

L'élaboration d'un modernisme autoritaire : les intellectuels de gauche et la réforme de la société égyptienne dans les années 1950

Roel Meijer

Traduction de Didier Monciaud

p. 203-234

[Résumé](#) | [Index](#) | [Plan](#) | [Texte](#) | [Notes](#) | [Citation](#) | [Auteur](#)

Résumé

Cet article explore les façons dont les intellectuels égyptiens libéraux, socialistes et communistes ont soutenu et aidé à formuler le discours du modernisme autoritaire dans la seconde moitié des années 1950. Ce modernisme autoritaire était déjà en cours de formation avant la mise en place du régime nassérien. Un tel discours gagna sa position hégémonique avec leur ralliement. Ces intellectuels ont renforcé la tendance autoritaire dans leur propre discours et affaibli son contenu démocratique. L'étude montre comment les fondements d'une telle orientation ont participé de la mise en place d'un autoritarisme réformateur dans lequel l'État joue un rôle central. Les intellectuels réformistes ont élaboré un discours et un rôle d'avant-garde pour leur groupe social dans un projet présenté comme porteur de la libération nationale et de l'émancipation du peuple.

[Haut de page](#)

Entrées d'index

Mots-clés :

[Égypte](#), [gauche](#), [intellectuels](#), [modernisme](#), [réformisme](#)

Géographie :

[Égypte](#)

Chronologie :

[XXe siècle](#)

[Haut de page](#)

Plan

Une démocratie moderne

[Une démocratie guidée](#)

[Un vote pour la modernité](#)

Le rôle de l'intellectuel

[Planifier une nouvelle personnalité collective](#)

[Réalisation de la mission historique](#)

[Une nouvelle philosophie pour une nouvelle société](#)

Rejoindre une civilisation moderne

[Une nouvelle dichotomie](#)

[L'Union soviétique](#)

[La Chine](#)

[Inde, Pakistan et Turquie](#)

[L'Occident décadent](#)

Conclusion

[Haut de page](#)

Texte intégral

PDF

Les formats PDF et ePub de ce document sont disponibles pour les usagers des institutions abonnées à OpenEdition freemium for Journals. [Votre institution est-elle abonnée ?](#)

[Signaler ce document](#)

Cet article explore les façons dont les intellectuels égyptiens libéraux, socialistes et communistes ont soutenu et aidé à formuler le discours d'un modernisme autoritaire dans la seconde moitié des années 1950. Pour analyser leur pensée, il est important de comprendre que leur appui à ce discours n'était pas dû à une crainte du pouvoir répressif du nouveau régime. Le modernisme autoritaire faisait déjà partie de l'idéologie réformiste de ces intellectuels, ce qui rendait moins difficile leur soutien à son développement. Ce discours était encore en cours de formation et n'avait pas été rigidifié par le pouvoir officiel, comme il le sera dans le cadre du Socialisme arabe des années 1960. Pour cette raison, ces intellectuels pouvaient encore remplir leur mission de « faiseurs d'opinion » (*ashâb al ra'y*) de façon assez indépendante. La censure existait et l'État devait, certes, montrer sa dimension répressive en 1959 quand les membres du mouvement communiste furent à nouveau incarcérés. Néanmoins, la presse était encore largement indépendante et l'expression de la société civile étroite mais réelle. Si l'espace de

la critique était limitée, nul n'était obligé de témoigner d'un enthousiasme aussi vif que celui qu'exprimèrent les intellectuels de 1955 à 1958. Le discours du modernisme autoritaire gagna sa position hégémonique grâce à leur acceptation de plusieurs de ses caractéristiques et à leur volonté de le soutenir et de l'élargir. De différentes manières, il fut leur création. Involontairement, ils renforcèrent la tendance autoritaire dans leur propre discours et affaiblirent son contenu démocratique.

2La planification économique est l'un des éléments centraux dans ce modernisme autoritaire. Cette planification et la mise en œuvre de la réforme agraire furent symboliques de cette rationalisation de la société dans son ensemble et eurent des implications profondes. La planification légitima la pénétration de l'État dans de nombreux champs d'activité. Une fois l'État débarrassé du contrôle des « intérêts particuliers », les intellectuels réformistes égyptiens purent voir en lui le principal bienfaiteur de la société. Ils le traitèrent comme une force neutre située au-dessus de la société, qui pourrait la diriger efficacement et de manière désintéressée. Beaucoup pensaient que seul l'État avait les moyens d'atteindre les buts que s'étaient fixés le mouvement nationaliste et la capacité d'impliquer les compétences et d'en faire bon usage, comme cela s'exprimait dans les institutions de planification économique et les plans quinquennaux. Après la nationalisation de la Compagnie du Canal de Suez, une confiance sans limites dans l'institutionnalisation de la science, de l'expertise et de la planification s'affirma, avec la conviction qu'une telle institutionnalisation amènerait automatiquement le progrès.

3Les intellectuels réformistes commencèrent à appliquer le concept de planification dans toutes ses formes (*tawgîh, takhtî, tarchîd*) à la culture, à l'éducation politique, au débat politique, à l'idée de démocratie même et à d'autres champs d'activités sociales auparavant situés hors du domaine étatique. Ceci et d'autres traits du discours du modernisme autoritaire eurent de profondes conséquences. L'insistance sur la quantité et la production, au lieu de la qualité et de l'authenticité, signifiait que le progrès pouvait s'exprimer en termes de production et en statistiques de production, qu'il était mesurable de cette façon. De plus, il pouvait être contrôlé par l'État. À l'inverse, si le progrès ne pouvait être mesuré, contrôlé officiellement et sanctionné par le pouvoir, il était considéré comme suspect et subversif. Cette conception positiviste et étatiste du progrès s'avéra être encore plus restrictive quand elle fut combinée avec le nationalisme et associée à la libération nationale et à la défense de « l'esprit national » (*al-'aql al-watani*). Les conséquences de ce type de raisonnement sur d'autres discours apparaissent bien dans le débat sur la culture qui se tint avant Bandung, au cours de 1954-1955. On crut que, comme dans le domaine économique, la production culturelle (*intâg al-thaqâfa*) devait être guidée par l'État, qui pouvait produire des livres « donnant la ligne » (*kutûb al-tawgîhiyya*). Au-delà de ce contrôle de la culture nationale, l'État était considéré comme capable de la protéger des pratiques étrangères de *dumping* qui affaiblissait « l'esprit national » (*al-'aql al-watani*), de la même manière que l'importation effrénée de biens étrangers affaiblissait l'économie nationale.

4La politique elle-même, cœur de l'ambition démocratique dans les programmes de réforme libéraux, socialistes et communistes des années 1940, fut sérieusement affectée par le discours de la planification économique. La conception de la politique comme moyen de résoudre les conflits sociaux, économiques et politiques par le débat rationnel avait été centrale dans la lutte des intellectuels laïcs contre la monarchie. Elle fut supplantée par une nouvelle vision technocratique de la planification, confiée aux institutions d'État. Comme cela avait été le cas sous la monarchie, l'opinion publique devint, une fois de plus, un élément politique à contrôler et à diriger, non à respecter et à renforcer par l'éducation. La différence avec la période précédente était que l'opinion publique n'était plus manipulée par le patronage ou mobilisée par le populisme. Soutenue par l'idéologie de la reconstruction (*bina*), la politique devait maintenant être orientée vers la création de l'unité nationale et la mobilisation de la population.

5La discipline, dans le sens de l'honnêteté, de la frugalité, du dévouement et de la responsabilité, avait toujours été une partie intégrante du programme réformiste libéral de groupes comme la Société de la Renaissance Nationale. Cependant, les intellectuels associaient de manière croissante la discipline à l'État : elle était considérée comme une partie du travail de la bureaucratie, en cohérence avec la logique de cette dernière. La démocratie devint le but de la libération nationale et de la transformation sociale, les deux étant fermement dans les mains de l'État et subordonnées à la politique de la nouvelle direction. L'importance accordée par les intellectuels à la rationalisation de la société encouragea aussi l'application de concepts matérialistes et réalistes à l'art, à l'historiographie et à la philosophie. Dans l'ensemble, au cours de cette période, la conception de la vie intellectuelle devint de plus en plus mécanique et objectiviste. La forte pression « développementaliste » dans le discours politique et culturel provoqua l'essor d'une vision économiste réductrice de la société, l'histoire et la politique.

1 Ce fut bien sûr la légitimation historiographique centrale du régime. Voir spécialement Anouar al- (...)

6Un autre trait important du discours du modernisme autoritaire était la tendance à penser en termes dichotomiques. L'idée que l'Égypte avait atteint la modernité ou était sur le point de l'atteindre conduisit les intellectuels réformistes à exagérer le contraste avec la période précédente de l'Histoire : ils traitaient le passé en termes négatifs dans une opposition binaire avec le présent ¹. Les réformistes considéraient les hommes politiques du passé comme corrompus, le système politique comme traditionnel, sa cohésion comme basée sur la solidarité tribale (*'asabeya*). Ses dirigeants étaient considérés comme des féodaux et son économie comme monopolistique. Le compromis et la complaisance envers l'impérialisme avaient affaibli la lutte nationaliste pour l'indépendance. Et tandis que la société dans son ensemble avait été atteinte par une stagnation mentale (*al-rukud al-fikrî*), en partie liée à la mentalité orientale (*al-'aqlia al charqeya*) et à la superstition (*khurafât*), l'impérialisme avait approfondi l'arriération de la société en divisant, corrompant et émiettant ses caractéristiques nationales. La nouvelle société moderne était, elle, peinte en couleurs lumineuses.

7En créant cette dichotomie entre le traditionnel et le moderne, entre l'arriéré et le développé, entre la stagnation intellectuelle et l'évolution, les intellectuels ont légitimé non seulement le nouveau régime, mais également leur propre rôle dans le processus de modernisation. Beaucoup se voyaient, à l'image des planificateurs de l'économie, dirigeant la nation vers un avenir radieux du seul fait de leur autorité en tant qu'avant-garde intellectuelle.

8Ils pensaient être autorisés à remplir cette tâche par la supériorité de leur savoir, qui leur permettrait de diriger la nation vers un renouveau (*tagdîd*) et d'amener une renaissance (*nahda*), mission (*risâla*) que la génération passée n'avait pas accomplie. En tant qu'intellectuels modernes, ils se pensaient capables de saisir la « mentalité nationale » et de créer, grâce à cette compréhension, une nouvelle « personnalité collective » adaptée aux temps nouveaux.

9En tant qu'hommes politiques, ils pouvaient éduquer les citoyens, leur inculquer une nouvelle discipline révolutionnaire et les amener à une prise de conscience. En tant qu'historiens, ils pouvaient évaluer le passé de la nation, analyser ses lois

historiques et déterminer sa « mission ». En tant que philosophes, ils pouvaient fournir au pays une philosophie rationnelle et scientifique.

10 Un aspect fascinant du rôle nouveau des intellectuels était qu'ils devaient non seulement déterminer la voie nationale vers la modernité et définir ses ennemis, mais aussi surmonter les obstacles à la modernité hérités du passé de l'Égypte. Ceci explique l'apparition dans les années 1950 d'un genre nouveau de récits de voyage. Ces récits furent écrits par des Égyptiens qui, tels des « Ibn Batutas des temps modernes », découvraient d'autres pays émergents comme l'Égypte, des pays qui s'étaient eux aussi débarrassés du colonialisme et étaient confrontés aux mêmes problèmes de modernisation. À l'ère constructiviste, entre 1955 et 1958, caractérisée par la conviction que la société était malléable, les intellectuels réformistes des années 1940 purent penser qu'ils étaient devenus des « ingénieurs de l'esprit humain » (*mohandissîn al 'aql al insâni*). Ce contexte finalement leur permettrait d'amener la nation à « se mettre en accord avec l'esprit du temps ».

Une démocratie moderne

Une démocratie guidée

11 Le soutien intellectuel à la politique économique et étrangère du régime et la nouvelle conscience qui l'accompagnait eurent des conséquences directes sur la conception de la démocratie qui devait prévaloir dans la seconde moitié des années 1950. Si la tendance d'ensemble allait dans le sens de l'indépendance et de la distinction entre capitalisme et communisme dans les domaines des politiques économique et étrangère, la même tendance s'appliquait à la démocratie.

12 Sous la monarchie, les intellectuels modernistes avaient appelé à circonscrire les pouvoirs de l'exécutif et à augmenter ceux du législatif. Dorénavant, l'imprégnation de leur discours par la terminologie du modernisme autoritaire limitait cette revendication. De manière croissante, le discours démocratique était corrodé par les arguments technocratiques et par la terminologie de l'efficacité et de l'organisation autoritaire. L'autorité et la hiérarchie, aussi bien que l'excellence et l'expertise, gagnaient de l'importance tandis que l'État lui-même se développait. Même si les modernistes désiraient élargir les pouvoirs du parlement aux dépens des pouvoirs présidentiels, ils pensaient que les pouvoirs parlementaires devaient être strictement contrôlés et disciplinés par un parti de cadres, pour former un contrepoids aux pouvoirs du président et défendre la Révolution.

2 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Al-Baḥth 'an za'im jadid », *Ruz al-Yusuf*, 01.07.1957.

13 Au moment des élections parlementaires de juin 1957, retardées en raison de la crise du canal de Suez, l'efficacité technocratique et la ferveur révolutionnaire étaient devenues les principes majeurs de la pensée politique. Ihsân 'Abd al-Quddûs les appliqua en premier au nouveau parti dirigé par l'État, l'Union Nationale, qui devait être enraciné dans une ferme idéologie révolutionnaire. Il plaçait ses espoirs dans la nouvelle génération qui serait capable d'adopter une conscience politique neuve, dans l'existence de nouveaux livres d'école et la création d'écoles politiques populaires (*madâris siyâsiyya sha'biyya*), où les principes de la Révolution seraient enseignés. Ceci permettrait de consolider davantage l'autorité du régime et de la Révolution. De même, une école pour tous les cadres permettrait de les préparer à leurs tâches et renforcerait la mentalité révolutionnaire². Comme l'économie, la politique devait être « guidée ».

3 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Kay la nakhaf al-dimuqratiyya », *Ruz al-Yusuf*, 18.07.1957.

14 Dans une société égyptienne moderne, l'application des principes de démocratie contrôlée au parlement signifiait que ses membres devaient avoir un niveau d'instruction très élevé. Mais à la différence de la réforme de la Société de Renaissance Nationale, les hommes politiques avaient maintenant un rôle spécifique : ils devaient soutenir la Révolution et ses idées. Ihsân 'Abd al-Quddûs pensait qu'après cinq ans, au cours desquels la Révolution sociale avait été imposée par en haut, le temps était venu de déléguer le pouvoir au parlement qui deviendrait une institution responsable. Il résuma l'idée d'une « démocratie guidée » en stipulant que « ces courants sont une part de la démocratie, aussi longtemps qu'ils soutiennent les principes de la Révolution »³. Il utilisa immédiatement cette idée dans le débat sur le socialisme coopératif.

4 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Mujtama' ishtiraki ta'awuni », *Ruz al-Yusuf*, 02.12.1957.

15 Défavorable au socialisme d'État, il plaidait pour donner les propriétés du nouvel État à des personnes privées, donc pour créer un socialisme coopératif. Salaire et profit, argumentait-t-il, devraient être produits par le travail. La planification (*takhtîṭ*) veillerait à ce que cela s'accomplisse dans l'ordre⁴.

16 L'imprégnation du vocabulaire politique par celui de l'économie est peut-être encore plus sensible dans les écrits complexes d'Ahmad Baha al-Dîn qui soulignait les dangers auxquels était confrontée la démocratie dans une économie dominée par l'État. Il défendait la « démocratie guidée » par l'état déplorable de la société politique sous la monarchie. La société toute entière avait été dominée par une classe qui la considérait comme sa propriété (*'izba*), les partis politiques y étaient seulement intéressés par leur arrivée au pouvoir, par quelque moyen que ce soit et une gigantesque pauvreté avait rendu impérieuse la justice sociale.

5 Ahmad Baha'al-Dîn, « Kayfa nuwajjih al-dimuqratiyya ? », *Ruz al-Yusuf*, 02.12.1957.

17 En conséquence, il soutenait que la justice devait prévaloir sur le caractère sacré de la propriété privée et que l'industrialisation exigeait une certaine coercition : « contraindre certaines personnes à renoncer à leurs privilèges et d'autres à orienter leurs investissements (*tawgîh mustathmirihim*) présuppose une démocratie guidée (*tawgîh al-dimuqratiyya*) »⁵.

18 En même temps, Ahmad Baha al-Dîn était conscient du danger de voir la planification se transformer en tutelle. Il affirmait que la « démocratie guidée » présuppose les mêmes règles que la démocratie occidentale : l'État comme les individus doivent être soumis à la loi et il critiquait ceux qui rejetaient complètement la démocratie occidentale. Dans un autre article cependant, la démocratie est clairement subordonnée au progrès économique et social et à la planification. La modernité n'est plus vue comme la diffusion du discours démocratique dans la société tout entière ; la diffusion de la technocratie au sein de la société devient son prérequis : « Nous achèterons à l'étranger des machines et des usines qui sont basées sur le langage de la modernité. Mais acquérir ces machines et ces usines et disposer d'ingénieurs pour les diriger ne suffit pas. Il est important d'acquérir l'état d'esprit qui a créé et construit ces machines, une mentalité respectant la science, et appliquant des méthodes scientifiques à tout ce qui gêne le développement de cet état d'esprit ».

5 Ahmad Baha'al-Dîn, « Kayfa nuwajjih al-dimuqratiyya ? », *Ruz al-Yusuf*, 02.12.1957.

19 Pour lui, la différence essentielle entre barbarie et civilisation reposait dans l'organisation ou, en d'autres termes, la capacité à construire et à développer. Le respect de la science, pour Ahmad Baha al-Dîn, devait s'étendre « à tous les secteurs de la vie »⁶.

7 Ahmad Baha'al-Dîn, « Mujtama' taqaddumi... li-l-dawla al-muttahida », *Ruz al-Yusuf*, 03.02.1958.

20 L'imprégnation du discours démocratique par des concepts technocratiques allait devenir un schéma commun en dépit des résistances d'intellectuels libéraux comme Ahmad Baha al-Dîn lui-même et Fathi Ghânim. Ainsi, ce dernier critiqua le concept étatiste de planification, mettant en évidence les tensions produites par le pouvoir grandissant de l'État et son intervention croissante dans la vie des individus. À travers la planification (*takhtîl*) de l'éducation et du travail, l'État dirigeait (*tawgîh*) de manière croissante la vie personnelle. Mais bien que conscient des dangers, Fathi Ghanim ne mettait pas en cause l'intervention étatique en elle-même. À ses yeux, elle était possible aussi longtemps que l'État convainquait le peuple de sa nécessité et cela serait possible si lui était accordé une plus grande participation⁷. A ce titre le corporatisme, qui allait devenir un principe prépondérant, était partie prenante du modernisme démocratique.

Un vote pour la modernité

21 Le mouvement communiste se joignit finalement au discours de la « démocratie guidée ». Les élections de juin 1957 établirent définitivement sa subordination au régime. Le pouvoir avait dissous le Rassemblement de la Libération pour fonder à sa place l'Union Nationale. Le nouveau parti n'avait toutefois aucune ressemblance avec les « comités populaires de résistance » envisagés par les communistes. Au contraire, bien que la fondation de l'Union Nationale ait marqué une rupture manifeste à l'égard des classes moyennes favorisées par le régime, elle n'était pas une organisation politique qui entendait mobiliser la population.

8 Fathi Ghânim, « Mas'uliyat al-dawla, wa hurriyyat al-fard », *Ruz al-Yusuf*, 20.01.1958.

9 « Jabha wahida 'idd al-isti'mar », *Kifâh al-Sha'b*, n° 32, mars 1957.

22 Malgré ces handicaps, le mouvement communiste participa avec enthousiasme aux élections. Il était devenu quasiment impossible d'avancer des revendications démocratiques, tant les élections étaient pleinement intégrées à l'ensemble du programme social et économique de modernisation défendu par le régime contre l'intervention étrangère. Cette logique était évidente dans l'annonce, faite en mars par *Kifâh al-Cha'b*, que ces élections seraient les plus importantes dans l'histoire parlementaire égyptienne, car elles constituaient « l'opportunité pour les masses d'unifier toutes les forces nationalistes dans le front uni sur la base d'un programme »⁸. Ou, comme exprimé dans un des numéros suivants, « les élections prochaines sont une lutte contre l'impérialisme et cette lutte doit se concentrer sur l'éviction des partisans réactionnaires de l'impérialisme et l'élection des éléments nationalistes dans le prochain parlement, afin qu'il reflète la politique pacifique, indépendante, progressiste que poursuit l'Égypte »⁹.

10 « Hawla al-intikhabat al-qadima », *Kifâh al-Sha'b*, n° 34, 13.04.1957.

11 Abou Sayf Yousûf, « Ma'raka wataniyya fi al-mahall al-awwal », *al-Masa'*, 21.05.1957.

12 'Abd al-'Azîm Anîs, « al-Ma'raka al-intikhâbiyya », *al-Masa'*, 07.06.1957.

23 On trouve une approche identique dans des articles de *al-Masa'*, écrits pour exprimer le soutien des différentes organisations communistes au régime. Abu Sayf Youssef, membre du comité central de l'Avant-Garde Ouvrière, mentionnait explicitement que les élections étaient d'abord et surtout un vote de confiance dans la Révolution, un vote pour l'indépendance, la souveraineté nationale, la paix et l'unité arabe. Il affirmait que les élections étaient aussi dirigées contre les éléments réactionnaires intérieurs¹⁰. L'éminent intellectuel communiste, 'Abdel 'Azîm Anîs, affirmait que l'opposition était inutile et même traître dans les circonstances présentes qui mettaient l'Égypte sous la menace des États-Unis et de la doctrine Eisenhower. Tout en maintenant que les membres du parlement devaient exercer un contrôle (*raqâba*) sur le gouvernement, il partageait avec le régime l'idée que cette tâche devrait reposer sur une « critique positive » (*fikrat al-naqd al-igâbi*) et non une « critique agressive » (*fikrat al-hugûm*)¹¹. Ceci imposait le contrôle et la surveillance des nouveaux membres. Afin d'éliminer la participation électorale d'éléments traîtres, les candidats devaient être contraints à présenter leur programme¹².

13 'Abd al-'Azîm Anîs, « Hadhihi al-barâmîg al-intikhâbiyya », *al-Masa'*, 17.07.1957.

24Le commentaire, peut-être le plus important publié dans *al-Masa'* sur les élections, fut celui de Fou'ad Morsî. En tant que secrétaire général du PCE, récemment réuni au Parti Communiste Égyptien Unifié pour former le Parti Communiste Égyptien Uni, son soutien signifiait un tournant important par rapport à l'ancienne ligne de son organisation, qui avait tenu le régime pour « fasciste ». Dans *al-Masa'*, il exprimait clairement comment le mouvement communiste s'était lui-même placé au service du programme de modernisation autoritaire du régime. Il introduisait sa série d'articles en soulignant les progrès énormes réalisés par l'Égypte : « Aujourd'hui, l'Égypte connaît une complète renaissance (*nahda shâmila*) qui se traduit par les transformations fondamentales obtenues, ou en voie de l'être, de nos structures sociales, économiques et politiques, et de notre position internationale. Ces transformations, traduites enfin par la révolution complète de nos conditions de vie, révèle la force de notre volonté de rénovation (*tajdîd*) et de poursuite de la perfection humaine » **13**.

14 Fou'ad Morsî, « al-Dimuqratiyya fi Misr », *al-Masa'*, 13.07.1957.

25Bien que critique à propos des élections prochaines, Morsî comparait la forme présente de la démocratie égyptienne aux formes traditionnelles telles qu'elles s'étaient développées depuis la Révolution Française. Ces formes connaissaient l'existence d'oppositions, mais ceci n'était pas toujours nécessaire car, affirmait-il, « la démocratie n'est pas un but en soi, mais plutôt un *moyen* de conduire les luttes pour le progrès social. Cette façon d'instrumentaliser la démocratie était renforcée par la philosophie relativiste des circonstances particulières : « La démocratie est réalisée dans chaque pays selon son niveau de développement social, économique et politique, et correspond au but de la lutte politique que ses fils, une génération après l'autre, conduisent pour le progrès. La démocratie est réalisée en fonction du niveau où l'ensemble du peuple d'un pays *particulier* à un moment *particulier* peut la conduire » **14**.

15 F. Morsî « al-Dimuqratiyya », *op. cit.*, les italiques ont été ajoutés.

26À ce stade de l'histoire égyptienne, Morsî soutenait que la démocratie était une voie par laquelle les paysans, les ouvriers, les intellectuels pouvaient exprimer leur mission historique : « C'est la liberté d'exprimer ses objectifs historiques et de s'organiser pour les réaliser ». Cette liberté s'appliquait à la majorité et non à la minorité, et n'impliquait pas nécessairement l'existence d'une diversité de l'opinion (*inqisam al-ra'y*), d'un système multipartiste (*ta'addud al-ahzâb*) ou de la formation d'une opposition (*qiyam al-mu'arada*). La démocratie, écrivait-il, signifiait la protection de la majorité par le gouvernement **15**.

16 F. Morsî, « al-Dimuqratiyya », *op. cit.*

27Auparavant, la démocratie avait protégé le colonialisme, le despotisme et le féodalisme mais, dorénavant, disait Morsî, « pour la première fois dans notre histoire moderne, le peuple égyptien jouissait de la liberté pour exprimer ses objectifs nationalistes et s'organiser lui-même pour les réaliser ». Il n'y avait donc pas besoin d'opposition comme lorsque la démocratie fonctionnait à l'avantage de l'impérialisme **16**.

17 F. Morsî, « al-Dimuqratiyya fi Misr-dimuqratiyyatuna al-haliyya ? », *al-Masa'*, 14.07.1957.

28S'étant eux-mêmes identifiés aussi profondément au gouvernement, les membres du mouvement communiste se retournèrent contre les anciens alliés que, sur des bases ambiguës, ils avaient essayé de rassembler en 1953 au sein du Front National Démocratique. Suivant le mot d'ordre qui visait à arracher « les éléments opportunistes, hésitants ou traîtres [...] et à aider à couper les têtes des conspirations », ils s'orientèrent vers la dénonciation de ces complots. Ils dénonçaient les candidats représentant une menace pour la Révolution comme n'ayant pas de programme politique et s'appuyant électoralement sur l'argent et le « patronage » (*asabiyya*). Le but de ces candidats était de diviser les « patriotes » (*al-wataniyyun*) et de détruire la Révolution **17**.

Le rôle de l'intellectuel

Planifier une nouvelle personnalité collective

29Une expression significative du changement des rapports de l'*intelligentsia* de classe moyenne avec le nouveau régime, de sa confiance dans la planification d'État et de son adoption du paradigme de la modernisation fut sa dépendance croissante envers l'État dans la réalisation de son programme culturel. Ceci s'exprima clairement dans le débat sur la « personnalité égyptienne » (*al-shakhsiyya al-Misriyya*), auquel contribua 'Abd al-Quddus par une série d'articles dans *Ruz al-Yusuf*.

30Dans son premier article, Ihsân 'Abd al-Quddus fit le point sur la question et définit la « personnalité collective » (*shakhsiyyat magmû'*) comme la totalité de la culture égyptienne, ses maisons, ses relations sociales, ses traditions, son système de croyances, sa musique et son art. Selon Ihsân 'Abd al-Quddus, cette personnalité collective était en état de crise, en raison de sa désintégration du fait d'une brutale dissolution (*ma't'a ha'ira*). Elle avait perdu ses caractéristiques, sa cohérence et la solidarité et avait été remplacée par l'individualisme. Il attribuait cette crise à la domination impérialiste qui avait séparé pensée et émotion.

18 « Ba'd asâlib al-rag'iyya fi al-ma'raka al-intikhâbiyya », *Kifâh al-Sha'b*, 23.05.1957.

31Tandis que la raison (*'uql*) tenait aux modèles de pensée et de comportement occidentaux, le fonctionnement émotionnel des Égyptiens avait résisté à ces modèles, avec pour résultat une vaste aliénation. Dans cette optique, il y avait deux moyens

de contrecarrer l'aliénation : la voie de la religion ou celle de la science. La religion avait échoué car elle reposait entièrement sur les émotions et l'éducation religieuse n'avait pas permis d'atteindre la modernité. La science et le rationalisme constituaient donc la seule voie **18**.

32 Dans un second article, Ihsân 'Abd al-Quddus prolongea cette argumentation, appelant à la formation d'une personnalité collective totalement nouvelle, s'appuyant sur les exemples de la Turquie d'Atatürk et de l'Inde de l'époque où Gandhi y dirigeait le Parti du Congrès. L'expérience turque le fascinait particulièrement. Convaincu par ces programmes d'occidentalisation visant à produire une nouvelle personnalité, il savait toutefois que cette démarche pourrait prendre des décennies avant de s'enraciner dans la population. Dans la situation égyptienne, il affirmait qu'une telle transformation serait problématique. Dans le passé, cette évolution avait été rendue impossible par l'aristocratie, complètement dominée par la culture coloniale. En adoptant d'abord le modèle turc et la culture des élites occidentales, l'aristocratie égyptienne n'avait pas développé de références nationales et avait agi comme un pion entre les mains de l'impérialisme.

19 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « al-Shakhsiyya al-Misriyya allati da'at... ayna najiduha ? », *Ruz al-Yusuf*, 2 (...)

33 Pour al-Quddus, l'unique classe authentique était le *fellâh* (paysan) égyptien, unique classe demeurée étrangère aux influences occidentales et conservant intactes des traditions millénaires. Entre les deux, se trouvaient les classes moyennes, réel sujet des développements d'Ihsân 'Abd al-Quddus. Déchirées entre modernisme et tradition, rationalité et émotion, les classes moyennes, les plus dynamiques et progressistes de la société, étaient en crise comme la société dans son ensemble. Pour cette raison, il concluait que la stabilisation (*istiqrar*) de la personnalité de cette classe et l'adoption de modèles et d'idéaux clairs seules assureraient la stabilisation et le progrès de l'ensemble de la société égyptienne **19**.

20 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « al-Shakhsiyya al-Misriyya », *Ruz al-Yusuf*, 16.08.1954.

34 Ahmad Baha al-Dîn formula de façon bien plus élaborée les tâches des classes moyennes dans le cadre de la terminologie politique réformiste du modèle du front national et de la coalition de classe. Son idée fondamentale était que le déclin du pouvoir de la « classe féodale », ainsi que la faiblesse de la classe industrielle et du prolétariat faisaient des classes moyennes l'unique catégorie sociale pouvant conduire l'Égypte à la libération nationale et au progrès. Ses membres « éclairés » (les intellectuels, les étudiants, les professeurs et les membres des professions libérales), qui sont les mieux à même d'accepter des idées nouvelles, formaient le groupe le plus révolutionnaire : « De même que les féodaux sont le rempart du conservatisme, ce groupe constitue le moteur de l'innovation et de la résistance ». La tâche de ce groupe était de diffuser des idées et d'élargir la conscience nationale. Plus encore, il devait défendre la liberté et la justice sociale et veiller à ce que le capital national reste indépendant. En assumant ces responsabilités, écrivait-il, le groupe éclairerait les autres classes du front et dirigerait l'Égypte vers le progrès et le développement **20**.

21 Ahmad Baha'al-Dîn, « al-Iqtâ'iyyûn... wa-l-ra'smâliyyûn... al-muthaqqafûn... wa-l-'ummâl ! », *Ruz al-Yusuf* (...)

35 Pour Ahmad Baha al-Dîn, comme pour Ihsân 'Abd al-Quddus, le rôle des classes moyennes comme avant-garde du mouvement nationaliste impliquait aussi leur hégémonie culturelle et leur rôle dans la définition de la personnalité collective égyptienne. Plus internationaliste qu'Ihsân 'Abd al-Quddus, Ahmad Baha al-Dîn fut amené à équilibrer son nationalisme culturel égyptien par de fortes sympathies internationales et son admiration pour des modèles politiques étrangers, notamment le parti travailliste britannique sur lequel il écrivit de nombreux articles. Sa contribution majeure à cette entreprise fut son livre sur l'histoire égyptienne, *Journées historiques* **21**.

22 Ahmad Baha'al-Dîn, *Ayyam laha tarikh*, Le Caire, Kitâb Ruz al-Yusuf, 1954.

36 De façon caractéristique, Ahmad Baha al-Dîn considérait que l'État devait protéger la culture nationale comme il protégeait l'économie nationale. Son anxiété portait en particulier sur la culture populaire occidentale, les magazines comme le *Readers' Digest* et les livres bon marché traduits en arabe, de plus, affirmait-il, fortement subventionnés. Il comparait l'importation de ces publications aux pratiques de dumping japonais, réclamant que l'État prenne des mesures pour protéger « l'esprit national » (*al-'aql al-watani*) contre cette attaque. Il prônait une politique de protectionnisme culturel : « Le citoyen qui porte un costume britannique, fait de textile américain, pour lequel il paye quelques livres importe peu... mais le citoyen qui acquiert un esprit britannique ou américain est perdu pour toujours ». Il concluait que les libéraux devaient soutenir la liberté de la presse et encourager les traductions étrangères, mais que l'influence culturelle occidentale devait être contrôlée et conditionnelle : « Nous avons besoin de traductions occidentales, à condition que l'état d'esprit (*'aql*) qui préside à leur traduction soit égyptien, que la main qui les traduit soit égyptienne et que l'argent qui les finance soit égyptien [...] Nous voulons seulement que les Égyptiens en sachent autant sur 'Urabi que sur Napoléon, autant sur la lutte pour la constitution en Égypte que sur la libération des esclaves en Amérique. Nous voulons seulement exprimer notre interprétation égyptienne du monde » **22**.

23 Ahmad Baha'al-Dîn, « Lahum al-dunya... wa lana al-akhira », *Ruz al-Yusuf*, 08.03.1954.

37 Le débat sur la culture nationale avait de profondes racines dans la coalition nationaliste, et reflétait ses tentatives pour contrôler le discours nationaliste et moderniste. Des communistes, comme Mahmoud Amîn al-'Alem, traitèrent du sujet en 1955 dans *Ruz al-Yusuf*, plus d'un an après les développements de Ahmad Baha al-Dîn. En termes bien plus tranchants, Mahmoud Amîn al-'Alem demandait que l'État adopte « une législation qui protégerait notre existence nationale contre les attaques que la presse américaine a lancées contre nous ». Trois hebdomadaires et quatre mensuels traduits en arabe, sans qu'ils soient nommés, étaient au cœur de ces alarmes : « Traduits dans notre langue arabe, ils exercent une forte influence sur l'esprit moderne et nationaliste (*wigdân*) [...] La traduction de magazines américains et leur publication en arabe, c'est l'introduction d'un élément non nationaliste dans notre culture nationaliste moderne. Elle signifie que nous renonçons à l'idée que notre presse soit le miroir de l'opinion nationale » **23**.

24 Mahmud Amîn al-`Âlim, « Sihafat al-wataniyya fi khatr », *Ruz al-Yusuf*, 14.11.1955.

38Cependant, dans leur travail théorique sur la culture égyptienne, Mahmoud Amîn al-`Alem et Muhammad Anîs rejetaient le discours de l'authenticité, le fait qu'il y ait un abîme entre mentalité occidentale (*al-`aqliyya al-gharbiyya*) et mentalité orientale (*al-`aqliyya al-sharqiyya*). Ils maintenaient qu'il n'existait qu'une seule mentalité humaine : les évidentes différences nationales reposaient sur les circonstances sociales et étaient le fruit de l'impérialisme. Le développement de la culture égyptienne avait été bloqué par l'impérialisme, à l'image du développement de l'économie, et donc « notre praxis sociale consiste en la lutte continue pour nous libérer de l'impérialisme, économiquement, politiquement et culturellement ». La véritable « personnalité culturelle égyptienne » (*al-shakhsiyya al-thaqafiyya al-Misriyya*) ne pourra émerger que si elle s'intègre à la lutte nationaliste et soutient cette lutte **24**.

39Dans leur principe, toutes ces conceptions de la culture et de la renaissance égyptiennes étaient modernistes. Qu'ils reviennent au mythique héritage culturel (*al-turâth*) égyptien, se polarisent sur les classes moyennes, ou sur l'existence de la lutte révolutionnaire nationaliste, ces écrivains cherchaient à créer ou à défendre une personnalité collective égyptienne complètement nouvelle, qui puisse rompre avec un passé associé à l'*ancien régime* et à la culture cosmopolite des élites. Ce courant gagna à un moment où tous les adeptes de la nouvelle personnalité égyptienne songeaient à l'État pour imposer la suprématie des classes moyennes, pour insuffler cette idéologie au sein des autres classes et pour défendre le pays contre la pénétration culturelle étrangère.

25 `Abd al-`Azîm Anîs et Mahmud Amîn al-`Âlim, *Fî al-thaqafa al-Misriyya*, Le Caire, Dâr al-Thaqafa al (...)

40A la fin des années cinquante, la « planification » (*takhtît*) de la culture devint un terme aussi commun que la « planification » de l'économie. Dorénavant, la culture pouvait être planifiée. Muhammad `Awda le dit ainsi, reflétant la dimension de plus en plus technocratique du discours nationaliste, « L'intellectuel est l'ingénieur de l'esprit humain. C'est sa mission de le libérer de toutes les limites afin que les possibles de la vie s'épanouissent d'eux-mêmes » **25**. Dans le nouveau rapprochement entre l'État et les classes moyennes, les intellectuels des classes moyennes devraient jouer ce rôle.

Réalisation de la mission historique

41Un important facteur dans l'acceptation du régime par le mouvement communiste fut la conception communiste d'histoire nationale. Bien que cette conception ait impliqué en théorie la prédominance de la classe ouvrière, dans ce moment de réformisme autoritaire, elle passait par le modernisme autoritaire. En 1956, après que le mouvement communiste ait commencé à soutenir le régime, plusieurs livres furent publiés en ce sens par des intellectuels communistes importants.

26 Muhammad `Awda, « Thawrat tahtaj ilayha Misr », *Ruz al-Yusuf*, 02.07.1956.

27 Shuhdi `Atiyya al-Shafi`i, *Tatawwur al-haraka al-wataniyya al-Misriyya, 1882—1956* (1957), Le Caire (...)

28 Faouzi Guirgis, *Dirasat fi tarikh Misr al-siyasi mundhu al-`asr al-mamluki*, Le Caire, Matb'at al-D (...)

29 Ibrâhim `Amir, *al-Ard wa-l-fallâh. al-mas'ala al-zirâ'iyya fî Misr*, Le Caire, Matb'at al-Dâr al-Mi (...)

42Parmi ces livres, on peut distinguer, *Le développement du mouvement nationaliste égyptien (1882—1956)* de Shuhdi Atiyya al-Shafi`i (1912—1960) **26**, les *Études sur l'histoire politique de l'Égypte depuis la période mamlouke*, par Faouzi Guirgis (1914—1986) **27**, *La terre et le paysan : le problème agraire en Égypte* **28** ou *La révolution nationaliste* **29** de Ibrahim `Amir (1922—1976).

30 Ibrâhim `Amir, *Thawrat Misr al-qawmiyya*, Le Caire, Dâr al-Nadîm, 1956.

31 Voir par exemple Mohammad Shafiq Ghurbal, *Tarikh al-mufawadat al-Misriyya al-Britaniyya. Bahth fi* (...)

32 Mohammad Anîs et al-Sayyid Rahab Hiraz, *Thawrat 23 yulyu 1952 wa usuluha al-tarikhyya*, Le Caire, (...)

43Ces travaux représentent une révolution dans l'historiographie égyptienne. L'historiographie traditionnelle, académique et conservatrice, était représentée par Shafiq Ghurbal (1894—1961) et d'autres auteurs, écrivant sous la monarchie et célébrant le roi **30**. En contraste, l'historiographie communiste, profondément analytique, constituait une expression puissante des idées du mouvement nationaliste radical des années 1940. Bien qu'aucun de ces auteurs n'ait eu droit à la reconnaissance de l'État, ils exercèrent une formidable influence sur la génération suivante des plus jeunes historiens académiques, comme Mohammad Anîs (1921—1986)Ce dernier devait s'approprier de nombreux concepts puisés dans leurs travaux devenus classiques sur la révolution égyptienne **31**. Ces écrits influencèrent l'interprétation moderniste de l'histoire égyptienne initiée par Rachid al-Barrawi, également historien non académique, dans *Le coup d'État militaire en Égypte* **32**. Bien que le mouvement communiste ait rejeté le travail d'al-Barrawi, les études des communistes des années 1950 étaient, de fait, très proches de sa conception du coup d'état comme révolution.

44L'historiographie marxiste égyptienne des années 1950 se caractérise par une synthèse entre le déterminisme économique et le récit nationaliste de l'émancipation de la nation. L'appui de ces travaux à la modernisation nationaliste est sensible dans leur

analyse téléologique de l'histoire égyptienne vue comme processus de déploiement continu du potentiel national, du développement des « Lumières » et du degré de « conscience » (*waʿī*), le tout basé sur le progrès des compétences culturelles et politiques, et de la connaissance scientifique. La fin de ce processus historique se plaçaient l'indépendance complète, la rédemption nationale et la modernité.

45 Les marxistes introduisirent dans la trame du discours nationaliste le thème de la lutte des classes qui avançait par étapes, du féodalisme au capitalisme, et finalement au socialisme. Chaque étape était caractérisée par la domination d'une classe, et le processus s'achevait par le triomphe de la classe ouvrière. Cette dernière était non seulement considérée comme l'incarnation du stade suprême de la conscience et du savoir, mais elle était aussi l'unique classe capable de réaliser réellement l'indépendance.

46 Cependant, comme nous l'avons vu, la théorie communiste était en même temps traversée par des contradictions. Celles-ci se manifestaient à travers le concept de front et l'ambivalence envers la bourgeoisie nationale, qui comportait à la fois des éléments autoritaires, étatistes et réformistes. Par conséquent, une partie de la tâche de l'historiographie marxiste égyptienne était de clarifier le sens de l'essor du nouvel État autoritaire, et de justifier son acceptation en décrivant la voie spécifique de l'Égypte vers la modernité.

47 Les historiens communistes expliquaient le caractère spécifique et déformé de l'histoire égyptienne en soulignant l'absence d'une bourgeoisie (nationale) en Égypte apte à réaliser sa tâche de promotion des « Lumières » et de la démocratie. Cette absence allait à l'encontre du développement naturel du capitalisme. Ces auteurs mettaient cela en partie au compte de la formation des classes et de l'État, existant en Égypte avant l'expédition française. Basé sur le pillage et l'exploitation de la paysannerie, et sur les entraves au commerce, l'Empire Ottoman, ou selon Ibrâhîm 'Amir le despotisme oriental, empêcha l'essor d'une classe capitaliste indépendante dirigeant le pays vers le développement. Ce ne fut qu'après que la campagne de Napoléon eut brisé les formations sociales anciennes que l'histoire moderne de l'Égypte commença, le pays s'embarquant par des voies compliquées vers la modernité.

48 L'absence d'une classe capitaliste bourgeoise indigène se combinant avec l'existence de l'impérialisme conduisit à la domination de la classe des grands propriétaires fonciers et des intérêts étrangers impérialistes. Que l'Égypte soit devenue à la fin du XIXe siècle « semi-féodale et semi-coloniale », comme l'affirmait Faouzi Guirgis, qu'elle soit restée féodale comme le considérait Shuhdi Atiyya, ou qu'elle soit devenue capitaliste comme le pensait Ibrahim 'Amir, pour tous ces auteurs le pays avait été jeté sur une voie de l'Histoire « contre-nature ».

49 Pour les marxistes, cette infrastructure économique contre-nature avait largement déterminé la forme du réveil national. Adoptant l'historiographie nationaliste, les historiens marxistes affirmaient que le potentiel national de l'Égypte était resté en sommeil. Pour Faouzi Guirgis, par exemple, en dépit des siècles d'oppression et d'invasion, l'Égypte avait toujours conservé ses traditions égyptiennes authentiques, ce qui avait contribué à couvrir son nationalisme « par un voile religieux » (*al-ghilala al-diniyya al-raqiqa*).

33 Rashed El-Barawy, *The Military Coup in Egypt : An Analytic Study*, Le Caire, The Renaissance Booksh (...)

50 Mais la campagne française agit « comme une étincelle qui mit le feu et révéla l'esprit profondément révolutionnaire »³³. Cet esprit révolutionnaire, affirmaient les marxistes, était démocratique et totalement voué à l'indépendance politique, économique et culturelle. C'était l'un des effets de la structure économique que cette conscience (*al-wa'y*) nationaliste révolutionnaire n'ait pas évolué comme prévu. Ces historiens voyaient la preuve de l'immatunité du mouvement nationaliste dans son échec à réaliser l'indépendance et la démocratie au cours de anciennes révoltes telles que le soulèvement de 1805 dirigé par chaykh 'Umar Makram contre Mohammad 'Ali, la révolution d'Urabi de 1881-1882, la résistance du parti Nationaliste en 1907 contre les britanniques, ou la Révolution de 1919 dirigée par le Wafd.

34 F. Guirgis, *op. cit.*, p. 25-26.

51 Pour Faouzi Guirgis, en dépit du poids de la structure économique, le mouvement nationaliste évolua vers un mouvement plus vaste et plus radical au début du vingtième siècle. La conscience de la situation dans laquelle se trouvait l'Égypte s'élargit. Les historiens marxistes trouvaient ceci, par exemple, dans l'attention consacrée à la nécessité de l'industrialisation et de l'éducation par le dirigeant du parti Nationaliste, Mohammad Farid (1868—1919), de même que dans son intérêt pour l'essor du mouvement ouvrier³⁴.

35 F. Guirgis, *op. cit.*, p. 122-123.

36 F. Guirgis, *op. cit.*, p. 131.

37 S. al-Shaff'i, *op. cit.*, p. 22-23.

52 De même, la diffusion de la mentalité bourgeoise (*al-'aqliyya al-burjwaziyya*) parmi les grands propriétaires fonciers avait été pour eux un progrès³⁵. De leur point de vue, plus le mouvement nationaliste devenait fort, plus la demande d'une constitution était insistante et puissante. Ils voyaient aussi la revendication croissante et de plus en plus audacieuse de démocratie et d'indépendance comme l'expression du renforcement du mouvement nationaliste³⁶. Enfin, disait Shuhdi Atiyya al-Shafi'i, cette tendance progressiste s'était traduite par la montée du Wafd et la Révolution de 1919, à laquelle pour la première fois les ouvriers et les *fellahin* avaient pleinement participé³⁷.

38 S. al-Shaff'i, *op. cit.*, p. 28-29.

53L'essor de la bourgeoisie nationale était une autre caractéristique importante de la Révolution de 1919 mise en avant par les historiens marxistes. Pour eux, les forces et les faiblesses de la bourgeoisie nationale, représentée par le Wafd, avaient déterminé la politique égyptienne jusqu'en 1952. Ses forces se traduisaient par les gains de la Révolution : l'avancée vers l'indépendance ; le début de la fin du pouvoir absolu des grands propriétaires fonciers et du roi ; la limitation des pouvoirs de l'impérialisme ; l'introduction d'un parlement ; l'établissement d'une unité nationale entre coptes et musulmans ; la création des conditions favorables à l'expansion de l'industrie et du commerce autochtones ; l'expansion de l'éducation et la renaissance culturelle ³⁸. Les faiblesses de la bourgeoisie nationale s'étaient traduites par son recours à des moyens pacifiques légaux de négociation avec les Britanniques, au lieu du recours à la mobilisation des masses. Les historiens marxistes attribuaient l'étape radicale du mouvement nationaliste, après 1936, à l'échec du Wafd de même qu'à l'énorme expansion industrielle et à la croissance concomitante de la classe ouvrière, spécialement au cours de la Seconde Guerre Mondiale. Avec le développement des inégalités sociales, ces évolutions conduisirent à une « nouvelle conscience nationale qui commença à acquérir une base clairement scientifique et pénétra les rangs des intellectuels et de certains secteurs de la classe ouvrière ».

54Même si le nouveau mouvement de 1946 n'avait pas réussi à faire triompher la Révolution, la Seconde Guerre Mondiale était considérée comme un tournant dans l'histoire du mouvement nationaliste, qui lui avait fait acquérir un contenu totalement nouveau. Cette nouvelle orientation s'était traduite lors de la révolution de juillet 1952. La phase suivante du mouvement nationaliste, selon ces historiens marxistes, réaliserait le développement économique et la prise de conscience totale.

55Les circonstances internationales justifiaient davantage encore la conception progressiste de l'histoire égyptienne défendue par les historiens marxistes. L'orientation de plus en plus socialiste de l'Égypte et ses liens étroits avec le bloc de l'Est donnèrent naissance à l'idée que le pays était en train d'entrer dans une étape de son histoire qui s'accordait à celle des pays socialistes. Le développement parallèle de l'Union Soviétique et des mouvements nationalistes dans les années 1920, suivi par la victoire de l'Union Soviétique pendant la Seconde Guerre Mondiale, l'expansion du bloc de l'Est, la victoire du Parti Communiste Chinois en 1949 et le processus de décolonisation, étaient perçus comme des éléments de l'avancée vers une nouvelle civilisation.

39 S. al-Shafî, p. 129.

56Pour des historiens comme Shuhdi 'Ateyya al-Shafî, la conférence de Bandung et la coexistence pacifique signifiaient une plus grande cohésion des forces non capitalistes et l'ultime rétractation de l'impérialisme et du capitalisme ³⁹. Même Faouzi Guirgis et Ibrahim Amir, plus critiques envers le nouveau régime, crurent que des liens croissants avec le bloc de l'Est et l'Union Soviétique garantiraient un approfondissement de la Révolution. Le nouveau régime, affirmaient-ils, signifiait la fin du féodalisme et du pouvoir capitaliste monopoliste. Il développerait le potentiel économique de l'Égypte, spécialement au travers de l'industrie lourde. Avec davantage d'industrialisation et de modernisation, affirmaient-ils, une classe ouvrière émergerait, prendrait la direction du mouvement nationaliste et le transformerait en une révolution socialiste.

Une nouvelle philosophie pour une nouvelle société

40 La plupart des articles d'Anouar 'Abd al-Malek furent publiés dans *al-Masa'* ; d'autres le furent da (...)

57L'euphorie de la période de Bandung eut un vaste impact sur toutes les composantes de l'intelligentsia égyptienne, mais peu d'intellectuels furent capables d'exprimer le nouvel optimisme aussi bien qu'Anouar 'Abd al-Malek⁴⁰. Ses écrits ne traduisaient pas seulement la quête de modernité qui animait tout le mouvement nationaliste radical, mais ils exprimaient aussi le discours du modernisme autoritaire qui en était venu à dominer la seconde moitié des années 1950. La foi positiviste dans la science et la réforme étatisée, de même que la croyance que l'Égypte était entrée dans une nouvelle civilisation *rationnelle* quand elle s'était tournée vers l'Orient, formaient les ingrédients de la nouvelle philosophie d'Abd al-Malek. Ces idées étaient traversées par l'élément le plus marquant de sa pensée, une notion de progrès.

58La foi d'Abd al-Malek dans le progrès se traduisait en premier lieu par la conviction que sa génération était supérieure à la génération précédente. Conformément à sa conception d'une histoire linéaire, il admettait que la génération de Salâma Musa (1887–1958), Tawfiq al-Hakim (1899–1987), Ahmad Amin (1886–1954), 'Ali 'Abd al-Raziq (1888–1956) et Sayyid Darwiche (1892–1923) avait contribué à l'histoire égyptienne et à l'essor d'une renaissance et de la culture moderne (*al-nahda*). Cependant, ceux-ci n'avaient pas compris le sens réel du « renouveau » (*tagdîd*). De façon caractéristique, 'Abd al-Malek décrivait l'étape précédente du mouvement nationaliste comme une phase intermédiaire et inachevée de l'histoire égyptienne.

41 'Abd al-Malek, « Ihtiyâgât al-shabab fi marhalat al-binâ' », *Dirâsât*, p. 80-81. Original dans *al-M* (...)

42 'Abd al-Malek, « al-Shabab al-Misri wa-l-thaqafa », *Dirâsât*, p. 72. Original dans *al-Masa'*, 14.08. (...)

43 'Abd al-Malek, « Min-ajli nahda fikriyya », *al-Masa'*, *Dirâsât*, p. 121–122. Original dans *al-Masa'*, (...)

44 'Abd al-Malek, « al-Isti'mar wa thaqafatuna al-wataniyya », *Dirâsât*, p. 55. Original dans *al-Masa'*, (...)

59Sa génération, à lui, écrivait 'Abd al-Malik, avait lié la ville à la campagne et l'ouvrier au paysan, et créé le front national rassemblant ouvriers, paysans, bourgeoisie nationale et intellectuels progressistes⁴¹. En basant la vie sociale sur les valeurs humanistes et la science, sa génération développait un modèle éthique (*qudwa akhlâqiyya*) pour l'ensemble de la nation ⁴². La principale force de la nouvelle génération était qu'elle s'opposait au compromis (*tahadun*) et à la collaboration (*tafûhum*) avec l'impérialisme ⁴³. Il considérait le neutralisme, la conférence de Bandung, l'industrialisation et l'indépendance économique comme les réalisations pratiques de cette philosophie. Il soulignait cependant trois problèmes qui, de son point de vue, rendaient difficile la tâche de construction (*bina'*) après Bandung : la mentalité égyptienne, qu'il considérait encore comme

fortement arriérée ; la faible intégration du pays dans le monde non capitaliste ; enfin l'inachèvement de la nouvelle philosophie spécifiquement égyptienne, sur laquelle la nouvelle société devait être basée **44**.

45 'Abd al-Malek, introduction, *Dirâsât*, p. 15.

60Anouar 'Abd al-Malek imputait l'arriération de la mentalité égyptienne au caractère agraire dominant du pays. L'Égypte se trouvait dans une période de stagnation mentale (*'ahd al-rukud al-fikri*), dans laquelle la « croyance dans les légendes » (*al-'aqliyya al-usturiyya*) prédominait encore **45**. Par conséquent, écrivait-il, l'Égyptien reste dominé par la « mentalité orientale (*al-'aqliyya al-sharqiyya*), caractérisée comme un état d'esprit « incapable de pensée indépendante, critique et créative, mais seulement capable d'exécution, d'obéissance (*idh'an*) et de transmission (*al-naql*) ».

46 'Abd al-Malek, « al-Itâr al-'âmm li-wad' al-mas'ala », *Dirâsât*, p. 37. Original dans *al-Hadaf*, jan (...)

47 'Abd al-Malek, « Min ajli nahda fikriyya », *Dirâsât*, p. 120. Original dans *al-Masa'*, 17 septembre (...)

61Une autre caractéristique négative de la mentalité orientale était « qu'elle sanctifie l'écrit (*taqdis al-maktub*) et reproduit l'apprentissage par cœur, sans développer les facultés critiques**46** ». L'impérialisme, selon Anouar 'Abd al-Malek, avait renforcé la mentalité orientale en négligeant de mener une vaste politique éducative. Le résultat en était qu'il a « aidé à propager la superstition (*khurafât*), les vains bavardages (*abâtîl*), et les mythes (*asâtîr*), qui ont sapé la capacité de l'Égyptien à croire en ses propres facultés intellectuelles, à dominer les forces de la nature et la société**47** ».

48 'Abd al-Malek, « Min ajli tarîkhina al-qawmi », *Dirâsât*, p. 114. Original dans *al-Masa'*, 9 juin 19 (...)

62'Abd al-Malek pensait, de plus, que l'impérialisme avait détruit les aspects positifs de l'esprit égyptien, dans le but « d'écraser complètement la personnalité des peuples soumis, d'effacer leurs caractéristiques distinctives et de détruire tout ce qui pourrait les aider à se développer eux-mêmes de manière spécifique ». Le colonialisme a conduit « à la division (*taftîf*), la corruption (*tazîf*) et la fragmentation (*tamzîq*) de l'esprit national dans ses aspects rationnels et psychologiques, dans le but de modeler le peuple colonisé comme s'il n'avait pas de personnalité ». En conséquence, l'héritage national (*al-turâth al-qawmi*) de ces pays assujettis par l'impérialisme était devenu une culture fragmentée et brisée (*turath mabtur mutaqqati*). Finalement, l'impérialisme avait coupé la culture nationale de l'Orient qui aurait pu la nourrir **48**.

49 'Abd al-Malek, introduction, *Dirâsât*, p. 19.

63La renaissance qu'Anouar 'Abd al-Malek proposait de provoquer était éclectique. Elle empruntait à l'Occident et à l'Orient et, en même temps, s'appuyait sur le *turâth*, l'héritage culturel national. C'était la tâche de la nouvelle génération d'intellectuels de bâtir une philosophie sur laquelle appuyer cette renaissance : le but de cette philosophie était de rendre l'homme plus conscient afin qu'il travaille selon des principes qui le conduiraient petit à petit à élever son existence vers l'essentiel, c'est-à-dire selon des principes humanistes visant à lui permettre de dominer la nature et les formes du développement social. Ainsi, il deviendrait un être humain contrôlant sa destinée, il romprait avec la période précédente de l'histoire et entrerait dans l'histoire consciente (*al-târîkh al-wâfî*) **49**.

50 'Abd al-Malek, « Ihtiyajat al-shabab fi marhalat al-bina », *Dirâsât*, p. 83. Original dans *al-Masa'* (...)

51 'Abd al-Malek, introduction, *Dirâsât*, p. 15-27.

64Ce but pouvait être atteint en suivant une philosophie rationnelle, scientifique (*al-falsafa al-'aqliyya al-'ilmîyya*) élevant la vie du niveau de la spontanéité au niveau de la conscience **50**. L'imagerie moderniste qu'Anouar 'Abd al-Malek utilisait pour décrire la renaissance était largement empruntée au positivisme et utilisait un vocabulaire économique. Par exemple, une condition préalable à la *nahda* était la production culturelle (*al-intâg al-thaqâfi*) de livres-guides (*kutûb al-tawghîyya*) sur la politique, la culture et l'économie, traitant des problèmes urgents du moment et, de ce fait, se situant au sommet de la hiérarchie culturelle nationale. Ces livres-guides avaient un unique objectif : la « vérité objective » (*al-haqîqa al-mawdu'iyya*), entendue comme l'approche la plus serrée de la réalité (*al-wâqî'*). Le but de la science était donc de « donner une représentation exacte et fidèle de la réalité, en respectant la vérité objective sans déformations dues à la subjectivité**51** ».

52 'Abd al-Malek, « Min qadaya al-bina'al-thaqafa », *Dirâsât*, p. 99. Original dans *al-Hadaf*, décembre (...)

65En conclusion, Anouar 'Abd al-Malek soutenait qu'à ce stade de la civilisation, le premier objectif des intellectuels égyptiens était d'affranchir la mentalité égyptienne de son attachement aux mythes et de la diriger vers la science. Le second objectif était l'émancipation (*takhîlîs*) de la pensée égyptienne et de la mentalité (*wigdân*) de toutes influences impérialistes. Les deux conduiraient à « un renouveau de l'héritage national (*al-turâth al-qawmi*), que l'impérialisme avait enterré, un *revival* de tout ce qui pouvait aider notre nouvelle société, [comprenant] la recherche des sources de la culture populaire et des arts des villes et des villages ; la compréhension des caractéristiques de la personnalité contemporaine égyptienne et leur expression par tous les moyens connus ; l'étude de nos problèmes spécifiques menée scientifiquement et par des méthodes égyptiennes [...] pour le progrès de notre peuple et de la civilisation humaniste contemporaine (*turâth al-hadâra al-insâniyya al-mu'âsira*)**52** ».

53 'Abd al-Malek, « Madhawara'a hadhihi al-hamla », *Dirâsât*, p. 107. Original dans *Ruz al-Yusuf*, 23 ju (...)

54 'Abd al-Malek, « al-Itâr al-'âmm li-wad' al-mas'ala », *Dirâsât*, p. 36. Original dans *al-Hadaf*, janv (...)

66Après avoir surmonté « la crise de la pensée » (*azmat al-fikr*), affirmait 'Abd al-Malek, les Égyptiens devaient créer cette nouvelle personnalité collective, de même qu'ils construisaient l'industrie lourde et étaient capables d'irriguer des milliers de *feddans* 53. Dans ce but, disait-il, l'Égypte pouvait et devait tirer avantage des progrès réalisés dans d'autres pays, même occidentaux. La frontière fondamentale, dans le projet des « Lumières » d'Anouar 'Abd al-Malek, ne se situait pas entre les cultures occidentale et égyptienne, mais entre la culture populaire égyptienne et la culture impérialiste. Il insistait sur l'importance d'apprendre à distinguer éléments réactionnaires et éléments progressistes dans la civilisation occidentale 54.

Rejoindre une civilisation moderne

Une nouvelle dichotomie

67L'idée de « nouvelle civilisation » ne portait pas seulement en elle l'entrée en temps voulu dans une ère nouvelle, une transition socio-économique et une transformation philosophique, elle impliquait aussi un glissement dans l'identité géographique. Dans sa lutte réussie pour l'indépendance, l'Égypte avait coupé les liens avec les maîtres coloniaux et établi de nouvelles relations avec d'autres pays, souvent des pays socialistes en Europe de l'Est, en Asie et en Afrique. Pour les intellectuels radicaux, ces relations nouvelles renforçaient leur conviction optimiste d'être entrés dans la modernité.

55 Sur le concept d'orientalisme (*Easternism*) comme significatif pour les précédentes générations d'É (...)

68Si pour de nombreux laïcs égyptiens, l'Occident avait continué à être un modèle contre le discours islamique d'authenticité, après la conférence de Bandung en avril 1955, un modèle oriental de civilisation commença à supplanter le modèle occidental comme source d'inspiration. Pour ces penseurs, l'Orient n'était plus le lieu d'une pureté spirituelle s'opposant au matérialisme occidental qu'il avait pu être pour la génération précédente d'intellectuels 55, mais plutôt l'exemple d'une rationalité socialiste supérieure, héritée par l'Orient de l'Occident. En Orient, pensaient-ils, la rationalité atteindrait un stade supérieur, supplantant finalement la civilisation occidentale déclinante car fondée sur des modèles d'organisation démodés.

69La « nouvelle civilisation » était un concept très abstrait. Les caractéristiques de la nouvelle civilisation dessinaient un idéal plus qu'une réalité, en raison de leurs formulations très générales. Dans ces analyses, les différences entre les pays étaient souvent minorées et les traits communs exagérés. Par-dessus tout, des expressions très abstraites du progrès étaient à la base de la nouvelle communauté imaginée, trait accentué par une conception linéaire de l'histoire dans laquelle tous les pays appartenant à la nouvelle civilisation passaient par les mêmes étapes de développement pour atteindre la modernité.

70Le fait d'utiliser des catégories d'analyse telles que le féodalisme, l'impérialisme, la bourgeoisie nationale, la libération nationale, effaçait les différences et augmentait le sentiment de destinée commune et de solidarité. Par exemple, le fait de ne pas mentionner l'existence d'un parti communiste, de minimiser son importance et de le transformer en une simple force modernisatrice créaient une solidarité entre pays communistes et non communistes. Si la répression de l'opinion « démocratique » dans les régimes communistes était mentionnée, elle était présentée comme une dérive temporaire et non comme inhérente au système. Insister sur les éléments positifs de l'Est avait pour but de décrire un idéal que le nouveau régime égyptien devait poursuivre, plutôt que de donner une image réaliste de l'Est lui-même.

71Le but commun de tout ces pays était leur volonté de se moderniser. La dimension nationaliste, toujours évidente, avait pour rôle de valoriser le nouvel État-nation et ses efforts pour dépasser l'Occident. La culture et le caractère nationaux étaient des expressions importantes de la spécificité, mais ils étaient plus un moyen de donner des couleurs propres au processus de modernisation qu'une façon d'affirmer les différences d'essence.

72Toutefois, en opposant l'Ouest à l'Est, une nouvelle dichotomie était créée. La relation entre les deux était dépeinte comme la lutte perpétuelle pour la domination, entre un Est socialiste, rationnel, civilisé, pacifique et en développement, et un Ouest capitaliste, impérialiste, irrationnel, agressif, toujours en proie à la compétition et décadent. Écho de la nouvelle orientation collectiviste, les sociétés orientales étaient évoquées comme celles où dominaient l'harmonie et la cohésion sociale, alors que les sociétés occidentales étaient caractérisées par une structure individualiste entraînant les divisions.

56 Tâhir 'Abd al-Hakîm, « Bayna al-qawmiyya al-'Arabiyya wa-l-harakat al-qawmiyya fi urubba », *al-Mas* (...)

73De même, l'Occident dans son ensemble était considéré comme parasite et exploiteur, vivant du reste du monde alors que l'Orient était producteur d'énergie, modeste, indépendant et compatissant. Les intellectuels modernistes mettaient en avant que ce contraste était visible, par exemple, dans la différence des expressions du nationalisme dans les deux civilisations. Alors que le nationalisme occidental était répressif et agressif, le nationalisme oriental était libérateur et émancipateur 56.

74Comme en politique intérieure, la planification constituait une différence importante entre une société progressiste, rationnelle, orientée vers le futur, basée sur la science, et une société réactionnaire et arriérée, basée sur des intérêts privés et l'exploitation.

75S'il y avait des déformations dans la vision donnée de l'Orient et sa dimension répressive, cela était justifié par la nécessité de défendre le bloc de l'Est contre l'agression étrangère. Ces penseurs de gauche invoquaient le relativisme et les circonstances particulières de la nouvelle civilisation pour contrer l'universalisme des prétentions occidentales.

57 Ahmad Baha'al-Dîn, « 'Asr al-ishtirâkiyya », *Ruz al-Yusuf*, 01.08.1955.

76La dichotomie entre les deux civilisations n'était cependant pas considérée comme existant par essence et elle ne devait pas être permanente, car la conviction dominait, qu'en définitive, le socialisme serait victorieux ou que le monde tendrait vers un système collectiviste **57**. Pour souligner leurs conceptions universalistes, les intellectuels de gauche égyptiens ont toujours insisté sur l'existence d'exemples positifs en Occident. Par exemple, Dâr al-Nadîm publia de nombreuses traductions de livres de Harold Laski. Ces exemples socialistes, souvent objets d'une profonde estime, n'infirmèrent pas, néanmoins, l'image globale d'un Occident décadent.

L'Union soviétique

77La dichotomie entre l'Ouest et l'Est était particulièrement forte dans les récits de voyages d'intellectuels égyptiens qui, dans les années 1950, avaient commencé à découvrir l'Est. L'Union Soviétique, la Chine, l'Inde, l'Europe orientale, et à un moindre degré l'Afrique et d'autres pays asiatiques, attiraient particulièrement leur attention.

58 Ahmad Baha'al-Dîn, *Shahr fi Rusiya*, Le Caire, Dâr al-Nadîm, 1955. Le livre était au départ une sér (...)

59 A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 79.

78Dans le formidable récit de son voyage en Union Soviétique, Ahmad Baha al-Dîn faisait de ce pays l'incarnation même de la rationalité **58**. Il résumait le caractère rationnel de l'Union Soviétique en montrant comment les intérêts personnels et institutionnels y étaient subordonnés aux principes : « La Russie n'est pas dirigée par le gouvernement que conduit Boulganine, ni dirigée par l'armée rouge que commande Joukov, ni par le parti communiste que dirige Khrouchtchev comme secrétaire général. [...] La Russie est conduite par la théorie (*nazariyya*) ! Si quelqu'un pense que c'est exagéré que le pouvoir de la théorie se situe au-dessus du pouvoir du parti, du gouvernement ou de l'armée, je peux lui dire que cette théorie atteint le niveau de la religion. Comme la religion, elle a un caractère sacré qui la place au-dessus de tout être humain **59** ».

50 A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 79.

51 A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 102.

52 A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 103.

53 A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 26.

54 A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 43.

79À travers la comparaison entre idéologie et religion, Ahmad Baha al-Dîn exprimait sa fascination pour le pouvoir de la pensée et de l'abstraction en Union Soviétique. Il concluait que la théorie « domine toutes les formes de vie, dans le sens qu'elle n'organise pas seulement les relations au sein du peuple, mais qu'elle lui donne aussi une nouvelle culture **60** ». Bien qu'Ahmad Baha al-Dîn ait condamné la terreur stalinienne, il accompagnait sa condamnation de cette remarque : « La liberté peut prendre de nombreuses formes au cours du temps », ajoutant : « Chaque forme de liberté a ses caractéristiques propres. En France, la liberté est individualiste. En Russie, elle est collectiviste **61**. Tout le peuple en Union Soviétique est conscient du sens global qui donne un but à sa vie. Même l'artiste est soumis au but général : comme le paysan produit les produits dont le pays a besoin et ne dispose pas de la liberté de faire pousser ce qu'il souhaite, [...] l'artiste, lui aussi, doit écrire pour les besoins du pays selon un plan **62** ». Une autre expression de la rationalité sociale régnant en Union Soviétique résidait dans l'harmonie obtenue entre le passé et le présent, harmonie construite au moyen de statues, d'opéras et de pièces de théâtre. Ces créations maintenaient vivant le passé et aidaient les citoyens à « se souvenir de l'esprit national **63** ». Plus encore, les femmes bénéficiaient de l'égalité des droits et devaient occuper des emplois moins pénibles que les hommes et les minorités bénéficiaient de l'égalité des droits, en plus d'une large part d'autonomie **64**.

55 Mohammad Mandûr, *Gawla fi al-'âlam al-ichtirâki*, Le Caire, Dâr al-Tiba'a al-Hadîtha, 1957.

56 M. Mandûr, 21.

57 M. Mandûr, 32-34.

58 M. Mandûr, 30-32.

59 M. Mandûr, 59.

80De façon semblable, Mohammad Mandûr exprima son admiration pour l'Union Soviétique et la Roumanie après sa visite de ces pays en 1956 **65**. Comme cela avait été le cas d'A. Baha al-Dîn, le voyage de Mandûr avait visé à réfuter les mythes concernant les pays socialistes. Ses écrits néanmoins exprimèrent son admiration et sa fascination pour l'ordre politique et social qu'il avait découvert. De façon caractéristique, il éprouva une admiration remplie de crainte envers les fermes collectives

qu'il visita [66](#). Le caractère stricte du régime lui rappelait le wahhabisme et le protestantisme [67](#) et il niait l'existence d'une répression de l'opinion, citant des expériences personnelles qui montraient que la liberté d'expression existait [68](#). Sa visée était de faire de la culture politique des pays socialistes un exemple pour le nouveau régime égyptien, et d'insister sur le rôle de l'intellectuel comme source de l'orientation politique (*tagîih*) pour les nombreux instituts et ministères impliqués dans la production de la culture [69](#).

⁷⁰ 'Abd al-Mughni Sa'îd, *al-Ittihad al-Sufyati kama ra'aytuhu*, Le Caire, Dâr al-Fikr, 1958.

⁷¹ 'Abd al-Mughni Sa'îd, p. 18.

⁷² 'Abd al-Mughni Sa'îd, voir « al-Takhtîl wa binâ'al-nizâm al-ishtirâki », p. 75—103.

⁸¹Même 'Abd al-Mughni Sa'îd, qui avait toujours essayé d'établir un équilibre entre le discours du modernisme et le discours de l'authenticité, se montra lui-même impressionné par l'Union Soviétique quand il la visita en 1958 [70](#). Pour lui, l'existence de l'Union Soviétique prouvait la possibilité de fonder un pays industrialisé moderne, basé sur les techniques économiques les plus avancées (c'est-à-dire la planification) et l'idéologie la plus progressiste, tout en préservant les valeurs culturelles authentiques. Ceci apparaissait, par exemple, dans la structure de la famille russe. Alors qu'Ahmad Baha al-Dîn et Mohammad Mandûr avaient été prudents dans la réfutation de l'idée couramment partagée au Moyen-Orient que le communisme conduisait à la liberté sexuelle et la dissolution de la famille, 'Abd al-Mughni Sa'îd était enthousiasmé de constater que la famille soviétique restait vraiment traditionnelle [71](#). Il attribuait la supériorité de l'Union Soviétique sur la société occidentale à l'équilibre entre système économique et politique moderne d'une part, et valeurs culturelles authentiques d'autre part, épargnées par l'hypocrisie (*nifâq*) et la décadence (*inhilâl*) de l'Occident [72](#).

La Chine

⁷³ Mohammad 'Awda, *al-Sin al-sha'biyya*, Le Caire, Dâr al-Nadîm, 1955.

⁸²La même évocation de l'aube d'une nouvelle civilisation peut être constatée à propos de la Chine. Une partie de l'intérêt éveillé par la Chine depuis la conférence de Bandung reposait précisément sur ses relations avec l'Union Soviétique, du fait du respect de cette dernière pour la voie spécifique que d'autres pays prenaient dans leur développement vers une nouvelle civilisation. Le livre, *La Chine populaire*, de Mohammad 'Awda, reflète une telle préoccupation [73](#).

⁷⁴ M. 'Awda, op. cit., p. 67.

⁷⁵ M. 'Awda, op. cit., p. 99.

⁸³Bien que n'étant pas communiste, 'Awda assurait au lecteur égyptien que l'URSS respectait le caractère propre de la Chine en soutenant le principe « que la révolution ne peut être exportée et que chaque société doit créer et réaliser la révolution qui correspond à ses conditions particulières [74](#) ». Son livre reflète aussi l'intérêt permanent pour le rôle de la bourgeoisie nationale. Le massacre des communistes à Shanghai en 1927 est décrit comme une trahison du changement révolutionnaire par la grande bourgeoisie et les féodaux. Pour 'Awda, « la bourgeoisie a non seulement trahi le peuple et la Révolution, mais également sa mission historique (*risala*), qui était de mettre un terme à l'impérialisme et au féodalisme et d'établir une société nationaliste, démocratique, capitaliste et éclairée [75](#) ». Nulle part, 'Awda ne se réfère explicitement à la situation égyptienne. Mais la comparaison avec l'Égypte est aisée à faire. Si le Wafd est traître à la révolution bourgeoise, le nouveau régime est sa réalisation. Il peut faire triompher la Révolution en prenant l'initiative et en contraignant la bourgeoisie nationale à soutenir son programme d'industrialisation.

⁷⁶ Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Misr fi tarîkh al-Sin », *Ruz al-Yusuf*, 21.11.1955.

⁸⁴L'idée que la Chine ressemble à l'Égypte par de multiples aspects est présente dans de nombreux articles de *Ruz al-Yusuf*, dont Mohammad 'Awda a rejoint la rédaction. Ihsân 'Abd al-Quddûs, qui ne se souciait apparemment pas des comparaisons implicites de 'Awda entre la Chine et l'Égypte [76](#), envoya néanmoins un de ses journalistes pour rendre compte de la situation en Chine. Les rapports renvoyés renforcèrent l'idée que la Chine et l'Égypte devaient être considérées comme deux expériences modernisatrices distinctes, mais néanmoins comparables du point de vue du nationalisme et du socialisme.

⁷⁷ Mohammad Bilî, « Awwal tahqîq sahabi 'ann al-Sin al-sha'biyya ! », *Ruz al-Yusuf*, 12.12.1955.

⁷⁸ Fathî Khalîl, « Qantar al-janna », *Ruz al-Yusuf*, 13.08.1956.

⁷⁹ Muhammad 'Awda, « Ra'smaliyyûn wa shuyû'iyûn ma'an », *Ruz al-Yusuf*, 25.06.1956.

⁸⁵Dans son premier rapport, Mohammad Bilî écrivit : « Ce qui est arrivé en Chine n'est pas complètement une révolution communiste ». Il expliquait : « En fait, le capitalisme en Chine a aidé à construire le socialisme : 90 % des boutiques sont toujours propriété privée et les propriétaires d'usine sont élus au parlement [77](#) ». Un autre article soulignait la coopération entre la bourgeoisie nationale et le régime dans la réalisation des plans quinquennaux [78](#). Plus tard, Mohammad 'Awda confirma cette

perception en remarquant qu'en Chine, « les capitalistes sont devenus socialistes et [sont] convaincus de la valeur de la coexistence et de la coopération avec les autres classes⁷⁹ ».

Inde, Pakistan et Turquie

86 Du fait de leur conception moderniste, les libéraux de gauche et les communistes regardèrent du côté de la Chine, de même que de l'Inde, de la Yougoslavie ou de l'Indonésie, bien avant que le gouvernement ne se lance dans sa politique étrangère de neutralité en 1955. Leur attention se portait spécialement sur l'Inde de Nehru, qui put longtemps être favorablement comparée aux pâles dirigeants politiques égyptiens. Les conceptions laïques de Nehru, l'indépendance de sa politique extérieure et le programme industriel impulsé par l'État constituaient des modèles pour l'Égypte.

80 Râchid al-Barrawî, *Mashrû'ât al-difâ' 'ann al-Sharq al-Awsât*, Le Caire, Maktabat al-Nahda al-Misri (...)

81 Al-Muwâtin al-Misrî, « Wasiyyat Kamâl Atatürk li-khulafa'ihi », *Ruz al-Yusuf*, 23.04.1956.

87 Pour quelqu'un comme Ahmad Baha al-Din, Nehru incarnait le juste équilibre entre occidentalisation et nationalisme. En contraste, le Pakistan, sous la direction du premier ministre Muhammad Ali, était considéré comme le pire exemple. Non seulement il avait signé avec les États-Unis un accord militaire dirigé contre l'Inde, la Chine et l'URSS, mais il essayait aussi d'entraîner l'Égypte à rejoindre la Ligue Islamique, ce que Rachid al-Barrawî, en 1951, avait déjà décrit comme une tentative de faire adopter à l'Égypte une politique étrangère basée sur le fanatisme religieux⁸⁰. Le Pakistan et la Turquie, l'autre « traître » du front anti-impérialiste, étaient considérés comme « les plus grands pays réactionnaires de la région⁸¹ ». Après les élections libres de 1950, la Turquie prit une direction opposée à celle de l'Égypte, démantelant son économie étatisée, rejoignant l'OTAN en 1954 et le Pacte de Bagdad en février 1955.

82 « Ayna taqif bakistan ? », *Ruz al-Yusuf*, 17.09.1956.

83 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Mâ zilt aqôl... Misr awwalân », *Ruz al-Yusuf*, 02.11.1953.

88 Pour ces raisons, la Turquie était considérée comme le plus grand adversaire non arabe et non occidental de l'Égypte ainsi que des principes modernistes du mouvement nationaliste radical. Les penseurs de la modernisation affirmaient que la Turquie avait vendu son indépendance en raison d'une peur exagérée de l'Union Soviétique et avaient abandonné ses chances de développement économique à l'impérialisme américain, se vouant à redevenir un pays agricole et arriéré. En bref, écrivait Ihsân 'Abd al-Quddûs, la Turquie était en train de perdre sa personnalité⁸² ». De même, la nouvelle politique du Pakistan était vue comme reposant sur « des miracles religieux et des dollars américains⁸³ ».

L'Occident décadent

89 Face à la marche générale de l'histoire au cours de laquelle le potentiel égyptien et arabe se réalisait, soutenu par le contexte plus large de la civilisation nouvelle, se tenait son opposé : les forces décadentes et déclinantes, qui essayaient malgré leur faiblesse d'empêcher l'émergence de cette nouvelle civilisation. Les penseurs de gauche trouvèrent la plus évidente confirmation de cette conception dans le déclin des vieilles puissances impérialistes, Grande-Bretagne et France. La crise du canal de Suez, l'humiliation complète de l'Occident et la victoire totale de l'Orient, affaiblirent ce qui restait de leur crédibilité. Dans les années qui suivirent, les récits des voyages en Occident renforcèrent l'idée de l'existence d'une crise morale, économique et sociale dans laquelle l'Occident s'enlisait.

84 Ahmad Baha'al-Din, « Hakadha ta'ish Baris fi harb al-Jaza'ir », *Ruz al-Yusuf*, 24.03.1958.

85 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Hazuma ukhra li-l-dimuqratiyya al-hizbiyya », *Ruz al-Yusuf*, 09.06.1958.

90 En 1958, par exemple, Ahmad Baha al-Dîn décrivait la France lors de la crise algérienne comme un pays déboussolé. D'empire puissant, elle était devenue, écrivait-il, un pays « marginal ». Son caractère désormais provincial se traduisait par l'indifférence de ses intellectuels, l'anomie de la culture de sa jeunesse et la banqueroute de son économie. Face à la « catastrophe » (*kâritha*), la France avait politiquement décliné, pensait-il, du sommet de la gloire liée à sa lutte héroïque contre le fascisme au cours de la Seconde Guerre Mondiale aux profondeurs d'un malaise général et du désespoir (*ya's*)⁸⁴. Il considérait la prise du pouvoir triomphale de Charles de Gaulle et la fin de la Quatrième République comme la confirmation du caractère daté du multipartisme⁸⁵.

86 Par exemple, voir Michel Kâmil, *Amrika wa-l-Charq al-'Arabi*, Le Caire, Dâr al-Fagr, n.d. ; 'Alî Dâ (...)

91 Cependant, au cours la seconde moitié des années 1950, le plus grand ennemi des intellectuels de gauche en Égypte était les États-Unis. Depuis la fin des années 1940, les États-Unis étaient considérés comme les héritiers des vieilles puissances impérialistes. L'intervention américaine croissante dans la région dans le cadre de la doctrine Truman, le soutien apporté à Israël et les tentatives constantes pour bâtir des alliances militaires, le refus américain d'aider à financer le grand barrage d'Assouan, la doctrine Eisenhower en 1957, tout ceci fit des États-Unis le principal opposant politique de l'Égypte. Des textes nombreux furent publiés montrant les intentions impérialistes des États-Unis. Ces textes, qui empruntaient leur modèle global directement au travail de Lénine sur l'impérialisme, retraçaient la tradition impérialiste des États-Unis depuis la fin du XIX^e siècle⁸⁶.

92 Mais l'animosité envers les États-Unis ne pouvait s'expliquer par leur seule politique extérieure. L'absence de familiarité et la distance réelle des États-Unis, le fait qu'ils étaient l'adversaire le plus puissant de l'Union Soviétique, ont probablement conduit à leur diabolisation par de nombreux intellectuels de la gauche égyptienne.

37 Fathî Khalîl, *Difâ' 'an al-thaqafa al-'Arabiyya. al-Harb al-fikriyya allati yudiruha al-isti'mâr f (...)*

38 F. Khalîl, *Difâ' 'ann al-thaqafa*, p. 41.

93 L'expression la plus extrême de cette analyse se trouve peut-être dans le livre de Fathî Khalîl, *En défense de la culture arabe : la guerre idéologique que l'impérialisme mène contre notre Orient arabe* (1959) [87](#). Le livre prend la suite, en bien plus acerbe, du débat initié par Ahmad Baha al-Dîn sur la protection de la culture nationale. Fathî Khalîl considérait les instituts américains, tel l'Institut Franklin, comme des « centres du poison idéologique américain [88](#) ». Il dépeignait la culture américaine comme complètement artificielle, produite et manipulée par les monopoles.

39 F. Khalîl, *Difâ' 'ann al-thaqafa*, p. 57.

90 F. Khalîl, *Difâ' 'an al-thaqafa*, p. 75–76 et 118.

94 Hollywood était présenté comme « la clé de la guerre idéologique », parce que les films américains diffusaient un monde à l'envers : les criminels y devenaient des héros, les voleurs et les parieurs y devenaient attirants, les femmes y suggéraient les pires instincts animaux [89](#). L'accusation typique à l'encontre des États-Unis était que leur philosophie reposait sur le pragmatisme et que leur manque de principes conduisait à l'aventurisme, à la guerre et au déni de vérités objectives comme l'existence du nationalisme arabe [90](#).

91 F. Khalîl, *Amrika 1958*, p. 41.

92 F. Khalîl, *Amrika 1958*, p. 112.

95 Dans son autre ouvrage, *Amérique 1958 : sept millions de chômeurs, cinq milliards de dollars en faveur de la guerre*, Khalîl essaya de réfuter l'idée que les États-Unis étaient la terre de la liberté et des droits de l'homme. Il affirmait, qu'au contraire, « la guerre est l'oxygène de leur existence [91](#) ». Selon lui, la guerre avait toujours été le moteur de l'économie américaine, et allait le rester maintenant que le chômage était en augmentation. De plus, elle avait été un moyen de détourner l'attention du caractère de classe de la société américaine [92](#). Chaque sujet était traité de manière à contrecarrer les prétentions des États-Unis à être le leader du « monde libre ». Un autre thème de prédilection des intellectuels égyptiens était la situation humiliante des noirs aux États-Unis. Tahir 'Abd al-Hakim écrivit, par exemple, un court ouvrage intitulé, *La répression des Noirs en Amérique* (1958), dans lequel il faisait l'histoire des Afro-américains, de l'esclavage au récent mouvement d'émancipation.

Conclusion

96 L'adhésion rapide de l'élite laïque égyptienne au nouveau régime peut s'expliquer par l'immense ambition à réaliser et l'optimisme des années 1950. Cet optimisme est très difficile à imaginer dans l'Égypte d'aujourd'hui, plongée dans le chaos et dominée par l'idée que le progrès est révolu.

97 Au cours des années 1950, une nouvelle génération d'intellectuels crut que l'histoire était de leur côté. Les barrières, qui avaient retenu et amoindri l'énergie de l'Égypte, avaient été brisées par la Révolution et repoussées par un régime qui mettait les intellectuels à son service. Il les employa, de fait, dans la gestion économique, il sembla suivre leurs idées et ouvrir de nouvelles perspectives quant à la vision du monde.

98 A la place de la honte liée à la faiblesse des gouvernements précédents, la fierté d'avoir rejoint de nouveaux continents entiers dans leur marche inexorable vers le progrès et vers une nouvelle aube, domina les intellectuels de gauche égyptiens. Balayant devant eux, ils abandonnèrent leurs attitudes critiques d'antan envers le régime nassérien et se portèrent volontaires pour mettre leur force à son service.

99 Le régime fut capable de maintenir cette situation au cours d'une partie des années 1960. Le coût en fut lourd pour la société égyptienne. L'expérience socialiste, qui suivit les réformes relativement limitées des années 1950, approfondit en effet le poids du pouvoir sur les intellectuels, qu'il contraignit à suivre sa politique. Les relations étroites entre les intellectuels de gauche et le pouvoir eurent finalement de désastreuses conséquences pour la gauche laïque. Son « projet rationaliste » s'effaça au profit des plans quinquennaux, de la focalisation sur les industries lourdes et la réforme agraire, aux dépens de la démocratie et de la liberté d'expression. Le statut des intellectuels laïcs s'en trouva gravement atteint et le courant islamiste s'engouffra dans le vide ainsi créé.

[Haut de page](#)

Notes

1 Ce fut bien sûr la légitimation historiographique centrale du régime. Voir spécialement Anouar al-Sadat, *Révolte sur le Nil*, Paris, Pierre Amiot, 1957, et son *Ma'na al-Ittihâd al-Qawmi*, Le Caire, n.p., 1958.

2 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Al-Baith 'an za'im jadid », *Ruz al-Yusuf*, 01.07.1957.

3 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Kay la nakhaf al-dimuqratiyya », *Ruz al-Yusuf*, 18.07.1957.

4 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Mujtama' ishtiraki ta'awuni », *Ruz al-Yusuf*, 02.12.1957.

5 Ahmad Baha'al-Dîn, « Kayfa nuwajjih al-dimuqratiyya ? », *Ruz al-Yusuf*, 02.12.1957.

6 Ahmad Baha'al-Dîn, « Kayfa nuwajjih al-dimuqratiyya ? », *Ruz al-Yusuf*, 02.12.1957.

7 Ahmad Baha'al-Dîn, « Mujtama' taqaddumi... li-l-dawla al-muttahida », *Ruz al-Yusuf*, 03.02.1958.

8 Fathi Ghânim, « Mas'uliyat al-dawla, wa hurriyyat al-fard », *Ruz al-Yusuf*, 20.01.1958.

9 « Jabha wahida 'idd al-isti'mar », *Kifâh al-Sha'b*, n° 32, mars 1957.

10 « Hawla al-intikhabat al-qadima », *Kifâh al-Sha'b*, n° 34, 13.04.1957.

11 Abou Sayf Yousûf, « Ma'raka wataniyya fi al-mahall al-awwal », *al-Masa'*, 21.05.1957.

12 'Abd al-'Azîm Anîs, « al-Ma'raka al-intikhâbiyya », *al-Masa'*, 07.06.1957.

13 'Abd al-'Azîm Anîs, « Hadhihi al-barâmîg al-intikhâbiyya », *al-Masa'*, 17.07.1957.

14 Fou'ad Morsî, « al-Dimuqratiyya fi Misr », *al-Masa'*, 13.07.1957.

15 F. Morsî « al-Dimuqratiyya », *op. cit.*, les italiques ont été ajoutés.

16 F. Morsî, « al-Dimuqratiyya », *op. cit.*

17 F. Morsî, « al-Dimuqratiyya fi Misr-dimuqratiyyatuna al- haliyya ? », *al-Masa'*, 14.07.1957.

18 « Ba'd asâlib al-rag'iyya fi al-ma'raka al-intikhâbiyya », *Kifâh al-Sha'b*, 23.05.1957.

19 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « al-Shakhsiyya al-Misriyya allati da'at... ayna najiduha ? », *Ruz al-Yusuf*, 26.04.1954.

20 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « al-Shakhsiyya al-Misriyya », *Ruz al-Yusuf*, 16.08.1954.

21 Ahmad Baha'al-Dîn, « al-Iqtâ'iyûn... wa-l-ra'smâliyyûn... al-muthaqqafûn... wa-l-'ummâl ! », *Ruz al-Yusuf*, 17.05.1954.

22 Ahmad Baha'al-Dîn, *Ayyam laha tarikh*, Le Caire, Kitâb Ruz al-Yusuf, 1954.

23 Ahmad Baha'al-Dîn, « Lahum al-dunya... wa lana al-akhira », *Ruz al-Yusuf*, 08.03.1954.

24 Mahmud Amîn al-'Âlim, « Sihafat al-wataniyya fi khatr », *Ruz al-Yusuf*, 14.11.1955.

25 'Abd al-'Azîm Anîs et Mahmud Amîn al-'Âlim, *Fî al-thaqafa al-Misriyya*, Le Caire, Dâr al-Thaqafa al-Gadîda, 1988, p. 27.

- 26** Muhammad 'Awda, « Thawrat tahtaj ilayha Misr », *Ruz al-Yusuf*, 02.07.1956.
- 27** Shuhdi 'Atiyya al-Shafi'i, *Tatawwur al-haraka al-wataniyya al-Misriyya, 1882—1956* (1957), Le Caire, Dâr Shuhdi, 1983.
- 28** Faouzi Guirgis, *Dirasat fi tarikh Misr al-siyasi mundhu al-'asr al-mamluki*, Le Caire, Matb'at al-Dâr al-Misriyya, 1958.
- 29** Ibrâhim 'Amir, *al-Ard wa-l-fallâh. al-mas'ala al-zirâ'iyya fi Misr*, Le Caire, Matb'at al-Dâr al-Misriyya, 1958.
- 30** Ibrâhim 'Amir, *Thawrat Misr al-qawmiyya*, Le Caire, Dâr al-Nadîm, 1956.
- 31** Voir par exemple Mohammad Shafiq Ghurbal, *Tarîkh al-mufawadat al-Misriyya al-Britaniyya. Bahth fi al-'alaqat al-Misriyya al-Britaniyya min al-ihtilal ila 'aqd mu'ahadat al-tahaluf*, Le Caire, Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1952.
- 32** Mohammad Anîs et al-Sayyid Rahab Hiraz, *Thawrat 23 yulyu 1952 wa usuluha al-tarikhyya*, Le Caire, Dâr al-Nahda al-'Arabiyya, 1965. Voir aussi Muhammad Anîs, *Tatawwur al-Mujtama' al-Misri min al-iqtâ' ila thawrat 23 yulyu sânat 1952*, Le Caire, Matb'at al-Gabalawi, 1965.
- 33** Rashed El-Barawy, *The Military Coup in Egypt : An Analytic Study*, Le Caire, The Renaissance Bookshop, 1952. C'est une traduction de la version arabe, *Haqîqat al-inqilab al-akhir fi Misr*, Le Caire, Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1952.
- 34** F. Guirgis, *op. cit.*, p. 25-26.
- 35** F. Guirgis, *op. cit.*, p. 122-123.
- 36** F. Guirgis, *op. cit.*, p. 131.
- 37** S. al-Shafi'i, *op. cit.*, p. 22-23.
- 38** S. al-Shafi'i, *op. cit.*, p. 28-29.
- 39** S. al-Shafi'i, p. 129.
- 40** La plupart des articles d'Anouar 'Abd al-Malek furent publiés dans *al-Masa'*; d'autres le furent dans *al-Hadaf*. Plus tard, ces articles furent rassemblés dans Anouar 'Abd al-Malek, *Dirâsât fi al-thaqafa al-wataniyya*, Beyrouth, Dâr al-Talâ'a, 1967. Pour cette étude, les articles du livre ont été utilisés, mais on se réfère de préférence à la source originale.
- 41** 'Abd al-Malek, « Ihtiyâgât al-shabab fi marhalat al-binâ' », *Dirâsât*, p. 80-81. Original dans *al-Masa'*, 04.02.1958 et 12.02.1958.
- 42** 'Abd al-Malek, « al-Shabab al-Misri wa-l-thaqafa », *Dirâsât*, p. 72. Original dans *al-Masa'*, 14.08.1957.
- 43** 'Abd al-Malek, « Min-ajli nahda fikriyya », *al-Masa'*, *Dirâsât*, p. 121—122. Original dans *al-Masa'*, 17.09.1957.
- 44** 'Abd al-Malek, « al-Isti'mar wa thaqafatuna al-wataniyya », *Dirâsât*, p. 55. Original dans *al-Masa'*, 17.09.1957 et 07.02.1958.
- 45** 'Abd al-Malek, introduction, *Dirâsât*, p. 15.
- 46** 'Abd al-Malek, « al-Itâr al-'âmm li-wad' al-mas'ala », *Dirâsât*, p. 37. Original dans *al-Hadaf*, janvier 1957, p. 42—44.
- 47** 'Abd al-Malek, « Min ajli nahda fikriyya », *Dirâsât*, p. 120. Original dans *al-Masa'*, 17 septembre 1957.
- 48** 'Abd al-Malek, « Min ajli tarîkhina al-qawmi », *Dirâsât*, p. 114. Original dans *al-Masa'*, 9 juin 1957.
- 49** 'Abd al-Malek, introduction, *Dirâsât*, p. 19.

- 50** 'Abd al-Malek, « Ihtiyajat al-shabab fi marhalat al-bina », *Dirâsât*, p. 83. Original dans *al-Masa'*, 4 février 1958 et 12 février 1958.
- 51** 'Abd al-Malek, introduction, *Dirâsât*, p. 15-27.
- 52** 'Abd al-Malek, « Min qadaya al-bina'al-thaqafa », *Dirâsât*, p. 99. Original dans *al-Hadaf*, décembre 1956, p. 34—47.
- 53** 'Abd al-Malek, « Madhawara'a hadhihi al-hamla », *Dirâsât*, p. 107. Original dans *Ruz al-Yusuf*, 23 juillet 1956.
- 54** 'Abd al-Malek, « al-Itâr al-'âmm li-wad' al-mas'ala », *Dirâsât*, p. 36. Original dans *al-Hadaf*, janvier 1957, p. 42—44.
- 55** Sur le concept d'orientalisme (*Easternism*) comme significatif pour les précédentes générations d'Égyptiens et exprimés dans les années 1930, voir Israel Gershoni et James P. Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation, 1930—1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 35—53.
- 56** Tâhir 'Abd al-Hakîm, « Bayna al-qawmiyya al-'Arabiyya wa-l-harakat al-qawmiyya fi urubba », *al-Masa'*, 01.09.1958, p. 5.
- 57** Ahmad Baha'al-Dîn, « 'Asr al-ishtirâkiyya », *Ruz al-Yusuf*, 01.08.1955.
- 58** Ahmad Baha'al-Dîn, *Shahr fi Rusiya*, Le Caire, Dâr al-Nadîm, 1955. Le livre était au départ une série dans *Ruz al-Yusuf*, du 12.09 au 14.11.1955.
- 59** A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 79.
- 60** A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 79.
- 61** A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 102.
- 62** A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 103.
- 63** A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 26.
- 64** A. Baha'al-Dîn, *Shahr*, p. 43.
- 65** Mohammad Mandûr, *Gawla fi al-'âlam al-ichtirâkî*, Le Caire, Dâr al-Tiba'a al-Hadîtha, 1957.
- 66** M. Mandûr, 21.
- 67** M. Mandûr, 32-34.
- 68** M. Mandûr, 30-32.
- 69** M. Mandûr, 59.
- 70** 'Abd al-Mughni Sa'îd, *al-Ittihad al-Sufiyati kama ra'aytuhu*, Le Caire, Dâr al-Fikr, 1958.
- 71** 'Abd al-Mughni Sa'îd, p. 18.
- 72** 'Abd al-Mughni Sa'îd, voir « al-Takhtît wa binâ'al-nizâm al-ishtirâkî », p. 75—103.
- 73** Mohammad 'Awda, *al-Sin al-sha'biyya*, Le Caire, Dâr al-Nadîm, 1955.
- 74** M. 'Awda, op. cit., p. 67.

75 M. 'Awda, op. cit., p. 99.

76 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Misr fi tarîkh al-Sin », *Ruz al-Yusuf*, 21.11.1955.

77 Mohammad Bilî, « Awwal tahqîq sahabi 'ann al-Sin al-sha'biyya ! », *Ruz al-Yusuf*, 12.12.1955.

78 Fathî Khalîl, « Qantarat al-janna », *Ruz al-Yusuf*, 13.08.1956.

79 Muhammad 'Awda, « Ra'smaliyyûn wa shuyû'iyûn ma'an », *Ruz al-Yusuf*, 25.06.1956.

80 Râchid al-Barrawî, *Mashrû'ât al-difâ' 'ann al-Sharq al-Awsât*, Le Caire, Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1952, p.70.

81 Al-Muwâtîn al-Misrî, « Wasiyyat Kamâl Atatürk li-khulafa'îhi », *Ruz al-Yusuf*, 23.04.1956.

82 « Ayna taqif bakistan ? », *Ruz al-Yusuf*, 17.09.1956.

83 Ihsân 'Abd al-Quddûs, « Mâ zilt aqôl... Misr awwalân », *Ruz al-Yusuf*, 02.11.1953.

84 Ahmad Baha'al-Din, « Hakadha ta'ish Baris fi harb al-Jaza'ir », *Ruz al-Yusuf*, 24.03.1958.

85 Ihsân 'Abd al-Quddus, « Hazuma ukhra li-l-dimuqratiyya al-hizbiyya », *Ruz al-Yusuf*, 09.06.1958.

86 Par exemple, voir Michel Kâmil, *Amrika wa-l-Charq al-'Arabi*, Le Caire, Dâr al-Fagr, n.d. ; 'Alî Dâî, *Amrika wa-l-'udwân 'ala Misr*, Le Caire, Dâr al-Fikr, 1957 ; Tâher 'Abd al-Hakîm, *al-Amrikiyyun kharîg bilâdihim*, Le Caire, Matba'at al-Ma'ârifa, n.d.

87 Fathî Khalîl, *Difâ' 'an al-thaqafa al-'Arabiyya. al-Harb al-fikriyya allati yudiruha al-isti'mâr fî Charqinâ al-'Arabi*, Le Caire, Dâr al-Fagr al-Gadîd, 1959.

88 F. Khalîl, *Difâ' 'ann al-thaqafa*, p. 41.

89 F. Khalîl, *Difâ' 'ann al-thaqafa*, p. 57.

90 F. Khalîl, *Difâ' 'an al-thaqafa*, p. 75—76 et 118.

91 F. Khalîl, *Amrika 1958*, p. 41.

92 F. Khalîl, *Amrika 1958*, p. 112.

[Haut de page](#)

Pour citer cet article

Référence papier

Roel Meijer, « L'élaboration d'un modernisme autoritaire : les intellectuels de gauche et la réforme de la société égyptienne dans les années 1950 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 105-106 | 2008, 203-234.

Référence électronique

Roel Meijer, « L'élaboration d'un modernisme autoritaire : les intellectuels de gauche et la réforme de la société égyptienne dans les années 1950 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 105-106 | 2008, mis en ligne le 01 juillet 2011, consulté le 03 août 2020. URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/1234>

[Haut de page](#)

Auteur

Roel Meijer

chercheur associé à l'Institut international d'Histoire sociale d'Amsterdam

[Haut de page](#)

Droits d'auteur



Les contenus des *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* sont mis à disposition selon les termes de la [Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 Internationa](#)