un peu du terrain de la justice pour se rapprocher de domaine des libertés, dans la mesure où Amin insiste sur l'expression des opinions qui commencent à se manifester en Égypte, mais constate avec regret que cette liberté d'opinion est uniquement utilisée pour critiquer le gouvernement et non pour aborder d'autres questions d'ordre religieux, éthique et social. Amin vante les potentialités contenues dans la nouvelle juridiction en Égypte qui doit « modifier le système d'imposition, présenter des garanties contre l'entrée par la force dans les domiciles privés, qui doit respecter la vie humaine et la propriété, supprimer la corvée et assurer la liberté totale de l'expression et de l'écriture. Aujourd'hui l'Égyptien jouit de tout ce que contient la célèbre Déclaration des droits de l'homme ».

De fait, cet énoncé enthousiaste exprime plus un souhait qu'une réalité ; ou un constat sur le plan des droits formels et non une pratique réelle. Dans cette déclaration descriptive existe une visée performative, autrement dit un appel. Car si nous nous en tenons à la réalité, Qasim Amin reste septique :

« Dans les pays libres, un homme peut déclarer qu'il n'a pas de patrie, il peut renier la foi en Dieu et ses prophètes et critiquer les lois, les valeurs et les mœurs de ses compatriotes. Il peut se moquer des principes de leur vie familiale et sociale. Il peut dire et écrire ce qu'il veut et aucun, même son plus farouche contradicteur, ne peut porter atteinte à sa dignité et à son respect. Combien de temps passera avant que l'Égypte parvienne à ce degré de liberté ? »

Qasim Amin (1988). *al-'A'mal al-kamila*, éd. Mohamad 'Imara. Le Caire : Dar ash-Shuruq (p. 167).

Cette interrogation porte un certain malaise au sein de l'intelligentsia égyptienne, dû à l'absence de forces sociales porteuses de ces espérances.

Nubar Pacha et Qasim Amin

On peut constater que les droits selon Nubar Pacha sont axés autour de la figure du paysan, alors que ceux de Qasim Amin le sont autour de la figure de l'intellectuel.

Référence bibliographique

Qasim Amin (1988). *al-'A'mal al-kamila*, éd. Mohamad 'Imara. Le Caire : Dar ash-Shuruq (p. 255).

En 1902, dans sa thèse présentée à l'Université de la Sorbonne, *Situation économique et sociale du fellah égyptien*, **Joseph Nahas** met en rapport ces deux figures concernant le problème des droits. Nahas considère que les paysans sont trop incultes pour avoir conscience de leurs droits et charge les intellectuels d'imposer ces droits dans la législation.

Référence bibliographique

Joseph Nahas (1901). *Situation économique et sociale du fellah égyptien*. Paris : Arthur Rousseau (p. 112).

Il s'agit d'introduire les droits de l'individu, qui n'ont connu depuis trois siècles ni une codification juridique ni une reconnaissance culturelle en tant que valeur.

Dans un pays colonisé, il est difficile de passer sous silence les droits de la communauté. **Abdallah an-Nadim** souligne la priorité de cette question dans **le contexte égyptien**. Grand orateur pendant la révolution d'Ourabi Pacha, il revendiquait le droit des Égyptiens autochtones à occuper des postes importants dans l'armée et au sein de l'État sur le même plan que les Turcs et jersasiens ; une révolution qui se termina par l'occupation anglaise.

Pour Nadim, les nouveaux tribunaux sont loin d'être les temples de la liberté car les juges, à cause de l'occupation, sont complaisants avec les sujets européens et les droits sont formels car fouets sont encore utilisés pour collecter les impôts. Dans la revue *al-Ustaz*, il publia « Le plaidoyer national », une pièce de théâtre dont le personnage principal est la patrie qui se plaint des ses enfants égyptiens qui, chacun de leur côté, sont allés profiter de leurs libertés individuelles en oubliant la liberté de la patrie. Selon lui, les droits des individus ne sont pas une garantie pour le droit de la nation d'être indépendante ; ils sont même opposés. C'est à ce titre qu'il attaque les pratiques consistant à fréquenter les cafés et les bars à vin, qui sont la manifestation de l'oubli du droit de la communauté à être maîtresse de son destin.

La liberté de la nation implique selon lui le respect de ses traditions : « Le vrai droit est celui qui maintient ceux de la nation sans encourager les individus à violer ce qui est traditionnellement illicite dans cette nation ». Cette conception, qui met en avant la nation, a poussé Nadim à prôner la purification communautaire, à « purifier les partis politiques des partisans de l'imitation des idées occidentales ».

Référence bibliographique

Abdallah an-Nadim (1985). *Édition complète de la revue al-Ustaz*. Le Caire : Dar kutubkhana (n 23, 24 janvier; 1893 ; p. 508 et 627).

En ce qui concerne la validité universelle des droits de l'homme, Nadim ne la met pas en cause mais évoque le contexte politique et culturel que peut différer son application :

« Cette liberté ne sera obtenue que par une nation policée qui a connu le sens de l'humanisme et atteint la vraie civilisation [...]. Elle doit s'engager sur le chemin du progrès à travers la généralisation de l'éducation et la clarification des idées pour qu'elle puisse arriver à l'égalité absolue qui n'arrivera qu'après la connaissance de la Loi par chaque individu [...] et cela ne se réalisera qu'au 50^e siècle. »

Abdallah an-Nadim (1985). *Édition complète de la revue al-Ustaz*,. Le Caire : Dar kutubkhana (n 23, 24 janvier; 1893 ; p. 673).

Cette conclusion à la foi satirique et pessimiste n'est pas sans utilité, car elle nous rappelle une triste vérité : tant que l'ignorance dominera, toute entreprise d'émancipation politique des individus ne sera pas seulement vaine mais aussi risquée.

Pour sortir de ce dilemme, **Ahmad Lutfi al-Sayyed** propose de **fonder les droits non pas sur le paysan ni sur l'intellectuel mais sur le citoyen**. « L'Égypte aux Égyptiens », appel lancé par lui, est à la fois le premier slogan qui cristallise **l'émergence d'un nationalisme égyptien** et un manifeste reflétant le désir de **fonder un État-nation moderne**. Pour entamer un projet de modernisation et promouvoir la démocratie et la citoyenneté à l'intérieur de la société, il faut d'abord considérer l'Égypte comme une nation. Il faut aussi combattre toute tentative d'annexer l'Égypte à une autre puissance. À partir de cette vision, Lutfi as-Sayyed dessine les traits de la personnalité de l'Égypte :

« L'Égypte est une patrie bien définie, appropriée à ses habitants, musulmans et chrétiens. Dire que l'Égypte est la patrie de chaque musulman qui débarque sur son territoire est une doctrine qui fait de la communauté de croyance le fondement de la politique civile. Ceci est une tendance dangereuse. »

Ahmad Lutfi as-Sayyed (2008). *al-Muntakhabat*. Le Caire : Dar al-kutub wa-l-watha'iq (vol. 1, p. 335).

Ainsi Lutfi as-Sayyed pose-t-il les jalons de la **critique du panislamisme** dans la pensée moderne. Celui-ci était souvent présenté par l'intelligentsia de la deuxième moitié de XIX^e siècle comme une forme de libération de la domination de l'Occident sur l'Orient. Mais pour Lutfi as-Sayyed, c'est bien le contraire : « le principe selon lequel la terre de l'islam est pour tous les musulmans n'est qu'une norme colonialiste ».

Le panarabisme en germe à cette époque est écarté par lui tout simplement à cause de l'évolution inégale entre l'Égypte et les autres régions arabes. Lors de son voyage de pèlerinage en 1910, il a ainsi conseillé aux Arabes de continuer un temps sous la tutelle de l'Empire ottoman. Il estime que la religion et la langue sont des éléments indispensables pour l'identité nationale, mais que ni l'une ni l'autre, ni même les deux ensemble, ne peuvent fournir le lien autour duquel se constitue une nation. « Seuls les intérêts vitaux doivent être considérés comme base des affaires politiques ».

Le principe libéral de la théorie du contrat social est ici clairement annoncé par Lutfi as-Sayyed. Mais ces intérêts qui sont susceptibles de former les liens rassemblant les membres d'une nation, ne peuvent s'épanouir qu'à partir d'une économie dynamique basée sur l'industrie et la circulation des biens. Or l'économie égyptienne est principalement fondée sur la propriété foncière, laquelle s'accorde bien avec le despotisme. Les faibles activités industrielles et commerciales sont tenues par des Européens, qui sont invités par Lutfi as-Sayyed à devenir des citoyens égyptiens.

Référence bibliographique

Ahmad Lutfi as-Sayyed (2004). *Qissat hayati*. Le Caire : Maktabat al-'ussra (p.115).

Référence bibliographique

Ahmad Lutfi as-Sayyed (2008). *al-Muntakhabat*. Le Caire : Dar al-kutub wa-l-watha'iq (vol. 1, p. 336).

Le citoyen au centre de la pensée de Lutfi as-Sayyed

Car la solution de la tension entre les droits des individus et les droits de la nation se trouve dans la synthèse du citoyen qui est défini par Lutfi as-Sayyed comme « un individu libre dans une nation libre ».

La production et la distribution économiques de la société font donc défaut à la promotion de la citoyenneté. Conscient de ce défaut majeur pour la réalisation de cette nation espérée et pour la formation des citoyens égyptiens qui doivent agir dans les affaires publiques d'une manière active et responsable différente de leurs habitudes millénaires, Lutfi as-Sayyed propose de combler ce défaut par l'éducation.

2.2. La situation de la femme comme indice de progrès

Dès les premiers contacts avec la modernité occidentale, la situation sociale de la femme en Orient a été perçue comme une situation anachronique qui ne doit pas perdurer. Des voix recommandent timidement de changer la condition de la femme comme Tahtâwî, Adib Ishaq et Faris ash-Shidiaq. Mais c'est à **Qasim Amin** que l'on doit la vision la plus radicale, et aussi la plus articulée avec la réforme libérale de la société toute entière. Pour défendre sa cause, il part du principe que « la liberté est la base du progrès du genre humain et son seul chemin vers le bonheur ». Il lie la liberté des femmes à toute réforme possible et au progrès global de la nation. Amin écrit ainsi dans *L'émancipation de la femme* (paru en 1899) :

« En somme, le progrès des nations a besoin de facteurs différents et variés, dont le plus important est le progrès de la femme, et la décadence des nations résulte de facteurs également différents et variés dont le plus important est la décadence de la femme. »

Qasim Amin. *L'émancipation de la femme*, in *Œuvres complètes*, op. cit. (p. 383).

En joignant la référence à la culture occidentale et une vision « humaniste » de la tradition islamique, Amin propose une réforme qui pose comme nécessaires l'éducation de la femme, la présence des femmes à visage découvert dans les assemblées publiques, et la garantie des droits annulant la répudiation et limitant la polygamie. À sa publication, le livre suscite une indignation quasi totale. Des dizaines de livres exprimant des critiques virulentes sont publiés dans les semaines qui suivent sa publication. Des condamnations viennent du Palais d'al-Azhar et des partis politiques.

Ne se laissant pas intimider par ces attaques, Qasim Amin répond en 1900 par un autre livre, *La Femme nouvelle*, dans lequel les arguments religieux s'éclipsent au profit d'une description de la condition de la femme dans les pays civilisés. Dans ce deuxième livre, l'accent est mis davantage sur la signification réactionnaire du voile des femmes et son rapport avec le despotisme.

Référence bibliographique

Qasim Amin. *L'émancipation de la femme*, in *Œuvres complètes*, op. cit. (p. 365).

« Quel est donc le rapport entre la liberté de la femme, le découvert de son visage et sa mixité avec les hommes ? La réponse : Obliger les femmes à se voiler est la forme de l'esclavage la plus sévère et la plus immonde ».

Qasim Amin. *La Femme nouvelle*, in *Œuvres complètes, op. cit.* (p. 439.).

Malgré un discours dominant rejetant cette cause, des réformes réelles ne tardent pas être réalisées. Pour promouvoir l'éducation des enfants, le ministère de l'Éducation paye une subvention pour les maîtres des *Kuttab* (écoles coraniques) : 50 piastres par an pour chaque garçon et 100 piastres pour chaque fille.

Après la mort de Qasim Amin en 1908, seule une poignée d'intellectuels libéraux continuent à défendre la cause de la femme. Son ami **Ahmad Lutfi as-Sayyed** fonde en 1907 le journal *al-Jarida* pour prôner l'indépendance, la démocratie et la libération de la femme. Cette dernière cause est présentée comme prioritaire car la plus chargée au niveau symbolique. « Nous devons libérer nos mères avant de libérer nos patries » ; « la liberté de la femme est le seul indice qui prouve la liberté de la nation » : avec des phrases aussi tranchantes et lapidaires, Lutfi as-Sayyed cultive l'engagement féministe dans son journal qu'il a transformé en une école et une tribune pour les jeunes cultivés qui, plus tard, vont jouer un rôle important dans le destin de l'Égypte moderne, comme c'est le cas de **Mohammad Hussein Haykal**, **Mansour Fahmi** et **Taha Hussein**.

Le 22 juin 1909, le jeune Mohammad Hussein Haykal écrit un article intitulé « La polygamie est un outrage sur le front de l'humanité », un titre qui montre bien la virulence de la charge. En 1912, il soutient à la Sorbonne une thèse sur la réforme de la condition de la femme à la lumière de la *Shari'a* islamique. En 1913, Mansour Fahmi soutient également à la Sorbonne sa thèse sur *La condition de la femme dans l'islamisme*, thèse qui sera refusée par l'université égyptienne à cause de son audace. Dès leur retour en Égypte, Haikal, Fahmi et Hussein fondent, en 1914, un journal intitulé *as-Sufour (Le dévoilement)*, dans lequel sont abordés tous les problèmes de la construction de l'Égypte moderne à partir du problème de la femme.

À côté des polémiques contre les défenseurs de la culture traditionnelle, les trois auteurs font leurs premiers pas dans le domaine de la littérature. Au début de XX^e siècle, la large diffusion des romans – principalement traduits du français – interpelait l'*intelligentsia* égyptienne. Une statistique publiée dans l'ouvrage de Mohamad Omar, *Le secret du retard des Égyptiens* (1902), montre qu'environ 80% des livres imprimés sont des romans, les 20% restants couvrant les autres domaines du savoir : religieux, historique, politique, etc.

Ahmad Lutfi as-Sayyed demandait à de grands poètes comme Shawqi et Hafez d'abandonner la poésie épique héritée de la tradition et d'adopter l'art du roman, plus en adéquation avec les exigences de la modernité et plus approprié

Référence bibliographique

Ahmad Lutfi as-Sayyed (2008). *al-Muntakhabat*. Le Caire : Dar al-kutub wa-l-watha'iq (vol. 1, p. 254 et p. 82).

Référence bibliographique

Muhamad 'Umar (1998). *Sirr ta'khur al-masriyyin*. Le Caire : dar al-Fikr (p. 124).

à la transmission aux jeunes des valeurs dont le pays avait besoin. Cet appel a été entendu par les jeunes écrivains, qui commençaient à écrire leurs premiers romans et à présenter une première forme de littérature engagée.

Haykal écrit ainsi ses *Mémoires de jeunesse* évoquant son séjour parisien sous forme de lettres à son frère resté dans son village en Égypte. Le thème principal est la description admirative des jeunes femmes parisiennes, gracieuses et cultivées, rendant par leur vitalité la vie plus heureuse. Mansour Fahmi écrit de son côté *Souvenirs des temps passés*, dans lequel sont décrits les premiers sentiments amoureux d'un adolescent pour une jeune fille chrétienne d'Alexandrie. Le roman donne lieu à une comparaison de deux modes d'éducation : le sien, traditionnel et abrutissant, et celui de la jeune fille et de ses amis, ouvert et enrichissant. Ce premier amour l'a rendu plus élégant, et plus motivé pour réaliser des succès dans sa vie.

Taha Hussein écrit un roman épistolaire intitulé *Les fiançailles du Shaikh*. Il s'agit d'une critique de la tartuferie dominante des religieux. Il montre aussi la rhétorique traditionnelle comme une forme d'aliénation qui implique l'hypocrisie contraire à le style simple et spontané et plus transparent des véritables émotions de l'âme.

L'expérience de ce journal, qui a duré plus de dix ans, renforce la position de la liberté de la femme comme indice de progrès de la nation ; il ne s'agit en effet pas seulement d'une expression du progrès mais aussi d'une locomotive de progrès.

2.3. L'éducation

Ahmad Lutfi as-Sayyed (1872-963), le père du libéralisme égyptien, écrivait dans le journal *al-Jarida* :

« L'Égypte est sortie de l'Ancien Régime ayant une personnalité affaiblie, des biens nationaux diminués ; sa volonté est absorbée par le pouvoir de ses gouverneurs. Elle est sortie malade à tous les points de vue. Or il n'y a d'autre remède pour une nation malade que l'éducation. »

Ahmad Lutfi as-Sayyed (2008). *al-Muntakhabat*. Le Caire : Dar al-kutub wa-l-watha'iq (vol. 1, p. 355).

Si l'on analyse ce paragraphe, on remarque que l'auteur fait allusion à une sortie de « l'Ancien Régime » alors que l'Égypte n'avait, à cette époque connu aucun changement politique significatif.

On est donc amenés à considérer cette expression comme une figure de style ou comme une métaphore que l'auteur utilise pour montrer, d'une part, que l'évolution de la société est inévitable, et d'autre part, pour faciliter la transition des valeurs politiques occidentales modernes dans l'espace intellectuel égyptien, car dans la littérature politique européenne, mais universalisée, on distingue l'époque historique du pouvoir absolu ou Ancien Régime,

Référence bibliographique

Les numéros parus entre 1914 et 1917 du journal hebdomadaire *as-Suffur*.

de l'époque moderne des droits des citoyens et de la démocratie. L'autre métaphore que le texte révèle est celle de « nation malade », une métaphore qui permet à l'auteur de développer toute une symptomatologie sociale : despotisme, dominance du mode de production agraire, absence d'individualisme, oppression des femmes, etc. Un grand chantier s'ouvre donc avec l'éducation.

Lutfi as-Sayyed définit trois objectifs de l'éducation nationale :

- Tout d'abord, élaborer une identité nationale fondée sur la communauté d'intérêts et non sur la religion qui oriente la personnalité de l'Égypte dans une grande entité collective comme le panislamisme ottoman.
- Donner naissance à une volonté générale formée par une opinion publique éclairée.
- Former des citoyens libres et responsables.

Il dessine ainsi ce qui peut être considéré comme un paradigme de l'éducation au sein d'une période de libération nationale.

Car dans le libéralisme occidental classique, **la formation d'un État-nation et l'avènement de la citoyenneté** étaient étroitement liés au développement de l'industrie et du commerce, conditions qui font défaut dans l'Égypte du début de XX^e siècle. L'éducation est censée combler le manque dû à la faiblesse de l'industrie et du commerce. Les objectifs de l'éducation définis par Lutfi al-Sayyed donnent un rôle indispensable aux sciences humaines. Dans le journal *al Jarida*, qui sert de tribune au parti libéral *al-Umma*, son directeur Lutfi as-Sayyed lance des appels répétés pour fonder l'Université égyptienne par souscription.

Selon lui, l'enseignement supérieur existant dans les grandes écoles de droit, de médecine ou d'ingénierie a pour objectif de former des employés pour l'administration coloniale alors que **la mission de l'Université est de fonder une nation**. Dans l'appel en faveur de la fondation d'une telle université, appel publié dans plusieurs journaux égyptiens et arabes en 1906, l'essence séculière de celle-ci est mentionnée comme première condition :

« Premièrement, elle ne doit pas être réservée à une race ou une religion mais elle est pour tous les habitants d'Égypte quelle que soit leur origine ou leur religion pour qu'elle devienne un lien de convivialité entre eux. »

Hussein Fawzy al-Naggar (1965). *Ahmad Lutfi al-Sayyed*. Le Caire : al-Mu'assasa al-qawmiyya lil-ta'lif wa al-targma, wa-Nashr, coll. « A'lâm al-'arab » (p. 177).

Cette Université, fondée en 1908, comprenait des départements de langues, littérature et sciences humaines. Elle sera annexée plus tard à l'Université gouvernementale fondée en 1926. Aujourd'hui, elle est devenue la Faculté des Lettres au sein de l'Université du Caire. Lutfi as-Sayyed, recteur de cette Université durant deux décennies, conçoit la vocation de l'université comme foyer d'une pensée libre et critique, et un lieu d'entraînement à la démocratie et à la responsabilité civile par l'élection libre de l'Union des étudiants. L'université, gérée d'une manière autonome, loin de l'intervention du gouvernement, devient une source de rayonnement de solidarité nationale et contribue au progrès social par l'innovation de la langue, des beaux-arts et de la musique.

Comme nous avons remarqué, l'éducation moderne chez Lutfi as-Sayyed est constituée essentiellement de la littérature et les sciences humaines. La promotion de l'éducation ne sera pas séparée de la **culture globale** dans la société. C'est cette culture qui oriente **le citoyen dans ses choix**. Mais elle se trouve dans un piètre état, habité par le fatalisme et la superstition. L'élément qui manque le plus dans cette culture est, selon Lutfi as-Sayyed, **la philosophie**. Pour introduire son enseignement dans l'université naissante, il mène une âpre bataille et accuse le fanatisme religieux d'avoir chassé la philosophie de notre culture.

« Les raisons de la décadence de la philosophie dans les pays arabes sont les mêmes dans les autres pays ou époques, les appétits politiques et les solidarités partisans souvent teintés de couleurs religieuses ».

Ahmad Lutfi as-Sayyed (2008). Préface de la traduction d'Aristote, *al-'Akhlaq*. Le Caire : al-Hay'a al-'ama lil kitab (p. 27).

À côté de ses activités politiques (recteur de l'Université, ministre de l'Éducation, des Affaires publiques, de l'Intérieur, des Affaires étrangères...), Lutfi as-Sayyed s'est mis à traduire l'œuvre d'Aristote (*l'Éthique à Nicomaque* en 1924, *la Genèse et la corruption* en 1932, *la Physique* en 1935, *la Politique* en 1947). C'est par la philosophie d'Aristote qu'il faut commencer à réintroduire la philosophie dans la culture arabe car, selon Lutfi as-Sayyed, c'est cette philosophie qui se heurte le moins aux croyances dominantes. La philosophie reste indispensable pour former l'opinion publique éclairée nécessaire pour la pratique citoyenne.

Dans la même lignée, son disciple **Taha Hussein** (1889-1973), doyen de la Faculté des Lettres et ministre de l'Éducation nationale en 1950, revendique la gratuité de l'enseignement. Il nous présente sa vision dans un rapport sur l'Éducation nationale, publié comme ouvrage sous le titre *L'avenir de la culture en Égypte*. Il stipule que l'on ne peut réfléchir sur l'éducation sans poser la question : où va le monde ? Il évoque dans son ouvrage l'identité méditerranéenne de l'Égypte pour l'éloigner de l'Orient traditionnel, incitant ainsi son pays à prendre partie pour l'adoption des valeurs occidentales.

Référence bibliographique

Ahmad Lutfi as-Sayyed (1940). *Risalat al-Gâmi'a*. Le Caire : Daral-kuttub al-Masriyya (pp. 3-16).

« L'esprit égyptien, depuis ses premiers temps, s'il était influencé par quelconque influence, c'est par la Méditerranée et s'il entreprenait des échanges, c'est avec les peuples de la Méditerranée. »

Taha Hussein (1993). *Mustaqbal al- thaqâfa fî Misr*. Le Caire : al-Hay'a al-Misriyya al-'âma lil-Kitâb (p. 15).

Cette convocation du passé historique n'est faite que pour souligner une réalité cachée derrière un discours idéologique. Une réalité qui doit changer notre rapport au monde puisque « l'Égyptien ne peut point comprendre qu'entre lui et l'Européen il-y-a une différence mentale, il ne peut pas comprendre que l'Orient dont parle le poète Kipling s'applique à lui ou à son cher pays [...] l'Égyptien ne peut pas comprendre que quand [le vice-roi] Ismaïl disait que l'Égypte fait partie de l'Europe, ce n'était par apologie mais l'Égypte était toujours une partie de l'Europe en tout ce qui concerne la vie intellectuelle ou culturelle ».

Cette thèse fait encore couler beaucoup d'encre jusqu'à nos jours. La visée politique de ces assertions n'a fait qu'exciter ses détracteurs, car elle exprime la vision des modernistes pour passer du sous-développement au progrès. « Notre vie morale dans tous ses aspects est purement européenne, s'il y a un reproche à nous adresser, de ce côté, c'est de nous ralentir à emprunter les systèmes politiques et les formes du gouvernement qui existent chez les Européens ». Voici encore, selon Taha Hussein, des tâches que l'éducation est censée effectuer dans l'Égypte moderne.

Égalité scolaire et inégalité sociale

Cette vision libérale de l'éducation a chargé celle-ci de ce qu'elle ne peut réaliser toute seule. Car l'élite libérale maintient la société dans un état très inégalitaire tout en comptant sur l'éducation pour transporter toute la société d'un état de privilèges à un état de méritocratie. Le grand décalage entre l'égalité scolaire supposée et l'inégalité sociale réelle limite l'impact de l'éducation sur la société et consacre son essence élitiste.

Référence bibliographique

Taha Hussein (1993). *Mustaqbal al- thaqâfa fî Misr*. Le Caire : al-Hay'a al-Misriyya al-'âma lil-Kitâb (p. 26).

Référence bibliographique

Taha Hussein (1993). *Mustaqbal al-thaqâfa fî Misr*. Le Caire : al-Hay'a al-Misriyya al-'âma lil-Kitâb (p. 31).

3. La réception du léninisme

Dans la presse égyptienne traitant des mouvements sociaux en Europe au XIX^e siècle, les écrits faisaient allusion à la particularité de la Russie par rapport aux autres pays de l'Europe occidentale, particularité qui réside :

- du point de vue économique, dans la domination de la production agricole ;
- et du point de vue politique, dans la domination du despotisme monarchique.

À partir de cette particularité, les auteurs justifiaient l'établissement d'une certaine **analogie entre la Russie et l'Égypte**. Cette analogie n'échappe pas à Lénine lorsqu'il lit la thèse de Joseph Nahas, *Situation économique et sociale du fellah égyptien*, dans laquelle celui-ci attribue la soumission passive du fellah à la tyrannie séculaire.

Joseph Nahas défend l'idée selon laquelle le fellah, dans un système démocratique, peut accéder à la civilisation et devenir politiquement actif. Nahas définit le malaise du peuple égyptien en ces termes :

« Nos classes ouvrières, et ceci s'applique également aux ouvriers des villes et des campagnes, sont trop incultes pour se charger elles-mêmes de défendre leur cause. L'habitude de souffrir sans se plaindre, contractée depuis de longs siècles, a amoindri, si elle n'a pas fait complètement disparaître chez eux, cet esprit de protestation que l'on rencontre chez l'ouvrier européen. »

Joseph Nahas (1901). *Situation économique et sociale du fellah égyptien*. Paris : Arthur Rousseau (p. 92).

Pour dépasser cet état de fait, Nahas demande à ce que l'on répande « les lumières de l'instruction parmi ces classes », et l'intervention des législateurs qui, faute des syndicats, doivent protéger les ouvriers contre les patrons, doivent donc jouer le même rôle que celui des syndicats ouvriers dans les pays occidentaux.

Dans une note, Lénine commente en ces termes l'ouvrage de Nahas : « Description (trop brève) de la misère désespérée des fellahs vivant dans des maures en pisé, sans meuble, avec le bétail, travaillant du matin au soir. Abrutissement, obscurantisme comme en Russie ». Et à propos du type de réforme proposée par Nahas, Lénine écrit : « Point de vue archi-caractéristique : libéral-populiste, tout à fait comme en Russie dans les années 1880-1900 ».

Référence bibliographique

Joseph Nahas (1901). *Situation économique et sociale du fellah égyptien*. Paris : Arthur Rousseau (p. 197).

Référence bibliographique

Lénine (1970). *Œuvres complètes*. Paris : Éd. Sociales / Moscou : Éd. du Progrès (t. 39, *Cahier de l'impérialisme*, p. 561).

En 1915, al-Mansûrî développe l'analogie dans son *Histoire des doctrines socialistes*, en affirmant que la Russie, à l'inverse des autres pays européens, a besoin d'un État socialiste central et fort parce qu'elle ne connaît la civilisation que depuis peu et que la démocratie lui serait néfaste.

L'enthousiasme qui se manifeste pour ou contre la révolution de 1917 dans certains pays d'Orient animés par des mouvements nationalistes, est dû d'une certaine manière au fait que la Russie leur ressemble ; l'idée répandue selon laquelle on ne peut passer au socialisme qu'après avoir atteint un stade de maturité qui se manifeste au niveau économique par l'industrialisation, et au niveau politique avec la démocratie parlementaire, ne semble alors pas une condition nécessaire pour la réalisation du socialisme.

En Égypte, le contexte historique rend le terrain propice pour adopter la même méthode qui a déjà mené au succès en Russie.

Outre la parenté des conditions historiques, la forme théorique de l'expérience bolchevique avait les traits adéquats pour être, à certains égards, recevable et fonctionnelle en Égypte. L'élaboration de cette forme spécifique commence dès l'aube de l'introduction du marxisme en Russie. Les intellectuels marxistes russes avaient une forte tendance à transformer la pensée marxiste en une théorie globale qui aurait son mot à dire dans tous les domaines. Cette tendance avait déjà provoqué l'agacement de Marx, qui accusait les marxistes russes d'avoir transformé sa pensée en une « théorie philosophico-historique » dont on usait comme d'un passe-partout universel.

Engels dénonce leur « doctrinisme imbécile » et leurs attaques intolérantes contre les *narodniki*, « les seules personnes qui aient jusqu'à présent fait quelque chose en Russie ». Il dénonce aussi leur manière de citer les écrits de Marx « comme si c'étaient des textes des classiques ou du Nouveau Testament ».

Avec Lénine, le marxisme en Russie n'aura pas seulement une forme appropriée, mais aussi un contenu. L'œuvre de Lénine est potentiellement d'un grand intérêt pour les intellectuels socialistes en Égypte. Pour comprendre l'importance du léninisme pour le socialisme en Égypte, il faut revenir sur certains traits du léninisme : le rôle des intellectuels, la révolution bourgeoise des communistes et l'analyse du phénomène de l'impérialisme.

3.1. Le rôle des intellectuels

Dans *Que faire*, en 1902, Lénine écrit :

Référence bibliographique

Karl Marx (1877). Lettre à Mikhaïlovski. Cité par K. Papaioannou (1967). *L'idéologie froide*. Paris : J.-J. Pauvert (p. 27).

Référence bibliographique

Engels, Lettres à Sorge (5 novembre 1887), à Zassoulitch (23 avril 1885) et à Hourwitch (27 mai 1893). Cité par K. Papaioannou (1967). *L'idéologie froide*. Paris : J.-J. Pauvert (p. 28).

« Les ouvriers ne pouvaient pas encore avoir la conscience social-démocrate. Celle-ci ne pouvait leur venir que du dehors [...]. Quant à la doctrine socialiste, elle est née des théories philosophiques, historiques, économiques élaborées par les représentants instruits des classes possédantes, par les intellectuels. Les fondateurs du socialisme scientifique contemporain, Marx et Engels, appartenaient eux-mêmes par leur situation sociale aux intellectuels bourgeois. De même en Russie, la doctrine théorique de la social-démocratie surgit d'une façon tout à fait indépendante de la classe ouvrière ; elle fut le résultat naturel, inéluctable du développement de la pensée chez les intellectuels révolutionnaires socialistes. »

Lénine (1971). *Que faire ?* Paris : Éd. Sociales / Moscou : Éd. du Progrès (p. 197).

La position de Marx

Il faut signaler que Marx s'est explicitement opposé à des tendances semblables : « Nous ne pouvons par conséquent faire route commune avec des gens qui déclarent ouvertement que les ouvriers sont trop incultes pour se libérer eux-mêmes, et qu'ils doivent être libérés par en haut, c'est-à-dire par des grands et petits bourgeois philanthropes ».

Référence bibliographique

Karl Marx (1879). *Lettre circulaire*. Cité par El-Makhadmeh, op. cit. (p. 246).

Cette mise en valeur du rôle de l'intelligentsia ne peut qu'être bien accueillie par les intellectuels socialistes d'un pays où la classe ouvrière est faible en raison du rôle secondaire de l'industrie dans l'économie du pays. Cette classe, selon Lénine, ne peut arriver seule à la conscience révolutionnaire. Cette conscience ne lui sera accessible que grâce aux intellectuels révolutionnaires. Ainsi, les intellectuels socialistes égyptiens, qui se contentaient d'éveiller les esprits et de solliciter l'indulgence, se trouvent enfin aptes à jouer un rôle plus révolutionnaire.

3.2. La révolution bourgeoise des communistes

Dans son ouvrage *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*, Lénine demande à la classe ouvrière, à travers le parti social-démocrate, d'intervenir dans le conflit qui oppose la bourgeoisie à la monarchie absolue. Les ouvriers doivent empêcher l'hésitation de la bourgeoisie et la pousser à prendre des positions radicales face au féodalisme et au pouvoir tsariste :

« La révolution démocratique est bourgeoise [...]. Mais nous marxistes, nous devons savoir qu'il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir pour le prolétariat et la paysannerie, d'autre chemin vers la liberté véritable, que celui de la liberté bourgeoise et du progrès bourgeois [...]. En notre qualité de représentant de la classe d'avant-garde [...], nous devons poser devant le peuple entier les problèmes de la révolution démocratique avec le plus d'ampleur, de hardiesse et d'initiative possible. »

Lénine (1971). *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*. Paris : Éd. Sociales / Moscou : Éd. du Progrès (p. 152).

Les communistes peuvent investir leur énergie dans une révolution nationaliste démocratique de nature bourgeoise. L'histoire du mouvement communiste égyptien et son rapport avec le parti Wafd et les autres formations politiques, et plus tard avec Nasser, n'étaient qu'une illustration de ce choix : l'organisation, la propagande et l'agitation étaient faites pour pousser la bourgeoisie à prendre des positions radicales face à l'impérialisme. Même au niveau théorique, leur révolution n'a jamais dépassé le cadre bourgeois.

3.3. L'analyse du phénomène de l'impérialisme

Lénine et les bolcheviques avaient critiqué l'attitude de la II^e Internationale concernant la question coloniale et soutenu les peuples colonisés dans leur lutte pour l'indépendance. Sur le plan théorique, « les historiens bolcheviques qui ne connaissaient le capitalisme que sous sa forme de capitalisme colonial, furent très habiles à découvrir le rôle du capital colonial dans le monde, dont ils firent d'excellentes études ».

Dans *L'impérialisme stade suprême du capitalisme*, Lénine arrive à la conclusion suivante :

« L'impérialisme, qui signifie le partage du monde [...], et procure des profits de monopole élevés à une poignée de pays très riches, crée la possibilité économique de corrompre la couche supérieure du prolétariat ; par là-même, il alimente l'opportunisme, lui donne corps et le consolide. Mais ce qu'il ne faut pas oublier, ce sont les forces dressées contre l'impérialisme en général et l'opportunisme en particulier. »

Lénine. *L'impérialisme stade suprême du capitalisme*, in E. Varga, L. Mendelson (1950). *Données complémentaires à l'impérialisme*. Paris : Éd. Sociales (p. 260).

Ainsi, à travers leur action nationaliste, les pays sous-développés se trouvent au cœur de la lutte anti-impérialiste. Anton Pannekoek explique en ces termes l'ampleur de la théorie léniniste de l'impérialisme sur les pays sous-développés :

« Dans les pays soumis à une exploitation de type colonial, toutes les classes ont un intérêt commun à s'affranchir du joug imposé par le capital usuraire étranger pour jeter les bases d'un libre développement économique, lequel aboutit en général à la formation d'un capitalisme national. Cette lutte vise le capital mondial ; elle est donc souvent menée au nom du socialisme, et les ouvriers des pays occidentaux, ayant le même ennemi, en sont les alliés naturels. »

Anton Pannekoek (1970). *Lénine philosophe*. Paris : Spartacus (p. 102).

En Égypte, l'ouvrage sur l'impérialisme était le seul livre de Lénine qui ait reçu un accueil favorable hors des cercles marxistes.

Nous venons donc de rappeler certains traits qui rendaient le léninisme intéressant pour l'Égypte. Pourtant, la réception du léninisme a été retardée de vingt ans, et est aujourd'hui totalement dépassée. Ce retard est dû à l'évolution politique de l'Égypte : la répression qu'à subi le P.C.E. lié à la III^e Internationale, a entravé l'assimilation du léninisme. En outre, le nationalisme libéral en était à ses premiers succès ; c'est lui qui portait l'espérance populaire et captait l'esprit de révolte de la jeunesse égyptienne.

Depuis 1917, la presse égyptienne n'avait cessé d'évoquer le bolchevisme, mais elle utilisait ce terme pour désigner l'extrémisme ou la méthode révolutionnaire, sans chercher à développer sérieusement la connaissance de sa base idéologique. Le léninisme ne sera **connu et adopté partiellement que pendant la Deuxième Guerre mondiale**, et ce pour plusieurs raisons :

Référence bibliographique

Anton Pannekoek (1970). *Lénine philosophe*. Paris : Spartacus (p. 103).

- Le nationalisme libéral a montré son incapacité à réaliser toutes les espérances populaires et à résoudre d'une manière radicale le problème de la libération nationale.
- Les essais des écrivains socialistes qui concilient tradition, libéralisme et socialisme, n'ont pas suscité la moindre réforme.
- Le léninisme était omniprésent dans les partis communistes des pays occidentaux. Dans ces partis, écrit Karl Korsch, « le devant de la scène était occupé par ces carriéristes staliniens, [...] aujourd'hui seule composante stable des partis communistes non russes ».
- Le contexte politique international a donné à la lutte antifasciste une importance urgente. Le matérialisme léniniste, dans ce contexte, pouvait « servir de base idéologique à un mouvement qui n'est plus anticapitaliste, mais seulement "antiréactionnaire" et "antifasciste", celui que les partis communistes du monde entier ont lancé récemment sous le nom de "front populaire" ou même de "front national" ».

La lecture de Georges Lukacs

Comme K. Korsch, Georges Lukacs remarque une forte tendance dans les pays sous-développés à donner à l'évolution capitaliste un aspect étatique et une justification théorique marxiste : « Précisément, dans des pays comme la Russie où l'évolution capitaliste a commencé relativement tard, où donc il y avait un besoin immédiat de justification théorique, il s'est produit que la théorie ainsi formée dénotait un caractère fortement "marxiste" [...]. Le même phénomène s'est produit simultanément en Allemagne et dans d'autres pays. Les théories de l'économie planifiée montrent un renforcement constant de cette tendance ».

G. Lukacs. *Histoire et conscience de classe*. op. cit. (p. 262).

- Pendant la Deuxième Guerre mondiale, la victoire soviétique suscite un relatif enthousiasme populaire en Égypte. Les sentiments anti-anglais et anticolonialistes qui, au début de la guerre avaient d'abord poussé la petite bourgeoisie et les masses déshéritées à espérer leur libération par les forces allemandes, ont fini par provoquer une admiration pour Staline et l'Union soviétique. Cette admiration était favorable à l'évolution du communisme en Égypte, au point que l'on puisse affirmer qu'« avant Stalingrad, les rares communistes d'Égypte sont perçus comme les tenants d'une secte étrange, qui serait très inquiétante si elle n'était absolument dépourvue d'avenir. Après Stalingrad, ils sont adossés au formidable prestige de l'Armée Rouge et constituent l'avant-garde égyptienne d'un mouvement communiste dont la poussée s'annonce irrésistible » (G. Perrault). Les communistes eux-mêmes ont souvent fait le lien entre la bataille de Stalingrad et la montée de leur mouvement. Ainsi s'exprimait le rédacteur clandestin d'un bulletin communiste : « Comme la victoire d'octobre avaient créé le communisme chinois, c'est le canon de Stalingrad qui a fait surgir le communisme en Égypte » (cité par J. et S. Lacouture).

Référence bibliographique

K. Korsch (1970). « La philosophie de Lénine, remarques critiques » in Anton Pannekoek. *Lénine philosophe*. Paris : Spartacus (p. 115).

Référence bibliographique

K. Korsch (1970). « La philosophie de Lénine, remarques critiques » in Anton Pannekoek. *Lénine philosophe*. Paris : Spartacus (p. 122).

Références bibliographiques

Gilles Perrault (1984). *Un homme à part*. Paris : Barrault (t. I, p. 159).

Jean et Simon Lacouture (1956). *L'Égypte en mouvement*. Paris : Éd. du Seuil (p. 243).

Par le contexte historique qui le favorise, le léninisme représentait pour une partie de la jeune intelligentsia nationaliste, la forme de marxisme convenable. Mais après la mort de Lénine et jusque dans les années 40, période durant laquelle il s'est introduit en Égypte, le léninisme a subi un développement élaboré sous le patronage de Staline. En effet, c'est bien de ce léninisme dont il s'agit lorsqu'on parle du cadre théorique du mouvement communiste égyptien : léninisme élaboré à partir des Principes du léninisme et quelques autres opuscules de Staline, dont la base philosophique est le matérialisme dialectique, appelé *Diamat* :

« Le léninisme n'était plus qu'un hymne à la gloire de l'État Soviétique, une théodicée à la gloire de Staline. C'était devenu un dogme intangible auquel seul le grand leader pouvait toucher. »

Alfred G. Meyer (1966). *Lénine et le léninisme*. Paris : Payot (p. 249).

Cette idéologie fut en fait un obstacle pour la connaissance de la pensée de Marx et d'autres écoles marxistes, et pour cause, car « la porte de l'interprétation est désormais fermée. Il ne restera que le travail indéfiniment repris de la glose. La succession dans toutes les langues d'innombrables manuels. Modulations ou nuances ne relèveront que de l'infime, sans jamais toucher à l'essentiel, ce corpus ». Ainsi donc, une **identification s'établit en Égypte entre la pensée de Marx et la vision stalinienne** (le marxisme-léninisme), aussi bien chez les communistes que chez leurs adversaires.

3.4. L'évolution de la pensée de la *Nahda*

La situation de l'intelligentsia égyptienne depuis le XIX^e siècle est clairement saisie par la définition que Samir Amin en a donnée : celle d'un « groupe d'hommes qui recherchent la vérité en dehors d'une société inculte à laquelle il leur est impossible de s'intégrer, même matériellement, faute d'un développement suffisant ».

Cette définition est dérivée de celle de Nicolas Berdiaiev³, lequel appartenait à l'intelligentsia russe. Sa définition s'applique à l'intelligentsia égyptienne, mais avec quelques nuances.

⁽³⁾Selon Berdiaiev, l'intelligentsia n'est pas une classe sociale, mais un groupement d'individus, venus d'horizons sociaux différents et que rapproche leur refus commun de s'intégrer à une société qu'ils méprisent. Cf. H. Riad, *L'Égypte nassérienne*. op. cit. (p. 201).

Les trois étapes de la *Nahda* :

- 1) Durant la première période de la *Nahda* qui débute avec at-Tahtâwî, les penseurs prônaient des idées progressistes sans s'appuyer sur un projet social bien défini.
- 2) L'échec de la révolution d'Ourabi marque le début de la deuxième période dans la pensée de la *Nahda* : la conscience nationale devient centrale, mais

Référence bibliographique

Georges Labica (1984). *Le marxisme-léninisme*. Paris : Bruno Huisman (p. 18).

Référence bibliographique

H. Riad. *L'Égypte nassérienne*. op. cit. (p. 201).

l'occupation anglaise et la domination politique des propriétaires terriens n'ont pas offert à cette conscience l'opportunité de donner naissance à un État indépendant.

- 3) La troisième étape est marquée par la Première Guerre mondiale et la révolution nationaliste qui s'ensuit. Avec cette étape prend fin la pensée de la Nahda.

La pensée de la Nahda est constituée d'un ensemble d'idées, avec pour préoccupation principale la renaissance de l'Orient et son évolution vers le progrès technique et industriel qui caractérise la civilisation occidentale. Cette pensée vise à éveiller les consciences, à préparer les esprits à l'ère nouvelle sans perdre les repères du patrimoine islamique. Plusieurs ouvrages, qui traitent de la pensée arabe moderne, la désignent pendant le XIX^e siècle sous le nom de « pensée de la Nahda », mais n'expliquent pas en général cette appellation de la pensée arabe au XX^e siècle, et ne répondent pas aux questions : quand et pourquoi la pensée arabe cesse-t-elle d'être la pensée de la Nahda ?

Anouar Abdel-Malek situe en 1882, année de l'occupation anglaise, la fin de la pensée de la Nahda. Selon lui, on entre alors dans une nouvelle ère : celle de l'idéologie de la conscience nationale. À notre avis, cette ère, bien qu'elle voie grandir l'importance du problème national, n'enregistre pas de changement considérable d'objectif et de rapport avec la réalité.

Selon nous, les facteurs sont multiples : c'est la fin de l'Empire ottoman en 1923, précédé par la Première Guerre mondiale et la révolution de 1919, qui mettent un terme à la Nahda, et cela pour plusieurs raisons :

- L'évolution de la conscience politique, la tendance à constituer des partis politiques qui sont à la recherche d'une idéologie véhiculant leurs revendications.
- Le processus de réalisation de l'indépendance nationale, qui stimule l'élaboration de courants idéologiques distincts (libéral, socialiste, traditionaliste...).
- L'indépendance de 1922 et la Constitution de 1923, qui éveillent chez les intellectuels un sentiment de succès et les encouragent à s'engager dans la vie politique, ce qui crée un autre rapport avec la réalité, voire un autre contenu de leur pensée.

Pendant l'occupation anglaise, la conscience nationale est devenue l'élément central de la pensée de la Nahda. La révolution de 1919 représente un mouvement décisif dans l'évolution de cette conscience. Le succès du Wafd ne signifie pourtant pas la victoire totale des nationalistes ; il leur permet néanmoins

Référence bibliographique

A. Abdel-Malek. *La formation de l'idéologie...*, op. cit. (p. 257).

d'accéder au pouvoir, c'est-à-dire de se servir des instruments de l'État, comme la législation et l'éducation, afin de diffuser leurs idées et réaliser leurs revendications.

La **Constitution de 1923**, inspirée de la Constitution belge, montre un certain dépassement des idées issues de la tradition musulmane : « L'article 3 garantit à tous les Égyptiens des droits et des devoirs égaux et l'égalité devant la loi, sans distinction de race, langue ou religion, ce qui signifie formellement l'abandon des principes de la loi islamique qui établit une discrimination entre musulman, *dhimmi* et non croyant ». L'article 12, en déclarant que « la liberté de conscience est absolue », est contraire à la loi islamique qui prescrit la peine de mort pour l'apostat. L'article 23 reconnaît que « la nation est la source de tous les pouvoirs [...] » et les articles 24 à 28 donnent au Parlement tout le pouvoir de législation, qui n'est limité par aucune référence à la loi musulmane.

Pourtant, la Constitution maintient une certaine ambiguïté lorsqu'elle déclare dans l'article 149 que « l'Islam est la religion de l'État » sans clarifier le sens de ce principe ici ou ailleurs. L'article 12 assurait la liberté absolue de conscience, mais l'article 13 ajoute une qualification vague : « L'État protège l'exercice libre de toute religion et croyance en conformité avec les usages établis en Égypte ».

Au niveau de la pensée, des limites ne tardent pas à apparaître : la Constitution déclare dans son premier article que l'Égypte est un État souverain, libre et indépendant et que cette souveraineté est indivisible et inaliénable. Pourtant, la suppression du califat en Turquie par Atatürk en 1924 a donné lieu à un débat national sur le statut de l'Égypte en tant qu'État musulman sans califat.

À l'ombre de ce débat, Cheikh `Alî 'Abd ar-Râziq, membre de l'institution d'al-Azhar, publie en 1925 *al-Islam wa 'usûl al-hukm* (*L'Islam et les principes du gouvernement*) dans lequel il nie tout lien entre le Coran et le système califal, ou toute autre forme de gouvernement. Ce livre, malgré sa modération et le fait qu'il soit essentiellement un « éloge de l'Islam pour ce qu'il n'est pas, à savoir son abstention à intervenir pour contrôler la vie sociale et économique », est violemment attaqué. Face aux propos de ce livre, le Wafd se rallie à son adversaire le roi et à al-Azhar. Le livre sera interdit et l'auteur exclu d'al-Azhar.

Un an plus tard, Taha Hussein dans son livre *Fi aš-šî'r al-ğahili* (*À propos de la poésie pré-islamique*) applique la méthode cartésienne à l'histoire de la littérature arabe. Il exprime ses doutes concernant l'authenticité de la poésie pré-islamique, la filiation de Mahomet à Ismaïl et par conséquent aux prophètes de la Bible, telle qu'elle est rapportée par les Arabes. De nouveau, le Wafd participe avec le Palais et al-Azhar à l'attaque du livre et de son auteur ; le livre sera interdit.

Ces incidents vont créer chez les intellectuels nationalistes une peur face à une modernisation radicale.

Référence bibliographique

Nadav Safran (1961). *Egypt in search of political community. An analysis of the intellectual and political evolution of Egypt, 1804-1952*. Cambridge : Harvard University Press (p. 109, p. 110 et p.111).

Référence bibliographique

Nadav Safran (1961). *Egypt in search of political community. An analysis of the intellectual and political evolution of Egypt, 1804-1952*. Cambridge : Harvard University Press (p. 111).

Référence bibliographique

A. al-'Akhdar, op. cit. (p. 293).

On peut ainsi mieux comprendre la position des intellectuels qui ont eu la possibilité de faire leurs études en Occident, et qui, dans la foulée de l'élan nationaliste du début des années 20, retournent à leur société :

« [...] ils ont tenté un moment – et c'était le seul moment où ils ont commis le premier et le dernier scandale – de dénoncer certains de ces phénomènes furieusement aberrants. Mais ils ont reculé rapidement, pas seulement par peur, mais aussi par conviction, pour se réconcilier avec la société [...] en envoyant sur les ondes de l'idéologie dominante leur misérable bavardage sur la réconciliation entre la *shari`a* et la moderne législation occidentale, entre le modernisme bourgeois et la tradition nationale : Taha Hussein a cessé de mettre en doute l'originalité de l'héritage théorique et de la littérature anté-islamique ; `Ali 'Abd ar-Râziq a cassé sa plume après son livre, il est revenu à al-Azhar en regrettant la faute de sa jeunesse effrontée ; 'Abd al-'Azîz Fahmî s'est repenti d'avoir appelé à l'adoption des lettres latines pour écrire l'arabe ; Mansûr Fahmî, mûr, a oublié la cause qu'il défendait dans sa jeunesse : la nécessité de la libération de la femme ; quant à 'Ahmad 'Amîn, il a abandonné sa proposition de réformes grammaticales après avoir été accusé de conspiration contre l'instrument de l'exégèse et de la compréhension du Coran. »

A. al-'Akhdar, op. cit. (p. 293).

Une vague de livres autour de la biographie du Prophète, écrite par les maîtres à penser de l'Égypte, tels que Haykal, al-'Aqqâd, Taha Hussein et Tawfik al-Hakîm, provoque l'agacement de Salâma Mûsa, qui déplore l'abandon de la connaissance scientifique et la propagation des idées métaphysiques. La première génération des intellectuels nationalistes trouve une position confortable dans la **modération**. Les revendications de la pensée de la Nahda, telles qu'elles ont été annoncées par Tahtâwî, n'ont alors pas encore abouti.

3.4.1. Le virage de la pensée nationaliste dans l'entre-deux-guerres

En 1922, l'Égypte devient un pays indépendant. Mais la présence *de facto* des forces militaires anglaises et leur ingérence manifeste dans la politique égyptienne font prendre conscience de l'aspect formel de cette indépendance. Les années qui suivent, jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, ont montré les limites des partis politiques pour réaliser les aspirations nationalistes. Les gouvernements issus de ces partis, quels que soient leur appartenance de classe, leur programme et leur cote de popularité, sont entrés dans des négociations stériles avec les Anglais pour diminuer la présence opprimante de ces derniers. Cette situation maintient la passion nationaliste en état d'éveil.

La cause nationale prédomine sur les autres causes. Avoir une nouvelle optique pour résoudre le problème national est alors le seul prétexte pour former de nouveaux partis ou provoquer des scissions au sein des anciens.

Sur le plan économique, l'Égypte a connu une évolution considérable. La bourgeoisie agraire, protégée par l'occupation, a perdu de son influence. La révolution de 1919 a réussi à donner à l'Égypte un gouvernement représentatif et une Constitution. L'investissement de capitaux dans les secteurs du commerce et de l'industrie entre 1919 et 1924 a augmenté de 40%, ce qui est un indice de l'émiettement de la société « semi-féodale »²⁷.

Référence bibliographique

Fawzî Ğirĝis (1957). *Dirâsât fi târîk Misr as-Siyâsî, mundu al-'asr al-mamlûkî*. Le Caire : ad-Dâr al-misriyya (p. 144).

En 1926, les capitalistes étrangers et égyptiens fondent « l'Union Égyptienne des Industries » (U.E.I.). Ce sont les étrangers qui dominent la Bourse et les banques. Même au sein de l'industrie, entre 1934 et 1939, le capital national égyptien ne représente que 47% du capital total.

La croissance du secteur industriel provoque l'augmentation de la population urbaine, qui passe de 18% en 1914 à 28% en 1947. Cette population urbaine atteint un taux d'accroissement de 2,5% par an, contre seulement 1,3% pour l'ensemble du pays. Samir Amin estime la population urbaine employée à 32% en 1914 et à 22% en 1960. Nous sommes devant une accumulation des masses déshéritées dans les villes.

Ces villes seront habitées par un grand nombre de diplômés ; la structure archaïque d'enseignement maintenue sous l'occupation arrive à sa fin ; la scolarisation moderne s'accélère ; le nombre des diplômés de l'école secondaire passe d'un rythme annuel de 5,8% entre 1927 et 1937 à 11,2 entre 1937 et 1947.

La crise économique de 1929 porte atteinte au processus de la croissance économique, et la baisse du prix du coton aggrave l'impact de la crise. Des milliers d'ouvriers sont menacés de chômage. Les campagnes d'Égypte sombrent dans l'analphabétisme et les maladies endémiques. Le rythme de croissance de la production agricole tombe de 0,9% avant 1914 à 0,4% entre 1914 et 1947.

Dans les villes, de plus en plus surpeuplées, la cause de l'indépendance reste la préoccupation première des citoyens. Après de violentes manifestations en 1935, le Wafd conclut l'année suivante un traité avec l'Angleterre, dans lequel il accepte la présence de 10.000 soldats anglais sur le territoire égyptien, sous prétexte de défense commune. Ce traité ne fait qu'enflammer la passion nationaliste.

À cette époque, les idées politiques à coloration religieuse des Frères Musulmans et celles à coloration autoritaire de *Misr al-fatâh* (« La Jeune Égypte ») trouvaient un écho dans la population. La méthode employée par le Wafd pour résoudre le problème de l'indépendance a favorisé leur naissance, mais son poids et sa popularité ont imposé des limites à leur croissance. L'Égypte de l'entre-deux guerres était un pays sans projet d'avenir, faute d'une force sociale capable de mettre fin à la soumission coloniale.

« Pendant vingt-cinq ans, l'alternance des parlements wafdistes et des dictatures royales suffit à assurer la pérennité des intérêts étrangers comme de ceux de l'aristocratie. La petite bourgeoisie vivait satisfaite dans l'attente du prochain gouvernement du Wafd. Et celui-ci, venu au pouvoir, ne réalisait rien, mais engageait des batailles de prestige jusqu'au moment où il se laissait chasser par un coup d'État royal. »

H. Riad. *L'Égypte nassérienne*. op. cit. (p. 210).

Référence bibliographique

R. al-Barawy (1970). *Economic development in the U.A.R.*. Cairo (p. 449). Cité par as-Sa'îd. *Târîh al-munaz-zamât...*, op. cit (p. 39).

Référence bibliographique

H. Riad. *L'Égypte nassérienne*. op. cit. (p. 159).

Référence bibliographique

H. Riad. *L'Égypte nassérienne*. op. cit. (p. 156).

Référence bibliographique

H. Riad. *L'Égypte nassérienne*. op. cit. (pp. 138-141).

L'élan qui a accompagné la révolution de 1919 et qui a influencé écrivains et artistes a laissé la place au professionnalisme, dans la politique comme dans l'art et la culture.

« Le pessimisme envahit en effet tous les secteurs de la vie en Égypte. Des attitudes de bravade ou d'éloquence donnent trop souvent le change. L'observateur qui sait percer cette façade s'avise que les groupes conscients et militants pèchent surtout par le pessimisme, par le manque de confiance en soi. Pessimisme d'ailleurs auquel l'histoire de la dernière génération n'a donné que trop de motifs. Seul le marxisme permet d'échapper à l'alternative de l'illusionnisme et du désespoir. »

Jacques Berque (1967). *L'Égypte, impérialisme et révolution*. Paris : Gallimard, coll. « N.R.F. » (p. 677).

Dans ce climat, la nouvelle génération des intellectuels est à la recherche d'une alternative. Face au sentiment d'impuissance et de pessimisme qui règne, la pensée marxiste exerce une fascination sur cette nouvelle génération qui souhaite un changement efficace en rejetant la modération des intellectuels nationalistes. Maxime Rodinson résume ainsi **la séduction du marxisme** :

« Par-dessus tout, le marxisme fournissait au tiers-monde une optique idéologique optimiste, volontariste et révolutionnaire. Rien n'était impossible. Son caractère scientifique garantissait la validité de la doctrine et de ses recettes. La mobilisation pour la révolution à faire donnait des raisons de vivre. On était loin de la patience que prêchaient les experts émanant du monde capitaliste, de leur passivité envers les symboles corrompus de l'oppression et de l'exploitation, sinon de leur complicité avec eux. »

Maxime Rodinson (1977). *Marxisme et monde musulman*. Paris : Éd. du Seuil (p. 315).

En outre, **le marxisme pouvait représenter une solution aux problèmes qui se sont posés à l'intelligentsia nationaliste** dans sa lutte théorique pour l'indépendance et le progrès :

« Le marxisme fournit une idéologie capable de refuser la tradition sans paraître se rendre à l'Europe, de refuser une forme particulière de la société européenne sans être obligé de revenir à la tradition. De plus, l'individu qui l'adopte n'est pas appelé comme l'intellectuel libéral à devoir choisir entre vérité subjective et croyance populaire, il a la possibilité de faire coïncider les deux par le moyen de la *praxis*. »

Abdalla Laroui (1974). *La crise des intellectuels arabes*. Paris : Maspero (p. 151).

Selon Anouar Abdel-Malek, l'Égypte se prépare alors à **entamer la deuxième étape de son mouvement national** :

« Au cours de la première étape – qui s'étend des débuts du XIX^e siècle jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale – le problème principal a été d'assurer l'émergence des groupes et des classes sociales autochtones qui passaient, selon des modalités très diverses, du féodalisme de type oriental à un capitalisme retardataire de type colonial à prédominance agraire [...]. Mais les successeurs autochtones (de l'occupant) apparaissaient tout aussitôt, aux yeux des humbles, comme soupçonneux avant tout, de maintenir leurs privilèges, et par-tout, de conserver le pouvoir. »

Anouar Abdel-Malek (1965). *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*. Paris : Éd. du Seuil (vol. 2 : « Les essais », p. 8).

La deuxième étape, dans laquelle s'engage le **mouvement marxiste égyptien**, relativement coupé des masses, vise à réaliser la libération nationale avec une autre méthode, d'autres forces sociales, et une autre idéologie. L'enjeu de cette étape est, selon Abdel-Malek, « à la fois d'assurer l'indépendance authentique, en profondeur, d'instaurer des États nationaux indépendants, puis au sein de ces États, ainsi reconquis, d'assurer aux différentes classes et catégories sociales populaires, l'accès aux ressources matérielles et culturelles de la nation avec, en perspective, l'exercice du pouvoir d'État ».

L'exemple de Latîfah az-Zayyât

Latîfah az-Zayyât représente un cas typique de cette jeune génération qui s'intéresse au marxisme. « Je suis née en 1924 dans une petite ville, Damiette au bord de la Méditerranée raconte Latîfah, d'une famille entre la basse classe moyenne ou la haute petite bourgeoisie. Je suis venue au Caire en 1936 pour mes études. J'ai commencé l'université en 1942/1943. Pendant ce temps j'avais perdu l'espoir dans les partis existants, car ils n'ont pas pu résoudre la question nationale. Je suis devenue une marxiste ou une communiste à travers mes préoccupations nationalistes. Ce qui m'a beaucoup attirée vers le marxisme [...] c'est l'éthique [...] l'absence de discrimination religieuse, raciste, sexiste ».

Elle poursuit : « Après l'échec des partis établis, tout vrai nationaliste devait faire un choix, prendre une décision, devenir communiste ou bien membre des Frères Musulmans. Étant femme et de tempérament rebelle et non conformiste, je ne pouvais pas rejoindre les *Ikhwân*⁴ [les Frères musulmans] ».

Tous les témoignages ou presque des militants communistes justifiant leur adoption du marxisme, soulignent l'échec des partis existants à réaliser l'indépendance.

3.4.2. La situation des masses travailleuses

Les fellahs

Le mouvement communiste égyptien est connu pour l'intérêt qu'il porte aux fellahs, pour sa sensibilité nouvelle envers la masse paysanne. Cette sensibilité se manifeste à travers des ouvrages politiques, historiques et littéraires dont le paysan représente le sujet principal. La couche des paysans propriétaires moyens (5 à 20 *feddan*) qui avait déjà donné à l'Égypte des intellectuels tels que Taha Hussein, al-'Aqqâd, al-Mâzinî, al-Hakîm et d'autres de la génération précédente, donnait à présent des jeunes marxistes qui, de par leurs origines, étaient sensibles à la condition du fellah.

Le livre du père jésuite Henri Habib Ayroul, *Mœurs et coutumes du fellah*, qui a joui d'un accueil enthousiaste parmi les jeunes marxistes, ne fait que leur rappeler une dure évidence : « La face des nations changeait de masque pour le jeu des humains, la face de l'Égypte aussi, mais pas le fond ni le fellah qui est le fond de l'Égypte ».

Référence bibliographique

Anouar Abdel-Malek (1965). *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*. Paris : Éd. du Seuil (vol. 2 : « Les essais », p. 9).

⁽⁴⁾ *Ikhwân*, pluriel de *Ah*, signifie « frères ». Ici, le mot désigne les Frères musulmans.

Référence bibliographique

Selma Botman (1978). *The rise of Egyptian communism, 1939-1970*. New York : Syracuse University Press (p. 25).

Référence bibliographique

H. H. Ayroul (1937). *Mœurs et coutumes du fellah*. Paris : Payot (p. 16).

Comme l'Égypte est un don du Nil, elle est au même titre le don du fellah. Cet être, source de la richesse d'Égypte, est le plus pauvre. « La grande pyramide de l'Égypte économique et politique pèse sur lui de tout son poids. L'oligarchie qui appuie au sommet a pu changer de figure, la pression sur la base, c'est-à-dire le travail du fellah, n'a guère diminué ». Toutes les autres catégories sociales font figure de parasites et de profiteurs.

'Ismâ'il Sabrî 'Abd Allah, l'un des fondateurs de l'organisation du Parti communiste égyptien, se souvient :

« À l'âge de 15 ans, j'étais très choqué quand j'ai appris que dans mon village on paie pour louer un âne plus qu'un homme. Je me souviens même des détails – un homme est payé huit piastres par jour, un âne dix. »

Selma Botman (1978). *The rise of Egyptian communism, 1939-1970*. New York : Syracuse University Press (p. 105).

La misère paysanne a suscité le même choc chez les marxistes du Caire. L'ingénieur agronome Josef Hazan raconte :

« J'ai vu la maladie emporter des villages entiers. 95% des paysans étaient atteints de bilharziose. Quant aux maladies des yeux, c'était épouvantable. L'Égypte détenait le record mondial du nombre d'aveugles – son seul record. La longévité moyenne était de vingt-sept ans [...], le taux de mortalité infantile était de près d'un tiers. Ces chiffres, je ne les ai pas seulement dans la tête, l'Égypte me les a mis dans le cœur, dans le ventre. »

Gilles Perrault (1984). *Un homme à part*. Paris : Barrault (t. I, p. 97).

C'est également une rencontre choquante qui entraîne Henri Curiel vers la politique. Quand il était jeune, il partait soigner les paysans qui travaillaient dans la grande propriété agricole de son père. « Nous avons passé des journées et des journées à soigner les gens », raconte une amie de H. Curiel. « Les visites ont duré quelques mois, et puis Henri a décidé d'arrêter. Nous étions écrasés par le contraste entre la misère rencontrée et les pauvres remèdes que nous apportions. Ce n'était pas la bonne méthode. Il fallait changer les choses de fond en comble et non pas se contenter d'apporter du collyre. Il a décidé de s'engager dans Faction politique, seule façon d'être vraiment efficace ».

En 1940, *Don Quichotte*, hebdomadaire dirigé par de jeunes marxistes, s'associe à la campagne lancée par le Père Ayrout. Thème de la campagne : « Cinq piastres par jour, minimum vital du paysan égyptien, pour le distinguer des animaux domestiques au milieu desquels il vit ».

Pour les jeunes marxistes, le problème qui se pose ne se limite pas à établir la justice pour le fellah, mais aussi à l'instruire, car ils s'étonnent de son ignorance :

Référence bibliographique

H. H. Ayrout (1937). *Mœurs et coutumes du fellah*. Paris : Payot (p. 57).

Référence bibliographique

Gilles Perrault (1984). *Un homme à part*. Paris : Barrault (t. I, p. 94).

Référence bibliographique

Don Quichotte, édition du 18 avril 1940.

« Lorsqu'on interroge un fellah sur sa nationalité, il répond : "Je suis de Manfalout ou d'Abu Korkas" et parfois plus largement : "Je suis de la province de Ménofia ou d'Assiout", mais jamais "je suis égyptien". Plus égyptien que beaucoup de politiciens, il n'a pas conscience d'appartenir à une nation. »

H. H. Ayrout (1937). *Mœurs et coutumes du fellah*. Paris : Payot (p. 128).

La cause de l'indépendance, qui a enflammé les esprits des étudiants marxistes et nationalistes, ne touche pas la majorité des Égyptiens (les fellahs), qui ne se sentent pas concernés. « La vie politique ne meut guère que le dixième de la population », souligne justement le Père Ayrout ; « les fellahs citoyens, inconscients et inorganisés, n'y participent pas plus que jadis quand les Turcs ou les Anglais tenaient le pays ».

Les partis politiques établis n'ont guère essayé de changer cette situation, au contraire, ils en ont parfois tiré profit. Les élections à la campagne ne sont qu'une manifestation du cynisme des partis politiques, qui ont recours à la pression policière ou à celle des grands propriétaires sur les fellahs pour récolter leurs voix. La conjoncture politique d'alors ne donne pas l'espoir d'une probable amélioration de la situation du fellah. En 1933, un député soutenait que l'instruction de la masse était indésirable et serait le suicide du pays.

Or les jeunes marxistes cherchent à sortir du nationalisme purement politique que le Wafd revendique, pour un autre nationalisme dont le fellah serait à la fois le moyen et la fin.

Bien qu'un grand écart sépare la réalité du fellah de celle de l'intelligentsia libérale et socialiste, cette dernière, en majorité d'origine paysanne, conserve un lien sentimental avec les fellahs. Quant au prolétariat, classe récemment née, il ne jouit pas du même lien sentimental avec l'intelligentsia, dont il se méfie et repousse les interventions dans l'action syndicale.

Les ouvriers

Le Wafd met la main sur la C.G.T. fondée par les communistes en 1924. Sous sa domination, le nombre des ouvriers syndiqués passe de 35.000 en 1926 à 13.000 en 1927.

À cause de la crise de 1929, « les ouvriers se trouvent menacés par le chômage et la faim, sans aucune loi qui les protège. Cette situation relance le mouvement de syndicalisation ».

Référence bibliographique

H. H. Ayrout (1937). *Mœurs et coutumes du fellah*. Paris : Payot (p. 19).

Référence bibliographique

H. H. Ayrout (1937). *Mœurs et coutumes du fellah*. Paris : Payot (p. 178).

Référence bibliographique

R. as-Sa'îd. *Târîkh al-munaz-zamât...*, op. cit. (p. 55).

Référence bibliographique

Fawzî Ğirġis (1957). *Dirâsât fi târîk Misr as-Siyâsî, mundu al-'asr al-mamlûkî*. Le Caire : ad-Dâr al-misriyya (p. 172).

Un nouveau mouvement syndical des ouvriers commence et continue durant les années 30, marqué par un leadership des aristocrates. Le Wafd tente, au début, à travers le sénateur Azîz Mîraham puis Muhammad 'Aghâ, d'imposer sa tutelle sur le mouvement syndical. Le Palais royal essaye vainement d'imposer Idgar Ğallâd Pacha. Le parti des libéraux constitutionnels a commencé à s'impliquer dans les syndicats de transports mécaniques et de coiffeurs patronnés par Dâwûd Râtîb Bey, qui parvient en 1930 à la tête de la Fédération Générale des Syndicats Ouvriers du Territoire Égyptien (F.G.S.O.T.E). Mais dès janvier 1931, le prince 'Abbâs Halîm, rallié au Wafd, sera en mesure de supplanter Râtîb.

« La renaissance de la F.G.S.O.T.E. doit beaucoup, d'une part aux effets de la

crise économique mondiale, et d'autre part à une série d'actions revendicatives couronnées de succès, grâce à l'entremise d'"Abbâs Halîm auprès du directeur britannique du Bureau du travail. Cette organisation, dont les membres sont estimés en 1934 à 300.000 pour toute l'Égypte, n'est pas sans quelque ambiguïté : "Port d'un uniforme, salut de type nazi" ». Malgré quelques altercations avec le gouvernement, ce mouvement évite tout contact avec les *effendis* et toute revendication de nature politique. La tentative d'Isâm ad-Dîn Nâsîf pour créer le parti des ouvriers à partir de cette organisation, illustre cette situation. 'Isâm ad-Dîn propose à 'Abbâs Halîm la fondation d'un parti ouvrier qui aurait une fonction différente de celle de la Fédération.

Ce parti vise à « prendre le pouvoir politique par les moyens légaux ». L'ambition de Nâsîf sera bousculée par la puissance de la classe dirigeante et par la nature même du mouvement syndical. Le Wafd et le roi font pression sur 'Abbâs Halîm pour qu'il renonce à cette tentative. Le comité des fondateurs, contre l'avis de Nâsîf, déclare : « Agissant selon le conseil de sa Majesté qui enjoint aux ouvriers de ne pas s'occuper de politique, le parti renonce à l'élaboration d'un programme politique ».

Le prolétariat acceptait l'égide des Pachas, restait hostile à l'ingérence des « *effendis* » dans leurs affaires et ne concevait pas l'utilité de s'occuper de politique. Ce prolétariat ne représente que « 10% de la population urbaine, tandis que les masses déshéritées (sans emploi, domestiques, sous-prolétaires) représentent 50% [...]. Le revenu moyen du prolétaire est aux moins six fois plus élevé que dans la catégorie sociale inférieure. Un revenu de cet ordre de grandeur (60 livres par personne), permet largement de se nourrir dans les conditions de l'Égypte ».

Référence bibliographique

Jacques Couland (1978). « Regards sur l'histoire syndicale et ouvrière égyptienne (1899-1952) », *Cahier du mouvement social*. Paris, Les Éditions ouvrières (n° 3, p. 188).

Référence bibliographique

Jacques Couland (1978). « Regards sur l'histoire syndicale et ouvrière égyptienne (1899-1952) », *Cahier du mouvement social*. Paris, Les Éditions ouvrières (n° 3, p. 190).

Référence bibliographique

Šhubrâ, 1^{er} avril 1937 et 16 septembre 1937.

Référence bibliographique

H. Riad. *L'Égypte nassérienne*. op. cit. (p. 45).

Les marxistes égyptiens et le prolétariat

Ainsi, la classe ouvrière en Égypte n'a pas joué un rôle considérable – ni sa misère, ni son mouvement – dans l'orientation des jeunes intellectuels vers le marxisme. L'adoption du marxisme, qui attribue à la classe ouvrière le rôle principal dans le changement « révolutionnaire », entraîne un paradoxe lourd de conséquences : au sein de leur vision du monde, le prolétariat avait plutôt chez les marxistes égyptiens une importance théorique et conceptuelle, mais dans leur pratique, cette importance disparaît. Chez les masses, l'esprit de justice sociale restait profond, mais l'idéologie marxiste et communiste était incomprise, voire rejetée.

4. Polémiques et références

4.1. Littérature et société

En dépit du taux élevé d'analphabétisme en Égypte, la littérature a connu une prospérité considérable, constituant un facteur déterminant dans le mouvement de la Nahda. À l'exception de la poésie, qui avait sauvé une certaine authenticité, l'impact de l'Occident était visible : le roman, le théâtre et la critique littéraire voyaient le jour au contact avec l'Occident. La poésie a connu un certain essor avec al-Bârûdî durant la révolution d'Ourabi, d'où la naissance de « l'école de revivification » dont Hâfîz et Shawqî étaient les figures les plus éminentes. Les représentants de ce courant ont formulé « les sentiments nationalistes et ont contribué à l'élaboration d'un projet de défense des grandes questions égyptiennes, mais dans les limites des intérêts d'une classe particulière ».

Dès ses débuts, le roman a opté pour une critique sociale prenant en compte la situation des pauvres et même des marginaux. Il est largement présenté au grand public par les critiques et les discussions au sein des journaux. En fait, la dimension sociale dans la critique littéraire a commencé avec **Salâma Mûsa**. En 1916, dans un article intitulé « La littérature engagée », il blâme les écrivains qui louent le sultan turc Abdul-Hamîd au lieu de le critiquer, et revendique la « littérature pour le peuple », en demandant aux écrivains d'imiter Georges Bernard Shaw et H. G. Wells qui se sont intéressés aux problèmes des masses.

De même, al-'Aqqâd ne manque pas de rappeler cette exigence. En 1927, il écrit ainsi dans *al-Balâg* :

« La fracture entre le gouvernement et le peuple et le clivage permanent entre la vie populaire et la vie officielle constituent la cause de la sécheresse dans la littérature de l'Égypte, une littérature qui suit la tradition des gouvernants et la volonté des princes dans l'époque classique et moderne. »

'A. M. al-'Aqqâd (1956). *'Afyûn aš-ša b*. Le Caire : Dâr al-Ma'ârif (p. 26).

À vrai dire, une telle revendication était le fait de bon nombre d'écrivains. Cette **recherche des liens entre littérature et problèmes de la société** a favorisé la pénétration de la **critique littéraire de tendance réaliste**.

Cette conception semble commencer à s'exprimer en 1930 avec la revue *Rûh al-'asr* dans un article intitulé « Y a-t-il une place pour les arts dans les journaux socialistes ? ». Dans cet article, le docteur al-Qâdî récuse la tendance qui

Référence bibliographique

M. A. al-Alim et Q. Qnis (1955). *Fi athaqafa al-masriyya*. Beyrouth : Dar al-Fikr al-gadid (p. 109).

Référence bibliographique

Cité par R. as-Sa'id. *Tânik al-fikr...*, op. cit. (p. 199).

limite le socialisme aux analyses économiques et politiques. À ses yeux, le socialisme n'est autre qu'un chemin vers la vie épanouie ; d'où la nécessité de l'art révolutionnaire :

« Le grand art révolutionnaire est nécessaire dans le mouvement de la transformation des sociétés. Le grand artiste écrit afin que se réalisent les aspirations et les rêves du peuple. »

Rûh al-'asr (édition du 2 mars 1930).

Dans le même numéro, on trouve un autre article se rapportant au cinéma, dans lequel l'auteur critique le réalisateur du film *Nahdat Misr*, auquel il reproche d'avoir décrit le confort de l'Égypte et sa prospérité. Il souligne « la nécessité de décrire la réalité sociale, à savoir la faim et la pauvreté ». L'idée centrale qui caractérise *Rûh al-'asr* consiste essentiellement à demander que l'art soit l'expression véridique de la réalité sociale sans pour autant, sur le plan esthétique, fixer de nouveaux repères et critiquer la littérature existante.

L'art « révolutionnaire » n'a été l'objet d'une conception plus large qu'au sein du **groupe d'Art et Liberté**, qui a fondé la revue *at-Tatawwur*, marquée par le courant surréaliste. Georges Henein décrit les objectifs du groupe en ces termes :

« Nos buts ne consistent pas transformer le désir, mais à transformer la société et à l'adapter à nos désirs. L'art ne peut être uniquement sentimental. Il est contre l'ordre établi, contre la classe dominante, et contre la résignation et la soumission, la soumission bouddhiste. L'art est une réserve de munitions. »

G. Henein, Bulletin d'« Art et Liberté » (n° 2, mai 1939). Cité par S. Garîb, op.cit. (p. 19).

Quant à Ramsîs Yunân, il relie la crise de l'art à la crise de la société bourgeoise et appelle à la création d'un art nouveau. La revue présente Albert Coquery comme un modèle de la nouvelle littérature : « Un écrivain égyptien qui écrit en langue française et qui exprime l'esprit du peuple et des classes misérables ».

Il faut dire que le groupe surréaliste a donné de nouvelles dimensions à la critique littéraire en Égypte. À travers ses idées freudo-marxistes, ce groupe a attiré l'attention sur la nécessité de relier l'art au désir, au rêve, à la liberté sexuelle d'un côté, et à la misère et à l'ignorance du peuple de l'autre.

Toutefois, en dehors de leurs critiques littéraires, les surréalistes n'avaient guère de productions artistiques à offrir, excepté en peinture et en sculpture. Ils s'occupaient surtout de littérature internationale et ne témoignaient à l'égard du patrimoine arabe en général et égyptien en particulier que mépris ou indifférence.

La courtoisie, habituellement associée à toute critique littéraire, disparaît de leurs écrits. Leur style est violent et va même jusqu'à l'outrage. Faute d'une méthodologie esthétique précise, leurs analyses adoptent des idées appartenant

Référence bibliographique

Rûh al-'asr (édition du 2 mars 1930).

Référence bibliographique

at-Tatawwur (n° 2, février 1940).

à des horizons idéologiques différents : « désir sexuel », « lutte des classes », « esprit du peuple »... Au bout du compte, il apparaît que l'art contribue à réaliser leur slogan politique : « Pain et Liberté ».

Rushdi Sâlih, le rédacteur du journal *al-Faṣṣ al-Ḥadīd*, premier journal communiste, met en valeur la littérature populaire, méprisée et manipulée par la littérature savante. Sâlih introduit le concept de la lutte de classes dans le domaine de la littérature :

« Nous savons que l'idée nationale [...] n'émane pas des fellahs et n'a pas fait sa première apparition au village ; elle émane plutôt de la classe moyenne du Caire, d'Alexandrie et des autres villes et s'est propagée de ces villes à la campagne. Nous savons que la littérature de l'idée nationale reprend une idéologie venue d'Europe. C'est ainsi que les poètes et les écrivains de la révolution d'Urâbi, en se servant de la langue populaire pour insuffler les idées de la révolution aux fellahs et les y gagner, ont suscité chez ces derniers des interprétations et des notions qui remontent à la Révolution française et aux mouvements européens de libération [...]. À passer en revue les différents arts littéraires, nous voyons que ceux ayant trait au panégyrique, à la calomnie, à la fierté, à l'éloge funèbre, à la louange intéressée et aux coteries, ont été, le plus souvent, l'œuvre [...] des professionnels de la littérature qui ont vécu aux pieds des détenteurs du pouvoir. »

R. Sâlih, *Problème de la littérature populaire*, cité dans : Anouar Abdel-Malek (1965). *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*. Paris : Éd. du Seuil (vol. 2 : « Les essais », p. 383).

Il faut mentionner que si cette contribution a joué un rôle déterminant dans la mise en valeur de la littérature populaire, elle n'a pas eu d'influence sur la critique de la littérature savante en arabe classique.

Une autre tendance, exprimée par la revue *al-Ġamâhîr* (*Les masses*), construisait une histoire de la littérature qui n'est plus l'histoire des œuvres, mais celle d'un rapport au social. Cette problématique de l'articulation du littéraire au social a été explicitement posée.

En réponse à la question « L'art est au service de qui ? », qui fait le titre d'un article d'*al-Ġamâhîr* 9, l'auteur répond que « Notre art sert et doit servir les masses ». Cette critique considère la littérature comme une forme idéologique au service de causes sociales, vise à situer l'instance littéraire dans le jeu des luttes de classes et s'interroge sur la fonction de la littérature par rapport au pouvoir politique.

Cette prise de position, inspirée du réalisme socialiste, optait pour la création de nouvelles pratiques littéraires articulées sur le combat de la classe ouvrière.

En tentant de cerner les effets idéologiques de l'œuvre artistique, dans un article intitulé « 'Abd-al-Wahhâb et son art sont au service des réactionnaires », l'auteur critique la musique d'Abd-al-Wahhâb et son film *Lastu malâkan* (*Je ne suis pas un ange*). Il commente ainsi le film : « Un jeune chômeur devient expert dans une usine, par piston. Il prêche aux ouvriers un discours proposé par l'Union des Industries Égyptiennes (organisation du grand patronat égyptien) ».

Référence bibliographique

al-Ġamâhîr (édition du 9 juin 1947). Le Caire.

Référence bibliographique

al-Ġamâhîr (édition du 15 février 1948). Le Caire.

La critique s'étend aussi à l'art surréaliste. Un autre article accuse les anarchistes de défigurer le surréalisme, d'engourdir les consciences et de servir la propagande anti-communiste en critiquant la politique soviétique.

Note

Ce journal légal appartenait à l'organisation *Iskra* ; il attaquait un pamphlet d'une exposition de peinture surréaliste au Caire, dans lequel les surréalistes égyptiens adressaient des critiques à l'Union soviétique (*Al-Ġamâhîr*, édition du 15 février 1948, Le Caire).

Ce mouvement critique vise à dépasser cette époque « inondée par le romantisme dans la poésie, la prose et la vie elle-même, où la gloire pharaonique, les tragédies sentimentales, le retour à la nature étaient des facteurs déterminants dans la constitution de la personnalité de la génération d'entre les deux guerres ».

Dans ce sens, en 1939, 'Isâm ad-Dîn Hifnî Nâsif renverse la tendance en menaçant les propriétaires fonciers d'une révolte paysanne dans son roman *'Asifa fawqa Misr (Tempête sur l'Égypte)*.

Luwîs 'Awad décrit l'influence de cette époque sur sa poésie : « Moi non plus, je ne suis pas un poète, je suis un expérimentateur. Au reste, à peine étais-je rentré dans mon pays que mon inspiration fût coupée ». La réalité cruelle de l'Égypte et la pensée de Marx se profilent derrière cette fin du romantisme : « Il est revenu et c'en était fait de sa poésie. Mais quelque chose l'acheva : Karl Marx. Et ce poète n'a plus rien vu des couleurs, des espèces de la vie et de celle de la mort, qu'une seule couleur : le rouge [...]. Celui qui a vu les chaînes déchirer les corps des esclaves ne conçoit plus la liberté que rouge ».

Ainsi, la réalité déchirante de l'Égypte a profondément marqué la création et la critique littéraire de cette époque. Kâmil at-Tilmisânî a d'ailleurs exprimé cette tendance en critiquant sévèrement la théorie de l'art pour l'art :

« Cette conception de l'art pour l'art est respectable en tant que principe théorique, mais elle est inadéquate avec la réalité concrète, la réalité d'un peuple misérable, analphabète à 90%, et mal nourri. »

K. at-Tilmisânî. « al-Fann li-l-fann », *al-Miġalla-I-ġadîda* (17 juin 1942).

Quant à Sayyid Qutb, l'un des théoriciens des Frères musulmans, il pensait à cette époque que le rôle du critique littéraire devait dépasser l'esthétique :

« Le critique oriental ne doit pas exiger seulement de corriger les normes de l'art, mais aussi et simultanément celles de la morale. »

Sayyid Qutb, « Hawâtre mutasâwiqa », *ar-Risâla* (27 novembre 1944). Cité dans : Gâli Šukrî, Naġib Mahfûz (1989). *'ibdâ nisf qarn*. Le Caire : Dâr aš-Surûq (p. 260).

Toutes ces tendances ont accentué la fissure avec l'ancienne littérature et permis l'émergence d'un art qualitativement différent :

Référence bibliographique

Gâli Šukrî et Naġib Mahfûz (1989). *'ibdâ nisf qarn*. Le Caire : Dâr aš-Surûq (p. 6).

Référence bibliographique

Jacques Berque (1967). *L'Égypte, impérialisme et révolution*. Paris : Gallimard, coll. « N.R.F. » (p. 660 et p. 661).

« Finis les hymnes à la nature et à la beauté, chers aux écrivains libéraux ; maintenant c'est la tristesse, la torpeur, la morne lassitude de la petite bourgeoisie qui doit se faire sentir à travers la phrase elle-même, sèche et monotone comme un procès verbal. »

Abdalla Laroui (1981). *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris : Maspero (p. 189).

W. Laqueur souligne l'engagement social fortement accentué de la nouvelle littérature : « Cette nouvelle littérature est une littérature populaire, prolétarienne, qui tend à démystifier toutes les réalités occultées ».

C'est dans ce contexte qu'est née l'école du réalisme socialiste comme jonction entre le marxisme et la littérature égyptienne. J. Lacouture écrit à ce propos :

« Tout donne à penser, au contraire, que cette école correspond assez bien à l'état de développement de la culture égyptienne, répond à ses problèmes actuels et permet une synthèse entre la lutte nationale, la revendication sociale et les exigences esthétiques. »

Jean et Simon Lacouture (1956). *L'Égypte en mouvement*. Paris : Éd. du Seuil (p. 243).

L'école du réalisme socialiste a connu **deux époques**, dont nous aborderons les significations sociales et culturelles :

- 1) Une période de lutte externe avec l'ancienne école.
- 2) Une période de lutte interne entre deux tendances du réalisme socialiste.

4.1.1. Le combat contre l'ancienne école

Des écrivains tels que Abbès al-'Aqqâd et Taha Hussein, qui étaient les symboles de la création littéraire de la première moitié du XX^e siècle, deviennent la cible de la nouvelle génération d'écrivains qui s'opposent à la théorie de l'art pour l'art.

La parution du livre de Mahmûd A.mîn al-`Alim et `Abd al-`Azîm 'Anîs *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (*De la culture égyptienne*) se veut le manifeste d'une nouvelle école littéraire en Égypte et dans le monde arabe.

Cette nouvelle école évite l'appellation de « réalisme socialiste », mais veut être un lieu de critique, non seulement littéraire, mais aussi sociale. Ses principaux fondements, d'après les deux écrivains, sont les suivants :

- Le contenu de l'œuvre littéraire reflète dans son essence des faits sociaux précis.
- La mise en forme littéraire exprime ce contenu.
- Le rapport entre la littérature et le social ne réduit en rien la valeur esthétique de la création littéraire.

Référence bibliographique

W. Laqueur. *al-'Itihâd as-sû-fytî wa-s-sarq al-'awsat*. op. cit. (p. 71).

Référence bibliographique

M. al-'Alim et A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (pp. 49-50).

- La critique littéraire n'est pas seulement l'analyse de la mise en forme des textes littéraires : c'est aussi la prise en considération de tous ses composants. Ainsi, dévoiler le contenu social et mettre en relief la dimension artistique sont une même opération.
- Le rapport entre la forme et le contenu n'est concordant que dans les chefs-d'œuvre.

Ainsi, il n'y a pas de coupure avec l'ancienne école sur le plan esthétique, mais plutôt l'exigence d'un engagement politique : « Notre tâche n'est plus de nous limiter à la critique artistique ni à la critique sociale, mais plutôt d'avoir cette double dimension dans notre école ».

Cette nouvelle école, dont les chefs de file sont **al-'Alim** et **'Anîs**, pratique deux lectures pour le texte littéraire : une lecture externe et une lecture interne.

Une lecture externe

Inspirée du réalisme socialiste, cette lecture exige de l'écrivain une expression historiquement concrète de la réalité dans son développement révolutionnaire. Ainsi, la véracité et l'aspect historique concret doivent s'allier à la tâche d'un changement idéologique et de l'éducation des travailleurs et des masses populaires :

« Le penseur, l'artiste et l'écrivain s'expriment à partir d'une matière première sociale, qu'ils le veuillent ou non. Ces facteurs et ces rapports sociaux sont impliqués dans le système colonial qui écrase notre sentiment nationaliste et handicape notre développement productif. »

M. al-'Alim et A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 23).

Dans un contexte de lutte anti-colonialiste, la tâche de l'artiste paraît claire. Al-'Alim s'exprime ainsi : « La culture est le reflet de la réalité sociale ; notre réalité est une lutte quotidienne pour la libération ».

Dans la critique du roman de Naguib Mahfouz *Fadîha fî al-Qâhira (Scandale au Caire)*, 'Anîs écrit : « Les intellectuels sont conscients de la tragédie qui les entoure et de leur impuissance politique, mais ils sont incapables de voir que le rôle historique incombe dorénavant à la classe ouvrière égyptienne ».

Le mouvement « progressiste » égyptien a ainsi pour thèse principale la substitution de la classe ouvrière à la bourgeoisie nationale et moyenne dans la libération nationale et la construction du socialisme ; en outre, chaque écrivain doit adhérer à cette vision pour pouvoir produire une littérature progressiste. C'est cette vision qu'exprime Anîs en critiquant le héros du roman de Naguib Mahfouz. « Si Naguib Mahfouz avait réalisé que la lutte sociale est inséparable de la lutte nationale, il n'aurait pas séparé son héros de la société égyptienne ».

Référence bibliographique

M. al-'Alim et A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 66).

Référence bibliographique

M. al-'Alim et A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 24).

Référence bibliographique

M. al-'Alim et A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 153).

Référence bibliographique

M. al-'Alim et A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 167).

Cette lecture du texte littéraire **s'intéresse surtout au contenu de l'œuvre, en rapport avec les luttes politiques et sociales existantes**, sans prendre en considération sa forme esthétique.

Une lecture interne

La lecture interne qui se veut à la fois découverte et exploration des normes esthétiques de l'œuvre artistique, sans oublier que la création littéraire exprime la réalité sociale. Quant au rapport dialectique entre la forme et le contenu, il est mis en évidence, mais l'on insiste sur la priorité du contenu sur la forme.

Les relations entre le contenu et la forme correspondent à celles qui, d'une manière plus générale, existent entre la base économique et la superstructure idéologique ; la commande est entre les mains du contenu sans que la forme, qui finit cependant toujours par s'y conformer, soit absolument privée de toute autonomie.

De ce fait, au lieu de considérer la création littéraire et l'art en général comme inclus dans la superstructure comme le sont la religion, la philosophie ou la morale, on les considère comme une forme de représentation, une entité qui englobe tous les rapports sociaux existants, puisqu'ils les reflètent.

Cette conception **réduit la dimension esthétique de la création artistique**, car « du moment que l'on se met à parler le langage de la conscience-reflet, c'est-à-dire d'une conscience qui est condamnée à copier et à photographier la réalité objective qui existe indépendamment et hors d'elle, c'en est fini apparemment du rôle créateur du sujet artistique ».

En réalité, l'ambiguïté consiste à décider si la création artistique va refléter la réalité par choix ou par obligation. La nouvelle école essaie de dépasser cette contradiction en affirmant que l'art doit refléter la réalité mais d'une nouvelle manière.

Protestant contre une conception qui limiterait l'art au domaine social, Taha Hussein se demande si l'on pourra encore apprécier un art qui, par exemple, décrit la nature. Al`Alim lui répond que la nouvelle littérature la décrirait autrement.

En fait, les partisans de la nouvelle école sont déchirés entre deux tendances :

- L'une forme l'espoir de renouveler la littérature et de transformer la représentation de l'homme, de sa personnalité, de ses sentiments, en dépassant le romantisme existant.

Référence bibliographique

Henri Arvon (1970). *L'esthétique marxiste*. Paris : PUF. (p. 41).

Référence bibliographique

Henri Arvon (1970). *L'esthétique marxiste*. Paris : PUF. (p. 48).

Références bibliographiques

Taha Hussein (1979, 6^e éd.). *Hisâm wa naqd*. Beyrouth : Dâr al-Kitâb al-libnânî (p. 97).

M. al-'Alim et A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 72).

- L'autre est portée par la conscience que l'art n'est qu'un reflet de la réalité sociale, où par conséquent l'homme reflété ne diffère pas de l'homme existant.

Les théoriciens de cette école tente alors de dépasser cette contradiction entre l'espérance et la conscience-reflet par des ruses linguistiques :

« Selon notre conception, la littérature n'est pas ce style fixe, ni cette langue, c'est une opération au sein même de l'œuvre littéraire afin de formuler sa matière et faire apparaître ses bases. Nous ne décrivons pas l'image de l'œuvre littéraire mais plutôt son mouvement, ses orbites et ses détours, ainsi on dépassera ce niveau d'expression pour un autre niveau qui rendra l'œuvre littéraire semblable à un organisme vivant. »

M. al-'Alim et A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 44).

Taha Hussein relève combien ce passage est confus en se demandant « si c'est de l'arabe ou du syriaque » et en affirmant que les nouveaux critiques littéraires n'arrivent pas à communiquer entre eux.

Toutefois, la nouvelle école se propagea et eut un écho favorable chez les jeunes écrivains qui aspiraient à un art révolutionnaire, et ceci en dépit de l'opposition de grands écrivains.

En tentant de mettre en avant le sens de la création artistique, de comprendre sa valeur esthétique, tout en expliquant son évolution par l'environnement dans lequel elle survient, la recherche de M. al-'Alim sur le mouvement poétique égyptien nous paraît pertinente. En effet, en situant la poésie égyptienne en rapport avec les luttes de libération nationale, al-'Alim a montré le rapport dialectique existant entre la forme et le contenu. Il a classé le mouvement poétique en trois écoles.

- 1) **L'école traditionaliste** (Hâfiz et Shawqî) : la poésie exprime les intérêts de la classe aisée ; sa forme classique est l'héritière du Moyen Âge.
- 2) **Le romantisme** ('Abû Shâdî et Nâğî) : cette poésie s'intéresse surtout à l'individu, à ses préoccupations et ses souffrances ; elle est apolitique.
- 3) **La nouvelle école** ('Abd ar-Rahman aš-Sharqâwî et Salâh 'Abd as-Sabûr) : coïncidant avec la naissance du mouvement nationaliste et socialiste, cette nouvelle poésie veut se libérer de toutes les contraintes linguistiques et esthétiques, comme la métrique et la rime. Cette vision peut être réductrice, affaiblir l'œuvre d'art en la morcelant, en laissant de côté sa forme esthétique et donc sa problématique essentielle.

Pour l'estomper, al-'Alim propose la thèse de la concordance de la forme et du contenu comme critère esthétique de l'œuvre d'art. Il donne l'exemple de James Joyce comme personnalité de petit bourgeois égocentrique. La forme du monologue utilisée dans son œuvre concorde avec une personnalité narcissique, pathologique, qui fuit la réalité.

Référence bibliographique

Taha Hussein (1979, 6^e éd.). *Hisâm wa naqd*. Beyrouth : Dâr al-Kitâb al-libnânî (p. 93).

Référence bibliographique

M. al-'Alim et A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (pp. 109-142).

Les conséquences de cette thèse paraissent importantes, car elle tente de trouver un compromis entre les critères politiques et les critères esthétiques des œuvres d'art.

Peut-il exister un art « réactionnaire » mais réussi ? C'est cette question, qui lui semble marquée du sceau de la contradiction, que soulève al-'Alim en critiquant la pièce de Tawfîq al-hakîm *'Ahl al-kahf (Les gens de la caverne)* : « cette pièce de théâtre est réactionnaire, en reflétant de la société égyptienne son inertie et non son mouvement progressiste. Toutefois elle possède une cohérence significative qui est à l'origine de sa beauté pâle et malade ». Donc l'art réactionnaire a une esthétique malade et l'art révolutionnaire possède une esthétique saine.

Dans ses ambiguïtés et ses incohérences, la nouvelle école a formulé un programme artistique dont les buts sont les suivants :

- **L'information** : l'art doit avoir comme objectif l'élévation du degré de conscience des masses populaires et la démystification des rapports sociaux bourgeois. Le roman *al-'Ard (La Terre)* d'aš-Sharqâwî est réussi car il dévoile les rapports sociaux existants dans nos campagnes.
- **L'optimisme** : l'art doit refléter la réalité, mais l'exprimer dans une vision évolutive et optimiste. 'Anîs condamne ainsi l'art de Mauriac en écrivant : « La tragédie de Mauriac provient du fait qu'il était incapable de discerner une force historique progressiste en France ; pour cette raison, son art était pessimiste ». Cette critique est selon lui également valable pour N. Mahfouz, qui n'a pas pu lier lutte nationaliste et lutte socialiste.
- **Le héros positif** : Pour 'Anîs et al-'Alim, la nouvelle littérature doit présenter dans chaque œuvre « un héros révolutionnaire adéquat à son époque historique et cela sans exagération ni falsification ». 'Anîs critique le roman de Sharqâwî, qu'il considère comme un prototype de la nouvelle littérature, par son absence de héros positif.
- **L'engagement prolétarien** : toute création littéraire reflète la condition sociale de son auteur. Dans ce sens, 'Ihsân 'Abd al-Quddûs exprime les préoccupations sentimentales de la classe bourgeoise, et N. Mahfouz « est le romancier de la petite bourgeoisie égyptienne dans la première époque de la lutte nationale ».

Les nouveaux écrivains tels que aš-Sharqâwî et le poète Kamâl 'Abd al-Halîm, que les deux auteurs nomment « les écrivains libres », ne sont pas des prolétaires, mais expriment les intérêts de la classe ouvrière.

- **Le langage dialectal** : la nouvelle école prône l'utilisation du dialecte pour se rapprocher des masses, et aussi pour mieux refléter la réalité sociale.

Référence bibliographique

M. al-'Alim, A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 79).

Référence bibliographique

M. al-'Alim, A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 194).

Référence bibliographique

M. al-'Alim, A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 29).

Référence bibliographique

M. al-'Alim, A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 199).

Référence bibliographique

M. al-'Alim, A. 'Anîs. *Fî at-thaqâfa-l-misriyya* (p. 162).

Cette dernière orientation n'a pas été suivie par la plupart des nouveaux écrivains égyptiens, qui ont continué d'écrire en arabe littéraire et dont les romans abondaient pourtant en personnages de fous, prostituées, derviches et drogués. Toutefois, ces écrivains ont transformé le fellah, être énigmatique et objet de compassion ou de plaisanterie dans l'ancienne littérature, en un héros complexe luttant contre le destin, tels les protagonistes de *L'Odyssee*.

Ainsi, beaucoup d'artistes et critiques littéraires égyptiens se sont inspirés de la nouvelle école et du réalisme socialiste, qui leur permettait de faire passer un message politique dans un contexte de censure et de répression policière.

D'autre part, la nouvelle poésie s'est largement propagée. Afin de contrecarrer cet essor, le Comité de la Poésie au sein du Conseil Supérieur des Arts et Lettres, déclare dans un communiqué que « les nouveaux poètes utilisent des symboles contre le monothéisme musulman, propagent la *shu`ûbiyya*⁵ et appellent à la lutte de classes ».

⁽⁵⁾Le terme *Aš-shu`ûbiyya* désigne, à l'époque des Omeyyades et des Abbassides, les manifestations de haine envers la langue et la culture arabes chez les peuples hostiles à la domination des Arabes. La Comité de la Poésie, en utilisant ce mot pour qualifier les jeunes poètes, fait allusion à leurs attaques ferventes contre la forme et le contenu du poème arabe classique.

4.1.2. Le combat au sein de la nouvelle école

Une deuxième période, dans les années 60, s'est caractérisée par des luttes internes au sein des différents groupes marxistes. **Deux tendances** se réclamant du réalisme socialiste sont alors apparues :

- 1) La première tendance considère le régime nassérien comme un régime nationaliste et progressiste. Elle préconise une littérature qui serait une présentation historiquement concrète de la réalité dans son développement révolutionnaire et dont l'objectif serait l'éducation des travailleurs dans l'esprit du socialisme.
- 2) La deuxième tendance s'oppose au régime nassérien et le critique sévèrement dans ses œuvres.

Les tenants de la **première tendance** pensent que la politique culturelle doit s'aligner sur la politique du régime.

'Anîs et al-'Alîm prônent la création de pratiques littéraires nouvelles, articulées sur le combat des masses populaires et engagées auprès des institutions du pouvoir socialiste. Désormais il s'agit de discerner les véritables enjeux de classe de la création littéraire.

Référence bibliographique

G. Šukî (1979). *An-Nahda wa-s-suqûl fi-l-fikr al-masrî al-hadîf*. Beyrouth : Dâr at-Talî`a (p. 74).

Dans une série d'articles intitulés « Le rôle de la littérature dans notre bataille », le Dr. Muhammad Mandûr reprend ainsi les déclarations du ministre de l'Enseignement soviétique concernant le rôle de la littérature : « Avant d'exécuter un plan de production, nous faisons appel aux écrivains en tant qu'ingénieurs de l'âme pour préparer les masses à bien recevoir notre plan ».

Al-'Alim, pour soutenir le régime nassérien, adopte un point de vue semblable : « Nous avons besoin d'une révolution culturelle qui consolidera et renforcera les réalisations déjà accomplies et les propagera à l'échelle arabe ».

La critique littéraire est donc soumise directement à la pratique politique. Cette pratique est fondée sur l'analyse de la période nassérienne comme période de transition vers le socialisme, une analyse que ne partagent pas les jeunes écrivains.

La deuxième tendance s'oppose à la récupération de la littérature par la propagande officielle. Le critique littéraire 'Ibrâhîm Fathî proteste : « Nous ne sommes pas obligés de cautionner le superficiel et l'incompétence sous prétexte que cette littérature est au service de la bataille nationale ».

Sur le plan politique, la deuxième tendance s'oppose au « pouvoir socialiste » et critique la thèse du « développement non capitaliste » et le « passage pacifique vers le socialisme ». Ils avancent toutefois des thèses nouvelles, telles que :

- La définition de l'œuvre littéraire comme projection dans l'avenir du possible humain, et le retour à une métaphysique de la création artistique.
- Le dépassement de la contraction forme/contenu introduite par la mouvance d'al-'Alim.
- L'élargissement de la sphère de la littérature révolutionnaire ; l'introduction de nouvelles techniques littéraires occidentales et de nouveaux héros petit-bourgeois et pas seulement prolétariens.
- L'abandon de la notion du « héros positif » ou de « l'optimisme obligatoire ».
- Une définition de la critique littéraire comme processus de création continue qui étudie l'œuvre littéraire et analyse la réalité politique en dévoilant ses aspects négatifs : en démystifiant le socialisme du pouvoir, en critiquant l'absence d'association politique, de liberté d'expression et la répression, Fathi critique le personnage de Sarhân al-Bihîrî dans le roman *Mirâmâr* de N. Mahfouz : « C'est une personnalité naïve, limitée, pragmatique et incapable d'avoir une vision historique ; le socialisme musulman qu'il prône traduit son opportunisme sur le plan professionnel et affectif ». Il ajoute que « le cadavre de [ce] héros jeté sur la voie publique, son suicide,

Référence bibliographique

M. Mandûr (juin 1956). « al-'Adab fi-l-m'araka », *al-'Adâb*. Beyrouth (p. 11).

Référence bibliographique

M. al-'Alim (juillet 1970). « at-Taqâfa-t-tawriyya wa-t-tawra-t-taqâfiyya », *al-'Adâb* (p. 3).

Référence bibliographique

'I. Fathî (novembre 1969). « al-Qasas », *t_al-'Adâb'* (p. 14).

Référence bibliographique

'I. Fathî (1979). *al-'Alam ar-ruwâ'i ladâ Nağîb Mahfûz*. Le Caire : Dâr al-Fikr al-mu'âsir (p. 142).

traduisent l'anéantissement inévitable du pseudo-socialisme qui s'est pris à son propre piège ».

Nous pouvons ici souligner les limites théoriques de la critique de Fathî concernant la tendance semi-officielle du réalisme socialiste. En effet, en dépit de ses réserves à l'égard de cette école, il demeure tiers-mondiste dans sa conception et son attachement à la question de la libération nationale comme tâche élémentaire de la révolution socialiste. Faut-il ajouter que ce point de vue était le fait d'un courant assez représentatif en Égypte ? D'ailleurs on y trouve plusieurs jeunes écrivains regroupés autour de l'association nommée *Kuttâb al-gadd* (*Les Écrivains de demain*). *Galerie 68* était leur organe autonome. Leurs écrits n'étaient pas appréciés par la critique dominante. Ils étaient jugés absurdes, pessimistes et insaisissables. Cependant, leurs critiques et refus à l'égard de l'ordre établi et de la réalité sociale étaient très lucides. Le lien entre la politique et l'art n'a pas entravé la création dans ce courant ; au contraire, il a permis à leur art de trouver son authenticité, qui consiste à démystifier la réalité et à la mettre à nu. Et, comme disait Herbert Marcuse, « à son niveau le plus profond, l'art est une protestation contre ce qui est, par là-même l'art est une affaire politique : laissé à lui-même, il peut mettre en danger la loi et l'ordre ».

En Égypte, de nouveau, autour d'un marxisme militant, des jeunes écrivains produisent, dans un climat de forte censure, une littérature belle et originale mais aussi chargée de soucis politiques qui l'opposent au pouvoir. Pour illustrer les préoccupations de ce courant, un sondage paru dans la revue *at-Talî'a* (*L'avant-garde*) a révélé que ses membres étaient tous d'accord pour « la libération de la terre par le biais d'une guerre populaire de longue haleine, et de la société par le socialisme scientifique ». Parmi les membres de ce courant, on trouve certains des écrivains les plus illustres, aujourd'hui actifs en Égypte.

4.2. Philosophie et lutte politique

Au Moyen Âge, la philosophie a connu un essor important au sein de la culture arabo-musulmane. Les problèmes philosophiques de l'époque trouvaient une expression adéquate en langue arabe. Pourtant, la philosophie et la logique furent l'objet d'une attaque virulente de la part des théologiens et des faqih. Et lors du déclin de la civilisation musulmane, la condamnation religieuse des philosophies s'est imposée.

Un oubli réciproque entre la philosophie et la langue arabe s'est installé durant des siècles, pendant lesquels la langue arabe a cessé d'aborder la philosophie, ses concepts et son vocabulaire. Or les retrouvailles entre la langue arabe et la philosophie dans sa forme occidentale moderne ont été difficiles – difficulté qui se manifeste dans une terminologie instable et non standardisée.

Référence bibliographique

H. Marcuse (1963). *Le marxisme soviétique*. Paris : Gallimard, coll. « Idées » (p. 178).

Référence bibliographique

Cité par G. Šukî (1979). *An-Nahda wa-s-suqûf fi-l-fikr al-masrî al-hadîth*. Beyrouth : Dâr at-Talî'a (p. 96).

Entre autres, ont contribué à cette rencontre les efforts considérables de Tah-tâwî et de ses élèves pour traduire des livres philosophiques, ceux de cheikh Muhammad Abduh pour revivifier l'ancienne philosophie islamique, des articles de vulgarisation parus dans la presse, et la traduction par Ahmad Lutfi as-Sayyed d'ouvrages d'Aristote tels que la *Politique*, l'*Éthique* et *De la génération et de la corruption*.

Pour obtenir l'ouverture d'un département de philosophie dans la première université d'Égypte – ouverte au Caire en 1908 –, 'Ahmad Lutfî as-Sayyed a dû se battre contre le pouvoir politique et les religieux, et contre les intellectuels technophiles pour qui seules les sciences de la nature sont utiles. Pourtant, au début du siècle, un certain nombre de philosophes européens ont une présence importante dans la presse : Spencer et Haeckel, qui donnent une primauté à la science, et surtout à la théorie de l'évolution ; Renan et Nietzsche, qui adressent leurs critiques à la religion ; Voltaire et Rousseau, dont la pensée implique une réforme politique.

L'intérêt de l'intelligentsia pour la philosophie est d'autant plus grand que ses idées n'appartiennent pas au champ classique de la philosophie mais répondent aux besoins de la société égyptienne.

Il faut remarquer un certain vide dans la presse égyptienne à propos de la philosophie en général. Les idées simplifiées de Renan, Nietzsche et Spencer, qui ont connu un certain succès dans les trois premières décennies du XX^e siècle, ont perdu leur pouvoir de fascination. Les jeunes progressistes qui écrivent en français soulignent le besoin d'une philosophie scientifique. Lutf Allah Sulaymân, dans son article « De la nécessité d'une philosophie scientifique », définit leur tâche : « Nous engageons donc la lutte sur le terrain de la philosophie, considérant que la liberté humaine nous viendra pour une grande part du côté de la science ».

Ces jeunes écrivains se sont engagés dans les affaires publiques en constituant des groupes de recherche. Les surréalistes égyptiens avaient tendance à propager des idées philosophiques libératrices venant d'horizons idéologiques différents.

Mahmûd Amîn al-'Alim, alors étudiant en philosophie, décrit sa rencontre avec le matérialisme dialectique :

« J'appartenais complètement à des courants idéologiques non scientifiques [...]. La volonté de Nietzsche était mon moteur, mon moyen de connaissance était l'intuition de Bergson et son élan vital ; je ne vois dans la réalité que l'absurde de Mayerson ; la poésie de T. S. Eliot était mon requiem préféré. J'agissais avec une conscience malheureuse dans laquelle la problématique scientifique s'alliait à la dépression psychique. »

M. A. al-'Alim (1970). *Falsafat al-musâdafa*. Le Caire : Dâr al-M'ârif (p. 10).

Référence bibliographique

Lutf Allah Sulaymân, « De la nécessité d'une philosophie scientifique », *Don Qui-chotte* (édition du 24 avril 1940).

L'issue de cette crise pour al-'Alim fut la lecture de *Matérialisme et Imperio-criticisme* de Lénine : « le livre m'a guidé vers la *Dialectique de la nature* de Friedrich Engels [...] C'est l'événement qui a mis ma vie intellectuelle sens dessus dessous ».

Il faut signaler que seuls les militants anglophones et francophones avaient accès aux livres traitant de la philosophie marxiste. Leurs camarades uniquement arabophones, souvent d'un milieu familial plus modeste, étaient informés par des exposés oraux. Ils partageaient certes avec leurs camarades intellectuels l'enchantement de cette nouvelle philosophie, mais non pas la connaissance.

En 1946, **Abû Sayf Yûsuf** publie le premier exposé philosophique *Hawl al-falsafa-l-mârkisiyya ; radd 'alâ-l-'Aqqâd* (*Sur la philosophie marxiste ; réponse à al-'Aqqâd*). Dans son livre *Fi bayti* (*Dans ma maison*), al-'Aqqâd se livre, sous la forme d'un dialogue, à la critique du marxisme. Il l'accuse de parenté avec le fascisme et le nazisme, met en doute l'inévitabilité du communisme et, surtout, critique l'Union soviétique dont l'expérience démontre que les idées de Marx sont irréalisables. Ces critiques sont courantes dans la presse égyptienne, mais al-'Aqqâd accuse aussi le marxisme d'être matérialiste au sens vulgaire du terme. Sur ce point, Abû Sayf Yûsuf insiste pour montrer le vrai matérialisme marxiste, en situant son œuvre dans le contexte politique. « Le champ de bataille est clair et ouvert, il n'y a pas d'espace pour être neutre sous le drapeau de l'art pour l'art. Ce champ est la lutte populaire contre les Anglais. Al-'Aqqâd, en déformant les vérités sur le marxisme, est considéré comme traître à notre cause nationale ».

Pour récuser la critique d'al-'Aqqâd, qui désigne Marx comme un philosophe qui prend l'homme pour une machine, Abû Sayf définit les matérialistes français comme des machinistes « puisqu'ils étudient la nature organique avec les mêmes lois que la nature non organique ». Le matérialisme marxiste censé s'opposer à cette tendance, n'en diffère en rien puisque pour Abû Sayf, le marxisme a réalisé « l'étude de la société avec l'esprit ou la méthode par laquelle on étudie la nature et le monde extérieur ».

Abû Sayf Yûsuf explique la vision marxiste de l'histoire en terme de causalité, et conçoit la dialectique en tant qu'influence réciproque entre la cause et l'effet.

« Si le facteur économique est la cause du phénomène de l'éthique, ce dernier à son tour influence le facteur économique [...], donc l'effet devient la cause de sa cause d'origine ».

Abû Sayf Yûsuf (1946). *Hawala al-falsafa al-markissiyya, radd ala al-Aqqad*. Le Caire : Dar al-qarn al-ishrin (p. 16).

Référence bibliographique

M. A. al-'Alim (1970). *Falsafat al-musâdafa*. Le Caire : Dâr al-M'ârif (p. 6).

Références bibliographiques

Abbas Mahmud al-'Aqqâd (1945). *Fi bayti*. Le Caire : Dâr al-M'ârif (pp. 30-49).

Abû Sayf Yûsuf (1946). *Hawala al-falsafa al-markissiyya, radd ala al-Aqqad*. Le Caire : Dar al-qarn al-ishrin (p. 3).

Référence bibliographique

Abû Sayf Yûsuf (1946). *Hawala al-falsafa al-markissiyya, radd ala al-Aqqad*. Le Caire : Dar al-qarn al-ishrin (p. 9).

Cette conception est conforme à la tendance intellectualiste et volontariste inhérente à la structure des organisations communistes égyptiennes. Pour Abû Sayf, la société socialiste est « une organisation de la vie réelle fondée sur la Raison et la Science. Elle est la condition de toute évolution spirituelle et éthique ». La raison et la science dans une société en majorité illettrée, sont la propriété d'une élite intellectuelle.

Selon Abû Sayf, la connaissance assume une tâche libératrice :

« Par la connaissance des lois de la nature, l'homme se libère de la nécessité de la nature, par la connaissance des lois de la société, l'homme se libère de la tyrannie des systèmes corrompus ».

Abû Sayf Yûsuf (1946). *Hawala al-falsafa al-markissiyya, radd ala al-Aqqad*. Le Caire : Dar al-qarn al-ishrin (p. 20).

Devant ce rôle omniprésent de la connaissance, le rôle de la classe ouvrière est éclipsé. La classe ouvrière n'est mentionnée qu'une seule fois dans le livre, pour illustrer le fait que la société capitaliste porte à l'intérieur d'elle-même les graines de son anéantissement : « La naissance et la croissance de la classe ouvrière, dont les intérêts s'opposent à la possession des moyens de production par une minorité, entraîneront fatalement cet anéantissement ».

En affirmant, dans ce livre publié d'une manière légale, que l'État ne sera pas complètement anéanti et en faisant abstraction du rapport entre le marxisme et la religion, Abû Sayf Yûsuf donne un cadre théorique aux écrits des jeunes socialistes égyptiens.

4.2.1. Le débat autour du positivisme logique

La philosophie marxiste est conçue par nos jeunes intellectuels enthousiastes comme une philosophie scientifique dans la mesure où ses thèses matérialistes sont fondées sur les résultats des sciences de la nature. Cette conception renforce la croyance en l'omniprésence de la science qui mène nécessairement à la libération de l'homme. L'article de M. al-'Alim, « La Cybernétique », reflète cet esprit, en affirmant le message libérateur de la technique. Contestant le pessimisme de Spengler et de Bernanos, al-'Alim affirme :

« La machine elle-même est une garantie de la liberté de l'homme, car elle est la garantie de sa maîtrise sur l'environnement [...]. La cybernétique en donnant à l'homme d'énormes capacités est la voie par laquelle celui-ci se dépasse, la voie qui lui permet de lutter véritablement pour maîtriser la réalité matérielle et organiser la réalité sociale conformément à ses buts et ses idéaux. »

M. A. al-'Alim (1970, 2^e éd.). « as-Sibirnatika », *M'ârik fikriyya*. Le Caire : Dâr al-Hilâl (p. 87).

Sur le plan de la liberté d'expression, des problèmes se posaient, mais la majorité des auteurs et intellectuels recherchaient l'alliance entre le nationalisme arabe et le progrès. Après la « révolution » du coup d'État contre le roi Farouk

Référence bibliographique

Abû Sayf Yûsuf (1946). *Hawala al-falsafa al-markissiyya, radd ala al-Aqqad*. Le Caire : Dar al-qarn al-ishrin (p. 38).

Référence bibliographique

Abû Sayf Yûsuf (1946). *Hawala al-falsafa al-markissiyya, radd ala al-Aqqad*. Le Caire : Dar al-qarn al-ishrin (p. 48).

par les officiers libres en 1952, le rêve était celui de la fierté arabe et de la construction nationale. Les débats tournaient autour du rapport à l'Occident et de l'indépendance.

Dans le contexte égyptien, quelques écoles philosophiques occidentales ont trouvé des partisans, comme c'est le cas avec l'existentialisme d'Abd ar-Rahmân Badawî et le néo-thomisme de Yûsuf Karam. Mais c'est la tendance positiviste logique de **Zakî Nağîb Mahmûd** qui a surtout attiré l'attention des intellectuels marxistes. Les raisons de cet attrait sont évidentes : d'abord, la prétention du positivisme logique d'être une philosophie scientifique ou d'appliquer la méthode scientifique dans le champ philosophique, lui donne un grand intérêt aux yeux des lecteurs égyptiens ; ensuite, la lucidité de Mahmûd et son effort pour simplifier cette philosophie ont contribué à la faire connaître. En outre, Mahmûd essaie de concilier la philosophie positiviste avec le pragmatisme considéré par les marxistes comme la philosophie de la société américaine.

L'article intitulé « Au-delà de ce qui est perceptible » d'al-'Alim révèle une nouvelle tendance chez les intellectuels communistes ; ils s'abstiennent de répondre aux attaques anti-communistes et anti-soviétiques dans la presse égyptienne, pour mener un débat plus savant avec le représentant du positivisme logique en Égypte : Zakî Nağîb Mahmûd. Celui-ci anime le débat en publiant son livre *khurafat al-mitâfîzîqa (La Légende de la métaphysique)* car il essaie d'atteindre aussi des lecteurs autres que ceux du cercle universitaire en situant son livre dans une perspective d'éclaircissement et de réforme ou même de révolution.

Il présente son livre en faisant le rappel suivant :

« Le caractère d'une époque se reflète dans les œuvres des écrivains et des penseurs de deux manières : ou bien ceux-ci représentent la réalité de la vie fidèlement de telle sorte que l'on découvre tous les aspects et les traits de la vie réelle, ou bien les écrivains et les penseurs représentent la réalité dans une perspective révolutionnaire et de changement de l'ordre établi. Dans ce dernier cas, le lecteur n'y voit donc pas la vie telle qu'elle est [...] mais il augure que l'écrivain, par sa plume, tente de parfaire la vie réelle, imparfaite ».

Z. N. Mahmûd (1983, 2^e éd.). *Mawqifmin al-mitâfîzîqâ*. Le Caire : Dar aš-Šurûq (p. S)

Mahmûd se situe dans la deuxième catégorie des écrivains. Le défaut qu'il dénonce dans la société égyptienne est le verbiage futile. Cette futilité s'étend à tous les domaines de la vie. « Le dirigeant gouverne le peuple à vue de nez, l'économiste entame des projets sans s'appuyer sur des statistiques, et le savant prononce des jugements sans argument ». La conséquence de ce phénomène est le sentiment général d'irresponsabilité dans la parole et les actes des gouvernants aussi bien que des gouvernés.

Référence bibliographique

Z. N. Mahmûd (1983, 2^e éd.). *Mawqifmin al-mitâfîzîqâ*. Le Caire : Dar aš-Šurûq (p.)

Dans sa lutte pour la rigueur et l'exactitude de la parole, Mahmûd attaque la métaphysique en la définissant comme « l'ensemble des propositions qui parlent des êtres non perceptibles ».

Bien que l'auteur ait essayé d'éviter un affrontement direct avec la religion quand il critiquait la théologie, en disant par exemple que « dans notre contexte, il sera préférable d'utiliser le terme philosophique *al-Mutlaq* (*l'Absolu*) au lieu du mot religieux *Allah* »¹⁶, son livre a néanmoins été l'objet des critiques des traditionalistes.

Au plus fort de la guerre froide, au lieu de soutenir la cause de Z. N. Mahmûd comme ils avaient pu soutenir d'autres idées progressistes, les communistes égyptiens ont attaqué le livre et sont entrés en conflit théorique avec Mahmûd durant un quart de siècle.

Dans l'œuvre de Mahmûd, on trouve deux thèmes principaux :

- Le **refus de la métaphysique**, qu'il considère comme vide de sens.
- Et le **refus du déterminisme**, qui est discrédité selon lui par les résultats de la physique moderne, dans le domaine des sciences naturelles, et *a fortiori* discrédité dans le domaine des sciences humaines.

Dans la sphère de la société, l'expérimentation est selon lui le seul moyen de juger de la validité d'une politique. Les critères de cette validité sont l'efficacité et la rentabilité. Bref, c'est une théorie convenant à un groupe de technocrates au pouvoir qui espèrent se libérer de l'impact de la religion sans prendre le risque de faire un examen critique. Cette philosophie permet aussi de neutraliser les sentiments populaires nationalistes et anti-impérialistes. Ce choix politique était fort envisageable après le coup d'État de 1952.

Le thème inépuisable de ce débat est le déterminisme (*al-Hatmiyya*), que les jeunes communistes considèrent comme le fondement des sciences de la nature et de l'homme, au point que Mahmûd al-'Alim y consacre sa thèse en philosophie à l'Université du Caire : *Falsafat al-musâdafah* (*La philosophie du hasard*). Dans celle-ci, il veut montrer, en analysant le concept du hasard depuis Aristote jusqu'à Heisenberg, que « l'opposition entre hasard d'une part et nécessité et causalité d'autre part, appartient à la conception mécanique de la nature ». Cette opposition sera dépassée par l'adoption de la conception complémentariste (*Takmilî*). Dix-sept ans plus tard, Al-'Alim justifia dans la préface de l'édition de sa thèse (1970) l'usage de ce mot par le climat réactionnaire qui ne tolérait pas à cette époque (1953) l'usage du mot *ğadalt* (dialectique).

Al-'Alim avance deux raisons à la **diffusion du positivisme** :

Référence bibliographique

Z. N. Mahmûd (1983, 2^e éd.). *Mawqifmin al-mitâfiziqâ*. Le Caire : Dar aš-Šurûq (p. 3).

Référence bibliographique

Z. N. Mahmûd (1983, 2^e éd.). *Mawqifmin al-mitâfiziqâ*. Le Caire : Dar aš-Šurûq (p. 74).

Référence bibliographique

M. A. al-'Alim (1970). *Falsafat al-musâdafa*. Le Caire : Dâr al-M'ârîf (p. 296).

- La non-assimilation des résultats de la physique moderne.
- Les contradictions de nos sociétés bourgeoises modernes qui stimulent des tendances intellectuelles défaitistes chez l'individu.

Ainsi se définissent les deux volets de l'attaque marxiste contre Zakî Nağîb Mahmûd :

- Le premier est basé sur la vulgarisation des sciences de la nature, surtout la physique et la mécanique.
- Le deuxième est une dissertation qui souligne la concordance entre les thèses du positivisme logique et la pratique de l'impérialisme.

« Le positivisme se permet de tirer des sciences une loi fausse, à savoir que toutes les lois scientifiques sont fondées sur la probabilité et non sur la certitude, et qu'en conséquence, il est possible que les métaux se rétractent sous l'action de la chaleur et se dilatent sous l'action du froid ! En niant la philosophie, le positivisme vise la négation du matérialisme qui expose, d'une manière scientifique et irrévocable, les lois de la nature et les changements dialectiques de la nature [...]. L'attitude du positivisme qui concerne le découpage de la réalité se manifeste à travers le regard porté sur les phénomènes ; l'État comme phénomène selon eux, est une chose métaphysique qui n'existe pas, car on ne peut pas désigner une chose en disant : "Voilà l'État". Sans doute si l'on dit : "l'État c'est tel premier ministre, tel juge, tel gardien de prison ou tel directeur d'une station de radio", on ne peut pas comprendre comment l'État peut être un appareil qui représente l'intérêt d'une certaine classe dans les domaines de l'économie, de la pensée et de la législation [...]. Quel bonheur trouvent les classes réactionnaires dans cette philosophie qui empêche les individus de percevoir leur unité en tant que classe opprimée, face à leur ennemie, la classe bourgeoise et son appareil d'État. Voilà la raison pour laquelle l'Amérique est le berceau du positivisme en ses deux courants, empirique et pragmatique (Karnab, Schliek et Susan Langer), Voilà aussi la raison pour laquelle les amis de l'Amérique sont ses défenseurs les plus fidèles dans notre pays. »

I. al-Mahdawî. *al-Mabâdî' al-'asâsiyya fî l-falsafa*. op. cit. (p. 16).

Ce commentaire d'al-Mahdawî illustre bien le caractère de la critique adressée à Z. N. Mahmûd par les communistes égyptiens tout au long du débat et qui a limité la contribution aux thèmes classiques de la philosophie : éthique, esthétique, religion, droit, ou aux thèmes marxistes comme l'État, l'idéologie et l'aliénation. La vulgarisation de la science a absorbé leur effort philosophique.

Pour évaluer l'apport du positivisme logique en Égypte du point de vue marxiste, Ibrâhîm Fathî propose de prendre en compte le contexte social qui permet au positivisme de jouer un rôle progressiste dans le monde arabe, car, dit-il, « affronter par la critique les légendes de l'Au-delà, c'est la condition de toute critique dans notre pays ». Ce rôle a été assuré par Z. N. Mahmûd, qui sera reconsidéré par Fathî : « Rien n'est plus loin de la vérité que de le considérer comme le représentant du colonialisme qu'il soit ancien ou nouveau ». Fathî apprécie le rôle de Mahmûd en disant : « Ses critiques ont entamé sévèrement les valeurs réactionnaires, et il n'a pas signé de trêve avec le clergé ignorant. Il a subi des accusations arbitraires en Égypte, contrairement aux autres représentants du positivisme logique qui opéraient dans d'autres contextes sociaux ».

Référence bibliographique

M. A. al-'Alim, « Mâ wârâ' al-mudrak al-hissy », *M'ârik fî-kriyya*. Le Caire : Dâr al-Hilâl (p. 27).

Référence bibliographique

Ibrâhîm Fathî (1976). Préface au livre de `Atif 'Ahmad, *Naqd al-'aqi al-wad'i*, Beyrouth : Ibn Haldûn (p. 17 et p. 18).

En fait, dans ce débat, nous sommes devant deux attitudes différentes face aux idées dominantes. Celles-ci sont désignées par le mot « métaphysique ». La métaphysique chez Mahmûd est un ensemble de phrases qui ne désignent pas des objets sensibles. La métaphysique chez les marxistes « est la méthode opposée à la dialectique, elle isole des phénomènes et est incapable de concevoir le mouvement et ses contradictions ». Chez les marxistes, le terme de métaphysique désigne la manière de penser plutôt que la pensée elle-même.

Dans les deux cas, le contenu de la pensée métaphysique échappe à la critique systématique. Pour les communistes égyptiens, affirmer la certitude des théories scientifiques suffit pour que les tendances mystiques et irrationnelles se dissipent d'elles-mêmes, d'où le danger que représentent les idées de Z. N. Mahmûd, lequel ne considère pas comme certaines mais comme probables les lois de la nature.

4.2.2. Matérialisme dialectique et pouvoir

Les idéologues de ce courant étaient coupés des masses. « Le marxisme-léninisme de 1938 n'est rien d'autre qu'une prise de pouvoir » : ainsi Georges Labica explique-t-il le caractère de cette doctrine à un moment donné de l'histoire, en définissant cette doctrine comme « une philosophie pour l'État, une étatisation de la philosophie ». Cette définition est fondée sur le contexte socio-politique de l'Union soviétique.

Mais en Égypte, où les intellectuels communistes ont adopté cette doctrine définitivement formulée par Staline, la fonction peut être relativement différente. En fait, le matérialisme dialectique a connu en Égypte deux moments :

- 1) Dans les années 40 et 50, le rôle du matérialisme dialectique ressemble, par la fonction qui lui a été donnée, à la lutte théorique de Plekhanov et Lénine contre le tsarisme, la religion et l'inertie paysanne. Aux yeux des intellectuels égyptiens, qui désirent le progrès technique et politique de leur pays, les sciences de la nature jouissent de la plus haute importance. C'est ce moment que nous avons exposé précédemment.
- 2) Dans les années 60, le président Nasser, après sa déclaration de la Charte nationale en mai 1962, définit le système politique en Égypte comme « socialiste ». Il y a la recherche d'une « philosophie » de la nouvelle ère, dans le cadre théorique défini par la Charte adapté au nationalisme arabe.

Le socialisme officiel a été tantôt qualifié d'islamique, tantôt qualifié d'arabe. Il se distingue du socialisme marxiste par le rejet de l'athéisme, du conflit des classes, de la révolution violente et par l'acceptation des capitaux privés sous le nom de « capitalisme nationaliste ».

Référence bibliographique

Ibrâhîm Fathî (janvier 1965). « Difâ`an al-manhağ al-'ilmî », *al-Mağalla*.

Référence bibliographique

G. Labica (1984). *Le marxisme-léninisme*. Paris : Bruno Huisman (p. 66 et p. 58).

Après la dissolution du parti communiste et l'acquittement de ses membres qui étaient détenus, un grand nombre d'intellectuels communistes ont travaillé dans la presse, laquelle avait été nationalisée dans sa totalité. Ces intellectuels ont ouvert un débat sur les interprétations du socialisme nassérien et ont souligné la nécessité du matérialisme dialectique pour le socialisme en Égypte.

En général, ils se sont appuyés sur deux phrases de la Charte. D'une part :

« Le socialisme scientifique est le cadre adéquat pour trouver la bonne méthode du progrès. »

Ġamāl 'Abd an-Nāsir (1962). *al-Mitâq al-watani*. Le Caire : Dâr aš-Ša'b (p. 56).

La deuxième phrase fait apparaître le concept de « déterminisme historique » :

« La solution socialiste au problème du sous-développement socio-économique en Égypte n'était pas une hypothèse arbitraire, mais elle était historiquement déterminée, imposée par la réalité, par les ambitions des masses, et par le changement dans le monde au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle. »

Ġamāl 'Abd an-Nāsir (1962). *al-Mitâq al-watani*. Le Caire : Dâr aš-Ša'b (p. 55).

Argumentant à partir de ces deux phrases, les communistes continuent d'essayer de propager le marxisme et de le défendre contre les attaques de Z. N. Mahmûd et des autres. Les conditions nouvelles de leur travail intellectuel imposent l'idée d'opinions engagées. Les communistes égyptiens sont privés d'une organisation indépendante, et de contacts avec les masses populaires, en particulier la classe ouvrière. Ils s'appuient sur la thèse de « la voie non capitaliste de développement » et sur leur analyse selon laquelle « le groupe socialiste est au pouvoir » pour envisager un rôle à jouer au sein du régime.

Face au « socialisme arabe » ou « socialisme islamique », les marxistes essaient de créer un courant visant à radicaliser les positions du régime à propos de la question sociale ou de la lutte anti-colonialiste, en soulignant le caractère scientifique du socialisme, évoqué par la Charte. Cette qualification de « scientifique » permet de reprendre les principes du matérialisme dialectique qui, face à la répression anti-communiste qui règne, est désignée par l'appellation de « philosophie scientifique ».

De son côté, Z. N. Mahmûd essaie de débattre et de formuler une théorie du régime. Il écrit une série d'articles : « Selon quelle philosophie agissons-nous ? », « La volonté de transformation » et « Le marxisme comme méthode ». À travers ces articles, il tente de réconcilier la Charte nationale et la politique du régime avec le positivisme et le pragmatisme. Dans ces articles, le marxisme fait essentiellement l'objet d'une critique systématique. Mahmûd avance toujours les mêmes arguments contre le matérialisme dialectique, en faisant la même confusion que les marxistes égyptiens puisqu'il attribue à Marx l'ensemble des idées du matérialisme dialectique. Les marxistes, qui maintiennent la même confusion, défendent leur doctrine. Al-Mahdawî, dans son article « Le déter-

minisme et la science moderne » répond à Mahmûd en affirmant sa confiance dans la loi scientifique et la connaissance humaine en général par le biais de la physique moderne.

En étendant le concept de déterminisme à la société et à l'histoire, il dit de ce processus : « Voici le nouveau concept du déterminisme qui dérive du matérialisme dialectique, appelé historiquement philosophie scientifique ».

Al-'Alim répond aussi à Z. N. Mahmûd dans un article intitulé « La gauche arabe et la théorie scientifique », dans lequel il affirme que « la philosophie nécessaire pour la société arabe réside dans la logique scientifique qui traite les problèmes sociaux, historiques et politiques ». Il définit cette philosophie sous forme d'interrogation : « N'est-elle pas une invitation franche à adopter le matérialisme dialectique et ce matérialisme s'oppose-t-il à notre religion et à notre patrimoine spirituel ? Comment acceptons-nous cette proposition ? ». La réponse d'al-'Alim est axée sur la nécessité de remplacer la logique formelle par une logique dialectique vivante.

Les opinions sont contradictoires, mais arrivent à s'exprimer. Dans un autre article, Al-'Alim affirme que la religion n'est pas seulement une valeur spirituelle, mais aussi une valeur nationale. Enfin, trois ans plus tard, reprenant le même débat, il répond à nouveau à la question de la compatibilité de la religion et du socialisme : « Est-ce que la croyance en Dieu, en ses anges, en ses prophètes et dans le jugement dernier contredit la croyance dans le socialisme ? Naturellement non ».

Dans ce climat, certaines tentatives, comme celle d'al-Fanğarî, qui essaie de trouver d'autres sources pour le socialisme nassérien, ne trouvent pas d'écho. Al-Fanğarî se réfère à Sultan Galief : « Nous ne nous étonnons pas de constater la ressemblance entre notre socialisme arabe comme figurant dans la Charte de la R.A.U. et les idées préconisées par Sultan Galief, car l'origine est la même, la doctrine musulmane ayant son idéologie propre et sa particularité ».

L'aspect étatique vient donc du fait de proposer cette philosophie au pouvoir comme guide d'action et de véhiculer en son sein la Charte nationale comme cadre théorique de la politique de Nasser. Cette conception de la philosophie perd l'essentiel de sa mission d'opposition à l'idéologie dominante, qui l'avait caractérisée durant les deux premières décennies. Cependant, si le débat était relativement vif et toléré entre progressistes et libéraux, en revanche au sein des masses l'opinion dominante se fondait sur le souci de justice sociale alliée à l'authenticité culturelle liée à l'islam. Jusqu'à aujourd'hui cette double exigence reste entière.

Référence bibliographique

I. al-Mahdawî (juin 1965). « al-Hatmiyya wa-l-'ilm al-hadîth », *al-Fikr al-mu'âsir*. Le Caire (p. 16).

Référence bibliographique

M. al-'Alim, « al-Yasâr al-'arabî wa -n-nazariyya-l-'il-miyya », *M'ârik fikriyya*. Le Caire : Dâr al-Hilâl (p. 133 et p.135).

Référence bibliographique

M. al-'Alim (1970). « 'Aqî-da fikriyya 'am 'aqliyya 'il-miyya », *at-Thaqafa wa-t-tawra*, Beyrouth : Dâr al-Adâb (p. 192).

Référence bibliographique

M. al-Fanğarî (mai, 1969). « Rôle de l'intelligence musulmane dans l'évolution des conceptions marxistes », *Égypte contemporaine*. Le Caire (p. 91).

4.3. Réception de *L'orientalisme* de Edward Saïd

Nous allons ici revenir sur l'ouvrage fondamental d'Edward Saïd sur l'orientalisme. Cet article a déjà été publié dans *Manhattan med.*

« Un discours est, certes, déterminé par ce sur quoi il porte : mais à côté de ce contenu évident il en est un autre, parfois inconscient et presque toujours implicite, qui lui vient de ses utilisateurs : auteurs et lectures, orateurs et public. »

Tzvetan Todorov, Préface à *L'orientalisme* de Edward Saïd (1997, 2^e éd.), trad. française de Catherine Malamoud. Paris : Éd. du Seuil.

4.3.1. Les dilemmes de l'intelligentsia

Les opinions dans le monde arabe sont multiples, mais on peut en dégager globalement trois sortes :

- Le **courant nationaliste**, lié au combat anticolonial.
- Le **courant fondamentaliste**, qui opère une lecture fermée, idéologique et populiste de la religion.
- Le **courant moderniste**, qui prend comme modèle l'Occident.

Les trois courants critiquent l'orientalisme, le sionisme et l'impérialisme, avec des approches différentes et des nuances.

Le discours critique élaboré par Edward Saïd dans son livre sur l'orientalisme a été soumis à une logique de discours implicite lors de sa réception dans le monde arabe. Dès la fin du XIX^e siècle, la production théorique des orientalistes a fait l'objet d'une critique systématique. Les lieux communs de cette critique sont toujours en cours : mauvaise représentation, analogies injustifiées, conspiration contre l'islam, etc.

Les écrits des orientalistes ont été même parfois soupçonnés d'être les instigateurs des grands textes composés par les penseurs de la Nahda (Renaissance arabe), textes d'une portée critique radicale. Citons notamment *La femme dans l'islamisme* de Mansour Fahmi (1913), qui vise à libérer la femme de la domination masculine imposée par des pratiques historiques archaïques et par des lois sacralisées, *al-'Islâm wa 'usûl al-Hukm (L'islam et les fondements du gouvernement)* d'Ali Abd ar-Râziq, qui essaie de fonder une légitimité islamique de la laïcité, ou *Fî ash-Shi'r al-Gâhili (De la poésie antéislamique)*, qui prône l'application de la critique historique au corpus religieux et littéraire arabo-islamique.

Depuis lors, la dichotomie de la scène intellectuelle est bien tracée et ce, jusqu'à maintenant : d'un côté, les intellectuels traditionalistes hostiles à toute remise en cause de la tradition, et de l'autre, les intellectuels modernistes partisans de la révision critique de la tradition par l'adoption des thèses et méthodes des orientalistes. L'enjeu reste la question de la liberté de penser.

Dans ce contexte, la parution de *L'orientalisme* de Saïd représente un événement majeur. Il étonne d'abord par son ton critique et révolutionnaire, et ensuite par sa vaste réception internationale. Pourtant, le contexte culturel arabe a fait valoir le discours implicite dans lequel le livre de Saïd vient renforcer les positions hostiles aux connaissances occidentales en général.

Les penseurs progressistes de la Nahda se sont donné comme tâche de propager librement une culture moderniste dans le monde arabe. Cette propagation a été liée à l'adoption de courants de la pensée occidentale tels que le rationalisme ou le positivisme.

La critique de Saïd s'attaque à la conviction moderniste selon laquelle les connaissances produites par les orientalistes sont des éléments ouvrant la possibilité d'une libération des Arabes. Selon Saïd, cette production théorique est conçue pour légitimer la domination des pays arabes par les Occidentaux. Et comme tout savoir de l'Occident sur l'Orient est condamné à être une représentation, il ne pourra jamais y avoir un savoir véridique à ce propos. Cette condamnation ne se limite pas à l'orientalisme mais elle est utilisée pour disqualifier toute adoption aveugle des courants de pensée occidentale, dans la mesure où tous les savoirs occidentaux étaient conditionnés par le désir de la domination.

Les partisans de l'adoption des courants de pensée moderne, bien qu'elle fasse partie intégrante de la pensée arabe contemporaine depuis un siècle et demi, sont accusés de travailler à la solde de l'Occident. Vieille accusation, à laquelle l'ouvrage de Saïd permet de fournir des arguments supplémentaires. Le livre de Saïd est donc considéré comme une critique de l'effort de la modernisation axée sur la seule transmission des sciences occidentales.

La récupération de l'œuvre de Saïd, pourtant chrétien et citoyen américain, par les fondamentalistes était bien effective. Cette récupération a été dénoncée par Saïd lui-même dans la postface de la seconde édition de son livre. Pourtant, cette lecture du livre ne représente pas un simple malentendu. En effet, tous ces intellectuels modernistes ont adopté la même représentation négative élaborée par les orientalistes occidentaux. En outre ils se sont fixé l'Occident comme modèle et comme finalité de leur démarche modernisatrice.

4.3.2. Les promesses du marxisme

À cause de la présence coloniale opprimante, les intellectuels arabes libéraux se trouvaient dans une situation critique. Leur appel à l'adoption de la modernité occidentale a été perçu comme soumission au colonialisme. La situation des intellectuels traditionalistes n'était pas moins critique, car leur refus des savoirs occidentaux a été considéré comme un refus de la modernité, voire un soutien à la maintenance du despotisme et de la stagnation historique. Pendant 50 ans, de 1945 jusqu'à 1989, l'importance du marxisme et la signification du

deuxième problème, soulevé par Saïd dans la même postface, occupa le terrain face aux fondamentalistes. Saïd exprime son étonnement face à la réaction des marxistes indiens et arabes aux critiques adressées à Marx dans son livre.

On ne peut pas évaluer l'importance de cette polémique sans connaître ce que le marxisme représentait pour les intellectuels du tiers-monde dans l'ère post-coloniale. « Par-dessus tout, le marxisme fournissait au tiers-monde une optique idéologique optimiste, volontariste et révolutionnaire. Rien n'était impossible. Son caractère scientifique garantissait la validité de la doctrine et de ses recettes » déjà cité plus haut dans le cours. Maxime Rodinson souligne ici l'importance de la qualification « scientifique », qui est parfois comprise dans le sens d'infaillible et qui légitime le choix des intellectuels en lui enlevant tout soupçon d'idéologie.

Mais si l'on garde à l'esprit le dilemme dans lequel se trouvaient les intellectuels modernistes et les autres traditionalistes, on comprend un autre aspect du marxisme qui clarifie la vive réaction contre les critiques de Saïd à l'égard de Marx.

En effet, le marxisme représentait une solution aux problèmes qui se sont posés à l'intelligentsia nationaliste dans sa lutte théorique pour l'indépendance et le progrès. Rappelons nous que l'historien marocain Abdalla Laroui l'explique en ces termes :

« Le marxisme, disait l'historien marocain Abdalla Laroui, fournit une idéologie capable de refuser la tradition sans paraître se rendre à l'Europe, de refuser une forme particulière de la société européenne sans être obligé de revenir à la tradition. De plus, l'individu qui l'adopte n'est pas appelé comme l'intellectuel libéral à devoir choisir entre vérité subjective et croyance populaire, il a la possibilité de faire coïncider les deux par le moyen de la *praxis*. »

Abdalla Laroui (1974). *La crise des intellectuels arabes*. Paris : Maspero (p. 151).

Saïd souligne une opposition latente dans la pensée de Marx : « Les analyses économiques de Marx rentrent parfaitement dans une entreprise orientaliste type, même si ses sentiments d'humanité, sa sympathie pour la misère du peuple indien sont clairement engagés ».

Le discours orientaliste, d'après Saïd, a poussé Marx à tomber dans des généralisations abstraites et des qualifications collectives comme « les Juifs », « les Arabes », « les musulmans », etc. Cette attitude a éclipsé les sentiments humanistes de Marx, pour aboutir à la justification de la domination colonialiste.

Malgré la marginalité de Marx dans l'orientalisme, Saïd adresse donc deux critiques majeures au marxisme : contre sa prétention de scientificité, étant donné ses préjugés et ses généralisations simplificatrices, et contre sa prétention à être la théorie de l'émancipation de la domination occidentale, étant donné son eurocentrisme.

Référence bibliographique

Maxime Rodinson (1977). *Marxisme et monde musulman*. Paris : Éd. du Seuil (p. 315).

Référence bibliographique

Edward Saïd (1997, 2^e éd.). *L'orientalisme*, trad. française de Catherine Malamoud. Paris : Éd. du Seuil (p. 179).

4.3.3. Un sécularisme humaniste

Plus tard, conscient de la gravité de ces deux malentendus, Saïd essaie d'y apporter des réponses. Il rappelle ainsi, dans la postface de la deuxième édition, que l'idée selon laquelle l'Orient est une entité fermée sur elle-même et qui a une essence propre, est une idée aussi critiquable que l'orientalisme lui-même. Mais cette déclaration lucide ne suffit pas à faire dissiper le malentendu ; l'œuvre de Saïd continue à alimenter une certaine condamnation identitaire et culturaliste des savoirs occidentaux.

Malgré leurs multiples sujets, les ouvrages de Saïd parus par la suite ont confirmé trois valeurs fondamentales de sa position, difficiles à réconcilier avec la réception identitaire et les récupérations politico-religieuses. Ces valeurs sont : la critique, la sécularité et l'humanisme. Le rôle de l'intellectuel chez Saïd reste essentiellement critique :

« Un intellectuel critique séjourne dans des espaces intermédiaires qui transcendent les nationalités, les appartenances politiques et académiques, et, même les temps et les espaces. »

Faten Morsy (2005). « Muta' al-manfā wa mata'bih fi ba'd 'amāl Edward Saïd » (« Les plaisirs de l'exil et ses périls dans certains ouvrages d'Edward Saïd »), *Alif, Journal of comparative poetics*. Le Caire (n°25, p. 98).

Saïd aimait se présenter comme critique séculaire. La sécularité n'est pas seulement une valeur politique, c'est aussi une valeur épistémologique que lui inspire l'œuvre de l'humaniste napolitain Vico et en particulier son ouvrage *Principi di scienza nuova*. Dans une interview, Saïd, parlant du livre de Vico, s'exprime ainsi sur le sens du sécularisme :

« Bien que c'est un drôle de livre, écrit par un philosophe et orateur napolitain du XVIII^e siècle, il y a quelque chose d'unique dans sa vision de l'histoire et du monde qui a demeuré avec moi jusqu'aujourd'hui. Ce qu'il évoque d'une manière permanente est comment l'Homme fait lui-même son histoire et arrive à le comprendre uniquement parce que c'est lui qui l'a faite. C'est mon idée sur la laïcité : Tu ne peux pas compter sur un miracle qui vient de dehors, sur une force extérieure comme la force divine, mais c'est l'Homme qui fait son histoire. Voici ce que Vico confirme à plusieurs reprises. »

Cité par Ferial J. Ghazoul, « 'Athar Vico 'alā Edward Saïd » (« L'influence de Vico sur Edward Saïd »), *Alif, Journal of comparative poetics*. Le Caire (n°25, p. 213).

Saïd nous montre en quoi consiste cette valeur pour la critique, dans des ouvrages tels que *Beginnings* (1975) et *The world, the Text and the Critique* (1983).

L'humanisme, avec ce qu'il implique d'universalisme éthique et scientifique, est comme l'opposé du culturalisme identitaire. L'étendue des sujets traités dans les textes critiques de Saïd, la dimension humaniste qu'il souligne dans la révolution palestinienne, les valeurs morales auxquelles il fait référence pour critiquer la politique impérialiste et sa définition de la vocation de l'intellectuel – considérée comme « énergie inépuisable qui embrasse, en tant qu'une voix engagée reconnaissable et digne d'être reconnue, un grand nombre de causes qui, en fin de compte se rattachent aux Lumières, à l'émancipation et

Référence bibliographique

Edward Saïd (1997, 2^e éd.). *L'orientalisme*, trad. française de Catherine Malamoud. Paris : Éd. du Seuil (p. 366).

Référence bibliographique

Nihal Mohamed El-Naggar, « al-Muqāwama al-thaqāfiyya wa-l-sultta : Saïd et Bakh-tine (« Résistance culturelle et pouvoir : Saïd et Bakh-tine »), *Alif, Journal of comparative poetics*. Le Caire (n°25, p.137).

à la liberté » –, tous ces concepts et ces pratiques permettent de dissiper le malentendu et rendent désormais difficile de récupérer l'œuvre de Saïd pour une cause dogmatique ou traditionaliste.

4.3.4. Culture et résistance

En ce qui concerne la critique que les marxistes arabes portent sur l'orientalisme, Saïd la qualifie de dogmatique. Il marque cependant une déception car il voulait pousser les intellectuels arabes à attaquer l'orientalisme mais c'est finalement lui-même qui a été attaqué car selon les intellectuels progressistes il n'a pas montré suffisamment d'intérêt pour Karl Marx. Voici une réponse qui fait perdurer le malentendu. Néanmoins, les ouvrages ultérieurs de Saïd ont présenté un rapport avec Marx et la théorie marxiste beaucoup plus riche que celui qui apparaissait dans *L'orientalisme*.

Bien que dans *Culture et impérialisme*, Saïd maintienne la même critique adressée à l'encontre de Marx dans *L'orientalisme* – mais cette fois-ci il s'agit de la validité que Marx et Engels accordent aux anecdotes des colonialistes sur la paresse des autochtones en Algérie –, son approche de la pensée de Marx change d'une manière radicale. En effet, dans *L'orientalisme*, Saïd ne critique pas seulement l'influence du discours orientaliste sur Marx mais il se démarque de la représentation marxiste de l'idéologie en tant que superstructure en adoptant le concept du discours de Foucault.

Dans *L'orientalisme*, la critique concerne un corpus classique d'une production théorique : c'est le concept d'« Occident » qui domine. Dans *Culture et impérialisme*, il s'agit d'une critique de l'état actuel des choses : c'est donc le terme « impérialisme », chargé de connotation marxiste, qui vient remplacer le terme d'« Occident ». Dans cet ouvrage, Saïd reprend un appel qu'il avait déjà lancé dans *Covering Islam* (1981), à l'adresse des chercheurs pour qu'ils adoptent la nouvelle théorie de l'interprétation de Marx, de Freud et de Nietzsche et dépassent ainsi l'orientalisme classique.

On tombe alors dans un paradoxe : Marx, qui adopte les préjugés orientalistes, peut aider à dépasser l'orientalisme ! Le penseur martiniquais Franz Fanon, qui vécut une partie de sa vie en Algérie, représente la possibilité du dépassement de ce paradoxe. Il incarne, aux yeux de Saïd, l'intellectuel qui a su libérer l'énergie vitale de Marx, mais aussi de Freud et Nietzsche, du berceau culturel oppresseur qui l'a produite. On peut donc **libérer le marxisme de l'héritage de l'eurocentrisme**.

Dans ses ouvrages, Saïd entretient un dialogue permanent avec des penseurs issus de l'horizon de la théorie marxiste comme Lukacs, Adorno et Gramsci, entre autres. Les œuvres de ces penseurs ont un impact considérable sur la conception que Saïd a élaborée concernant la vocation de la critique. Il définit finalement l'apport du marxisme sur trois niveaux :

Référence bibliographique

Edward Saïd (2000). *Culture et impérialisme*, traduit par Paul Chemla. Paris : Fayard (p. 247).

Référence bibliographique

Edward Saïd (1981). *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the rest of the world*. New York : Pantheon.

- Une théorie de l'interprétation.
- Une analyse pertinente du rapport entre la connaissance et la société
- Une énergie critique pour une résistance à toute oppression.

Il est ainsi mis fin à cette lecture sommaire qui voit en Saïd un critique oriental qui classe Marx parmi ses oppresseurs.

À plusieurs reprises, Saïd souligne au contraire la potentialité révolutionnaire du marxisme. Mais il opère une certaine rupture avec la représentation classique qui existe chez les intellectuels marxistes arabes : le marxisme pour Saïd n'est pas un système cohérent ou une doctrine ; il n'est pas une théorie scientifique au sens d'un ensemble de lois infaillibles ; il n'est pas non plus une alternative miraculeuse qui joigne l'hostilité envers l'Occident au désir de modernité.

Pour Saïd, le marxisme, dans la mesure où il aide à rendre transparents les mécanismes de domination et d'oppression, offre des meilleures conditions pour la résistance des peuples musulmans. Cette résistance n'est pas un simple retour à une pureté culturelle identique à soi, mais plutôt une lutte pour prendre la parole et s'imposer sur la scène de la pensée universelle afin de contribuer à l'émancipation totale de l'humanité, cet objectif qui était déjà cher à Karl Marx.

La résistance de peuples comme les musulmans ne doit pas prendre forcément une forme marxiste politique ou syndicale, mais elle peut prendre de multiples formes qui suscitent, toutes, l'enthousiasme de Saïd. Dans son livre *Reflections on Exile*, Saïd commente le livre de l'historien marxiste anglais Eric Hobsbawm, *Le temps des extrêmes*. Là, où celui-ci voit le XX^e siècle comme le grand siècle des déceptions et des espoirs perdus, Saïd conclut sur une note optimiste en considérant le XX^e siècle comme le grand siècle des résistances.

On se trouve donc devant des lectures variées de l'œuvre d'Edward Saïd, une variété conditionnée par le contexte politico-culturel de la réception de son œuvre et par l'évolution de la pensée de Saïd telle qu'elle se manifeste dans ses ouvrages. Si l'on observe la vague d'articles journalistiques et académiques parus au début des années 80 et la vague d'articles parus à l'occasion de sa mort en 2003, on remarque en effet qu'on est devant deux Saïd différents mais complémentaires.

Référence bibliographique

Edward Saïd (2000). *Reflections on Exile and other Essays*. Cambridge (MA) : Harvard University Press.

4.4. La laïcité, une polémique toujours actuelle

4.4.1. Présentation générale

Dès le début de XIX^e siècle, la modernisation et la libéralisation politique et économique de la société arabe constituaient le désir le mieux partagé entre les acteurs sociaux du monde arabe. Pourtant ce processus n'allait pas sans rencontrer des résistances tenaces. Les modifications qu'une société doit subir ne se font pas uniquement d'une manière spontanée suite à une intervention technologique (chemin de fer, électricité, communications, etc.) : certaines modifications doivent être effectuées d'avance et d'une manière consciente au niveau de l'esprit. Au cœur de la modernité, il y a toujours eu l'exigence de la sécularisation de la plupart des domaines de l'activité sociale. La question de la liberté se trouve au centre de ces débats.

La sécularisation ne va pas sans résistance, car elle semble remettre en cause le rapport traditionnel entre la religion et l'affaire publique. Pourtant, on peut considérer que l'islam est séculier : il refuse l'idée d'Église comme institution intermédiaire entre le croyant et Dieu. Le rapport continu entre sécularisation et liberté des individus et des peuples, depuis deux siècles, a favorisé un changement permanent, mais il n'a pas encore atteint un stade décisif. Il demeure la source d'une agitation incessante qui envahit l'espace politique et intellectuel arabe, une agitation axée autour de la problématique de la laïcité (*al-'Almaniyya*).

Au cœur du débat

Il ne s'agit donc pas de savoir si l'islam est favorable à la sécularisation comme libération des personnes, mais si la version occidentale de la laïcité, elle-même multiple, est compatible avec d'autres cultures.

Pour appréhender les champs que cette polémique peut couvrir, et sans entrer dans le jeu interminable des définitions, nous pouvons considérer, à la lumière de l'expérience occidentale, les dimensions suivantes :

- Une **dimension politique** : c'est la fin du droit divin de l'Église et l'établissement du fondement profane de la légitimité du régime politique. Le rôle de l'État est essentiellement limité à la gestion des intérêts variés des individus et l'observation du respect des engagements contractuels des citoyens. Comme l'État, par ses moyens, la force et la loi, ne peut pas assurer le salut des âmes des citoyens après leur mort, il est donc censé rester neutre en matière de religion. Ainsi la multiplicité des religions dans un pays ne s'oppose pas à l'unité de l'État.

- Une **dimension épistémologique** : il s'agit de chercher surtout la vérité dans le Monde et non pas seulement dans le Livre. C'est la sortie du paradigme médiéval selon lequel la vérité est démontrée par la concordance entre la croyance et la parole révélée, une concordance obtenue grâce à l'interprétation des textes sacrés. Il faut désormais chercher la vérité dans les choses, et non pas seulement dans les mots, et cela par l'observation et l'expérimentation.
- Une **dimension juridique** : la nation devient la source des pouvoirs, et les lois sont l'émanation d'une volonté collective. Ces lois, bien qu'elles doivent être respectées, ne sont donc ni perpétuelles ni sacrées. La loi positive, par rapport à la loi sacrée, se distingue par le fait que ce sont les hommes qui légifèrent et qui abrogent selon une procédure institutionnalisée par la nation.
- Une **dimension éthique** : les grandes religions ont souvent souligné l'importance de valeurs éthiques universellement reconnues et ont incité les individus à les respecter. Mais la modernité postule que la simple appartenance au genre humain est en soi porteuse de valeurs communes entre les hommes, indépendamment de leur appartenance religieuse. Ces valeurs « laïques » seraient à l'origine de la promotion des droits de l'homme, des droits de la femme, du droit des peuples à l'autodétermination et d'autres droits qui figurent dans les diverses chartes internationales. Pourtant, d'autres valeurs éthiques issues des normes du monothéisme ont contribué à la libération des peuples.

4.4.2. Aperçu historique

C'est à partir de cette vision de la « laïcité » que nous pouvons apprécier le geste inaugural de **Tahtâwî** qui, comme nous avons déjà commenté, en traduisant la Constitution française, annonce au lecteur arabe que son contenu n'est pas issu du Coran et de la sunna mais que cela ne diminue pas son utilité pour la réalisation des intérêts de la nation. De la même manière, en traduisant un manuel de géographie, Tahtâwî considère que la théorie de la rotation de la Terre est d'un autre ordre que ce qui est révélé, mais il estime aussi que cette théorie est inévitable pour les opérations de génie civil. Tahtâwî inaugure ici un nouvel espace de liberté d'expression et de vérité dans la culture arabe, dont le critère n'est pas la conformité avec la Révélation mais avec la réalité de ce monde.

Le grand réformiste Kheir ad-Din at-Tunsi conseille vivement de prendre le chemin de la modernisation en profitant de l'expérience européenne. Il défend les réformes juridiques et institutionnelles entreprises par les sultans ottomans tout en montrant leur compatibilité avec la *Sharia* islamique.

Bibliographie

Samir Abu Hamdan (1993). *Kheir ad-Din at Tunsi*. Beyrouth : ash-Sharika al-'alamiyya lil-kitab.

C'est avec l'adoption de la vision libérale de la société que le problème de la laïcité commence à avoir des expressions beaucoup plus prononcées. Les intellectuels chrétiens syro-libanais fuyant l'oppression ottomane et trouvant refuge en Égypte, ainsi que les intellectuels égyptiens cherchant leur place dans la gestion de leur pays contre un pouvoir monopolisé par les ressortissants turcs, ont donné à la laïcité une coloration franchement **politique**. Les revues *al-Muqtataf*, fondée par Fu'ad Sarrouf et *al-Hilal*, fondée par Georgy Zidan, ont œuvré pour la propagation de la culture moderne et mondaine.

Qasim Amin incite à opter pour la modernité à l'occidentale en partant de la libération de la femme. Lutfi as-Sayyed refuse que la religion soit considérée comme le seul fondement de la société et met l'intérêt général à la place. Il souhaite que « la nation égyptienne », en formation au début du XX^e siècle, donne sa nationalité aux sujets syriens, italiens et grecs pour qu'ils deviennent des citoyens égyptiens. Toutes ces revendications sont, aux yeux de leurs promoteurs, nécessaires pour changer l'ordre existant, mais elles ne s'opposent en aucun cas à l'islam. Pour cette raison, ils font toujours référence, pour la promotion de ces revendications, à la réforme religieuse entamée par leur maître et ami Muhammad Abduh.

L'appel à la sécularisation du mode de gouvernement a été motivée par deux aspirations :

- La garantie des droits des minorités non musulmanes et la suppression de toute discrimination juridique héritée, afin que tous les sujets atteignent le statut de citoyens égaux devant la loi – ce qui constitue un principe musulman.
- La rupture avec le despotisme traditionnel dont souffrent les sujets musulmans.

Car même si la société n'englobe aucune minorité appartenant à d'autres religions, la laïcité dans le sens de la séparation entre la religion et l'État reste, selon le Syrien Abd Rahman al-Kawakiby, le moyen d'échapper au despotisme oriental qui abuse traditionnellement de justifications religieuses. Ce moyen ne sera pas efficace si la « laïcité » demeure une conviction d'élite :

« L'élite doit enseigner aux gens la distinction entre la religion et l'État car cette distinction est devenue une exigence du temps et de l'espace dans lesquels nous nous trouvons [...]. Si tu interrogues nos gens aujourd'hui, tu découvres qu'ils croient que la religion ne sera pas établie sans l'État et celui-ci ne sera pas établi sans la religion ; ils sont attachés l'un à l'autre. Cela est une erreur évidente car l'objectif de l'État et la fin qu'il cherche à réaliser dans notre temps est purement mondaine, je veux dire assurer la sécurité des gens pour leur vie, leur honneur et leurs biens, ainsi que légiférer des lois justes et les appliquer. Alors que la fin de la religion est toujours une malgré la différence entre les temps et les espaces, il s'agit de parfaire les gens dans cette vie pour qu'ils puissent gagner le paradis dans la vie éternelle. »

Abd ar-Rahman al-Kawakiby, in *al-Muqattam* (4 août 1899), cité par Mouhamad Kamil al-Khatib(2007). « al-Wa'y ash-Shaqi ». *al-'Almanyya fi al-Mashreq al-'arabi*, éd. Lu'āi Hussein. Damas : Betra (p. 113).

Nous sommes là encore dans la ligne de la compatibilité entre la laïcité et l'islam, laquelle arrive à son paroxysme avec la publication du livre du cheikh azāhirite **Ali Abd ar-Raziq**, *L'Islam et les fondements du gouvernement* (1925). Selon l'auteur, l'islam n'est qu'un message spirituel et n'impose aucune forme de gouvernement. Le califat n'était qu'un régime impérial profane lié à un contexte historique donné. Partout dans le monde, les musulmans sont libres de choisir le gouvernement qui leur convient à condition de ne lui donner aucune justification religieuse faussement attribuée à l'islam car ce ne serait qu'une porte ouverte au despotisme.

La conclusion selon laquelle l'islam ne recommande aucune forme de gouvernement peut paraître simple, évidente et libératrice. Les polémiques qu'a suscité le livre au sein du Parlement et dans la presse, et le renvoi de son auteur de al-Azhar, montrent pourtant que sa thèse a du mal à trouver un ancrage parmi les autorités traditionnelles. Pourtant, l'islam est bien séculier dans le sens où il ne confond pas les différents pouvoirs, ni les différentes dimensions de l'existence.

Le livre est écrit juste après la chute du régime du califat ottoman et la déclaration de la république en Turquie. Le roi d'Égypte Fouad I^{er} nourrissait l'ambition de se déclarer calife de tous les musulmans. Le livre visait à empêcher cette entreprise. On peut donc imaginer l'hostilité du roi à l'égard du livre et de son auteur. La thèse du livre ne risquait pas de rendre inopérante une grande partie des versets coraniques et des hadiths du Prophète, mais concernait plutôt les luttes pour le pouvoir, l'instrumentalisation de la religion, les transactions entre les gens (*fiqh almu'amalat*) et l'organisation de l'espace public.

L'auteur, malgré la justesse de son approche, voulait, en suivant le modèle de la laïcité occidentale, renvoyer la religion dans la seule sphère privée, ce qui, dans un pays qui lutte contre l'occupation anglaise, priverait le peuple de l'élément actif qu'est la religion dans sa revendication identitaire collective.

Enfin le **rapport entre l'islam et la politique, en général, et l'État en particulier**, restait incompris, ou indéfini et soumis au contexte propre à chaque pays arabe. Ce rapport faisait toujours l'objet de discussions intellectuelles et de conflits entre les différentes formations politiques (élitiste, populiste, fon-

damentaliste, etc.). L'État peut s'occuper de la gestion des mosquées afin que les groupes idéologiques privés n'exploitent pas ce bien commun, mais la foi est une affaire privée et intime.

4.4.3. Le débat actuel

Le débat public autour de la nature laïque ou religieuse de l'État est un faux débat en islam. Ce débat biaisé sur la nature du régime politique par rapport à la religion a été suspendu par l'État central issu de la lutte pour l'indépendance ou des coups d'État. Ces États sont considérés comme laïcs car ils se réclament d'une légitimité « révolutionnaire » et non pas religieuse. Pourtant, le recours à la religion est fréquent dans le discours officiel et dans la justification des plans et des actions de l'État ainsi que dans la mobilisation collective. Mais il n'émane pas d'une discussion publique ; il est décidé et mesuré par l'État.

L'usage de la religion par l'État

La religion n'est donc pas ici un principe directeur de l'action politique ; elle est plutôt soumise à un usage pragmatique.

À partir des années 70, après la défaite contre Israël en 1967, l'adoption de la politique d'ouverture économique et le début du processus de démocratisation, le rôle de l'État national subit un changement et sa mainmise sur les activités sociales se réduit. Le débat ouvert sur la position de l'islam vis-à-vis de la laïcité redevient une préoccupation dans l'espace intellectuel. Si l'on observe les argumentations déployées par les uns et par les autres, on peut cerner deux stratégies interprétatives :

- La laïcité a constitué en Europe un moyen de se libérer du pouvoir du clergé sur tous les aspects de la vie et un moyen de rendre le peuple responsable de la gestion des affaires communes. Comme l'islam ne connaît pas de clergé et n'impose aucune tutelle sur le libre arbitre des croyants, il est donc une religion laïque par nature. Les institutions politiques sont donc le résultat d'une délibération entre les croyants.
- Le christianisme est un message spirituel fondé sur le principe « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». Il souffre par là-même d'un manque en ce qui concerne l'organisation de la vie de tous les jours et nécessite d'être complété par l'organisation humaine des affaires de la vie mondaine. À l'inverse, l'islam ne confond pas et n'oppose pas ; il ne rend rien à César car il ne lui a rien enlevé. D'autant que Dieu propose aux hommes des repères à l'organisation de la vie mondaine soumise à l'arbitraire humain. Dieu fournit des préceptes comme repères et non des recettes à appliquer aveuglement pour la vie dans les domaines économique, politique et juridique. La foi en islam implique forcément que l'on

applique cette « gestion divine » de la société non pas de manière aveugle mais ouverte, en assumant pleinement nos responsabilités.

Chez les adeptes de la première perspective, on trouve de multiples expressions pleines des nuances sur le rapport entre islam et modernité. Les partisans de la seconde perspective sont les musulmans à la recherche du juste milieu, mais les fondamentalistes excluent la responsabilité et la liberté. Ils ne trouvent aucune réconciliation possible entre islam et modernité. Selon un auteur rigoriste, nous n'avons même pas le choix d'accepter ou de refuser la laïcité : en tant que musulmans, nous sommes tenus de la refuser car « la laïcité signifie, à l'évidence, gouverner par ce qui est différent de ce que Dieu a révélé. Et cela signifie que la vie ne se fonde pas sur la religion. Elle est donc, à l'évidence aussi, un système jahilite qui n'a pas de place dans la sphère de l'islam ; il est même infidèle selon le Coran ».

Perspectives islamistes

Le 11 mars 1984, le parti égyptien Wafd déclarait qu'« il refuse la laïcité qui mène à la séparation entre la religion et l'État comme il refuse aussi l'État théocratique qui recommande la domination des religieux sur l'État ».

Ce double refus, qui paraît paradoxal, ouvre le champ à des compromis divers. L'expression *dawla madaniyya* (« État civil ») gagne du terrain, évitant ainsi l'usage du mot *'almaniyya*, trop marqué par l'imitation abusive du schéma occidental et trop stigmatisé par ceux qui cherchent une voie propre à la civilisation islamique. Et on trouve par exemple que le groupe des Frères musulmans en Égypte disait, dans le préambule d'un programme politique, qu'ils sont contre l'établissement d'un État religieux mais pour un État « civil » de référence religieuse.

Pour montrer l'originalité de ce choix, Rashed al-Ghanushi, le chef du parti fondamentaliste tunisien an-Nahda, souligne la différence entre le contexte occidental et le contexte islamique dans lesquels la laïcité fut appliquée :

« Notre principal problème, si nous en avons un, n'est pas avec la modernité en tant que progrès scientifique et technologique, ni avec la laïcité en tant que neutralité de l'État dans le domaine des croyances. Notre problème chronique est avec la fausse modernité, avec l'hégémonie d'une minorité isolée du peuple qui a le monopole de la fortune et la décision politique, et qui impose sa tutelle sur la conscience des gens et leur esprit au nom de la démocratie, de la modernité, de la laïcité et parfois même au nom de l'islam. »

Cité par Ibrahim al-Musassawi, « al-'Almaniyya fi al-khitab al-isalmi al-mu'asir », in Lu'āi Hussein, éditeur (2007). *al-'Almaniyya fi al-Mashreq al-'arabi*. Damas : Betra (p. 168).

Ghanushi revendique aussi le droit d'avoir recours à notre tradition pour accéder à la modernité comme l'Occident l'a fait en s'inspirant de la tradition grecque, romaine et chrétienne. Il invite aussi à repérer deux réalités de la laïcité :

Référence bibliographique

As-Sayyid Ahmad Farag (1990, 4^e éd.). *Juzur al-'almaniyya*. Mansoura : Dar al-Wafaa (p. 10).

Référence bibliographique

Sifr Ab dar-Rahman al-Hawali. *al-'Almaniyya*. Dar al-Hijra (p. 681).

« La modernité, la laïcité et la démocratie en Occident ont libéré la raison et le peuple ; ils ont donné le pouvoir à la raison et au peuple ; ils ont séparé l'État de la personnalité du gouverneur, alors que la fausse modernité et la prétendue laïcité dans la logique de Bourguiba, d'Atatürk, du shah d'Iran et leurs consort de dictateurs et de minorités extrémistes n'étaient pas pareils. »

Cité par Ibrahim al-Musassawi, « al-'Almaniyya fi al-khitab al-isalmi al-mu'asir », in Lu'aï Hussein, éditeur (2007). *al-'Almaniyya fi al-Mashreq al-'arabi*. Damas : Betra (p. 168).

C'est dans le cadre de cette recherche de compromis par des islamistes dits « modérés » que le professeur 'Abd al-Wahab al-Missiri publie en deux volumes son livre *La laïcité partielle et la laïcité totale*, dans lequel il cherche à fournir un bagage riche en culture occidentale moderne aux opposants de la laïcité. Selon lui, la laïcité partielle qui signifie la neutralité de l'État en matière de religion peut, à la limite, être acceptée, alors que la laïcité qui signifie l'éradication de toute vision religieuse des domaines politique, économique, éthique, etc., est très néfaste, non seulement pour les musulmans mais pour tout le genre humain. Al-Missiri prône une vision du monde qui mette Dieu au centre et assure une séparation entre Dieu et le monde.

L'auteur charge la laïcité totale – au sens de l'athéisme dogmatique et matérialiste – de toutes les tragédies que l'humanité a connues à l'époque moderne : colonialisme, génocides, guerres mondiales, racisme, aliénation. Al-Missiri, en tant que fondamentaliste, part aussi en guerre contre la mystique musulmane désignée par lui comme incarnationisme et panthéisme, et contre le rationalisme et le matérialisme en considérant toutes ces doctrines comme synonymes. Dans sa condamnation de la culture moderne, le livre d'al-Missiri se rapproche de celui écrit par al-Afghani au XIX^e siècle, *Réfutation des matérialistes*. *La laïcité partielle et la laïcité totale*, qui a eu du succès auprès des courants islamistes dits modérés, confirme le **lien étroit qui existe entre la critique de la laïcité occidentale et le conservatisme**.

Contre-arguments

C'est pour cette raison que les partisans inconditionnels de la laïcité occidentale font toujours le lien entre laïcité et progrès. Le philosophe égyptien Fu'ad Zakkaria prend le contre-pied des fondamentalistes en postulant que nous n'avons pas le choix d'accepter ou de refuser car la laïcité est une nécessité imposée par la civilisation humaine moderne.

De son côté, le Libanais Georges Trabichi se soulève contre une autre idée reçue selon laquelle la laïcité serait une problématique importée par les chrétiens arabes pour défendre leurs droits. Selon lui, la laïcité est **une problématique islamico-islamique**, vu l'histoire sanglante entre les sectes islamiques et leur hostilité encore vive. La question qui mérite d'être posée, d'après lui, est : « Comment régler les relations, toujours tendues – même si cette tension est cachée sous la cendre – entre les sectes de l'islam ? ». Dans tous les cas, ces sectes ou groupes fondamentalistes instrumentalisent la religion, sont opposés à la liberté et contredisent les vrais valeurs de l'islam.

Référence bibliographique

Abd al-Wahab al-Missiri (1998). *al-'Almaniyya al-juz'iyya wa-l-'almaniyya ash-shamila*. Le Caire : Dar ashrouq (2 vol.).

Référence bibliographique

Fu'ad Zakkaria (1987). *as-Salwa al-islamiyya fi mayzan al-'aql*. Le Caire : Dar fikr.

Référence bibliographique

Georges Trabichi (2008). *Hartaqat 2*. Beyrouth : Dar as-Sa-qi (p. 89).

Le Syrien Yusuf al-'Azma réfute l'accusation couramment avancée par les partisans de la laïcité, qui considèrent que l'État dans le monde arabe reste un État religieux qui n'ose pas dire son nom. Lui estime au contraire que l'État arabe est un État laïc qui n'ose pas dire son nom : tous les États arabes se sont résolus à accepter les exigences de la modernité et ont modifié leur législation traditionnelle mais, par populisme, ont gardé certaines lois tout aussi spectaculaires qu'inefficaces pour paraître respectueux de la tradition.

Lui aussi proteste contre une critique courante de la laïcité dans le monde arabe qui consiste à la taxer d'élitisme :

« Prétendre que la laïcité dans nos sociétés est une illusion car elle émane d'une élite moderniste qui n'est pas conforme à la société, ne tient pas debout. Or la supposition d'une nécessaire conformité entre la société, l'État et l'élite n'a pas de sens dans la sociologie politique ni dans l'histoire sociale de la démocratie. Que la laïcité soit caractérisée comme élitiste n'est pas un défaut ; c'est une description sociologique assez juste et si nous voulions joindre le normatif au sociologique il faudrait l'appeler avant-gardiste. »

Yusuf al-'Azma « *Jawlat ufuq fi al-'Almaniyya wa sha'n al-Hadara* » in Lu'aï Hussein, éditeur (2007). *al-'Almaniyya fi al-Mashreq al-'arabi*. Damas : Betra (p. 100).

Pour la majorité des intellectuels partisans de la laïcité, l'islam peut tout à fait accueillir la laïcité, et toute opposition entre la laïcité et l'islam n'est qu'une thèse infondée qui appartient à l'idéologie de l'islam politique.

L'expérience turque

On remarque que la controverse autour de la laïcité s'étend à l'ensemble du monde arabe, du Machrek au Maghreb. Ce faux débat est pertinent lorsque la démocratie est le sujet véritable. Le problème réel n'est pas le lien entre État et religion, mais celui de l'État de droit. La pertinence des arguments des uns et des autres pour rechercher la démocratie traverse tous les pays arabes. Le problème est faussé par ceux qui, d'un côté, défendent l'idée de théocratie, et ceux qui, de l'autre, refusent au contraire toute influence de la religion.

Mais dans ces pays, les choix éventuels ont été, dans la dernière décennie, influencés par l'expérience turque ; au début des années 80, l'arrivée au pouvoir en Turquie des partis islamistes a été saluée par des intellectuels islamistes arabes comme l'indice d'un soulèvement du peuple turc contre une laïcité imposée par l'État et une ouverture laisserait enfin l'âme islamique du peuple s'exprimer.

Mais en observant l'exercice du pouvoir par les islamistes turcs, ces espérances ont dû être tempérées. La dernière réforme constitutionnelle effectuée par les islamistes au pouvoir en Turquie enregistre des changements significatifs qui vont contre cette analyse : la dernière Constitution turque supprime la peine de mort et donne à chaque citoyen le droit de changer de religion s'il le désire. Ces réformes modernes, considérées par les opposants arabes de la laïcité comme des concessions à l'Occident pour obtenir l'entrée dans l'Union européenne, sont vues par les Arabes laïcs comme une manifestation de ce

courage qui manque aux courants islamistes arabes. Enfin, l'expérience turque représente actuellement dans le monde arabe l'horizon dans lequel on peut voir les forces de l'islam politique s'intégrer dans une vie politique pacifiée et démocratisée, ce qui peut être en soi un pas vers la laïcité universelle. Cette expérience a également fortifié la thèse selon laquelle on ne peut trouver de solution à l'accès de l'islam à la modernité sans prendre le risque d'effectuer des changements juridiques radicaux, même s'ils restent, pour un temps, impopulaires. Dans tous les cas, la question essentielle est politique : que faire pour construire l'État de droit, par delà le lien à la religion ?