

Trajectoires réformistes. Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways : figures modernes de l'intellectuel en Égypte

Alain Roussillon



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/451>

DOI : 10.4000/ema.451

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 1991

Pagination : 91-139

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Alain Roussillon, « Trajectoires réformistes. Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways : figures modernes de l'intellectuel en Égypte », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 6 | 1991, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/451> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.451>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Trajectoires réformistes. Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways : figures modernes de l'intellectuel en Égypte

Alain Roussillon

Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux nations, il faudrait une intelligence supérieure qui vît toutes les passions des hommes, et qui n'en éprouvât aucune : qui n'eût aucun rapport avec notre nature, et qui la connût à fond ; dont le bonheur fût indépendant de nous, et qui pourtant voulût bien s'occuper de nôtre ; enfin, qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*

- 1 À la croisée des représentations dont l'Égypte est l'objet, au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, de la part des divers acteurs, indigènes ou étrangers, en compétition pour dire de quoi son futur devrait être fait, la réforme sociale' (*al-islâh al-ijtimâ'î*) apparaît comme le *lieu commun* de toute pratique intellectuelle ou politique. Réformer la société, c'est-à-dire énoncer la distance entre un état présent des choses et des gens, qualifié comme désordre, anomie, absence à soi-même, et la norme susceptible d'en fournir le principe d'organisation¹. Réformer la société, c'est-à-dire produire le sens proprement philosophique de cette distance et énoncer les voies de son annulation, condition *sine qua non* de la réalisation du bonheur des peuples et de leur capacité à tenir leur place dans l'Histoire. En tant que système de représentations et de pratiques prenant la « société égyptienne » comme objet et comme cible – et même, je le montrerai, visant à

la faire advenir en tant que telle -, la réforme sociale peut être envisagée à trois niveaux :

- Celui de *l'état des lieux* qui fonde la nécessité même de la réforme : la réforme, c'est d'abord l'organisation même de la production d'un sens, structure à la fois sémantique et rhétorique à travers laquelle la société, comme champ d'objets et système de relations, peut être saisie dans la perspective de sa réfection. Visée à la fois historique, rétrospective, qualifiant son objet dans une durée qui est celle de la fidélité à soi-même ou au contraire celle de la trahison du principe fondateur, et prospective téléologique, finalisée en référence à une représentation du sens de l'histoire, que celui-ci s'énonce en termes de « progrès » et de « civilisation » ou en termes de construction de la Cité de Dieu sur cette terre. Dans cette logique, la société elle-même n'est saisie comme totalité, à la fois produit de son histoire et sujet de son avenir, que dans le mouvement même qui énonce son inadéquation. Ou encore : c'est le travail du négatif qui constitue la société comme objet identifiable - la somme de ses dysfonctionnements auxquels la réforme a vocation à remédier.
- À un deuxième niveau, la logique de la réforme sociale peut être saisie au travers des démarches qui président à l'institution de la figure même du réformateur : codification(s) de la légitimité et définition de modes d'action, formes organisationnelles et *habitus* professionnels, trajectoires sociales et positionnements politiques. En anticipant sur ce qui suit on pourrait avancer que ce qui constitue la spécificité de toute posture *réformiste* - par opposition à *réformatrice* -, c'est le constat porté par le réformiste de l'inadéquation entre les conditions de sa propre production comme intellectuel et la vocation qu'il revendique comme acteur social. Si l'on s'accorde à définir la réforme comme un ensemble de pratiques, généralement le fait du Prince ou d'une élite, pratiques commandées par la logique de la promotion de ses intérêts bien compris, le réformisme pourrait être défini, dans le contexte spécifique de l'intervention coloniale, comme le contre-paradigme opposé de l'intérieur à une réforme *subie*, à quoi il prétend substituer un projet de réfection endogène du Soi. En ce sens, le réformiste pourrait être identifié comme celui dont la posture, indissolublement morale, politique et heuristique, se construit à l'intersection d'« états » antinomiques de la réalité, comme arbitre entre *ce qui est* et *ce qui devrait être* - composante *réformatrice* de la posture -, mais surtout entre *ce qui devrait ne pas être mais qui advient pourtant* - ce qui constitue, dans la logique du présent propos, la visée proprement réformiste.
- Enfin, le réformisme peut être saisi dans la compétition des référants, valeurs centrales de légitimation, par rapport auxquels il se cristallise comme *vision du monde* et comme système d'action. Si l'on admet de (re)définir le réformisme comme l'ensemble des postures intellectuelles, politiques et morales induites par ce que j'ai désigné, ailleurs², comme la *corrélation identitaire* - instauration d'un lien indissoluble, fondateur de rationalité, entre la question du savoir et de l'action sur soi et celle de l'identité - on peut identifier deux « options », à la fois inverses et indissociables, dont la tension même constitue la visée réformiste et entre lesquelles émergent et se structurent progressivement les diverses figures possibles de l'intellectuel : réformer la société « par la science », c'est-à-dire mobiliser des modes de pensée et d'action exogènes, importés, pour « accélérer » le cours de l'histoire et faire le « tri » dans l'identité ; réformer la société par la religion, c'est-à-dire faire repli sur ce qui se présente comme l'originaire, les fondements intimes de l'identité, pour y chercher l'impulsion d'un nouveau départ et faire le tri dans une modernité exogène que l'on se refuse à simplement subir. Ce qui fait du réformisme un *débat*, beaucoup plus qu'une doctrine ou une école, c'est, je le montrerai, *l'homologie structurelle* de ces deux options, c'est-à-dire le fait qu'elles imposent à tout le monde, quasiment dans les mêmes

termes, les mêmes interrogations, définissant ce que je pourrais désigner comme « la structure problématique de la clôture réformiste ».

- 2 À partir de l'analyse de deux « trajectoires réformistes », celles de Sayyid Qutb et de Sayyid 'Uways, ce qui suit se propose de montrer comment se structure l'éventail des positions et des parcours possibles au sein de cette clôture, et ce qui justifie d'y voir précisément une *clôture*, en dehors de laquelle la réalité même devient de plus en plus difficile à penser. D'une part, mettre en évidence les modalités de cette « transitivity » entre les deux options « scientifique » et « identitaire » ouvertes par la logique réformiste, en même temps que manifester le système des « conversions » qu'autorise le passage d'un système de légitimation à l'autre. D'autre part, rendre compte de l'éclatement de la logique réformiste qui s'opère au tournant des années 1930 et qui conduira à une confrontation de plus en plus exacerbée entre les « héritiers » de Muhammad 'Abduh : Taha Husayn et tout ceux qui s'interrogeront avec lui sur « l'avenir de la culture en Égypte »; Rachîd Ridâ et tout ceux qui, à sa suite, considéreront ce questionnement même comme une pure et simple apostasie.

Sayyid Qutb / Sayyid 'Uways

- 3 On peut trouver dans les trajectoires inverses mais que l'on pourrait dire structurellement « homologues » de Sayyid Qutb (1906-1966) et de Sayyid 'Uways (1913-1989) une illustration significative de cette « convertibilité » de la logique réformiste et de son éclatement : l'un et l'autre parcourent, mais en quelque sorte en se « croisant », l'éventail des positions réformistes en expérimentant tour à tour les visions du monde et les systèmes d'action « scientifique » et « identitaire » au travers d'une *conversion*, proprement inaugurale de toute posture réformiste, par laquelle l'intellectuel entreprend de se réformer lui-même avant de passer à la réforme de ses semblables et de la société dans son ensemble.
- 4 Existentiellement plus que sociologiquement, S. Qutb et S. 'Uways appartiennent à la même génération et à la même « historicité »³ : le premier, d'origine rurale mais non paysanne, appartient à une famille de petits notables ruraux en déclin. Quant au second, il a vu le jour dans la vieille ville du Caire et appartient à une famille de commerçants traditionnels qui éprouve les plus grandes difficultés à s'adapter aux recompositions du paysage socio-économique.
- 5 Dans l'un et l'autre milieu, la recherche de solutions à la difficulté d'être se traduit par l'adoption de positions politico-idéologiques nationalistes – le père de S. Qutb était le délégué pour le village de Musha du Parti Watani de Mustafa Kâmil, quant à celui de S. Qutb, son rêve était d'envoyer son fils en Europe pour qu'il y étudie le droit, à l'instar du même Mustafa Kâmil, et en revienne, comme lui un héros libérateur – et par des stratégies d'investissement dans des formations de type « moderne ». S. Qutb fréquente les écoles secondaires gouvernementales et sort diplômé de Dâr al-'Ulûm en 1933 pour devenir inspecteur au ministère de l'Instruction publique et participer activement au débat réformiste, en particulier à travers les articles qu'il rédige pour la *Revue des affaires sociales*, publiée mensuellement par le ministère du même nom. Quant à S. 'Uways, après avoir interrompu ses études secondaires à la suite du décès de son père et d'un mariage particulièrement précoce, il se lance dans la vie active en reprenant la gestion du commerce familial, puis comme fonctionnaire au ministère de la Guerre et adhère à l'association fondamentaliste des Partisans du Coran et de la Sunna

muhammadienne du cheikh Khattâb⁴, mais dit son insatisfaction de l'un et l'autre de ces « rôles sociaux » dans lesquels la force du milieu voudrait le faire entrer. Après avoir rompu avec l'association du cheikh Khattâb, dont il trouve les modes d'action inefficaces, il obtiendra, en cours du soir, son certificat de fin d'études secondaires et, faute de pouvoir (pour des raisons essentiellement financières) s'inscrire à l'Université ou à l'École française de droit comme il en caresse un temps le projet, il entre en 1937, l'année même de sa fondation, à l'École de Service social du Caire, dont il sortira diplômé en 1940⁵.

- 6 Chez l'un et l'autre, un séjour à l'étranger – au États-Unis pour S. Qutb, en mission d'étude du système des écoles dans ce pays (il s'agit en fait d'un semi-exil que lui valent ses positions nationalistes); en Angleterre, puis aux États-Unis pour S. 'Uways qui y prépare successivement un *master* puis un *PhD* de sociologie – est, sinon le déclencheur, du moins l'accélérateur d'une « conversion » qui les conduit à transformer radicalement leur relation à la société, leur auto-identification en tant qu'intellectuels, en même temps que leur représentation de ce que doit être la « réforme » de la société. S. Qutb va devenir le Frère musulman que l'on sait, porte-parole et théoricien de ce qui se veut l'avant-garde radicale du renouveau identitaire contre les formes innombrables de l'adultération – vision du monde et systèmes d'action enracinés dans la transcendance, totalisants, qui qualifient dans l'absolu rapports et situations, suffisamment puissants pour s'opposer jusqu'au martyr à tout projet alternatif de réforme social. Quant à S. 'Uways, répudiant le littéralisme sunnite des disciples du cheikh Khattâb, c'est vers les méthodes du volontarisme philanthropique que le pousse sa conversion qui fait de lui le premier travailleur social égyptien « organique » et l'observateur le plus attentif des évolutions discrètes de la société égyptienne dont sa propre trajectoire sociale a tout au long de sa vie, accompagné le cours.
- 7 Ce dont il me paraît important de tenter de rendre compte, ce n'est pas tant du *pourquoi* de ces « conversions » mais plutôt de comment elles s'opèrent : non pas des raisons pour lesquelles S. 'Uways ou S. Qutb passent d'une représentation de la réforme de la société « par la science » à la tentation de la réformer « par la religion », ou réciproquement, que la façon dont ce passage même est possible. Dans l'un et l'autre cas, ce qui m'intéresse, ce ne sont pas tant les transformations de leur vision du monde, *avant* et *après* les « conversions » de S. Qutb et S. 'Uways, que le champ même des possibles dans lequel de telles recompositions sont jouables et viables. Non pas les « continuités » et les « ruptures » dont témoigneraient ces trajectoires, mais la structure du *continuum existentiel* dans lequel de telles conversions peuvent prendre place et qui dessine le système des positions qui constituent ce que je désigne ici comme la *clôture* et le *débat* réformistes.

La conversion réformiste

- 8 Plus que la somme des jugements portés par S. Qutb ou S. 'Uways sur la société de leur temps – en fait, sur leur société telle qu'elle devient –, ce que je tenterai de saisir ici, c'est le diagnostic dynamique à travers lequel se joue leur *conversion réformiste*, saisie « non-euclidienne » de la réalité qui institue la société égyptienne comme objet de savoir et horizon de réforme. Rendre compte de la divergence des positions de S. Qutb et S. 'Uways impliquera de montrer l'enchaînement, chez l'un et l'autre penseur, de

trois « moments » que je pourrais désigner comme les phases successives de « l'aperception réformiste ».

L'expérience inaugurale du vécu social

- 9 Par expérience inaugurale, j'entends ici non pas tant l'expérience première des rapports sociaux tels que les ont vécus S. Qutb et S. 'Uways, par exemple dans leur petite enfance ou leur adolescence, que la façon dont celle-ci nous est restituée par ces deux auteurs au travers d'un *récit* qui tend à rendre compte d'un « être-au-monde » implicitement posé comme *exemplaire* par le fait même du passage à l'écriture. S. 'Uways dans ses mémoires, S. Qutb dans sa production littéraire, s'emploient à rendre signifiante une trajectoire individuelle en l'inscrivant dans une durée et un espace de la société, à la fois champ des possibles et horizon d'attente.

Sayyid Qutb

- 10 Dans la forme apurée de romans largement autobiographiques – « Épines » (*Achwâk*), « Les quatre fantômes » (*Al-atyâf al-arba'a*) et « Un enfant du village » (*Tifl min al-qarya*) – publiés au début des années 1940, S. Qutb donne à voir, littérairement, le parcours d'un lettré. Ou encore : au travers des « projections biographiques » qu'organise le récit, S. Qutb vit, dans les mêmes termes et avec les mêmes enjeux, ce qui pour ses contemporains lettrés est objet privilégié d'écriture romanesque : *l'extraction du nouvel intellectuel de son milieu d'origine*. Dans *Achwâk*, S. Qutb met en scène le choix déchirant qu'il s'impose au héros de devoir sacrifier l'amour d'une compagne de jeunesse pour pouvoir accomplir sa vocation littéraire. Il y a là le thème, récurrent dans toute la littérature romanesque de cette période, de la nécessaire dissolution des liens affectifs et proprement *sociologiques*, de toutes les déterminations du milieu qui entravent la progression tout à la fois morale, scientifique et politique du héros et qui, une fois rompus, interdisent tout retour en arrière, ne lui laissant d'autre choix que de tenter de réformer à son tour le terroir – famille, village, quartier... et de proche en proche l'Égypte elle-même – qui l'a engendré. La diversification de ce schéma de base de la production de sens romanesque s'opère selon deux axes qui mesurent le degré d'accomplissement de ce qui constitue la vocation propre du héros réformé – accomplir la promesse du changement pour laquelle il a pris le risque de rompre avec les valeurs et les certitudes ancestrales : celui de sa fidélité ou de sa négligence à assumer son rôle de réformateur, à *faire retour* sur le Soi d'origine ; son succès ou son échec à accomplir cette promesse sans susciter de trop épouvantables drames et, subsidiairement, sa capacité ou non à y trouver du bonheur. Le Ismâ'îl de *Qindîl Umm Hâchim* (la lampe d'Umm Hâchim, de Yahya Haqqi) désespéré de n'avoir pas su, malgré ses études de médecine en Europe, arracher sa fiancée aux superstitions du milieu et ainsi lui sauver la vue, abdique sa vocation réformatrice et se soumet aux pesanteurs sociologiques sans parvenir pour autant à renouer avec la chaleur des origines. *Adîb* (de Taha Husayn, roman dont le sous-titre est « L'aventure occidentale »), parce qu'il a accepté de sacrifier, sans espoir de retour, la fidélité aux mêmes origines, payera son accès aux plus hautes sphères de l'Art et de la Pensée, du prix de la perdition et de son naufrage dans la folie. Quant au Muhsin de *'Usfûr min al-charq* (L'oiseau d'Orient, de Tawfiq al-Hakîm), il est bien près de se transformer en une sorte de dandy esthète et épicurien,

n'étaient les clameurs de l'insurrection nationale qui suscitent en lui un « sursaut de l'âme ».

- 11 Dans *Un enfant du village*, roman dédié à Taha Husayn, S. Qutb met en scène un jeune instituteur qui part en croisade contre les superstitions dominantes et va jusqu'à organiser, avec ses élèves, une enquête quasi-policrière pour démontrer de façon « scientifique » que les djinns réputés habiter une maison hantée sont en fait de simples lapins qui y ont établi leur gîte. Sans entrer dans le détail des péripéties, romantiques à souhait, de ses romans ou des travaux de critique littéraire qu'il publie dans les années 1940, je me contenterai de souligner ici un certain nombre de traits qui permettent de caractériser « l'être-au-monde » de S. Qutb à cette période. Dans ces textes, la quête du sens de l'expérience prend la forme d'une réflexion sur la question de la créativité individuelle, et en particulier la création artistique, qui lui apparaît comme un idéal supérieur de réalisation par l'homme de sa vocation. Soulignons qu'il y a là, pour S. Qutb, tout sauf une quête désespérée : dans ses ouvrages de critique littéraire – *La représentation artistique dans le Coran* et *Les représentations de la résurrection dans le Coran*⁶ – il dérive de l'analyse de l'expression coranique elle-même une théorie de la création littéraire fondée sur ce qu'il désigne comme « l'expérience affective » (*al-tajârib al-chu'ûriyya*), le « goût instinctif » (*al-tadhawwuq al-fitri*) ou la « faculté d'idéation sensible » (*al-takhayyul al-hissî*), assignant comme objet à l'analyse textuelle du discours coranique, non pas la construction d'une vérité qu'il s'agirait pour la critique d'explicitier, mais bien ce que je pourrais désigner comme la *pragmatique coranique* elle-même, c'est-à-dire la façon dont le discours coranique produit ses effets sur la sensibilité langagière et esthétique des locuteurs de langue arabe. Son dernier ouvrage de critique littéraire est dédié à « l'Imam 'Abd al-Qâhir [al-Jurjânî], le premier qui ait fondé la critique arabe sur des bases théoriques et scientifiques sans que cela n'affecte son esprit littéraire et artistique, son goût critique et l'acuité de son esprit, permettant de concilier entre ceci et cela⁷ ». Il y a là rien moins que le projet de fonder sur une « instrumentalisation » de l'I'jâz, l'inimitabilité du Coran, une théorie de l'expression littéraire arabe dépassant l'opposition primaire de la forme et du contenu, que « même si certain d'entre eux s'en sont approchés, al-Jâhiz, Ibn Qutayba, Qutayba [ibn Ja'far], Abu Hilâl al-'Askarî et même 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî, malgré sa théorie de l'imagination », ont échoué à produire.
- 12 Ajoutons que la « vision du monde » dont est porteur le S. Qutb de cette période n'a rien de tragique ou de décharné : « Cette vie est belle ! Cette vie est grande ! Il n'y a en cela aucun doute. Et si plus beau et plus grand attendent, dans l'Au-delà, les gens de la Promesse, ce « plus beau » et ce « plus grand » seront une version agrandie et plus pure de la beauté et des jouissances de la vie [ici-bas]... Celui qui perçoit la beauté de la vie à travers le bleu paisible du ciel, dans la splendeur d'un clair de lune, dans le grave silence de la nuit ; celui qui entend cette beauté dans le grondement du tonnerre et le frémissement de la brise, dans le murmure des vagues sur la grève ; celui qui l'aperçoit dans l'imposante montagne, dans la vallée fertile et le désert le plus désolé, dans la mer grondante et le cours d'eau à sec, dans un visage sonnante, une voix amicale, une action généreuse... Celui-là est plus proche de Dieu et son âme est plus pure, sur cette terre, que celle de tous ceux qui n'ont nulle idée de cette beauté⁸ ». Dans cette vision fondamentalement « optimiste », l'être-au-monde se réalise dans la fusion mystique de l'homme avec le tout qui s'exprime dans la spiritualité et dont la poésie constitue la forme d'expression privilégiée.

- 13 Dans ses romans et dans les poèmes qu'il compose à cette période, la géographie symbolique de S. Qutb s'articule autour de trois pôles : l'Égypte, occupée et soumise mais qui se relèvera, le Soudan, arraché au corps de la patrie mais qui fera retour, la Palestine, vendue par les Puissances et « souillée » par l'infiltration sioniste, mais qui sera purifiée. L'historicité à laquelle se réfère le lyrisme patriotique de S. Qutb est celle du Mouvement national : la révolution de 1919 et Sa'd Zaghlûl. Denchaway et al-Badârî⁹. Le monde et la société y apparaissent comme lieux de conflits *significatifs*, épreuves qui constituent la modalité même de la réalisation par l'individu et par la collectivité de leur vocation dans l'histoire, sans qu'il y ait nulle part place pour le doute quant à la teneur et à la légitimité des objectifs poursuivis. Avec le « jeune S. Qutb », on est au cœur même de la problématique de la *Nahda* où les certitudes d'un passé glorieux garantissent la possibilité même d'un avenir « radieux » en désignant pour le présent les voies de son auto-dépassement. Les figures possibles de l'accomplissement individuel, et en particulier celles de l'intellectuel, sont inscrites dans ce projet même et rien dans sa biographie ne semble indiquer que S. Qutb ait rencontré de notables difficultés à se « conformer » à ce qui apparaît bien comme *l'habitus* dominant d'une époque, au moins dans les milieux dans lesquels il évoluait et avec lesquels il semble parfaitement « en prise »¹⁰.

Sayyid' Uways

- 14 Il en va tout autrement de S. 'Uways. C'est d'emblée et explicitement en référence à la mort que celui-ci rend compte, dans ses mémoires, de la façon dont s'opère en lui cette prise de conscience inaugurale de la distance entre *ce qui est* et *ce qui devrait être* : celle, quasi-statistique dans sa fatalité, de tous ses frères et sœurs, emportés à leur naissance par le manque d'hygiène et la carence de soins ; celle de son père, victime des excès compensatoires, notamment alimentaires, par quoi l'Égypte populaire tente de faire pièce à la dureté des temps ; celle du cheikh Khattâb, agonisant au milieu des lamentations de ses fidèles sans que personne n'ait pensé à faire venir un médecin¹¹. Alors même que la famille constitue la principale « ressource » à partir de laquelle il tentera, sa vie durant, de retrouver et de maintenir le sens de son parcours individuel, à la fois référent essentiel de l'auto-identification et ultime rempart contre les atteintes de l'environnement, c'est la rupture du pacte familial qui constitue l'expérience inaugurale qui enclenche, chez S. 'Uways, la « prise de conscience réformiste ». Parce que son père est mort avant son grand-père, négociant aisé de la vieille ville du Caire, S. 'Uways adolescent, qui ne peut s'opposer à la captation de sa part d'héritage, se trouve exclu, *par le jeu* « normal » des mécanismes traditionnels de la reproduction sociale, du statut social auquel il était promis. Plus, parce que son grand-père s'oppose à ce qu'il poursuive les études secondaires que son père lui avait fait entreprendre par ferveur nationaliste – « pour suivre la voie de Mustafa Kâmil » – S. 'Uways se trouve enfermé dans l'espace traditionnel par le jeu même des logiques qui tendent, sinon à l'en exclure, du moins à empêcher la réalisation de ses aspirations légitimes. L'obscurantisme du grand-père, plus l'injustice qui lui est faite, valent démonstration pratique de l'incapacité de la société traditionnelle à se transformer et ne laissent à S. 'Uways d'autre choix que la rupture, qui le propulse, désarmé, vers des espaces nouveaux où il ne pourra survivre *qu'au prix de sa propre réforme* – par une formation « moderne » acquise en cours du soir, par accès à un emploi dans le secteur moderne de la société, en l'occurrence dans l'administration du ministère de la Guerre, par

l'aggiornamento progressif de sa vision du monde. La rupture du lien familial est ici le symptôme de dysfonctionnements plus généraux qui atteignent de plein fouet l'ensemble des sociabilités populaires : montée en flèche du chômage provoqué par la généralisation de la mécanisation et la dévalorisation des métiers et des savoir-faire traditionnels, extension sans précédent de la consommation de drogue dans toutes les couches de la population, que tentent de juguler les premières « campagnes d'opinion », dont celle conduite par le compositeur Sayyid Darwîch, lui-même cocaïnomane notoire, effets déculturants de la « réquisition » – mobilisation de milliers d'Égyptiens dans les brigades de travail de l'armée anglaise durant la Seconde Guerre mondiale – qui plongent dans le chômage et la criminalité ceux qui n'arrivent pas à se réinsérer...¹² La scène emblématique de l'anomie dans laquelle sombrent les classes populaires urbaines est celle dont est témoin S. 'Uways adolescent, au pied des remparts de la Citadelle du Caire, où l'année anglaise a ses casernements, quand des prostituées viennent mendier de la nourriture en s'exhibant à moitié nues devant les soldats hilares. S. 'Uways et ses camarades ne trouvent alors rien de mieux à faire que de jeter des pierres en direction de ces femmes indignes à propos desquelles ils notera dans ses mémoires qu'elles « *représentaient l'état de misère abjecte dans le quel vivaient les gens du quartier d'al-Khalîfa à cette époque ainsi que le chômage qu'ils avaient à affronter en permanence* »¹³.

- 15 La lutte nationaliste elle-même ne semble pas en mesure de fournir un principe qui permettrait de donner un sens à ce vécu catastrophique : alors même, note S. 'Uways, que « *le patriotisme est un sentiment que n'empêchent ni la pauvreté, ni l'ignorance, ni même la confusion de la pensée* »¹⁴, les gens du quartier d'al-Khalîfa avaient des préoccupations autrement plus urgentes que de s'intéresser aux péripéties de la vie politique égyptienne, absorbés qu'ils étaient par la recherche au jour le jour de leur « *pain quotidien qui restait leur souci constant et exclusif* »¹⁵. Devant toute la famille terrifiée, le père de S. Uways, alors même qu'il affiche des positions nationalistes, frappe sa belle-sœur qui s'était mise à la fenêtre pour huer les troupes anglaises qui défilaient dans le quartier et va jusqu'à gifler sa propre femme, la mère de l'auteur, qui tentait de s'interposer, provoquant chez celle-ci une fausse couche. Son cousin 'Abd al-Mun'im, qui avait osé braver l'interdiction d'aller manifester prononcée par le chef de famille, sera roué de coups de cravache par le père et le grand-père de S. 'Uways, auxquels il répond en hurlant 'Vive l'Égypte ! A bas les Anglais ! »¹⁶ Ce que diagnostique S. 'Uways, c'est ici l'incapacité du sentiment national, qui se cristallise chez les classes populaires dans la haine instinctive de l'Anglais, à se traduire en systèmes d'action efficaces et à compenser les effets de dissolution des régulations traditionnelles provoqués par la colonisation elle-même. S. 'Uways lui-même en fournira la preuve en acceptant avec reconnaissance le poste qui lui est offert dans l'administration du ministère de la Guerre, alors même que, comme on s'emploie dès le premier jour à le lui faire comprendre, « *cette administration est l'administration des Anglais* »¹⁷.
- 16 Ajoutons que les espaces dans lesquels son exclusion des réseaux traditionnels de solidarité propulse S. 'Uways sont pour lui, au départ, des espaces de « non-sociabilité », ou plutôt de sociabilités négatives où il expérimente, au travers d'une série de situations dont il ne maîtrise pas encore les codes, la disqualification du système de valeurs « traditionnelles » dont il est porteur. En témoignent son incapacité à trouver un terrain d'entente avec ses collègues de travail au ministère, Britanniques ou « minoritaire » égyptiens ou égyptianisés, etsurtout le niveau auquel S. 'Uways lui-

même situe les causes de l'incompréhension et de l'hostilité dont il est l'objet : la conjugalité précoce des secteurs « indigènes » de la société, que son incompatibilité avec les impératifs de gestion de carrière et de patrimoine en vigueur dans le secteur modernisé de la société fait apparaître comme « inconvenante », voire franchement « obscène » ; les manifestations extérieures de zèle religieux – port de la barbe, oraisons, respect ostentatoire des interdits –, immédiatement décryptées par les acteurs de ce secteur comme manifestations d'hostilité et symptômes d'arriération. L'anomie qui menace est ainsi double, ou, pour mieux dire, *redoublée* : la perte du sens dans l'espace identitaire non seulement n'est pas compensée par l'acquisition et la maîtrise des normes nouvelles dont S. 'Uways pressent l'existence et l'efficacité dans le monde des *effendis*, auquel il dit son sentiment de n'appartenir encore que par effraction, mais est même aggravée par le mépris et la réprobation dont font l'objet, de la part des dominants, les « classes dangereuses ».

La projection de cette expérience inaugurale en horizon d'attente

- 17 Il y a ici le mouvement même de la transition dont émergera la personnalité réformée : constat de la distance entre un ordre phénoménal – celui du vécu social, indexé par la misère, la maladie, l'ignorance et leur corollaire, l'occupation coloniale rendue possible par l'état d'arriération dans lequel croupit la société égyptienne – et l'« idéal-type » de la société juste, saine, accomplie, que celui-ci s'énonce en référence à un âge d'or révolu ou au modèle en quelque sorte prospectif des sociétés occidentales. Il y a là, aussi, le mouvement de *distanciation* de l'individu par rapport à sa société, lieu métaphorique d'où pourra être tenu le discours qui énonce la nécessité et les objectifs de la réforme en même temps que le système des légitimités au nom desquelles cette-ci devra être conduite.

Sayyid Qutb

- 18 « *Sommes-nous une nation ?* » s'interroge S. Qutb. « *Sommes-nous civilisés ?* » poursuit-il en pointant sur « les différences écrasantes entre les apparences et les réalités »¹⁸. A ces deux questions, il répond par la négative pour des raisons qui, pourrait-on dire, n'ont à voir qu'avec la stricte « humanité » et qu'aucune considération religieuse ne vient encore étayer : « *Personne ne nous croira si nous osons prétendre que nous sommes une nation civilisée, avec les spectacles honteux et les spécimens défigurés d'humanité que tout un chacun peut croiser dans les rues et les quartiers de notre capitale. Le long des murs, aux arrêts de tramway, sur les places et aux portes des mosquées, dans les jardins publics et partout où se pose, le regard, ce ne sont que fragments d'humanité (tawâ'if min al-qita' al-adamiyya), difformes et répugnants, et dont l'existence d'un seul d'entre eux suffirait à défigurer le visage de toute nation civilisée. Mais chez nous, en Égypte, c'est par milliers qu'on les rencontre, dans tous les endroits !* »¹⁹ Suit le catalogue des « symptômes » de l'arriération de la société égyptienne, identifiés par S. Qutb sur le mode rhétorique de l'indignation et du « scandale » : tares physiques, tares de constitution, où l'élément humain est lui-même en question. Identification quasi-biologique de l'arriération qui correspond à une sorte de « degré zéro » de la visée réformiste. La lutte contre les endémies, la prise en charge des infirmes et des malades mentaux, et plus largement la généralisation de l'hygiène et de l'instruction bénéficient, à ce stade, d'une sorte de « priorité ontologique » : on ne saurait éradiquer le vice et soigner les âmes si l'on n'a pas commencé par traiter les

corps. S. Qutb se fait ici l'écho et le relais du naturalisme dominant, imprégné d'évolutionnisme, et qui renvoie à la fois à la morale et à l'économie politique : d'une part, « *la prolifération des maladies vénériennes, mentales ou nerveuses au sein de la nation est la cause de la dégradation des mœurs et de la multiplication du nombre des malades par transmission héréditaire, de l'affaiblissement des capacités physiques et intellectuelles de la population, ce qui ne peut manquer de la conduire sur la voie de la dissolution et de la défaite sur le champ de bataille mondial – et il ne s'agit pas ici que de guerres –* », de l'autre, la santé publique « *est l'une des sources principales, voire même la plus importante, de la richesse nationale* »²⁰. On est ici en présence d'un *continuum* social, proprement organique, où l'absence de santé publique est à la fois le symptôme et la cause des dysfonctionnements économiques, eux-mêmes responsables des désordres sociaux et moraux. D'où l'ordre même dans lequel doit être conduite la réforme : perversions morales, criminalité, affaiblissement des traditions et atteintes aux « bonnes mœurs » dont s'alarme l'opinion ne sont que la conséquence nécessaire de la prévalence de la pauvreté, de la maladie et de l'ignorance et ne viennent « qu'en dernier » dans l'ordre de la réforme, dans la mesure même où il serait vain de prétendre guérir les effets sans avoir traité les causes. S. Qutb fait ainsi preuve d'une singulière audace, à la fois théorique et « canonique », dans l'analyse qu'il fait de la prostitution : selon lui, ce n'est pas aux prostituées qu'il faut s'en prendre, comme y invitent l'opinion publique et les « bien-pensants », mais à la prostitution elle-même, c'est-à-dire aux causes sociales qui précipitent des jeunes filles sur la voie du vice et de l'immoralité : « *Toutes les protestations de ceux qui manifestent bruyamment leur zèle pour la sécurité publique et la protection des bonnes mœurs apparaissent comme futiles et insignifiantes tant qu'elles ne s'accompagnent pas d'une action effective pour faire face à cette situation et je ne vois, pour ma part, aucun sens à donner de la voix et à se lamenter sur les valeurs et les traditions tant que des efforts cohérents ne sont pas mis en œuvre pour venir à bout des causes qui entraînent [ces jeunes filles] dans le gouffre de la prostitution.* »²¹ L'apparent « bon sens » de cette proposition – outre le fait qu'elle va à l'encontre des pratiques effectives des autorités contre les manifestations du « vice » – ne doit pas masquer son caractère véritablement « intempestif » ni l'attentat perpétré par S. Qutb contre la représentation dominante de ce que doit être *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahî 'an al-munkar* (le commandement du bien et le pourchas du mal) : faire de la prostitution et de son éradication une responsabilité collective revient en effet à « dédouaner » dans une large mesure les prostituées elles-mêmes – mais aussi ceux qui ont recours à leurs services : S. Qutb évoque les difficultés matérielles du mariage et la question de la dot – de la faute individuelle que constitue la désobéissance aux commandements divins. En d'autres termes, la grande découverte de ces réformistes dont jefais ici de S. Qutb le représentant est peut-être d'avoir compris que le rôle des élites, au-delà du commandement du bien et du pourchas du mal, pouvait consister à en assurer la possibilité matérielle et sociale.

- 19 Pour le « jeune S. Qutb », l'enjeu de la réforme est d'emblée prospectif – faire advenir un futur de part en part prédictible dans la mesure où le fait même de pouvoir nommer les problèmes comporte désignation des voies de leur solution. La définition des objectifs de la réforme sociale s'opère en référence à trois « variables liées » : le milieu égyptien, comme champ des possibles ; le savoir disponible, entendu comme la somme des expériences des nations, y compris musulmanes ; une anticipation de la prospérité qui est en même temps une représentation de la justice sociale. « *C'est le milieu égyptien, écrit S. Qutb, qui doit nous inspirer les projets de réforme sociale, et le meilleur moyen pour que cela se réalise, c'est l'utilisation de statistiques précises. Le pur et simple transfert de projets*

empruntés aux nations d'Occident ou d'Orient demeure une entreprise futile et des efforts perdus tant que les statistiques et l'expérience n'ont pas montré que les conditions sont semblables ici et là. La statistique doit embrasser tous les aspects [de la réalité] égyptienne : la richesse publique et le nombre d'habitants, la répartition des richesses et celle de la population, celle de la culture, de la santé, du travail, celle des droits et des devoirs. Dans les faits, en effet, il ne fait pas de doute que toutes ces choses sont inégalement distribuées et que les fardeaux sont répartis de façon déséquilibrée entre les différentes épaules. Dégager un tel équilibre est la condition du succès de toute entreprise de réforme. »²² L'universel est ici de l'ordre de la méthode et se résume dans ce qu'il y a de plus abstrait – la statistique –, tout en désignant la singularité d'un ici et d'un maintenant par rapport auxquels seulement le projet de la réforme sociale fait sens.

- 20 L'évidence de ce que doit être la société réformée a, dans cette logique, la clarté d'un « positif » photographique – négation de la négation, éradication de tout ce qui, dans la constitution historique de la société égyptienne, entrave sa marche en avant vers les lendemains qui chantent. De la même façon que l'arriération de l'Égypte se manifeste, de façon quasi-physiologique dans le « cercle vicieux » de la pauvreté, de la maladie et de l'ignorance, le signe de la société réformée, saine, adéquate à son principe, c'est la part de joie indissolublement physiologique et morale qu'elle assure à ses membres : « Nous avons besoin d'une part de joie dans l'exacte proportion où nous avons besoin d'une part de vitalité, d'une constitution saine et de sentiments sains. Nous autres, Égyptiens, sommes réduits à une infime portion de vie parce que notre part de joie et des beautés de l'existence individuelle et sociale est elle-même insignifiante. La joie humaine est un phénomène à la fois psychologique et spirituel auquel correspondent, chez les animaux les bonds et les cabrioles, chez les oiseaux les gazouillements et le chant, et chez les plantes la floraison et la germination, phénomènes qui traduisent vitalité et santé chez les êtres vivants »²³. S. Qutb poursuit en se demandant combien de fois par jour, par semaine, par mois, rient les Égyptiens, soulignant la tristesse et l'abandon qui s'expriment dans leur musique et leurs chansons, et plus largement dans l'ensemble des circonstances de la vie sociale, à laquelle il oppose la gaîté et l'exubérance qui accompagnent les vies occidentales, auxquelles il attribue la productivité même de ces vies : « Ces Occidentaux (Afranj) se réjouissent beaucoup parce qu'ils produisent beaucoup, parce qu'ils ressentent la valeur de la vie et aspirent à des idéaux supérieurs (...) Quant à nous, nous ne nous réjouissons pas parce que nous ne travaillons pas ou parce que si nous travaillons, c'est sans ardeur, sans conviction et sans foi en la vie. »²⁴ A la représentation d'une globalité « organique » de l'arriération, S. Qutb oppose la globalité également organique de la réforme qui fait du corps social un ensemble solidaire de causes et d'effets dont l'enchaînement traduit toute la complexité humaine.
- 21 Ce que je voudrais tenter de mettre ici en évidence, ce n'est pas tant ce que doit être cet ordre de la société réformée que la façon dont il s'énonce et se légitime. La façon dont S. Qutb identifie la singularité du milieu n'est certes pas indifférente : faut-il s'étonner que pour lui, comme pour Muhammad Husayn Haykal, Taha Husayn, Luftî al-Sayyid, Tawfiq al-Hakîm et tant d'autres intellectuels de cette période, ce soit la permanence égyptienne, à la fois biologique et culturelle, qui constitue le fond même de cette spécificité, alors que d'entre les nations, souligne S. Qutb, l'Égypte est la seule qui ait conservé, au milieu des vivants, les traces éternelles de sa grandeur passée ? Bornons-nous ici à souligner le lyrisme véritable que lui inspire l'évocation de ce passé dans lequel il voit – c'est le fond même de la logique réformiste – la garantie d'une grandeur à venir : « Les œuvres passées, dans leur magnificence, les attitudes héroïques, les événements

remarqués, tout ce que ces temps lointains de l'histoire de la patrie recèle d'espoir et de douleur, constituent le flux auquel puisent les âmes à chaque génération, l'impulsion que reçoivent les sentiments de chaque individu. Ceux qui s'en sont allés dans les corridors du temps ne sont pas des cadavres inertes drapés dans leurs linceuls et enfouis dans les sables. Il s'agit d'entités (dhawât) vivantes qui, à tout instant, peuvent nous faire témoins du miracle de leur résurrection et s'individualiser à nouveau pour partager avec nous la vie que nous vivons et nous faire profiter de leurs expériences et de leurs conseils pour l'organisation de nos affaires. Un tel miracle demeure dans l'ordre du possible tant que nos imaginations nous donnent accès au théâtre du passé et réagissent aux événements de l'histoire. »²⁵ Ajoutons que S. Qutb est prêt à considérer dans ce texte ce qui lui apparaît ailleurs comme « superstitions » ou « déviations » par rapport à l'ordre de la religion vraie ou de la raison, comme des manifestations de l'authenticité égyptienne – ainsi de la perpétuation à travers les âges du rite pharaonique de la « mort du Nil », des fêtes païennes de la moisson ou du Nayrûz.

- 22 Notons encore qu'à cette période S. Qutb n'entretient pas d'inquiétude particulière quant à la religiosité du peuple égyptien qui « heureusement est un peuple religieux par sa nature même, non pas seulement depuis l'Islam, mais dès l'époque des pharaons, et il a toujours manifesté le plus grand zèle pour toutes les religions qu'il a successivement embrassées, parce que la foi appartient à sa nature et à son être même. »²⁶ Dans les textes de cette période, la « question religieuse » telle qu'il l'envisage se résume en deux propositions : d'une part, pas plus que l'« égyptiannité de l'Égypte », son islamité n'est susceptible de faire problème : « religion du juste milieu », religion « naturelle », « charte de la vie en société », « facilitation » par Dieu de Son Commandement aux hommes. S. Qutb participe au débat sur l'*aggiornamento* religieux lancé par Afghânî et Muhammad 'Abduh sur des positions radicalement « modernistes », aux antipodes du littéralisme que tentent d'imposer les milieux religieux et les associations du type de celle du cheikh Khattâb, où nous retrouverons S. 'Uways. De l'autre, les « superstitions » qui, dans les couches populaires, éloignent la religion de sa vérité, ne sont que les symptômes de dysfonctionnements sociaux plus généraux et, en aucun cas, dans les formulations de S. Qutb à cette période, l'éloignement de la religion n'a valeur causale. D'où la possibilité d'instrumentaliser « sans complexe » la religion et le sentiment religieux au service de la réforme sociale : « Ce peuple est atteint de tares et de maladies qui nuisent à son existence ici-bas et pervertissent sa religion. Utilisons la religiosité du peuple pour corriger ces tares et lutter contre ces maladies par la prédication religieuse ! Plus les prênes des prédicateurs toucheront aux aspects de notre vie quotidienne, plus ils seront entendus et plus les cœurs seront ouverts à leur message. Pour que cette prédication soit vivante, elle doit emprunter ses thèmes à la vie elle-même. »²⁷ Ce qu'il m'importe de souligner, dans cette formulation, c'est le sens de la relation causale qu'elle institue : la religion est ici saisie comme une « superstructure idéologique » qui « reflète » la réalité des conditions sociales dont elle est le produit : « la religion est pervertie parce que le peuple est malade ». Et s'il est possible d'utiliser la ferveur religieuse du peuple pour agir sur ces conditions sociales, c'est précisément parce que, dans l'esprit de S. Qutb, cette proposition n'est pas – pas encore – « transitive » et que ne s'est pas encore imposée à lui la conviction que le peuple est malade parce que la religion est « pervertie ».
- 23 Comme nombre de ses contemporains, S. Qutb voit dans la guerre mondiale – un autre des « lieux communs » de cette période – la matrice d'un ordre nouveau auquel il importe, souligne-t-il avec force, que l'Égypte se prépare à adhérer. Plus précisément, si la Première Guerre mondiale avait inauguré l'ère de toutes les turbulences en

engendrant les problèmes et les déséquilibres qui rendaient la Seconde inévitable, celle-ci vient en quelque sorte « remettre les pendules à l'heure » en imposant un nouvel ordre du monde dans lequel chaque nation devra trouver sa place : « *On pourrait craindre que la guerre actuelle, qui est bien plus violente et plus radicale que la précédente, ait des conséquences encore plus terribles et plus irrémédiables que la précédente, n'était qu'elle nous a ouvert les yeux sur les erreurs [qui suivirent] celle-ci et que certains des principes au nom desquels elle est conduite sont nés en réaction à ces erreurs* »²⁸ S. Qutb dérive trois leçons de la guerre qui fait rage, que lui inspire la situation de chacun des principaux belligérants : une leçon *sociale* tirée de la défaite de la France, exemple d'un pays que l'absence de consensus sur les valeurs collectives, l'affaiblissement de la religion et la propagation de doctrines licencieuses et individualistes affaiblissent au point d'empêcher toute résistance à l'envahisseur ; une leçon *morale*, tirée de la résistance de l'Angleterre, qui sait retrouver dans « *la tradition de ses ancêtres, bâtisseurs d'un immense empire, les vertus de simplicité et de tempérance qui avaient fait leur force* » pour faire front et refuser la capitulation ; une leçon *politique*, inspirée de l'Allemagne, dont les dirigeants n'ont pas hésité à sacrifier à leur volonté de puissance les valeurs que ce sacrifice même fait apparaître comme les plus précieuses de l'humanité, suscitant de la part du reste du monde « *cette réaction salutaire qui fait que les hommes se sont mis à ressentir la valeur de la liberté en danger et ont éprouvé le besoin de faire retour à la religion et au sentiment de compassion. Aujourd'hui, l'humanité attend la fin de cette guerre destructrice pour commencer à œuvrer à la construction d'une société juste, jouissant raisonnablement de sa liberté, apaisée par des croyances toutes de tolérance et où un frein serait mis à la voracité des instincts et aux débordements de la barbarie.* »²⁹ On est ici en présence de ce que je pourrais désigner comme le « modèle » – j'allais dire le syndrome – « de Wilson », plus que jamais actif dans l'Égypte de la Seconde Guerre mondiale malgré les désillusions entraînées par le non-règlement de la question d'Orient au lendemain de la Grande Guerre : en schématisant, il faut profiter de la solution « à chaud » des problèmes posés au niveau du « macrocosme » mondial pour régler une fois pour toutes l'« inadéquation à elle-même » de la société égyptienne.

- 24 Le point crucial est que l'évolution de l'ordre du monde dans la logique de la guerre mondiale, tel que l'anticipe S. Qutb, aboutit en fait à confirmer ce qui lui apparaît comme la structure sociologique de base de la société égyptienne : entre l'individualisme forcené qui a causé l'affaiblissement et la défaite de la France et le culte de l'État qui rend possible le « collectivisme » des dictatures « *insupportable à l'humanité quels que puissent être la force et l'éclat de ces régimes* », il entrevoit l'émergence ou la réémergence de la famille comme unité de base de la société, ce qui le justifie à manifester un certain optimisme dans la mesure où « *de ce point de vue, l'Égypte est, grâce à Dieu, dans une situation favorable, car la famille n'y a pas été minée et affaiblie, comme cela a été le cas pour de nombreux peuples après la dernière guerre, grâce à la force de ses traditions paysannes, ces traditions qui ont préservé sa cohésion nationale (kiyânuha al-qawmî) de génération en génération.* »³⁰ La boucle réformatrice est ici bouclée : l'identité elle-même est instituée garante de l'appropriation d'une modernité posée comme universelle, tandis que réciproquement, la modernité désigne l'identité comme l'horizon même de son déploiement, par quoi s'accomplit la vocation même de la réforme qui s'exprime chez S. Qutb dans toute sa radicalité native : opérer la synthèse de la matière occidentale et de toute la puissance de changement que celle-ci développe sans rien sacrifier de la chaleur des origines – ce qui, note S. Qutb, « *n'exigera rien de plus de nous autres Égyptiens que de nous guider sur notre âme la plus ancienne et sur nos traditions éternelles, pour que, une*

fois nos regards débarrassés de la poussière du matérialisme européen, nous découvrons dans nos trésors spirituels la richesse qui nous servira de viatique dans le monde nouveau, une richesse qui nous permettra d'assimiler la civilisation matérielle européenne et d'en tirer profit sans corrompre notre propre nature et sans nous transformer en machines frustrées et desséchées comme c'est le cas de nombreux Européens. »³¹

Sayyid 'Uways

- 25 L'adhésion de S. 'Uways à l'Association des partisans du Coran et de la Sunna muhammadienne, fondée en 1912 par le cheikh Mahmûd Khattâb, se présente comme sa première tentative de faire pièce, sur des bases identitaires, à l'anomie. D'une part, il y a là la tentative de renouer les fils des solidarités traditionnelles en faisant retour sur la chaleur et les certitudes des origines : *« Cette association m'avait attiré pour plusieurs raisons, écrit S. 'Uways. Mon cousin, le cheikh Muhammad en faisait partie. Il avait été suivi par un autre de mes cousins, Muhammad al-Bûdî, fils de ma tante paternelle. Avant moi, Muhammad Badr, un des amis que je m'étais fait dans notre rue y avait adhéré. Je constatais aussi que bon nombre des hommes que l'on classait avant cela parmi les malandrins de notre quartier s'étaient laissé pousser la barbe, avaient rasé leur moustache et portaient le turban avec le gland pendant. »³²* L'horizon de la réforme est ici la restauration de la société vertueuse, c'est-à-dire la mise en conformité de la société vécue avec son modèle idéal tel qu'il est prescrit aux hommes dans la transcendance, par la revivification des valeurs et des comportements « véridiques » codifiés par la Révélation et la lutte contre les comportements déviants et le vice sous toutes ses formes, qu'il s'agit précisément de nommer – ce que la théologie politique classique désigne comme *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahî 'an al-munkar*. Dans l'attente de l'avènement de la société vertueuse et pour contribuer, par l'exemple, à celui-ci, les associations du type de celle de cheikh Khattâb ou des Frères musulmans militent pour la constitution d'espaces de sociabilité réformés dans lesquels puisse être vécue, malgré un environnement corrompu, la fidélité identitaire : ainsi, *« en toutes circonstances, les membres de l'Association pratiquaient entre eux la solidarité et, dans la mesure du possible, nous nous efforcions de traiter entre nous nos affaires, de manière à nous protéger des manigances et des duperies des étrangers et renforcer la solidarité dans nos cœurs. »³³*
- 26 Simultanément, le retour aux valeurs et aux normes fondatrices de l'identité permet de faire pièce à l'acculturation en marche et d'opposer l'affirmation de sa propre supériorité morale et spirituelle contre tout ce qui conspire à la dénier. C'est précisément au moment où il entre au ministère de la Guerre que S. 'Uways décide d'arborer, en se laissant pousser la barbe et en rasant sa moustache, les signes distinctifs de son appartenance à la mouvance des associations religieuses, se prémunissant ainsi par avance contre toute tentation de compromission avec des logiques qui lui apparaissent clairement comme celles de l'impiété. Face à la double menace de l'anomie « interne » – l'oubli des origines – et « externe » – la concurrence de normes importées –, la pertinence du modèle de mobilisation proposé par le cheikh Khattâb et la source de son charisme sont liées à sa capacité à désigner dans le même mouvement la voie du retour aux valeurs des origines et celle de leur remobilisation dans le présent : le cheikh Khattâb prêche l'imitation du Prophète en imitant lui-même la façon de prêcher et l'être-au-monde – la *sunna* – de celui-ci, dont il redouble en quelque sorte l'exemplarité. *« C'était un maître plein de gravité, note S. 'Uways. Il était dévot et intègre, il prêchait la Sunna de la façon même qui était celle du Prophète Muhammad –*

que Dieu lui accorde la bénédiction et le salut – aussi bien en paroles qu'en action (...). Les fidèles, après avoir fait la prière de midi, le vendredi, ou après la prière du crépuscule, apportaient un banc sur lequel il s'asseyait, dans la cour de la mosquée qu'il avait fait bâtir spécialement pour que le culte y fût célébré comme il l'était au temps de l'Envoyé de Dieu – que Dieu lui accorde la bénédiction et le salut – (...) cheikh Mahmûd était en désaccord avec nombre des cheikhs d'al-Azhar dont il ne partageait pas les idées, ils estimaient, quant à eux, que son enseignement manquait de souplesse. Pour eux, les temps et les circonstances avaient changé depuis l'époque du Prophète. Mais lui maintenait sa position et croyait à ce qu'il disait et prêchait; son argument était le Coran et la Sunna de Muhammad.»³⁴ Alors même que l'association du cheikh Khattâb prétend se distinguer des confréries soufies, dont la critique constitue l'un des points forts de ses enseignements, la constitution charismatique du *leadership* de celui-ci, dont la vie, souligne Iman Farag, « constitue la mémoire même de la Jama'iyya et est devenue pour cette raison enjeu et objet de diverses représentations »³⁵, tend à recréer entre le maître et les disciples le même type de relation que celles qui prévalent au sein de ces mêmes confréries soufies et que l'on pourrait désigner comme *leadership* d'inspiration ou prophétique, relation dans laquelle « la personnalisation des rapports sociaux permet à l'individu respectueux de la Sunna de constituer un exemple vivant et visible, puisque c'est en définitive le corps qui est le porteur premier du message. »³⁶

- 27 Dans cette logique, l'ensemble des sociabilités licites s'inscrivent dans la perspective de l'imitation du maître et la reproduction des modèles pratiques – alimentaires, vestimentaires, sexuels, relationnels... – qu'il manifeste au quotidien, à l'exclusion de tout autre. Jusqu'à la sacralisation de sa personne et de son corps même. S. 'Uways s'indigne, *in petto*, au spectacle de certaines pratiques de dévotion que le cheikh tolère, voire encourage, autour de sa personne : « Après la prière de l'après-midi, quelqu'un mettait devant le cheikh Mahmûd une cruche d'eau. Je voyais le cheikh tremper son doigt dans l'eau en murmurant des phrases inaudibles puis prendre la cruche dans ses mains, la porter à hauteur de sa bouche et humer cette eau à plusieurs reprises mais sans rien en avaler ; après quoi, on se passait la cruche et chacun en buvait à tour de rôle. Je me refusais, quant à moi, à boire de cette eau, n'ayant guère confiance dans l'effet de ces gestes du cheikh Mahmûd Khattâb (...). Je m'abstenais donc de prendre cette cruche que beaucoup étaient prêts à se disputer ; personne ne s'apercevait de mon refus, et moi je ne me sentais pas en faute en la refusant. »³⁷ Renoncer aux signes extérieurs de l'appartenance au groupe, comme le fera S. 'Uways en décidant de raser sa barbe, ne peut ici être vécu que comme déclaration de rupture et cause d'exclusion. Dans la lettre de démission qu'il adresse au conseil d'administration de l'Association, S. 'Uways déclare expressément l'incompatibilité de deux projets : poursuivre une militance réformiste fondée sur la sacralisation du patrimoine et la fidélité aux modèles légués par les pieux Ancêtres et poursuivre des études supérieures.
- 28 L'insatisfaction dont fait état, S. 'Uways et qui motive sa rupture avec l'association du cheikh Khattâb s'énonce en termes de méthodes : il cesse d'être convaincu qu'arpenter les rues du Caire pour y ramasser les papiers gras au prétexte de soustraire les versets coraniques, voire le saint nom de Dieu, qui pourraient y être inscrits, à l'offense des pieds « soit d'un bien grand fruit pour l'humanité – comparable à celui d'Edison, par exemple, inventant l'éclairage à l'électricité »³⁸.
- 29 Je reviendrai dans ce qui suit sur les enjeux, en termes de modes de mobilisation du réformateur lui-même, du renversement des priorités qu'opère S. 'Uways entre la « réforme de la société » et la « réforme de l'individu » : en opposant aux partisans du cheikh Khattâb, qui considèrent que l'intégrité islamique de la société, c'est-à-dire

l'application littéraliste du commandement divin dans toutes les circonstances de la vie, est la condition de la production du citoyen vertueux, la thèse selon laquelle une société ne saurait être vertueuse si ses membres ne le sont pas, S. 'Uways prétend se situer dans la logique même du réformisme en même temps qu'il énonce le principe de la différenciation des positions et des méthodes susceptibles de réaliser la société réformée. « *La véritable foi est la citadelle inexpugnable de Dieu* », écrit-il dans sa lettre de démission. « *Quiconque y entre est en sécurité. Les principes célestes sont ce qui nous rassemble pour la mise en oeuvre du bien sous l'étendard de l'honneur et du sacrifice. Il y a là de la place pour tout le monde. Et si aujourd'hui j'abandonne le terrain sur lequel vous travaillez, c'est pour vous précéder sur un autre terrain et pour préparer le chemin par lequel vous me rejoindrez demain* »³⁹.

- 30 Toute la trajectoire ultérieure de S. 'Uways, telle qu'il la restitue sans complaisance dans ses mémoires, va pourtant consister à expérimenter les effets en chaîne de cette rupture inaugurale et à tenter de conjurer l'angoisse que suscite en lui le constat de son éloignement progressif des sociabilités identitaires, dont toute son œuvre de sociologue et de travailleur social sera consacrée à démonter les mécanismes de blocage qu'elles opposent au changement, mais dans lesquelles il ne cessera de *vouloir se reconnaître*. En rompant avec le cheikh Khattâb et en faisant le pari de la réforme de la société « par la science », que traduit dans sa trajectoire individuelle son inscription à l'Ecole de service social du Caire, ce sont les fondements mêmes de son « être-au-monde » que S. 'Uways accepte de voir remis en cause dans ce qu'il a à la fois de plus intime et de plus « structurant ». A commencer par sa représentation de la division sexuelle du travail, qui ne résiste pas aux relations qu'il entretient, dans la mouvance philanthropique, avec les animatrices étrangères des premières associations de travail social, et qui mettent en crise ses relations avec les femmes de son propre entourage : « *J'observais ses comportements - i. e. ceux d'Elsa Thabet, une assistante sociale suisse qui l'initie aux méthodes du service social et à laquelle S. 'Uways restera lié toute sa vie - et comparais sa personnalité à celles des femmes de mon entourage - ma mère, mon épouse, mes tantes Umm Husayn Sekina et Umm Ali Zaynab... En dépit des références religieuses qui étaient les miennes, j'en conclus que la personnalité d'Elsa Thabet était supérieure et que notre Égypte éternelle avait le plus urgent besoin de femmes comme elle.* »⁴⁰ C'est bien au cœur de « l'aporie réformiste » que nous introduit ici S. 'Uways à propos de ce qui constitue l'un des principaux enjeux du débat réformiste lui-même – le statut des femmes dans la société : si les partisans du cheikh Khattâb peuvent expliquer par l'oubli du commandement divin l'état d'arriération de la société égyptienne, résumée dans les superstitions et l'ignorance soumise de ses femmes, ce dont ils ne peuvent rendre compte, c'est de la *supériorité* d'autres modes de mobilisation, y compris *lorsqu'ils semblent contredire les exigences de la fidélité identitaire*. C'est bien le lien religieux lui-même dont S. 'Uways admet qu'il peut être menacé par la comparaison entre « l'enfer des Croyants » et le « paradis des Infidèles », et c'est encore une fois à propos du statut de la femme que s'exprime le plus explicitement la contagion du trouble que suscite en lui cette aporie : « *Si le Livre saint exalte la mère, la fille ou la sœur, il n'en reste pas moins, comme je pus le constater lors de mon séjour à Londres, qu'elle jouit, en tant qu'épouse, d'une situation bien meilleure dans les sociétés occidentales que dans les sociétés musulmanes. Là-bas, la femme n'est pas l'esclave de son mari. Et ce hadîth du Prophète - « Si je devais ordonner à quelqu'un de se prosterner devant une autre personne, j'ordonnerais à l'épouse de se prosterner devant son mari » - ne faisait qu'augmenter ma confusion, et seule l'idée que la prosternation est réservée à Dieu parvenait à me soulager de mon trouble.* »⁴¹

- 31 L'étape suivante dans cette trajectoire est celle ouverte par le voyage. Même si S. 'Uways la place sous l'augure du *hadîth* prophétique incitant à rechercher la science jusqu'en Chine, ce qui s'y joue, c'est bien la prise de contact avec des légitimités alternatives : la quête d'un nouveau principe d'organisation de la vie en société. Envoyé en séjour d'étude en Angleterre, en 1947 puis en 1951, par l'École de service social du Caire dont il obtient une bourse, S. 'Uways va se trouver immergé dans un autre débat sur la réforme sociale qui bat son plein dans ce pays, autour notamment de la condition ouvrière et de la question coloniale. On est à l'apogée d'un optimisme scientiste qui prétend, dans la ligne de la Fabian Society ou du travaillisme, opérer la synthèse de méthodologies sociales de plus en plus « scientifiques » et d'une philosophie politique d'inspiration démocratique et redistributive. S. 'Uways y gagnera le positivisme radical qui marque sa pensée, c'est-à-dire l'intime conviction que le savoir que constitue le *social scientist* porte sur la chose elle-même, et que l'intentionnalité est constitutive du sens des rapports en société.
- 32 Le parcours de S. 'Uways en Angleterre est doublement « heuristique » et s'apparente, à plus d'un titre, à une initiation, dont il lui faut payer le prix de malheurs et de sacrifices. D'une part, ce qu'il poursuit en Angleterre, c'est la quête d'une totalité ou, mieux, d'une totalisation du savoir qui lui donne accès à l'Homme et à la Société eux-mêmes saisis comme totalités et garantisse l'hypothèse constitutive de la posture réformiste selon laquelle il est possible de rationaliser tous les aspects de la vie en société :
- Je concevais clairement que toutes ces activités, académiques ou extra-académiques, régulières ou occasionnelles, constituaient un tout, ou, pour ainsi dire, les branches d'un même arbre. L'histoire était liée à la philosophie, l'économie à la politique, la logique à la science (...). Seule la science nous met en position de comprendre objectivement les choses et les gens qui nous entourent. Seule elle nous permet de comprendre ces choses et ces gens et de réaliser ce qui pourrait ou qui devrait être. Les questions que je me posais tournaient autour de la définition de ce 'possible' et de cette 'nécessité' qui m'apparaissait à cette époque, et qui m'apparaît toujours, comme le problème des problèmes, celui qu'il nous faudrait savoir poser pour pouvoir espérer y trouver des solutions.⁴²
- 33 D'autre part, dans cette logique, la distanciation au sens à la fois moral et géographique, apparaît comme la démarche même de la constitution du savoir. C'est paradoxalement en Angleterre, à travers l'observation des comportements des Britanniques en société, que Sayyid 'Uways va découvrir la vérité du rapport colonial : dans la gradation des épreuves qu'il doit affronter dans sa quête de la science, la moindre n'est sans doute pas le constat qui s'impose à lui du fait qu'« Autrui » – et pis encore, l'occupant – dispose sur l'Égypte d'un savoir plus efficace, plus lucide, plus exact, que celui dont disposent les Égyptiens eux-mêmes. W. Blunt a beau être irlandais et un proche de 'Urâbi et de Muhammad 'Abduh, c'est la lecture de son *Secret history of the English occupation of Egypt* – interdit dans ce pays et dont les traductions arabes sont pourchassées par la censure – qui dévoile à S. 'Uways la vérité sur certains épisodes parmi les plus cruciaux de l'histoire de son propre pays.
- 34 En d'autres termes, l'accumulation du savoir sur Soi passe par la médiation des catégories de l'Autre, et ce sont ces catégories qui permettent de formuler la vérité de la société égyptienne. Plus loin, en apprenant une économie, une sociologie, une philosophie, une science politique produites pour rendre compte et gérer des sociétés « modernes », ce n'est pas tant la vérité de sa propre société que découvre S. 'Uways

que ce qu'elle *devrait être* pour se conformer au modèle de la modernité. Et ce que ces savoirs permettent de mesurer, c'est avant tout l'écart de la société égyptienne par rapport à ce modèle qui, à travers ses variations – anglaise, française, américaine, voire soviétique – se présente comme universel : « *combien long est le chemin que la société égyptienne et ses membres devront parcourir pour rattraper la marche du progrès de l'humanité et des sociétés qui ont réussi à se débarrasser de tout leur fatras d'idées et de mythologies surannées* »⁴³ C'est la question réformiste elle-même qui se trouve en quelque sorte inversée : non plus la compatibilité ou la compatibilisation de la modernité et de l'identité, mais la distance nécessaire et admissible entre celle-ci et la société réformée (modernisée).

Les causalités de l'échec identitaire

- 35 On est ici au troisième moment, décisif, de la structuration de la posture réformiste, celui où se décide le positionnement réformiste final de S. Qutb et S. 'Uways par rapport à l'ordre (au désordre) social et leurs modes d'intervention dans la société : entre ce *qui ne devrait pas être* – réinterprétation normative d'un savoir « objectif » sur la société – et ce *qui advient pourtant* du fait des lois d'une Histoire à laquelle il s'agit précisément d'échapper, s'énonce le sens du processus qui aboutit à *l'inégalité identitaire de la société à elle-même*. Dire les conséquences inéluctables de la non-réforme – sortie de l'Histoire ou trahison de la Promesse, misère ou aliénation... -, mais aussi, implicitement, annoncer ce qui, dans la « texture » même de l'histoire et dans la nature même de l'homme, condamne la réforme à l'échec et au recommencement.

Sayyid Qutb

- 36 Si les manifestations de la crise, ses symptômes dans l'espace et la durée sociale comme systèmes de causalités, sont de l'ordre des faits matériels, et comme tels ressortissent de l'objectif et de l'universel – « les mêmes causes produisent les mêmes effets » -, les enjeux mêmes de la réforme apparaissent à S. Qutb comme fondamentalement moraux et spirituels, c'est-à-dire comme relevant d'une *distinction* : « *L'économie, la politique, la situation sociale ne sont que les conséquences des bouleversements spirituels (nafsiyya), même si le communisme rejette cette explication et prétend tout ramener à l'économique, à la division du travail et à l'argent.* »⁴⁴ Reste à rendre compte de ces « bouleversements spirituels » eux-mêmes, c'est-à-dire à énoncer les prémisses nécessaires de la sociabilité, et *pourquoi ces prémisses* – et plus encore quand elles sont révélées, divines, parfaites, valables pour tous les hommes et dans tous les temps – *ne suffisent pas à assurer le bonheur des peuples qui ne cessent de céder aux facilités de l'adultération* – version spécifiquement réformiste de la dialectique, dont on ne s'est pas suffisamment avisé que le réformisme est aussi une pensée.
- 37 On peut trouver dans la quinzaine d'articles que S. Qutb consacre, en bon réformiste, à la question centrale de la condition féminine une illustration significative de cette primauté du spirituel et de la globalité des enjeux de la réforme qui en découle, enjeux qu'il énonce explicitement en termes de reproduction de la société elle-même. La crise de la condition féminine, dont les symptômes relevés par tous les observateurs de l'époque sont les « difficultés » des relations entre les sexes, la crise du mariage et la multiplication des unions avec des étrangères, et dont les effets sont la multiplication du nombre des célibataires des deux sexes et la propagation du vice de la prostitution,

est résumée par S. Qutb d'une formule « minimale » : la jeune égyptienne n'est plus ce qu'elle était hier, mais elle n'est pas encore devenue ce qu'elle sera demain. « *Le saut (qafza) qu'a accompli la femme Égyptienne depuis la Grande Guerre est la cause de ces déséquilibres qui affectent notre vie sociale : nous ne pouvons plus appeler au voile (ihtijâb) de la femme car celui-ci est devenu insupportable à notre époque, mais nous ne comprenons pas encore ce que signifie ce dévoilement (sufûr).* » Voici pourquoi, conclut S. Qutb, la présente génération de jeunes gens « doit payer au prix fort l'impôt de l'évolution entre nos grands-parents et nos petits-enfants, entre nos parents et nos enfants, qui fait de notre bonheur et de notre moralité le pont par lequel traverseront les générations à venir. »⁴⁵

- 38 L'opposition *ihtijâb/sufûr* qui fournit ici une sorte de métaphore du problème de la condition féminine, désigne le lieu et la logique de la perturbation : d'une part, c'est bien le sens religieux, implicitement posé comme « traditionnel », voire « traditionaliste » des Égyptiens qui est perturbé par l'*aggiornamento* de la condition féminine ; de l'autre, la question posée au réformateur de la condition féminine est celle du choix entre des possibles qui doit prendre en compte simultanément les exigences de la biologie, celles de l'histoire et celles de la fidélité identitaire, c'est-à-dire religieuse. S. Qutb n'hésite pas à invoquer Sigmund Freud ou les principes fondamentaux de l'évolutionnisme – « la fonction crée l'organe » – pour formuler son propre diagnostic qui se résume en deux propositions : 1) les jeunes Égyptiennes ne reçoivent pas, du fait du poids de la tradition, l'éducation qui leur permettrait d'accomplir au mieux leur fonction biologique et sociale ; 2) l'éducation que reçoivent certaines d'entre elles dans les écoles modernes inspirées des modèles européens, engendre chez elles un *habitus* qui entre en contradiction avec ces fonctions biologiques et sociales, les vouant dès lors au malheur et à l'insatisfaction, faute de pouvoir trouver leur place dans la société, ou à la perversité et au vice si cet *habitus* « contre nature » est laissé libre de produire ses effets. D'où les orientations que S. Qutb préconise pour la réforme de la condition féminine : « *Dès lors que la fonction a été identifiée, on peut en déduire le type d'éducation et le type de culture [que la femme doit recevoir] : si nous attendons de la femme égyptienne qu'elle engendre la génération à venir, sa culture doit être alimentée de tout ce qui lui facilitera cette tâche et la mettra à même de la conduire à bien (...). La jeune fille égyptienne sera soit mère et maîtresse de maison, et ce sont ces fonctions qu'il convient de prendre en considération au moment d'élaborer les programmes éducatifs la concernant, soit on acceptera qu'elle dévie de ces objectifs, et elle recevra la même formation que les garçons – dont elle [revendiquera dès lors] d'occuper les fonctions ; ce qui voudra dire qu'elle-même, sa famille et l'État auront accepté que la jeune Égyptienne ne vive pas sa vie selon sa nature. Ainsi, elle-même, sa famille et l'État l'auront en quelque sorte vouée à la science et à la recherche, ou encore au travail sur la place publique, comme les moniales sont vouées au couvent dès lors qu'elles dévient de l'état naturel de la femme dans cette existence.* »⁴⁶ Notons au passage l'effet de conviction de la comparaison dressée par S. Qutb entre le destin de jeunes Égyptiennes exposées à une éducation contraire à leur « nature » et celui des moniales : l'évocation de celles-ci a valeur de surenchère sur le caractère allogène de réformes qui outrepasseraient les objectifs ainsi définis, alors même que le phénomène monacal, particulièrement concernant les femmes, apparaît aux musulmans comme l'un des aspects les moins « naturels » – les plus contraires au *yusr*, « facilitation » par l'islam des conditions d'accomplissement des exigences religieuses – de la religion chrétienne. Il y a là, quoi qu'il en soit, ce que l'on pourrait considérer comme la formulation « moyenne » de la visée réformatrice concernant la femme : de Qâsim Amîn à Lutfi al-Sayyid le « féminisme » des réformistes se limite à préconiser d'éduquer les femmes

pour « rationaliser » la façon dont elles s'acquittent de leurs rôles traditionnels dans la société, et en aucun cas de les faire sortir de ces rôles.⁴⁷

- 39 D'où l'intérêt de voir, ailleurs, S. Qutb inciter ses concitoyens à prendre modèle sur les sociabilités occidentales, précisément pour ce qui a trait à la morale domestique : « Chacun d'entre nous doit prendre en charge dans sa propre maison la promotion de la famille nouvelle. Nous devons nous mêler aux Occidentaux (al-Afranj) chaque fois que nous en avons l'occasion, lire ce qui est écrit dans leurs langues à propos de la maison occidentale et de ses agréments. Nous devons nous armer de patience et les imiter (muhâkâtuhum) pour faire revivre nos maisons et ranimer entre nos murs la joie, l'activité et le sens de la beauté. »⁴⁸ De la famille à la société globale, de la morale domestique à la gestion des relations de travail, le « jeune S. Qutb » soutient avec la même conviction l'initiative du ministère des Affaires sociales, vivement décriée par les nationalistes qui y voyaient un abandon impardonnable de « spécificité », de traduire et de publier *in extenso* le volumineux « Rapport Beveridge » consacré à l'institution d'un système de protection sociale du travail en Grande-Bretagne dans lequel il voit « une orientation mondiale et humaine, et non une initiative purement anglaise et locale que tous les pays du monde, indépendamment des divergences de leurs systèmes politiques et sociaux, et l'Égypte elle-même, ne peuvent faire autrement que de mettre en œuvre. »⁴⁹ C'est d'emblée au niveau d'une universalité indissolublement biologique, sociale et spirituelle que S. Qutb énonce l'inéluctabilité de la réforme sociale et les orientations nécessaires de celle-ci, qu'il s'agisse de la condition féminine, du travail, des méthodes d'éducation ou du traitement de la délinquance. Par rapport à cette universalité, les différentes « cultures » – S. Qutb parle de nations, *umam* – apparaissent en quelque sorte « à armes égales », et la question qui se pose à lui n'est pas celle de la « compatibilité » entre la culture nationale égyptienne, c'est-à-dire en particulier l'islam, et l'universalité de la modernité, mais celle d'établir le partage entre la « vraie » modernité, celle construite par les nations occidentales, et ce que certains milieux corrompus et débauchés, en Égypte même, tentent de faire passer pour telle pour justifier leurs débauches et les atteintes qu'ils portent aux « valeurs sacrées de l'humanité et de la nation qui sont devenues le jouet de quelques dissipateurs. »⁵⁰ D'une part, S. Qutb apparaît bien proche de céder, au moins dans ses formulations, à un relativisme culturel qui voit dans chaque culture une sorte d'équivalent fonctionnel de toutes les autres : « Aux divers stades de son évolution, l'humanité a adoré ce que son niveau de connaissance et de maturité lui désignait comme sacré. Elle a adoré les pierres et les animaux, les oiseaux et les planètes, les phénomènes naturels, les dieux de la mythologie et les esprits. Elle a adoré, de la même façon, le Dieu unique et les prophètes, /es envoyés et /es réformateurs, les ancêtres, la famille ou la patrie, les libertés et les principes et toutes les valeurs que l'humanité a su inventer tout au long de sa longue histoire. L'important, ce n'est pas la divergence des noms ou des appellations, mais cette adoration elle-même, qui atteste de la nécessité d'un objet sacré dans la vie de l'humanité, qui emplisse les âmes et alimente les sentiments et faute duquel les hommes sont condamnés à périr dans les marais du doute et du scepticisme. »⁵¹ De l'autre, et dans la mesure où l'humanité elle-même ne se réalise que dans un *ici* et un *maintenant*, l'universalité n'apparaît accessible à S. Qutb qu'à travers les catégories de l'identité, justifiant qu'il se lance dans la défense des valeurs nationales menacées d'adultération par l'intrusion de la modernité occidentale, au nom même de l'universalité dont celle-ci est porteuse. S'il condamne avec véhémence la prolifération des cabaret et des *night-clubs*, c'est que dans ces lieux, « dans la cohue de ces danses obscènes, de ces musiques pernicieuses et malsaines, ce sont les valeurs nationales les plus sacrées qui sont foulées aux pieds – la Patrie, l'Égypte, Sa'd, la science, les

Pyramides... Les vivats proférés à propos de l'une ou l'autre de ces valeurs par les bouches immondes [de ceux qui fréquentent ces lieux] ont la même valeur que celle de l'appel de l'ivrogne à la prière - une pure dérision, un crime qui ne doit pas être laissé sans châtement. »⁵² Le parallèle a ici valeur plus que simplement rhétorique. Il désigne, sur le mode d'une double exclusion - celle de comportements incompatibles avec l'identité, celle des détournements de la modernité - les voies de la synthèse entre l'universel et le « local », entre la modernité et l'identité qui constitue la visée - et l'aporie - fondatrice de toute posture réformiste : saisir simultanément *de l'extérieur*, c'est-à-dire en mobilisant les modes de pensée et les méthodes de la science occidentale, ce qui fait la spécificité de l'identité égyptienne - ou orientale, ou arabe, ou musulmane -, et de *l'intérieur*, c'est-à-dire en se plaçant du point de vue des exigences de celles-ci, les valeurs épistémologiques et pratiques de la science occidentale.

- 40 Ce qui précède permet de tenter de préciser la *structure* de la conversion islamique de S. Qutb. Entre 1946, année de ses dernières contributions à la revue du ministère des Affaires sociales sur les positions que l'ai décrites dans ce qui précède, et 1951, année probable de son adhésion aux Frères musulmans, il opère un renversement radical de sa vision du monde et de la réforme, passant d'une analyse où la conquête de la modernité lui apparaît comme la condition et le moyen d'une refondation de l'identité à l'idée selon laquelle une telle refondation, non seulement conditionne l'accès à la « contemporanéité » - c'est-à-dire à la capacité de tenir tête au défi que représente la modernité de l'Autre -, mais surtout doit exclure radicalement les réalisations occidentales de celle-ci.
- 41 Deux ouvrages publiés par S. Qutb en 1949 et en 1951 marquent en quelque sorte les étapes de cette transition. Dans *Al-'adâla al-ijtimâ'iyya fî al-islâm* (la justice sociale dans l'islam, traduit en anglais et dont S. Qutb surveille lui-même l'édition aux États-Unis), il discute les questions « premières », « universelles », de la réforme agraire, du socialisme, de la protection sociale du travail, comme voies de la réforme du point de vue de leur *appropriation* dans et par la tradition islamique en montrant - ce qui constitue l'un des dispositifs de légitimation de l'emprunt le plus fréquemment mobilisé par les réformistes - que l'islam anticipe et contient déjà la représentation de la justice sociale *redécouverte* par les doctrines sociales positives, et que, dès lors, celles-ci sont en quelque sorte « superflues » du point de vue des musulmans pour qui le retour au Coran et à la tradition musulmane authentique constitue un accès direct à la modernité sociale. *Ma'raka al-islâm wa al-ra'smâliyya* (la bataille de l'islam et du capitalisme) marque le passage à la limite de cette posture : dans la bataille contre le capitalisme, modalité agressive et expansionniste de la modernité occidentale qui se présente comme une sorte d'« universel négatif », l'islam apparaît comme la seule alternative possible au communisme pour une réforme de la société susceptible de réaliser les aspirations des masses opprimées à la justice sociale et à la liberté sans sacrifier au matérialisme réducteur, sur lequel se retrouvent capitalisme et communisme, les exigences fondamentales de la fidélité identitaire qui s'expriment dans la religion.
- 42 La question qui se pose ici est celle du « statut » du séjour de plus de deux années qu'il effectue aux États-Unis dans la conversion de S. Qutb. Tel qu'il en rend compte dans *Ma'âlim fî al-tarîq* (Repères sur le chemin), publié en 1964, l'effet produit sur lui par la découverte des États-Unis, où il conçoit et rédige les deux ouvrages évoqués dans ce qui

précède, est celui de la prise de conscience d'une erreur de jugement concernant précisément l'articulation de la modernité et de l'identité :

Celui qui écrit ces phrases est un homme qui a passé quarante années de sa vie à lire: Son travail principal consistait à lire et à méditer dans tous les domaines des connaissances humaines. Que de spécialités, que d'identités. Ensuite il revint aux sources de sa foi et de sa représentation du monde. Il découvrit alors que tout ce qu'il avait lu était faible, très faible, comparé à ce sol large et solide. Il ne pouvait d'ailleurs pas en être autrement. Il ne regretta pas d'avoir passé quarante ans à cela, car ainsi il avait connu l'ignorance anté-islamique dans sa réalité, dans ses balbutiements et ses prétentions. Il connut, d'une connaissance certaine, qu'il était impossible à un musulman de joindre et d'accorder ces deux sources de connaissance. (...) Nous étions une minorité nous réclamant de l'islam en Amérique, au cours des années que j'y ai passées. Certains prenaient une position défensive de justification de leur islam. Mais moi c'était tout le contraire, je suivais une position offensive contre cette ignorance anté-islamique moderne et occidentale, avec des croyances religieuses bafouillantes et des situations sociales, économiques, morales désastreuses. (...) Et ce capitalisme d'accumulation, de monopoles, d'intérêts usuriers, tout d'avidité ! Et cet individualisme égoïste qui empêche toute solidarité spontanée autre que celle à laquelle obligent les lois ! Cette vue matérialiste, desséchée, minable de la vie ! Cette liberté bestiale qu'on nomme la « mixité » ! Ce marché d'esclaves nommé 'émancipation de la femme', ces ruses et anxiétés d'un système de mariages et de divorces si contraire à la vie naturelle ! Cette discrimination raciale si forte et si féroce ! En comparaison, quelle raison, quelle hauteur de vue, quelle humanité en islam !⁵³

- 43 Il y a là l'exact contre-pied des positions prises par S. Qutb avant son séjour aux États-Unis, en particulier sur la question de la morale domestique et sur la division sociale du travail. Plus précisément, ce qui lui apparaissait auparavant comme « effets de modernité », ressortissant de l'universel, lui apparaît maintenant comme « effets pervers » d'une vision du monde elle-même pervertie et corruptrice, pur produit de l'*hubris* prométhéenne de l'homme prétendant s'émanciper du Commandement divin. Le voyage a ici valeur « heuristique » : il confronte le réformiste aux réalisations effectives de la logique de « réforme de la société par la science », illustrant tout à la fois les limites de toute démarche « humaine, trop humaine » et la nécessaire primauté du spirituel. En d'autres termes, ce qu'atteste le voyage, aux yeux de S. Qutb, ce n'est pas tant l'inadéquation islamique de la société américaine, après tout prévisible de la part d'une société « ignorante » de la révélation muhammadienne – « *ignorance anté-islamique moderne et occidentale* », ce qui ne constitue pas un « anachronisme », mais la qualification proprement religieuse d'une société sans Dieu, même si elle se prétend chrétienne –, que *l'erreur même de S. Qutb*, et plus généralement de ceux parmi les réformistes qui considèrent que la refondation de la société musulmane-identitaire pouvait passer, de quelque manière que ce soit, par l'imitation des – et l'emprunt aux – sociétés occidentales.
- 44 Au-delà du rejet de l'Amérique des ghettos, du racisme et du crime organisé, c'est bien sur une *autocritique* que débouche le voyage, d'autant plus radicale et globale que, comme S. Qutb le souligne lui-même, quarante ans de sa vie à « lire des livres » ont fait de lui un véritable « expert » de la pensée *jâhiliite*, dont il s'était fait, de surcroît, le relais et le défenseur enthousiaste dans sa propre société. D'où l'adoption d'une position radicalement offensive qu'il préconise, avec l'ardeur du néophyte, contre cette nouvelle *Jâhiliyya* : à la tentation d'un *aggiornamento* des rapports entre la culture identitaire et la modernité occidentale, S. Qutb va opposer, non pas tant une « lecture révolutionnaire du Coran », comme le propose Olivier Carré⁵⁴, qui lui ferait rejoindre,

autour de 1950, sur des bases radicales, les positions des Frères musulmans – fondés depuis 1928 par Hasan al-Banna – qu'une *lecture radicale* du Livre saint, qui fait de lui un révolutionnaire et annonce le passage à la limite de la posture réformiste.

Sayyid 'Uways

- 45 C'est parce que les enjeux de la crise dans laquelle S. 'Uways lui-même se débat, comme la plupart de ses concitoyens sont d'abord matériels, locaux, en prise sur les dispositifs « primaires » d'insertion dans la société, que la réforme sociale ne peut que partir de la base, des individus, microcosmes dont l'état d'arriération entretient et reproduit celle du macrocosme social. Plus précisément – et c'est, je l'ai montré, le point de divergence qui l'éloigné de l'association du cheikh Khattâb et l'oppose à S. Qutb – c'est parce qu'une société dont les membres vivent dans le dénuement et l'ignorance ne saurait être une société vertueuse, que la réforme ne peut être qu'*ascendante*, partir du matériel pour remonter au spirituel et non pas l'inverse. Ou encore : la prévalence de tous les symptômes de l'arriération dans la société égyptienne fait de la question du changement une question « objectivement » prioritaire par rapport à celle de la fidélité identitaire. La construction par S. 'Uways de cette position passe par deux « opérations » qui définissent la formule spécifique de son réformisme :
- 46 – La formulation d'une profession de foi scientifique : en définissant la science comme « la somme des expériences humaines organisées »⁵⁵, produit de l'application de méthodes rationnelles permettant d'appréhender la réalité de la matière, la réalité de la société, la réalité de l'existence même » – savoir sans patrie, si ce n'est sans sujet – S. 'Uways n'oppose pas tant la science à la religion, le savoir à la croyance, que le savant – on dirait aujourd'hui l'expert – et le religieux, dont il énonce la compétition au niveau de la production même du sens et du leadership de la réforme sociale. A côté – ou plutôt « en dessous » – de l'Égypte rationnelle, positive, produite par l'Université, les usines ou l'armée, Égypte de la révolution au service de laquelle le travailleur social professionnel S. 'Uways mettra ses compétences, il identifie trois « Égyptes parallèles », définies par le type de vérité qui y a cours et qui constituent les stratifications profondes de l'arriération égyptienne. La première, la plus profonde est « *cette Égypte qui vit dans les vestiges accumulés du passé, dont les habitants vivent dans les superstitions tandis que ces mêmes superstitions vivent en eux, appliquant des règles et des codes de comportement usés par le temps mais dont ils ne dévient pas, et cette permanence même semble leur apporter du bonheur.* »⁵⁶ Égypte de la pauvreté, de la maladie, de l'ignorance, qu'aucune réforme n'a pu entamer alors même qu'elle constitue la cible de tout projet réformiste, mais qui semble bien près d'incarner, aux yeux de S. 'Uways, une sorte d'authenticité égyptienne native. La deuxième Égypte est celle des clercs, des religieux proprement dits, qui prétendent s'instituer les médiateurs entre ce qui est, l'ici-bas, et ce qui devrait être, projection normative de la société vers la transcendance, et qui « s'ils rejettent en parole les faux savoirs de la première Égypte, les confirment en fait dans leur pratique, et qui n'acceptent la science moderne ni en parole, ni en pratique. »⁵⁷
- 47 Cette Égypte-ci, « *l'Égypte des séances de dhikr* » où la pure et simple répétition du principe identitaire prétend exorciser le changement, est celle des rapports de force traditionnels à laquelle doit se heurter de front l'action du réformateur. L'un des moindres mérites de S. 'Uways n'est pas d'avoir réalisé de façon remarquablement précoce le fait que l'État lui-même, y compris quand il s'affirme réformateur, est partie

prenante dans la reproduction de ces rapports de force traditionnels : à propos de son expérience avec les jeunes délinquants, à l'institution du mariage royal puis à Kom Ombo, il note ainsi que les principaux obstacles à son action était le fait, non pas tant de ces jeunes, « matière première » de la réforme, qui lui apparaissent au contraire comme les sujets privilégiés d'une resocialisation globale, mais bien des policiers et des magistrats, figés dans leurs attitudes traditionnelles de répression, et contre lesquels les travailleurs sociaux doivent faire prévaloir leurs méthodes.

- 48 Vient enfin « l'Égypte des illusionnistes » (*Misr al-fahlâwa*), synthèse perverse et opportuniste des pseudo-savoirs des deux autres Égyptes, ramassis « de vrais et de faux savants, conservateurs auto-proclamés du patrimoine égyptien authentique, intercesseurs, devins... Ils sont faciles à reconnaître : gens qui recherchent, dans toutes les circonstances, le chemin le plus court et le plus facile pour réaliser leurs objectifs ici-bas et dans l'au-delà (...). Et quand ils échouent à plier la réalité à leur convenance, leur principal souci est de masquer leur échec et d'occulter les contradictions pour sauver les apparences et préserver leur réputation. »⁵⁸
- La violence de la dénonciation est ici à la mesure de la proximité même dans laquelle risquent de se trouver pris les réformateurs « véritables » par rapport à toutes les démagogues de la pseudo-réforme qui, à l'enseigne précisément de la globalité, prétendent faire l'économie du travail à la base, en profondeur, dont les travailleurs sociaux du type de S. 'Uways ne cessent de souligner la nécessité et l'urgence. Soulignons les enjeux de cette dramatisation de la compétition pour la légitimité : ce sont bien quatre Égyptes « contradictoires » – et les différentes catégories de clercs qui s'en font les porte-parole – qui sont ici en présence et dont la simultanéité même fait qu'elles se « démentent » réciproquement. L'Égypte profonde, populaire, superstitieuse, infirme, par sa permanence même, tant les prétentions réformatrices d'une élite, indigène ou coloniale – dont toute l'expérience pratique de S. 'Uways, et en particulier son travail avec les jeunes délinquants, atteste que les remèdes qu'elle a sporadiquement tenté de mettre en œuvre se sont révélés pire que le mal, que celles des hommes de religion « officiels », en quelque sorte contaminés par leurs ouailles dont il leur faut bien se faire entendre, à la rigueur doctrinale et à l'orthodoxie. L'Égypte des illusionnistes dément l'Égypte des savants véritables, scientifiques modernes ou en sciences religieuses, en usurpant le « monopole de la manipulation des biens de salut ». Ce que tendent à établir le diagnostic de S. 'Uways et sa façon même de se « positionner » par rapport à cette division « pervertie » du travail, c'est que l'absence du savant authentique, moderne, universel de par ses méthodes et les questions qu'il pose, rend impossible, dans les circonstances de la modernité, l'émergence de gestions adéquates de l'identitaire, et en particulier de sa dimension religieuse, c'est-à-dire, en fait, l'émergence même du *'âlim* réformé, qui viendrait garantir, sur des bases « objectives », la visée de fidélité identitaire. Ce qui s'énonce ici, ce n'est rien moins que l'opacité de l'identité à – ou plus précisément, son incapacité à – se penser dans ses variations, c'est-à-dire dans ses réalisations historiques, ce par quoi elle s'incorpore dans un espace et une durée – ce qui constitue l'enjeu même de toute visée de réforme « par la religion ». En d'autres termes, la contradiction principale n'est pas celle qui oppose l'altérité à l'identité, mais bien celle qui oppose celle-ci à elle-même, avec pour corollaire la question de l'arbitrage entre les tensions dont elle est l'objet et le théâtre. Ou encore : on passe d'une logique où l'hypothèse d'une « double vérité » était encore possible – ce qui était encore le cas pour S. Qutb avant sa conversion islamique – à une nouvelle division du travail, fondée épistémologiquement et qui permet d'annoncer – de réduire – le statut cognitif de la religion.

La science moderne a la capacité à s'interroger sur le phénomène religieux, alors que la religion, de par sa nature, n'est pas portée à étudier les phénomènes dont s'occupe la science. La science moderne englobe dans ses méthodes les phénomènes matériels et humains, et parmi ceux-ci, le phénomène religieux, dans les sociétés primitives, agricoles ou dans les sociétés industrielles avancées, dans ses périodes d'expansion aussi bien que dans ses périodes de régression et de décadence. La science moderne étudie les effets du phénomène religieux sur le changement social et sur la scène politique tout comme elle étudie les mouvements religieux du passé le plus lointain aux périodes les plus contemporaines.⁵⁹

- 49 On est encore une fois ici au cœur de la problématique réformiste, mais sur des positions inverses de celles de S. Qutb : c'est la religion elle-même, *dans tous ses états* – c'est-à-dire, en pratique, sans plus accorder le privilège d'une quelconque supériorité ontologique au référent de l'auto-identification, même si celui-ci se présente comme « révélé » – dont S. 'Uways énonce ici le caractère historique, « relatif », produit du caractère indissolublement matériel, social et spirituel de l'histoire des hommes, et dont seule la science peut livrer le système.
- 50 – Le deuxième « moment » de la construction par S. 'Uways de sa position engage la reformulation qu'il effectue de la question identitaire : atténuation de la portée de l'attentat et traduction en « pratiques intellectuelles » de la révolution copernicienne qui vient de s'accomplir. Dans la préface de l'ouvrage qu'il consacre à la femme égyptienne contemporaine, S. 'Uways livre sa propre reformulation de la question réformiste, prenant acte des enjeux à la fois heuristiques et pratiques du remplacement de la religion par la rationalité scientifique comme grille de déchiffrement du devenir de la société : « *Le présent ouvrage est une tentative de comparaison entre la femme égyptienne actuelle et ce qu'elle était dans le passé, du point de vue de sa situation socioculturelle, des regards portés sur elle et de ses comportements. C'est aussi et surtout une tentative de comparaison de la femme égyptienne actuelle avec ce qu'elle sera dans l'avenir. [Autrement dit, la femme égyptienne sera saisie] dans la perspective d'une transformation vers le mieux. J'espère que le lecteur aura noté la différence entre le concept de « changement » (taghayyur) et celui de transformation (taghyîr) qui constitue un changement voulu, planifié.* »⁶⁰ Le regard que S. 'Uways porte sur la femme égyptienne, dans laquelle il voit la véritable « mémoire » de la société, garante à la fois biologique et culturelle de sa reproduction, est récurrent au sens que G. Bachelard donne à ce terme (c'est-à-dire écrit du point de vue du surgissement même du présent, dont il s'agit de rendre compte), à ceci près que ce qu'il y cherche, ce ne sont pas les ruptures qui scandent cette durée, mais précisément, le principe d'une continuité : ce qui fait que l'Égypte, sans cesse conquise et sans cesse occupée depuis l'épuisement des dynasties, qui a changé deux fois de langue et deux fois de religion reste « notre Égypte éternelle » (*Misruna al-khâlida*), et ce qui garantit que, quels que soient les changements qu'il faudra lui imposer pour la faire accéder à la modernité, elle n'en restera pas moins elle-même.
- 51 La question posée est, en fait, double ou, mieux, l'énonciation de ce qui fait « l'éternité égyptienne » engage deux interrogations symétriques et complémentaires. D'une part, la recherche d'un *principe* d'inclusion : comment les changements radicaux imposés à l'Égypte et aux Égyptiens par leurs conquérants successifs peuvent-ils être transmués en expressions de l'identité égyptienne ? Ou encore : qu'est-ce qui conserve de l'Égypte pharaonique et « idolâtre » à l'Égypte hellénistique et chrétienne, puis arabe et musulmane, conservation dont tout le travail de sociologue et d'anthropologue de S. 'Uways s'attachera précisément à relever les indices⁶¹ ? Il y a là tentative d'une saisie savante de l'un des principaux *topoï* qui se mettent en place au cours du deuxième tiers

de ce siècle : avec la représentation de « l'anarchie mamelouke » et d'un « âge sombre ottoman », l'idée que l'Égypte a toujours été le creuset dans lequel venaient se fondre ses conquérants successifs, s'imposant à eux beaucoup plus qu'ils ne s'imposaient à elle. De l'autre, celle d'un principe de discrimination : qu'est-ce qui, dans cette identité, se refuse au changement et qui explique tout à la fois son incapacité, depuis la disparition du Nouvel Empire, à « rattraper le cours de l'histoire », la récurrence des conquêtes dont l'Égypte a été l'objet tout au long de son histoire et l'arriération dans laquelle elle croupit ? La réponse à ces questions engage la mise en œuvre d'un principe de « tri » dans l'identité et dans la modernité qui constitue la 'pierre philosophale' de la visée réformiste : « Toute tentative de transformation globale de la société égyptienne doit opérer le partage entre les éléments (nuzum) anciens (qadîm) et authentiques (asîl) de cette société, ses éléments anciens et allogènes (dakhîla) et ses éléments dont la transformation a été induite (mustahdath). Quelle que soit l'évidence que semble revêtir le conflit entre l'ancien et le moderne, on ne saurait se passer d'une conscience positive des enjeux de ce conflit : en effet ce qui est à la fois ancien et authentique est susceptible de changer, d'évoluer, ou d'être transformé ; de la même façon les éléments allogènes, qu'ils soient anciens ou modernes sont susceptibles de changer, d'évoluer, ou d'être transformés en fonction des intérêts réels des membres de la société. »⁶² La mise en relation des termes des deux oppositions que dresse S. 'Uways – asîl/dakhîl, qadîm/mustahdath – lui permet d'établir une « combinatoire » qui analyse, du double point de vue de l'identité et de la modernité, les différents traits culturels, comportements, valeurs, modes de production et jusqu'aux déviations constitutifs de l'égyptianité auxquels sont confrontés le sociologue et le réformateur, et qui permet de les qualifier en termes de désirabilité et d'opportunité, c'est-à-dire dans une perspective proprement téléologique, en regard de ce qui devrait être. Chacun de ces objets est ainsi susceptible de se présenter selon quatre cas de figure :

- 52 1) Etre à la fois « authentique » et « ancien » : c'est le cas, par exemple, de la propension en quelque sorte « native » des Égyptiens au monothéisme, couplée à une tendance irrépressible à multiplier les intercesseurs entre la rigueur de l'ordre divin-social et ses assujettis que S. 'Uways étudie dans *L'invention culturelle à la manière égyptienne*, recherche qui s'assigne comme « l'un de ses principaux objectifs d'analyser la relation entre l'imam al-Châfi'i en tant que juge président « le tribunal occulte » (al-mahkama al-bâtiniyya) tels que se le représentent les auteurs des lettres qui sont adressées à son mausolée (par des Égyptiens contemporains) et le dieu Osiris, comme juge du tribunal suprême régnant sur la Cité des morts. »⁶³ Vis-à-vis de tels comportements, la question posée dans la logique de cette visée est celle de leur possible actualisation, c'est-à-dire de leur conciliation avec les exigences combinées de l'identité et de la modernité. Aux antipodes de la tentation « folklorisante » et en conformité avec la visée constante du réformisme de réduction des « superstitions », la réponse de S. 'Uways à cette question est clairement négative : le recours aux intercesseurs est reconnu incompatible tant avec les exigences élémentaires de la fidélité identitaire (le monothéisme) qu'avec celles d'une modernisation de la société égyptienne, si bien que « le but de toute étude scientifique sérieuse [ne peut être que] de venir à bout des concepts et des orientations non scientifiques qui prévalent dans le contexte de notre société égyptienne contemporaine (...) dans la mesure où la persistance de ce type de comportements est contradictoire avec les orientations nouvelles et avec l'entreprise de construction de la société nouvelle »⁶⁴
- 53 2) Vis-à-vis de structures à la fois « allogènes » et « anciennes », qui se sont assimilées à l'identité égyptienne jusqu'à la transformer – comme c'est le cas par exemple du christianisme et de l'islam – la question posée est celle des modalités de leur

appropriation, en tant que *précédent* garantissant la possibilité même de réformes visant à l'actualisation des traits « authentiques » de l'identité égyptienne : « *La religion chrétienne, par exemple, en pénétrant en Égypte en 64 après Jésus-Christ, n'a pas trouvé dans le peuple égyptien une terre vierge ou undésert aride : l'Égypte connaissait Osiris, son martyr, sa résurrection ; elle connaissait aussi sa sœur Isis dès avant qu'elle n'entendit la prédication de Marc parlant du Sauveur et de sa mère, la vierge Marie. De même la religion islamique, quand elle entra en Égypte en 642 de l'ère chrétienne, n'y trouva pas une terre vierge : ce pays connaissait déjà l'unité de la création avant sa conquête par l'armée de 'Amr ibn al-'As. C'est pourquoi, quand l'Égypte eut adopté les enseignements de cette religion, l'Islam, elle se fit de ses symboles et de ses mystères une représentation tout à fait semblable à ceux qu'elle avait auparavant assimilés.* »⁶⁵ D'une part, comme à propos des femmes, montrer que la réforme n'est en rien incompatible avec les exigences de la fidélité identitaire, et même qu'elle l'accomplit en restituant aux femmes les statuts qui étaient les leurs aux époques d'épanouissement de l'Égypte. De l'autre, comme à propos des sciences modernes, montrer comment l'emprunt est lui-même une dimension de l'identité et comment une « acculturation » bien comprise peut être mise au service de la revivification d'une authenticité oubliée ou pervertie.

- 54 Aux deux dernières positions de cette combinatoire, ce qui est en question c'est la réforme elle-même – les inflexions qui, voulues ou subies, désignent la distance de l'identité à elle-même comme réformée ou en attente de réforme – et les critères qui permettent de décider de son succès ou de son échec.
- 55 3) Un fait social, une valeur, un trait de comportement, peuvent être à la fois *asîl*, authentiques, relever de la permanence et de la fidélité à soi, et *mustahdath*, se manifester dans des formes et avec des visées radicalement différentes de ce qu'ils étaient dans le passé ; ou encore : un fait social, une valeur, un trait de comportement, en eux-mêmes « authentiques », hérités, peuvent servir à des visées et à des intérêts inédits, produits dans de toutes autres logiques que celle du patrimoine. Dans l'un et l'autre cas, la question qui se pose est celle de l'*efficacité* de ces « bricolages », qui sont la teneur même de la réforme, d'une part, à produire les effets de modernité que l'on en attend, et, de l'autre, à manifester la continuité même du principe identitaire, de l'authenticité, qu'ils ont vocation à relayer. De ce double point de vue, S. 'Uways fait montre d'une confiance sans limite en l'inépuisable inventivité du peuple égyptien, d'autant plus assurée et sereine que ce qui constitue le fil conducteur de toute son oeuvre de sociologue, c'est l'exploration émerveillée des modes innombrables de la résistance à l'oppression que le petit peuple d'Égypte – et parfois ses intellectuels – n'a cessé d'opposer à tous les maîtres, indigènes ou étrangers qui ont *cru* pouvoir lui imposer durablement leur loi.
- 56 4) Un fait social, une valeur, un trait de comportement peuvent enfin être à la fois « allogènes » et « induits » – être affectés d'une extériorité en quelque sorte redoublée. Le terrain est ici celui où des intérêts – des *impetus* – privés, sectoriels, locaux, intérêts de classe ou de fractions de classe, intérêts communautaires ou communautaristes, sub-cultures ou clientèles, tentent de prévaloir sur l'intérêt collectif. Espace de la colonisation et des différenciations que celle-ci suscite dans l'espace et la norme, entre les générations, entre villes et campagnes, entre les sexes, espace de l'occidentalisation pour ce qu'elle a d'adultérant et d'asservissant. Mais aussi, terrain « privilège » de l'intervention du travailleur social que se veut S. 'Uways : celui de la prise en charge de tous les dysfonctionnements, effets pervers et maux sociaux engendrés par l'absence de

réforme ou par des réformes non abouties, et dont la manifestation est la conséquence de la non intervention du travailleur social « en amont » des logiques mêmes qui les engendrent

- 57 S. 'Uways a exprimé, à plus d'une reprise⁶⁶, sa réticence à traiter de cette « authenticité égyptienne » et à totaliser le sens de sa démarche d'exploration systématique de la culture et des traditions populaires en termes de « personnalité » ou d'« identité nationale », marquant de cette façon son refus de désigner une fois pour toutes le principe fondateur de la spécificité égyptienne – c'est-à-dire, en fait, de prendre parti dans le débat récurrent sur l'arabité/islamité/égyptiannité de l'Égypte. Au-delà de la « teneur » même des croyances et des valeurs qui constituent la culture égyptienne et des référents identitaires « superficiels » dont ces croyances et ces valeurs se légitiment, ce qu'il recherche s'apparente à une sorte de degré zéro des sociabilités égyptiennes, matrice vide de toute création culturelle et qui constituerait la contrepartie anthropologique de l'écologie de l'Égypte si évidemment marquée par le fleuve et ses rythmes, substrat de tous les possibles dont la prise de conscience, par le sociologue, des révolutions du passé l'incite à n'écarter aucun. Trois traits, pourtant, sont bien près de lui apparaître comme l'essence même de l'égyptiannité, structures élémentaires à mi-chemin entre cette écologie et toute production culturelle ou sociale : le monothéisme, dont « l'inventeur » fut Akhenaton, « le premier des unitaristes » (*awwal al-muwahhidîn*), enraciné dans la perception quasi-native par les Égyptiens du système de l'univers au travers de la toute-puissance du fleuve ; un système ambivalent de relations entre le Prince et ses sujets, enraciné dans le système de contraintes d'une gestion hydraulique de la société et fondé sur la sacralisation et l'absolutisation du pouvoir du premier que viennent périodiquement démentir les soulèvements dévastateurs des seconds ; le statut contradictoire des femmes, survalorisées et toutes-puissantes comme mères, opprimées et soumises comme épouses et comme filles et que cette contradiction empêche de jouer adéquatement leur rôle dans la reproduction de la société. Le paradoxe de cette identité égyptienne sur lequel vient buter S. Uways – et qui, une fois encore, annonce le passage à la limite de la posture réformiste – est que ce sont précisément ces traits les plus fondamentaux de l'identité égyptienne qui tendent à reproduire continuellement l'attitude de contournement de la réalité et le recours aux ressources inépuisables de « l'enchantement du monde » qui constituent le principal obstacle à la réforme.

Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways dans la clôture réformiste

- 58 Dans ce qui précède, j'ai tenté de décrire, dans leur articulation et leurs recompositions, deux *postures* que j'ai qualifiées de réformistes eu égard à la commune revendication que traduisent les trajectoires – intellectuelles, sociales, professionnelles, morales – de S. Qutb et S. 'Uways : instaurer la société réformée, c'est-à-dire produire l'espace dans lequel leur *impetus* social, posé comme expression de l'identitaire et visée de « contemporanéisation », pourra trouver à se réaliser. Passer de la description de ces postures à l'idée d'une *clôture réformiste* – structuration à la fois institutionnelle, épistémologique et morale du pensable, en dehors de laquelle il devient de plus en plus difficile de se situer, et de toute action possible de réfection de la société – nécessiterait de pouvoir montrer que, en dépit de la divergence de leurs trajectoires et des projets de

société au premier abord incompatibles, sinon antagonistes qu'ils dessinent, S. Qutb et S. 'Uways incarnent et exemplifient deux figures de réformateurs qui appartiennent à un même espace – celui où est possible l'affaire de la *Poésie anté-islamique* de Taha Husayn, celle du *Califat* de 'Abd al-Râziq ou encore le scandale autour de la thèse de Mansûr Fahmi sur le statut de la femme en islam⁶⁷. De la même façon que ce qui précède a prétendu saisir les représentations du monde de S. Qutb et S. 'Uways dans le procès même de leur conversion réformiste, ce qui suit voudrait rendre compte de la structuration de cette figure du réformateur dans le processus même de leur positionnement respectif. Pierre Bourdieu souligne que l'une des propriétés essentielles d'un champ, ce par quoi il fonctionne comme horizon de production d'un sens immédiatement décryptable par les agents de ce champ et dont les effets qu'il produit sont prédictibles et donc susceptibles de commander des stratégies, c'est le fait que les œuvres qui y voient le jour reproduisent, dans leur performance même, la structure des positions constitutives de ce champ. Où l'on retrouve la question des conversions « symétriques » de S. Qutb et S. 'Uways que j'avais mise à mon point de départ, si l'on admet de considérer comme « œuvre », au-delà de leurs écrits, les vies mêmes de ces deux hommes dans leur exemplarité.

- 59 À titre d'hypothèse de travail, je proposerai de définir une « clôture » comme ce qui – systèmes de contraintes et principe de convertibilité des effets de sens – articule entre eux plusieurs champs, d'autant plus rigide et contraignante que l'autonomisation de ces champs est moins avancée, plus récente ou plus fragile, et que le passage de l'un à l'autre exige moins de procédures, sans que les acteurs soient nécessairement tenus de convertir le capital qu'ils détiennent dans l'un pour intervenir dans l'autre. La clôture réformiste pourrait ainsi être pensée comme le *système des systèmes de positions en voie de consolidation et d'autonomisation comme champ intellectuel, champ religieux et champ politique*, dont ce qui suit s'attachera à esquisser la structure et à identifier les rapports de force qui les constituent en montrant comment les trajectoires par lesquelles S. Qutb et S. 'Uways se positionnent comme réformateurs, d'une part, traduisent le degré d'articulation/autonomisation de ces champs et l'interaction des systèmes de contraintes qui y ont cours, et de l'autre, délimitent en quelque sorte la structure des possibles au niveau de chacun de ces champs dans ce que, faute de mieux, je désignerai comme la tradition islamique. Non pas décrire la mise en place de ces différents champs, mais, à partir des trajectoires de S. Qutb et S. 'Uways, tenter de mettre en évidence ce par quoi ils interfèrent et la façon dont les recompositions qui surviennent dans l'un détermine tout à la fois la structure des problèmes posés dans les deux autres et celle des œuvres susceptibles d'y être produites.
- 60 La première donnée, amplement documentée par près d'un siècle d'orientalisme – et d'anti-orientalisme – concerne ce que je pourrais désigner comme l'*antécédence* de l'*expertise étrangère* à la base de la constitution d'un champ intellectuel « moderne », tel qu'il se met en place autour de l'activité des sociétés savantes, de la fondation des instituts supérieurs et de l'Université et des missions d'étudiants égyptiens en Europe. Ce processus, par lequel tente de s'opérer un transfert de modernité à la fois voulu et subi, a été pour l'essentiel appréhendé dans la double perspective de la construction d'une centralité étatique, autour de l'armée, des travaux publics et des institutions de formation du personnel spécialisé des administrations publiques, et de la consolidation de la main-mise coloniale, qui tend à redoubler le contrôle des corps et des biens par celui des esprits et des représentations.

- 61 Par *antécédence* de l'expertise étrangère, ce que je voudrais ici souligner, c'est le fait que les technologies de connaissance et de gestion manipulées par les enseignants, techniciens, savants étrangers mobilisés par l'État égyptien pour assurer son propre déploiement, et les savoirs inédits qu'ils constituent sur l'Égypte – dont la *Description* livrée par la mission scientifique de Bonaparte constitue le paradigme – ont d'emblée vocation à une double hégémonie : hégémonie « théorique », liée à leur capacité à exhiber des *légitimités alternatives*, dont il est aisé à tout un chacun, en cette période, de saisir en quoi elles sont à l'origine de la supériorité occidentale manifeste, vécue au jour le jour de l'occupation coloniale, et en quoi ce peut être leur absence qui est à l'origine de l'arriération égyptienne, dont ces mêmes *légitimités alternatives* permettent de surcroît de produire les indices et de reconnaître les symptômes ; hégémonie « pratique », liée aux positions occupées par les détenteurs de ces savoirs dans l'appareil d'État : le point crucial est ici que les animateurs des sociétés savantes, les orientalistes à qui est confiée la tâche de créer les premiers départements universitaires ou les experts occidentaux recrutés par les ministères *sont des fonctionnaires égyptiens*, et plus précisément des *fonctionnaires khédivaux*, et l'image qu'ils renvoient de l'Égypte est, au sens fort du terme, une image *autorisée*, sanctionnée au sommet même de l'État, et qui est celle sur la base de laquelle s'énoncent et sont mises en œuvre les priorités de la réforme⁶⁸. De ce point de vue, le réformisme pourrait être défini comme la posture indissolublement cognitive, politique et morale induite par le constat de *l'antériorité de la pratique réformatrice de l'Autre* : dans la logique du rapport colonial, qui place sous la tutelle des proconsuls britanniques l'ensemble des démarches engagées pour doter l'Égypte des instruments de son « progrès », le réformisme définit le lieu même de la confrontation entre les modèles coloniaux, importés, allogènes de production et de reproduction de la société, et les voies de la mise en œuvre d'un projet de société endogène, « national », à même de réaliser la vocation spécifique de l'Égypte dans l'Histoire – un *contre-paradigme identitaire de la colonisation*, qui ne peut guère faire autre chose, au départ, que de reprendre à son compte les objectifs mêmes définis par celle-ci tout en en dénonçant l'intentionnalité et en en déniait la légitimité.
- 62 La « crédibilité » d'une telle posture dépend, dans cette logique, de la capacité des réformistes à construire les conditions de possibilité à la fois matérielle – revues, réseaux de relations en Égypte et à l'étranger, relais politiques et accès à des postes de responsabilité... – et intellectuelle/idéologique d'une *double intermédiation* : intermédiation entre le champ intellectuel local, qui se refuse à être simplement « périphérique », et ce que, faute de mieux, je désignerai comme le champ intellectuel international, dont il s'agit de contester la prétention à l'universalité et à l'hégémonie, et qui se structure, de façon de plus en plus prégnante à partir des années 1940, autour de l'opposition entre capitalisme et socialisme-communisme ; intermédiation entre les secteurs et les registres « rationnels », pour ne pas dire « laïcs », de la pratique sociale, où se jouent tout à la fois les interactions avec l'altérité occidentale et la matérialité même de la réforme, et le champ religieux, gestionnaire et garant légitime de la norme et qui prétend conserver le monopole exclusif de se prononcer en dernière instance sur ce qui est compatible avec les exigences de la fidélité identitaire et sur ce qui ne l'est pas – ce dont témoigne la multiplication des « affaires » que j'évoquais dans ce qui précède.

- 63 J'ai souligné le statut du voyage dans les trajectoires respectives de S. 'Uways et S. Qutb : d'une part, la découverte, vécue, au sens fort du terme, comme une épreuve, de la réalité de l'altérité occidentale, constitue le détour nécessaire, constitutif d'une appréhension adéquate du Soi. Il me faut réitérer, ici encore, le constat des différences de postures entre les deux hommes pour mieux montrer comment elles sont en quelque sorte « transitives » ou « traduisibles », au sens que Michel Serres donne à ce terme (c'est-à-dire à la fois structurellement et fonctionnellement homologues, appartenant au même univers de significations et de contraintes) : confirmation de l'inadéquation du Soi, de la société identitaire, par le biais de l'acquisition de catégories de pensée réputées scientifiques et universelles, pour S. 'Uways ; redécouverte de la supériorité du principe identitaire islamique par la critique de l'universalité des catégories occidentales, pour S. Qutb. Le voyage est ce qui permet à ces deux hommes d'énoncer la distance entre la réalité et les apparences de l'Occident, entre un principe civilisationnel et ses réalisations pratiques : la réussite des sociétés occidentales n'est pas *que* matérielle pour S. 'Uways, qui entrevoit derrière les « bons » et les « mauvais » côtés de la société britannique, un principe d'organisation, à la fois rationnel et moral, supérieur à ses réalisations ; la supériorité matérielle de l'Occident masque son naufrage spirituel et moral pour S. Qutb qui ne veut voir dans le bouillonnement de la société américaine des années 1940 que la manifestation de *l'hubris* d'un homme sans Dieu. Dans l'un et l'autre cas, ce qui se joue dans le constat de cette distance, c'est le statut de la colonisation du point de vue des options ouvertes aux intellectuels : pour S. 'Uways, la colonisation apparaît à la fois comme une réalisation « rationnelle » des sociétés occidentales – le moyen de l'accumulation primitive sur laquelle elles ont construit leur supériorité matérielle – et comme la négation de leur principe moral, c'est-à-dire des valeurs qui régulent, au sein de ces sociétés, les relations entre leurs membres. Il devient dès lors possible, pour l'intellectuel, de passer alliance avec les représentants « authentiques » de ces valeurs – en l'occurrence, les représentants de la gauche anti-coloniale britannique, particulièrement actifs à cette période, et, surtout, avec l'Amérique, défenseur auto-proclamé du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes – pour faire progresser tout à la fois la cause de la réforme (principe d'acculturation) et celle de l'indépendance (principe identitaire) de sa propre société. Pour S. Qutb, à l'inverse, la colonisation apparaît comme la modalité même de la diffusion des pseudo-modèles occidentaux – ce qu'il désignera, par la suite, comme la *jâhiliyya* du *XX^e siècle*, ignorance délibérée du Commandement divin par ceux qui en avaient été faits dépositaires, apostasie prétendant substituer à la souveraineté divine celle des hommes sur leur propre destin – et c'est à ce titre que la lutte contre ceux qui, orientalistes ou intellectuels occidentalisés, s'en constituent les relais en Égypte même, lui apparaîtra progressivement comme la priorité des priorités.
- 64 Simultanément, le voyage, en ouvrant les yeux de S. Qutb et S. 'Uways sur la réalité et l'effectivité des sociabilités occidentales, c'est-à-dire en exemplifiant, à la fois globalement et au quotidien, les enjeux tout à la fois politiques, spirituels, moraux et épistémologiques de la réforme, est ce qui leur permet de formuler ce que l'on pourrait désigner comme l'articulation réformatrice des différents champs de la pratique réformatrice et réformée. Pour S. Qutb, c'est l'impossibilité de réaliser dans le champ intellectuel « moderne » – celui dans lequel il accepte de considérer les conclusions du Rapport Beveridge ou les modes de socialisation qu'il observe dans les familles occidentales comme des « orientations universelles » – son *habitus* de réformateur, pourtant produit dans ce champ, qui justifie la conversion et le passage qui le

conduisent à prendre position dans le champ religieux, et à y prendre position sur des bases radicales : « *Il m'est arrivé de penser, écrit Sayyid Qutb en 1942 – c'est-à-dire avant sa conversion islamique – que ce dont nous avons besoin en priorité c'était de définir une politique sociale pourvue d'un programme unifié, au lieu de nous lancer dans l'exécution de projets en ordre dispersé et partiel, ou, en d'autres termes que nous avons besoin d'une représentation de la société juste (sâlih) que nous voulions avant d'entamer les programmes de réforme de la société réelle (...). Il me paraît aujourd'hui qu'il y a une démarche antérieure à celle qui consiste à définir un programme et une politique globale : ce dont nous avons besoin en priorité, c'est d'une « rationalité sociale » et j'irai jusqu'à dire d'une « doctrine sociale » ('âqîda ijtimâ'yya) radicalement différentes de notre rationalité et de notre doctrine actuelles.* »⁶⁹

D'une part, le niveau des politiques sociales est celui où s'opère l'articulation entre un « champ intellectuel », lieu des interactions avec les modèles d'une modernité reconnue allogène, et le « champ politique » comme niveau de la mise en œuvre pratique des programmes de réforme, articulation que le réformateur a vocation à assurer « en dernière instance ». Dans la logique de ce premier moment de la conversion réformiste de S. Qutb, qui spécifie sa relation au pouvoir politique, la capacité (du pouvoir) à mettre en œuvre une politique sociale à même de réaliser la réforme dans sa nécessaire globalité dépend de la mise à jour (par l'intellectuel) d'une norme, en tant que telle contraignante et productrice de la totalité du sens, qui seule permet d'énoncer ce que doit être la société juste. D'autre part, le constat de l'impossibilité de passer d'une « politique sociale », fut-elle cohérente et coordonnée, à l'identification de la norme et à la définition de ce que doit être la « société juste », démontrée pour S. Qutb jusqu'à la nausée par l'expérience américaine et par les échecs réitérés des réformateurs indigènes, détermine le « pas » suivant dans cette trajectoire : l'identification, sur la base de critères fondamentalement identitaires – c'est-à-dire qui tendent à construire la différence entre Soi et Autrui –, de la « doctrine sociale » à même de garantir la réalisation des aspirations spécifiques à la justice et au bonheur de la société égyptienne. C'est la continuité même de cette trajectoire que souligne ici Hasan Hanafi, en même temps que ce qui en fait la radicalité : « *l'évolution de S. Qutb est naturelle, qui le conduit de la littérature au nationalisme et au socialisme, puis à la découverte de l'islam comme réceptacle de tous ces courants. Et si cette évolution s'était poursuivie de façon naturelle, il aurait abouti au socialisme scientifique comme équivalent (murâdif) de l'islam.* »⁷⁰

D'une part, ce que découvre S. Qutb à l'issue de son parcours, et avant même que la répression nassérienne ne vienne radicaliser son rejet de toute autre norme que la norme islamique, c'est la nécessaire coïncidence du champ intellectuel et du champ religieux ou, plus précisément, l'identité de personne et de rôle du réformateur intellectuel et du réformateur religieux – imam de la réforme – que toute la trajectoire de S. Qutb tend à incarner. De l'autre, ce qui fait la radicalité de cette trajectoire, c'est que le mouvement même par lequel S. Qutb revendique le contrôle sur la « doctrine sociale » est celui-là même par lequel il rompt avec les logiques dominantes dans les deux champs que cette trajectoire même tend à articuler. En même temps qu'il prend conscience de l'inanité des efforts déployés pour réformer la société égyptienne par l'application de recettes importées, il réalise le rôle joué par les gestionnaires traditionnels de la légitimité – les oulémas – au service de cette pseudo-réforme et l'oubli du Commandement divin dont ils se sont rendus coupables. Dénonciation de l'arbitraire du Prince et délégitimation de la domination aux yeux des dominés. J'y reviendrai.

65 Chez S. 'Uways, la conversion s'enracine, je l'ai montré, dans le constat, symétrique de celui de S. Qutb, de son incapacité à réaliser son *impetus* de réformiste avec les méthodes et selon les principes en vigueur dans le champ religieux, *alors même que c'est dans ce champ que celui-ci a été produit*. La façon dont S. 'Uways rend compte de – j'allais dire théâtralise – sa rupture avec ce champ religieux désigne le caractère proprement indécidable et non totalisable des visées à la fois inverses et indissociables qui le structurent : ce qui le conduit à se retirer, le jour même de son inauguration, du centre social de Hilmiyya, dont la création lui revient, c'est la compétition même dont ce centre est l'objet. En sa qualité de secrétaire général du nouveau centre, il est chargé de prononcer le discours de bienvenue : « *A peine avais-je ouvert la bouche pour dire « Notre imam, estimables messieurs, au nom de mes frères... » que je fus interrompu par le cheikh Darwîch al-Jâbiri qui m'interpella d'un ton furieux : « Commence par « Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux ! » Tout ce qui est important, si on ne le place pas sous le signe de Dieu, échoue et reste stérile ! » Quel moment terrible cela fut pour moi. Les mots se mélangeaient dans ma bouche (...) je ne sais pas grand chose de ce qui se passa pendant le reste de Sa soirée. Sans doute le cheikh Amîn – le fils et successeur du cheikh Khattâb à la tête de l'association des Partisans du Coran et de la Sunna muhammadienne – parla-t-il de religion, et sans doute ceux qui l'accompagnaient parlèrent-ils aussi de religion... Je me souviens néanmoins avoir été surpris par la présence dans l'assistance du cheikh Hasan al-Banna, que je vis seulement au moment où le cheikh Amîn lui donna la parole pour prononcer quelques mots. Nous n'avions pas invité le cheikh al-Banna. La nouvelle association était la nôtre et c'était notre fête. Nous connaissions ses opinions et nous étions en désaccord avec elles. Lui et ses partisans donnaient la priorité à des choses qui nous semblaient devoir venir après l'éradication des innovations et la restauration des croyances droites. Nous appelions à la réforme sociale et à la formation du citoyen vertueux, fondée sur une expérience construite de la réalité vivante et sur les enseignements de la religion musulmane véridique ; ils cherchaient à se saisir du pouvoir, comme préalable à la réalisation de leurs objectifs. »⁷¹ La démission de S. 'Uways témoigne ici de l'impossibilité de trancher, sur le plan proprement religieux, entre les deux logiques à la fois inverses et indissociables autour desquelles se structure le champ religieux – réformer la société en partant des individus, comme le propose l'appareil religieux et les associations réformistes du type de celle du cheikh Khattâb : réformer la société en partant de la collectivité elle-même, comme le proposent les Frères musulmans : une société ne saurait être vertueuse si les individus qui la composent ne le sont pas ; les individus qui composent une société ne sauraient être vertueux si la société elle-même ne l'est pas. Littérarisme ritualiste contre opportunisme aventuriste. Quiétisme contre démagogie. C'est seulement en se plaçant du point de vue de Sirius – c'est-à-dire en prenant position dans le champ intellectuel et en instaurant, comme j'ai tenté de le montrer, la *distance critique* qu'autorise le voyage – que S. 'Uways parviendra à « réconcilier » ces deux visées inverses, ce qui demeure à ses yeux la fin ultime de tout projet réformateur. Seules les méthodes rationnelles, coordonnées, objectives peuvent assurer la médiation entre l'infinie diversité des situations individuelles, qu'elles seules sont capables de saisir, et le bien collectif, d'autant plus certain, dans sa teneur même, qu'il a fait l'objet d'une Révélation. Il résulte de cette visée le modèle d'une articulation-autonomisation du champ intellectuel et du champ religieux qui, une fois encore, prononce leur nécessaire coïncidence, « correspondance » nécessaire entre les valeurs manipulées dans chacun de ces deux champs et l'homologie de structure des vérités qui y ont cours, mais sur des bases en quelque sorte inverses du modèle de S. Qutb. D'une part, aucune vérité ne saurait – ne devrait – avoir cours dans*

un champ, qui soit démentie par ou incompatible avec celle qui a cours dans l'autre, avec pour contrepartie que la légitimité pleine et entière ne saurait être revendiquée par aucun des deux mais se construit en relation à deux systèmes de référence : la Science, comme corps de savoirs efficaces et prouvés, mais affectés d'un coefficient irréductible de relativité ; la, Religion, comme corps de savoirs vrais et nécessaires, mais objet de libre assentiment et de « conviction intime » de la part des individus. De l'autre, c'est précisément parce que cette « double vérité » – à propos de laquelle S. 'Uways ne manque pas d'évoquer le « précédent » glorieux d'ibn Sîna, d'ibn Rushd et des *falâsifa* – ne saurait entrer en contradiction avec elle-même que la division du travail doit être la plus stricte entre les spécialistes *légitimes* de chacun de ces deux champs. Si la science fournit les moyens et les modalités de la réforme, c'est la religion qui en fournit en quelque sorte le contenu – ce qui doit être pour être en conformité avec la vocation même de la société égyptienne – et c'est elle qui organise le système des valeurs centrales dont la réforme de la société doit rendre possible l'inscription dans les faits et l'histoire. Réciproquement, si la religion énonce la teneur même des valeurs et pose ainsi les bornes de la fidélité identitaire, seule la science a la capacité de définir les modalités pratiques de leur mise en application. Tout le traitement par S. 'Uways de la question des « superstitions » et de ce qu'il désigne comme la « dualité religieuse dans la société égyptienne », dont j'ai souligné le caractère central à la fois dans son œuvre de sociologue et dans la visée réformatrice elle-même, s'organise en fonction des exigences de cette articulation/autonomisation des champs intellectuel et religieux et il est significatif de voir son questionnement sociologique de ces superstitions retrouver pour l'occasion la structure même des traités de sciences religieuses qui distinguent les questions relatives au dogme (*al-'aqîda*), aux prescriptions rituelles (*al-'ibâdât*) et aux systèmes de comportements (*al-mu'âmalât*)⁷². On ne saurait indiquer plus clairement que l'objectif poursuivi est véritablement celui d'un retour à « l'orthodoxie », entendue tout à la fois comme la pratique originelle de la religion et comme conformité au consensus des docteurs, en même temps qu'à la « rationalité » entendue comme conformité à la vérité empirique. Si du point de vue de la science, la confrontation avec les vérités d'expérience permet de réfuter le pseudo-savoir des sorciers, guérisseurs et autres initiés, c'est leur confrontation argumentée, sur chacun de ces registres de la pratique religieuse, au texte coranique et à la Sunna du Prophète, qui dicte la nécessité de les combattre. Non plus seulement établir la compatibilité et l'accord de la science moderne et de la religion, mais montrer que celles-ci sont objectivement solidaires face à un ennemi commun – l'arriération – dans le cadre d'une nouvelle division du travail seule à même de rendre possible le progrès de la société et de ses membres.

- 66 Dans l'une et l'autre posture – et c'est ce qui constitue, à mon sens, le plus petit commun dénominateur de leur appartenance à ce que je désigne comme la clôture réformatrice – l'articulation de l'intellectuel (comme rapport épistémologique-technologique à la modernité) et du religieux (comme instance ultime de gestion de la norme identitaire) débouche sur la formulation par S. Qutb et S. 'Uways d'un discours énonçant « l'annulation de la politique dans un discours politique dépolitisé »⁷³ qui pose le rapport réformatrice au politique et le statut politique des réformistes en tant qu'acteurs sociaux. Plus précisément, ce qui se joue dans cette articulation de l'intellectuel et du religieux, c'est l'occupation à l'intersection *entre ces deux champs*, des deux « positions polaires » de la légitimité, laissées en quelque sorte « vacantes », ou à tout le moins « dissociées » par la réforme par l'État des statuts et des rôles

traditionnels qui étaient ceux des *'ulamâ'*. Sans revenir ici sur les « péripéties » des relations entre les différentes catégories de clercs, modernistes ou traditionalistes, laïcs ou religieux, et le pouvoir politique, avant et après la révolution de 1952, ce que je voudrais souligner ici ce sont les contraintes spécifiques que la clôture réformiste impose à ceux-ci dans le processus même de leur positionnement, tant les uns par rapport aux autres que par rapport au pouvoir. Plutôt que de voir, comme le propose Gilles Kepel, dans la compétition d'un « ordre traduit », apanage d'intellectuels modernes en interface avec l'Occident, et d'un « ordre transcendantal », monopole des hommes de religion, garants de la fidélité identitaire, le principe de la division du travail intellectuel et celui de la participation politique des uns et des autres, ce qui précède me semble suggérer l'hypothèse que ce qui constitue la spécificité même de la visée réformiste, c'est précisément le fait que le problème de l'articulation de ces deux ordres se pose avec les mêmes enjeux et quasiment dans les mêmes termes aux protagonistes de ces deux champs. En d'autres termes, la « contradiction principale » opposant les oulémas, d'une part, et l'intelligentsia moderniste, de l'autre, ne réside pas tant dans le fait que les deux « positions polaires » de la légitimité identifiées par Pierre Bourdieu pourraient se trouver distribuées entre deux champs distincts et concurrents – modération de l'arbitraire princier aux seconds, imposition aux dominés d'une reconnaissance de la légitimité de la domination aux premiers –, comme le suggère l'hypothèse de Gilles Kepel, mais plutôt dans le fait que, au sein de chacun d'entre eux, la performance de rôles liés à chacun de ces deux pôles apparaisse structurellement incompatible avec celle des rôles liés à l'autre pôle. Le problème posé est bien celui, non pas tant de la légitimité que de la légitimation de la réforme elle-même, prise entre les deux tensions inverses de *rationalisation-réfection* (modernisation) et de *retour-restauration* des fidélités identitaires qui s'expriment dans les deux champs. Ou encore : le problème structural de tout positionnement réformiste, dans le champ intellectuel comme dans le champ religieux est celui du *déficit de légitimité lié à sa nécessité de se situer en relation au pouvoir sur l'un ou l'autre de ces pôles*. Ouléma officiel, réformé, ou conseiller du Prince, également compromis par cette proximité même au pouvoir et par la part qu'ils prennent, même « modératrice », à l'arbitraire de tout pouvoir, coupés des masses par leur posture même ; intellectuels « organiques », dépositaires de l'authenticité, en prise directe sur la légitimité mais que cette proximité à la société elle-même rend suspects aux yeux du Prince et voue en quelque sorte à l'opposition et à la résistance.

- 67 La « parade » opposée tant par S. Qutb que par S. 'Uways à ce déficit de légitimité désigne précisément comme *problème* la relation du réformateur au pouvoir : un apolitisme, dans l'un et l'autre cas, mais un apolitisme de « valence » différente. Pour S. 'Uways, c'est le recours à la catégorie d'intellectuel – notons que l'auteur utilise *mufakkir*, qui désigne la légitimité d'un exercice, et non *muthaqqaf*, qui désigne plutôt un statut social – qui rend possible cette prise de distance : « *L'intellectuel diffère du réformateur social ou politique – c'est-à-dire ici du dirigeant politique, et en particulier du dirigeant politique « inspiré » –, en ce sens que son rôle se limite à celui de l'orientation du réformateur, sans qu'il puisse, lui-même, assumer ce deuxième rôle. En d'autres termes, l'intellectuel ne réforme pas par lui-même la société mais il doit se borner à guider les réformateurs et à éveiller la conscience de ceux qui sont capables d'entendre son message.* »⁷⁴ Expression d'un *dissensus* sur ce que, doivent être les priorités de la société, la politique ne peut que faire obstacle à la réforme et doit être laissée de côté par l'intellectuel dont la seule préoccupation doit être le bien commun, situé par définition au-dessus des

conflits partisans. Une morale de l'engagement personnel, qui ne se mesure pas tant à ses résultats, rendus aléatoires par tout ce qui conspire, objectivement, contre les objectifs de la réforme, qu'à la tension même qui l'anime, tension proprement philanthropique qui compte comme *mérite* aux individus le bien qu'ils sont capables de faire autour d'eux, vient en quelque sorte compenser, chez S. 'Uways, ce retrait du politique qui, loin de le couper de la société, vise à l'immerger dans sa « localité » même. L'apolitisme – je devrais dire, en toute rigueur, *l'antipolitisme* – de S. Qutb et des Frères musulmans est plus radical encore dans la mesure où la politique, c'est-à-dire l'idée même que *l'autorité* puisse faire l'objet d'une compétition, constitue le plus sûr indice du caractère « non-islamique » d'une société. Non que les disciples de Hasan al-Banna ne soient partie prenante aux luttes politiques de l'époque, y compris aux manœuvres les plus bassement « politiciennes » par lesquelles le pouvoir de Farouq tente de se consolider en s'appuyant sur les partis minoritaires et, précisément, sur les Frères, face à l'exaspération croissante du mouvement national, et c'est, clairement, le conflit autour du *leadership* du mouvement de juillet 1952, beaucoup plus que les options économiques et sociales des Officiers libres, qui aboutira, en 1954, à la confrontation violente entre l'Association et le régime de Nasser. En d'autres termes, c'est dans le mouvement même par lequel ils revendiquent le contrôle de l'État que les Frères musulmans prononcent ce que Gilles Kepel désigne comme la « forclusion du politique »⁷⁵. Malgré les invites pressantes de Nasser et la proximité idéologique des Frères avec Muhammad Najīb, premier président de la République égyptienne, S. Qutb refusera de rédiger le programme et les statuts du « Rallye de la Libération », première « organisation de masse » mise en place « par le haut » par le régime des Officiers libres, et c'est cette abstention même, ce refus de jouer le jeu de la participation politique, qui permet sans doute de comprendre la confrontation sans merci entre les deux principaux acteurs collectifs de la Révolution de Juillet alors même – ou plutôt *du fait même* – qu'ils étaient issus des mêmes couches sociales (les « classes moyennes ») et représentaient les mêmes intérêts, qu'ils étaient porteurs de sensiblement la même idéologie et du même programme.

- 68 Il va sans dire que les « sociétés vertueuses » que S. Qutb et S. 'Uways appellent de leurs vœux, avant et après leur « conversion », diffèrent radicalement à la fois en termes de projet et pour ce qui a trait à la texture même du vécu des êtres de chair qu'elles prétendent organiser. Au radicalisme puriste et intransigeant du premier, à son avant-gardisme élitiste, s'opposent l'infinie tolérance et le sens du compromis et des libertés individuelles d'un S. 'Uways. Ce qui fait pourtant que l'on est bien toujours dans la même clôture, c'est-à-dire dans un même espace de significations et dans une même durée, qui sont ceux de la « tradition islamique », c'est, beaucoup plus que la prégnance et la permanence du référent islamique lui-même et quesa capacité à produire le sens de conduites ailleurs « laïcisées », la *réurrence même des postures que campent S. Qutb et S. 'Uways* à l'intersection des trois champs, jamais entièrement autonomisés et jamais totalement articulés, et qui fait du politique lui-même, comme modalité pratique de leur interaction, l'arbitrage entre la norme et sa reproduction – ce qui constitue la définition la plus exacte de la réforme, telle que j'ai tenté ici d'en construire la notion.

NOTES

1. Cf. Mitchell T., 1988, *Colonising Egypt*, Cambridge University Press.
2. In « le réformisme revisité : réflexions sur les articulations possibles de l'ordre transcendantale de l'ordre traduit », communication au colloque *Intellectual culture in modern and contemporary islamic history*, Bonn, Orientalisches Seminar, décembre 1990.
3. Pour Sayyid Q., outre son œuvre publiée – et notamment la série d'articles qu'il publie quasi mensuellement, entre 1940 et 1946, dans la *Revue des Affaires sociales* éditée par le ministère du même nom (41 articles signés de son nom, plus treize articles signés S. Q., que de très nombreux indices, tant sur le plan stylistique que sur celui du contenu, incitent fortement à lui attribuer), curieusement ignorés par les analystes de son œuvre -, un certain nombre de travaux ont « orienté » la lecture que je tente ici de sa trajectoire : Carré O., 1984, *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Presses de la FNSP ; Hafiz Diyab M., 1988, *Al-machrà' al-nâsirî wa al-khitb al-qutbî* ; Sayyid Qutb, *dirâsa hâla* [Le projet nassérien et le discours qutbien : Sayyid Qutb, étude de cas] ; Sa'd al-Dîn Ibrahim (éd.). *Al-Intilijansya al-'arabiyya : al-muthaqqafûn wa al-sulta* [L'intelligentsia arabe : les intellectuels et l'autorité], Amman, Muntada al-fikr al-'arabî ; Hanafi H., 1988, *Al-Harakât al-dîniyya al-mu'âsira* [Les mouvements religieux contemporains]. Le Caire, Madbouli ; Kepel G., 1984, *Le prophète et Pharaon, les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte. – Pour S. 'Uways, outre son œuvre publiée de sociologue et ses écrits autobiographiques – 1973, *Nach'a mihna al-khidma al-ijtimâ'iyya fi Misr, ta'rikh chakhsi* [La naissance des professions du service social en Égypte : autobiographie], Le Caire, et 1985-86-87, *Al-ta'rikh alladhî ahmiluhu 'ala zahrî* (trois volumes), Le Caire, Dâr al-Hilâl, traduit de l'arabe par N. al-Azhari, G. Delanoue et A. Roussillon, 1989, sous le titre *L'Histoire que je porte sur mon dos*, LeCaire, CEDEJ – les hypothèses que je risque concernant son parcours s'autorisent des nombreuses conversations que j'ai pu avoir avec S. 'Uways qui n'a cru bon, en fin sociologue qu'il était, ni de les confirmer, ni de les démentir.
4. Sur cette association, voir Farag I., 8-10 juin 1990, « Croyance et intérêt : réflexion sur deux associations islamiques », communication au colloque *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale, Égypte-Turquie*, Le Caire, CEDEJ, à paraître.
5. Sur ce point, voir Roussillon A., « Réforme sociale et politique en Égypte au tournant des années 1940 », *Genèses, les voies de l'histoire*, à paraître en septembre 1991.
6. 1945, *Al-taswir al-fannî fi al-Qur'an*, Le Caire, et 1947, *Machâhid al-qiyâma fi al-Qur'ân*. Le Caire.
7. Qutb S., 1948, *Al-naqd al-adabî : usûluhu wa manâhijuhu* [La critique littéraire, fondements et méthodes], Le Caire, p. 3.
8. Qutb S., 1940. « Al-wa'z al-dînî wazîta ijtimâ'iyya qabta kull chay » [La prédication religieuse est une fonction avant tout sociale], *Revue des Affaires sociales*, 1, 5, p. 22.
9. Cf. Hanafi H., *op. cit.*, p. 173-175. Hauts-lieux, fondateurs de mémoire, de la confrontation nationaliste contre les Anglais.
10. Comme le montrent par exemple les articles de critique littéraire qu'il consacre à ses contemporains ; Taha Husayn, al-Mâzni, al-'Aqqâd, Nâzik al-Malâ'ika.
11. *L'histoire...*, *op.cit.*, p. 158.
12. *Ibid.*, p. 127-129.
13. *Ibid.*, p. 89-90..
14. *Ibid.*, p. 78.
15. *Ibid.*, p. 151.
16. *Ibid.*, p. 35-36,
17. *Ibid.*, p. 159.

18. Qutb S., avril 1942, « Hal nahnu mutahaddirûn ? Al-fawâriq al-sahîqa bayna mazâhirina wa haqâ'iqina » [Sommes-nous civilisés ? Les différences écrasantes entre les apparences et les réalités], *Revue des Affaires sociales*, 3, 4.
19. *Ibid.*, p. 71.
20. Avril 1981, « Siha al-nasl ahamm manâbî' al-thawra al-qawmiyya » [La pureté de l'hérédité est l'une des sources principales de la richesse nationale], article signé S. Q., *Revue des Affaires sociales*, 2, 4.
21. Qutb S., septembre 1940, « Naqs tachkîlâtina al-ijtimâ'iyya ; hal nahnu umma ? » (Les déficiences de nos structures sociales ; sommes-nous une nation ?), *Revue des Affaires sociales*, 1, 9.
22. Qutb S., octobre 1941, « Machrû'ât al-islâh yajib an tanba' min al-bia wa ta'tamid 'ala al-ihsâ' wa al-tajriba » (Les projets de réforme doivent émaner du milieu et s'appuyer sur la statistique et sur l'expérience), *Revue des Affaires sociales*, 2, 10.
23. Qutb S., 1940, « Mabâhij al-hayât, 'unsur asîl fî al-islâh al-ijtimâ'i » [Les joies de l'existence sont un élément fondamental de la réforme sociale], *Revue des Affaires Sociales*, 1, 3, p. 26.
24. *Ibid.*, p. 28
25. Qutb S., mars 1942, « Al-rûh al-misriyya al-samîma yajib an tanba'ith fî dimâ'ina wa tafkîrina wa târîkhna » [Il nous faut ressusciter l'âme égyptienne profonde dans notre sang, dans notre pensée et dans notre histoire], *Revue des Affaires sociales*, 3, 3, p. 56.
26. Qutb S., « Al-wa'z al-dîni... », *art. cit.*, p. 22.
27. *Ibid.*, p. 23.
28. Qutb S., 1941, « Al-'alam al-jâmiḥ yathûb ila al-rachd » [Le monde en furie se tourne vers la raison], *Revue des Affaires Sociales*, 2, 4, p. 53.
29. *Ibid.*, p. 55.
30. Qutb S., août 1941. « Alam jadîd fî tiyyât hadha al-jahîm » [Un monde nouveau sort de cet enfer], *Revue des Affaires sociales*, 2, 8, p. 56.
31. *Ibid.*, p. 57.
32. 'Uways S., *op. cit.*, p. 138.
33. *Ibid.*, p. 157.
34. *Ibid.*, p. 139.
35. Farag I., *op. cit.*, p. 3.
36. *Ibid.*, p. 4
37. *Ibid.*, p. 140.
38. *Ibid.*, p. 142.
39. *Ibid.*, p. 181.
40. 'Uways S., *op. cit.*, p. 210.
41. *Ibid.*, p. 280.
42. *Ibid.*, p. 272,
43. *Ibid.*, p. 270.
44. Qutb S., « Mabâhij al-hayât », *op. cit.*, p. 53.
45. Qutb S., 1940. « Darîba al-tatawwur » [L'impôt de l'évolution], *Revue des Affaires sociales*, 1, 6, p. 45.
46. Qutb S., avril 1940, « Thaqâfa al-mar'a yajib an tukha' li-wazîfatha al-ijtimâ'iyya » [la culture de la femme doit être soumise à sa fonction sociale], *Revue des Affaires sociales*, 1, 4, p. 35.
47. Un objectif qui sera rapidement récusé par les premières féministes. Cf. Fenoglio Abd el-Aal, 1988, *Défense et illustration de l'Égyptienne, aux débuts d'une expression féminine*, Le Caire, CEDEJ.
48. Qutb S., « Mabâhij al-hayât », *op. cit.*, p. 33
49. Qutb S., 1943, « Machrû' Beveridge ittijâh 'âlamî lâ machrû' mahallî » [Le projet Beveridge constitue une orientation mondiale et non un projet local], *Revue des Affaires Sociales*, 4, 5, p. 22.
50. 1941, « Al-muqaddasât al-insâniyya wa al-qawmiyya asbahat li'ba yatalahha biha ba'd al-âbithin », *Revue des Affaires Sociales*, 2, 11, p. 32-36.

51. *Ibid.*, p. 32.
52. *Ibid.*, p. 35.
53. Cité et traduit par Carré O., 1984, *Mystique et politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb. Frère musulman radical*, Paris, Presses de la FNSP, p. 14.
54. *Ibid.*
55. 1977, *Hadîth 'an al-mar'a al-misryya al-mu'âsira, dirâsa thaqâfiyya ijtimâ'iyya* [Entretiens sur la femme égyptienne contemporaine, étude de sociologie culturelle], Le Caire, p. 11.
56. *Ibid.*, p.14.
57. *Ibid.*, p. 15.
58. *Ibid.*, p. 18.
59. *Ibid.*, p. 20.
60. 1977, *Hadîth 'an al-mar'a al-misriyya al-mu'âsira, dirâsa thaqâfiyya ijtimâ'iyya* [Entretiens sur la femme égyptienne contemporaine, étude de sociologie culturelle], Le Caire, p. 9. c'est moi qui souligne.
61. Voir, en particulier, 1966, *Al-kulûd fi al-turâth al-thaqâfi al-misri* [L'éternité dans le patrimoine culturel égyptien], Le Caire ; 1970. *Hadîth 'an al-thaqâfa ba'd al-haqâ'iq al-thaqâfiyya al-misriyya al-mu'âsira* [Entretiens sur la culture : quelques vérités culturelles de l'Égypte contemporaine], Le Caire, 1973, *Atâ' al-ma'dûmîn : nazra al-qâda al-thaqâfiyyin al-misriyyin nahwa zâhira al-mawt wa nahwa al-mawta* [Le dondes démunis : la vision de la mort et des défunts des cadres culturels égyptiens], Le Caire.
62. *Ibid.*, p. 17. C'est moi qui souligne. J'ai choisi de rendre par « transformations induites » le terme de *mustahdath* utilisé par S. 'Uways pour marquer la différence entre cette forme, qui comporte l'idée de l'intervention d'un facteur à la fois volontaire et extérieur dans la genèse d'un événement ou d'une chose qui se trouve, par là, en quelque sorte détournée de sa « pente » naturelle, et *hadîth*, moderne, récent, au sens chronologique du terme, ou *muhdath*, moderne par rapport à une tradition mais situé dans l'historicité même de celle-ci, comme on parle, par exemple, de « querelle des Anciens et des Modernes ».
63. 1981, *Al-ibdâ' al-thaqâfi 'ala af-tariqa al-misriyya*, Le Caire, p. 16.
64. 1965, *Min malâmiḥ al-mujtama' al-misri al-mu'âsir : zâhira irsâl al-rasâ'il ila darîḥ al-imâm al-Châfi'î* [Aspects de la société égyptienne contemporaine : les lettres au mausolée de l'imam al-Châfi'î], le Caire, p. iii.
65. *L'histoire que je porte sur mon dos, op. cit.*, p. 21.
66. En particulier dans la préface des *Entretiens sur la femme égyptienne, op. cit.*, p. 10 et s. et au cours de conversations avec l'auteur de la présente étude.
67. Sur ces "affaires", voir Reid D., 1990, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press.
68. Il y a là, à mon sens, la différence la plus fondamentale avec la production de savoir par l'entreprise coloniale dans le contexte maghrébin : dans ce contexte, à la différence de l'Égypte, le savoir produit n'a jamais pour destinataire l'indigène, soigneusement tenu à l'écart du savoir constitué sur lui, mais seulement l'administration coloniale, aux fins de gestion, ou les sociétés savantes pour qui cette ethnographie est susceptible de faire sens dans une perspective comparative. En Égypte, au contraire, l'indigène est à la fois objet, cible et destinataire du savoir constitué sur lui, et qui même constitue l'un des canaux privilégiés de l'acculturation réformatrice.
69. Qutb S., 1942. « Al-'aqliyya al-ijtimâ'iyya ahamm min al-islâhât al-ijtimâ'iyya » [La rationalité sociale est plus importante que les réformes sociales], *Revue des Affaires Sociales*, 3, 8.
70. Hanafi H., *op. cit.*, p. 219.
71. 'Uways S., *L'histoire...*, *op. cit.*, p. 200-201.
72. 1985, *Al-izdiwajyya fi al-turâth al-dînî al-misrî, dirâsa thaqâfiyya ijtimâ'iyya târîkhiyya* [La dualité dans le patrimoine religieux égyptien, étude de sociologie culturelle historique], Le Caire.

73. Bourdieu P., 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, p. 155.

74. 'Uways S., *op.cit.*, p. 302.

75. Kepel G., juillet-août 1984, « L'Égypte aujourd'hui : mouvements islamistes et tradition savante », *Annales*, 4.

INDEX

Mots-clés : biographie, histoire, identité, intellectuels, islam, islam et politique, islamisme, modernité, Qutb (Sayyid), réformisme, réforme, 'Uways (Sayyid)

AUTEUR

ALAIN ROUSSILLON

CNRS-EHESS