

## Égyptianité, arabité, islamité : la recomposition des référents identitaires

Alain Roussillon

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ema/316>  
DOI : 10.4000/ema.316  
ISSN : 2090-7273

### Éditeur

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

### Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 1992  
Pagination : 77-136  
ISSN : 1110-5097

### Référence électronique

Alain Roussillon, « Égyptianité, arabité, islamité : la recomposition des référents identitaires », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Première série, À propos de la nationalité, mis en ligne le 09 juillet 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/316> ; DOI : 10.4000/ema.316

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Tous droits réservés

---

# Égyptianité, arabité, islamité : la recomposition des référents identitaires

Alain Roussillon

---

- 1 Alors même que l'identité de l'Égypte pourrait sembler *aller de soi*, attestée par l'évidence d'une continuité indissolublement écologique, humaine, culturelle — voire même politique, si l'on en croit les tenants du « mode de production asiatique » ou du « despotisme oriental »<sup>1</sup>, on ne peut manquer d'être surpris par la récurrence et l'âpreté des débats dont cette identité est l'objet depuis que l'irruption de la « modernité », sous sa forme coloniale, est venue brouiller les systèmes d'identifications et d'appartenances qui prévalaient, tant bien que mal, dans l'Empire ottoman.
- 2 Si son identité « pratique », « vécue », « existentielle »; comme principe de reconnaissance et de différenciation, n'a sans doute jamais posé le moindre problème à aucun Égyptien, du fait de cette « évidence » même, on peut se demander comment il se fait que *l'identité de cette identité* ait fait, tout au long de l'histoire moderne de l'Égypte, l'objet d'inclôturables polémiques, au point d'apparaître, comme je tenterai ici de le montrer, comme le véritable *horizon de sens* dans lequel s'opère la mise en représentation des enjeux et des problèmes du « vivre-ensemble » constitutif de l'égyptianité. « *L'indigène (native) éduqué pouvait se percevoir lui-même selon trois éclairages différents ou selon les trois simultanément* », écrit Charles Wendell pour rendre compte du « trouble » occasionné dans les consciences par l'émergence progressive d'un État-Nation, assimilée au processus même d'une modernisation politique rendue nécessaire et urgente par la menace que faisait courir à la société la supériorité technologique et civilisationnelle agissante de l'Occident : « *comme un citoyen d'Égypte, cette province quasi-indépendante de l'Empire ottoman ; comme un citoyen d'un "État-monde" islamique, représenté dans l'histoire contemporaine par le même Empire ottoman ; comme appartenant à une vaste entité vaguement définie que l'on pourrait désigner comme le "royaume arabe", constitué de tous les différents peuples installés entre la frontière de la Perse et l'Océan atlantique, utilisant l'arabe comme langue maternelle et partageant une même fierté pour sa tradition littéraire. (...) C'est seulement en clarifiant ce point qu'un*

*intellectuel indigène pouvait définir ce qu'il voulait dire par "État égyptien", "société égyptienne" et "culture égyptienne", et préciser s'il interprétait ces notions d'un point de vue universaliste ou d'un point de vue exclusiviste, traditionaliste ou moderniste.* »<sup>2</sup> État égyptien, c'est-à-dire, la notion même de la légitimité et des loyalismes qu'elle commande et l'identification d'un sujet historique, pôle organisateur de l'espace et de la durée à la fois pour la collectivité et pour les individus qui la composent ; société égyptienne, c'est-à-dire la clôture dans laquelle s'appliquent les exigences indissolublement spirituelles, morales et sociologiques du vivre-ensemble ; culture égyptienne, c'est-à-dire le rapport à l'historicité<sup>3</sup> qui préside à l'inscription du Soi dans un environnement comme système de proximités et d'antagonismes et qui permet de dire le sens de l'existence collective.

- 3 Les termes mêmes qui servent à formuler ce que l'on désigne, fin XIX<sup>e</sup>-début XX<sup>e</sup>, comme la « question égyptienne », illustrent la façon dont cette problématique identitaire vient en quelque sorte « surdéterminer » tout à la fois l'énonciation même des problèmes posés par la prétention de l'Égypte à reprendre en main par elle-même le contrôle de sa destinée, et la différenciation des positions idéologiques et politiques en compétition pour dire ce que doivent être les objectifs et les priorités de toute Égypte possible : Napoléon Bonaparte, conquérant inspiré et précurseur atypique de la vague coloniale, introduit en Égypte les germes d'un universalisme dont l'idée nationale constitue la principale expression ; Muhammad 'Ali, despote albanais et politique ottoman, se présente comme le père fondateur de la nation égyptienne ; son successeur, Ismâ'îl, affirmera quant à lui — c'est du moins ce que l'on voudra entendre — que « l'Égypte fait partie de l'Europe », à quoi Mustala Kâmil lui rétorquera qu'il se sent, quant à lui, « Égyptien ottoman », tandis que d'autres s'apprêtent à tenter de réactiver les composantes « pharaoniques » ou « islamiques », plus tard « arabes », de l'identité égyptienne.
- 4 Réciproquement, alors que, du point de vue des puissances qui réalisent l'entente cordiale sur le dos de l'Égypte et de l'Empire ottoman, la question égyptienne se limite à la sécurité des communications de l'Empire britannique et à l'approvisionnement en matières premières des manufactures européennes qui inonderont de leurs produits les nouveaux marchés orientaux, la gestion de leurs systèmes d'emprise par ces puissances elles-mêmes contribue, par de nombreux aspects, à renforcer ce « biais » identitaire. A commencer par l'institution des Tribunaux mixtes qui, non seulement fait passer au cœur même de la société égyptienne un clivage identitaire — indigènes/étrangers, avec la nécessité d'identifier très précisément les uns et les autres —, mais confère de surcroît un statut à ce clivage en en institutionnalisant les effets au travers de jurisprudences, règles de procédure, accès réservés, en fonction desquels se composent l'espace social et ses trajectoires possibles pour les différents acteurs en présence. De la même façon, la gestion, par ces puissances coloniales en compétition sur le terrain égyptien, de leurs « clientèles » respectives au sein des groupes « minoritaires » — Syro-libanais de rite melkite ou grecs-orthodoxes. Juifs, Arméniens... —, notamment au travers du travail des missions religieuses et/ou scolaires, n'aura pas peu fait pour exacerber le conflit entre deux réalisations possibles de la tension identitaire : revendications nationales ou nationalistes et structurations communautaires<sup>4</sup>. Ajoutons que la contribution des archéologues, qui constituent une sorte d'avant-garde de l'entreprise européenne en Égypte, n'est pas la moins paradoxale par ses effets : en même temps qu'ils exhument son passé millénaire, ils réveillent les rêves, longtemps refoulés par les Égyptiens, d'une puissance renouvelée, dont la possibilité même est garantie par celle de leurs ancêtres.

- 5 Du fait, sans doute, de l'évidence de la revendication nationaliste et de son caractère péremptoire, dans les slogans des manifestations, les manifestes des partis ou les éditoriaux de la presse, ce que je désigne ici comme *l'articulation identitaire de la production du sens* a surtout fait l'objet de déchiffrements politiques ou politologiques, à commencer par les rapports annuels des proconsuls britanniques et des agents occidentaux et dans la très abondante littérature de recherche consacrée à cette période de l'histoire égyptienne. D'une part, l'on s'est interrogé sur le processus même d'émergence de l'idée ou du *sentiment* national pour en repérer les avancées, en identifier les héros/hérauts, et, pour certains observateurs, en manifester les limites ou les impasses : montrer en quoi la progression de son auto-identification en tant que nation par la société égyptienne colonisée rendait de plus en plus impraticable le maintien de l'emprise coloniale en donnant à voir les modalités pratiques, politiques, existentielles, de l'inscription dans le réel social de cette idée/sentiment national au travers des systèmes de représentations, de modes de mobilisation ou d'institutions tendues vers sa réalisation. Impérialisme et Révolution : les deux termes ou les deux moments de la dialectique qui commande la production de la *contemporanéité* égyptienne et celle du sens de ce processus lui-même.
- 6 Une deuxième ligne de déchiffrement tend à rendre compte du système des positions en présence, telles qu'elles s'organisent en fonction des « contenus » donnés par les différents protagonistes à cette idée/sentiment national. Les « idéologies » en présence sont ici envisagées du point de vue des « possibles » culturels, politiques, civilisationnels délimités par les différents référents d'auto-identification en compétition sur la scène égyptienne — égyptianité, islamité, arabité — dans leur rapport de plus ou moins grande proximité/compatibilité avec la « modernité », elle-même identifiée au processus de mise en place en Égypte des cadres d'un État-Nation. Le rapport à la modernité — c'est-à-dire, implicitement, à la civilisation occidentale et à son intervention dans le tissu de la société égyptienne — fournit ici le principe organisateur de *typologies* des postures nationalistes qui ont en commun de permettre de qualifier celles-ci du point de vue des catégories dominantes de la science politique occidentale — traditionalistes vs. modernistes, laïcs vs. religieux, gauche vs. droite... —, en même temps que de *typologies* de la scène égyptienne où les positions des différents protagonistes se définissent en fonction de leur rapport à une centralité occupée par ce que l'on pourrait désigner comme le « complexe stato-moderniste ». Dans son *Ideological Revolution in the Middle East*, Leonard Binder identifie un certain nombre de courants « idéal-typiques » qu'il présente comme autant de *religio-political alternatives*<sup>5</sup>, différenciées simultanément par la façon dont y est posée la question du rapport *turâth* (patrimoine identitaire)/modernité et par la position dans la société de ceux qui s'y reconnaissent : a) Islamique traditionnel, représenté par les *oulémas* ; b) *ijmâ'*-moderniste, représenté par la *vieille garde de parlementaires nationalistes et par les classes urbaines riches* ; c) nationaliste-séculier, représenté par les *hauts fonctionnaires et les officiers supérieurs de l'armée, les composantes les plus occidentalisées [de la société] et les minorités non-musulmanes* ; d) nationaliste-islamique-romantique, représenté par les *classes moyennes inférieures semi-occidentalisées* ; e) fondamentaliste-islamique, dont les vues se rencontrent dans les *classes moyennes traditionnelles aussi bien que dans les secteurs partiellement occidentalisés des classes moyennes inférieures* ; f) communiste, un groupe en fait plutôt exceptionnel, recrutant ses adhérents dans les *secteurs occidentalisés et les minorités, mais que ne constitue en aucun cas une large tendance populaire*<sup>6</sup>. Le postulat le plus hasardeux de la démarche de L. Binder réside sans doute dans le lien qu'il instaure entre positions idéologiques et positions de classe, dont la valeur heuristique ne compense que

faiblement le caractère « mécaniste » ». Comme le souligne l'auteur lui-même, ce qu'il définit, de façon suggestive, comme le « réformisme nationaliste-radical », qui désigne « l'idéologie représentative de la façon de penser des groupes actuellement — i.e. en 1964, au moment de la publication de son ouvrage — *dominants en Syrie, en Irak et en Égypte* », ne trouve pas place dans cette catégorisation. Sans doute faudrait-il, suggère Binder, le classer « dans le groupe (d), nationaliste-islamique-romantique, dans la mesure où il est toutes ces choses et bien d'autres encore. » Qu'il s'agisse de rendre compte de l'émergence historique de l'idée nationale ou de la structure des positions en présence sur la scène sociale, les divers questionnements conduits à l'enseignement de l'histoire politique ou de l'histoire des idées ont en commun cette même hypothèse implicite qui a trait à l'existence d'une double congruence entre les constructions idéologiques dont sont porteurs les acteurs sociaux et la position qu'ils occupent dans la structure sociale ; schématiquement, l'identité — au sens de « être identique » et de « renvoyer à un même référent d'identification » — des idéologies repérables désignerait des positions équivalentes dans la structure sociale et, en particulier, un même rapport au projet social-historique dominant, tandis que, réciproquement, la divergence des idéologies désignerait nécessairement des intérêts et des trajectoires sociales eux-mêmes divergents. Ce qui est le plus souvent en question, dans ces approches, c'est l'efficace psychosociale des différentes constructions idéologiques en concurrence du double point de vue de leur capacité à capter et à mobiliser la tension « nationalitaire »<sup>7</sup> qui travaille la société pour donner une expression « adéquate » au sentiment national, et à fournir les bases et les ressources de la modernisation à laquelle aspire la société.

- 7 Quant à l'*impensé* qu'elles déterminent, il concerne les termes mêmes de ce que je désigne comme l'articulation identitaire du sens ; d'une part, la *fabrique* idéologique elle-même, c'est-à-dire la façon dont les différents référents d'identification possibles peuvent être articulés ou opposés par les protagonistes pour produire le sens des processus en cours et leur propre représentation de l'*action nécessaire* ; de l'autre, la façon dont les différentes « idéologies » structurent le terrain de leur compétition, c'est-à-dire délimitent la *clôture* au sein de laquelle le débat sur l'identité de l'Égypte peut constituer le lieu commun ou s'affrontent les différents *intérêts* en présence pour le contrôle du projet social-historique et la conquête du monopole de la légitimité.
- 8 L'histoire « rétrospective » — ce qui ne constitue pas tant un pléonasma que la prise en compte des *intérêts* qui commandent, comme l'a montré Gaston Bachelard, l'écriture même des *récits* par lesquels se justifie la nécessité du présent — tend à imposer comme lieu commun la représentation d'une généalogie de la révolution de 1952 où se succèdent en ligne directe Muhammad 'Ali, père putatif de l'Égypte moderne, Sa'ad Zaghlûl et le Wafd, héros du Mouvement national, et le mouvement des Officiers libres, grands accomplisseurs de la tension nationalitaire dont ils parviennent, enfin, à réaliser les aspirations. Historicité *consensuelle* qui ancre la légitimité du nouveau régime dans la continuité du processus de production d'une modernité endogène et de l'affirmation de la visée identitaire. Une autre généalogie, qui risque d'apparaître comme une provocation du point de vue de l'histoire « officielle » mais qui permettrait peut-être de mieux rendre compte des logiques à l'œuvre dans le processus « réel » de production de la société égyptienne elle-même — et en particulier des enjeux et des mécanismes de l'acculturation modernisante —, ferait de Fu'ad 1er, parrain de l'Université nationale et « mécène » attentif de nombreuses sociétés savantes<sup>8</sup>, le digne héritier de Muhammad 'Ali (qui était après tout son grand-père), et de Gamal Abdel Nasser le continuateur de ce monarque

éclairé et autoritaire beaucoup plus que celui de Sa'ad Zaghlûl ou de Mustafa Kâmil. Non que l'une de ces généalogies soit plus « vraie » que l'autre d'un point de vue politique ou historique, mais l'on peut penser que les options et les représentations qui furent celle de Fu'âd et des « partis du Palais » — Libéraux-constitutionnels, en particulier — ont été incontestablement plus actives et plus prégnantes que les stances nationalistes des wafdistes pour ce qui est de la *fabrique* même de la société égyptienne — production législative et institutionnelle, reproduction des élites gouvernantes, modelage de l'appareil de production, organisation de l'espace social et du cadre de vie...

- 9 Je veux pour indice de cette prégnance supérieure de la visée *réformiste* — par opposition *nationaliste* —, la distribution des différents pôles dominants de la scène politico-intellectuelle, et en particulier les positions occupées par Muhammad 'Abduh, Taha Husayn, Lutfi al-Sayyid ou 'Abbâs al-'Aqqâd, si difficilement « récupérables » par l'écriture nationaliste de l'histoire : la question qu'ils posent — et à laquelle seule la révolution de 1952 apportera une réponse — n'est pas tant celle de savoir si l'Égypte doit obtenir son indépendance mais *comment elle le peut*, c'est-à-dire au prix de quelles concessions — pour l'essentiel « identitaires » — à la rationalité étrangère qui la domine, elle méritera de voir cesser cette domination coloniale. Aucun de ces intellectuels dominants n'est à proprement parler un « nationaliste », au sens politique du terme, dans la mesure où tous leurs intérêts se polarisent, non sur l'indépendance du pays, mais sur le travail à accomplir par la société égyptienne sur elle-même *en préalable* à cette indépendance que les nationalistes, et en particulier le Wafd, s'obstinent à exiger tout de suite et à tout prix — c'est-à-dire, à leurs yeux, au prix de l'« avancement » de cette société. Je fais l'hypothèse que c'est précisément cette distanciation par rapport à la logique nationaliste *stricto sensu* qui permet paradoxalement de rendre compte de la singulière « longévité » dont bénéficient ces intellectuels et leurs questionnements : il n'est que d'ouvrir les pages culturelles des quotidiens ou des hebdomadaires égyptiens pour constater la récurrence de débats dans lesquels ils font figure tout à la fois de modèles et de précurseurs, non pas tant par les réponses qu'ils apportent mais par la structure même des questions qu'ils posent.
- 10 On peut évoquer ici également, à l'appui de cette généalogie « réformiste », par opposition à « nationaliste » de la révolution de 52, la permanence de modes de mobilisation de certaines catégories « stratégiques » d'acteurs sociaux ainsi que la structure des trajectoires sociales par quoi se constituent un certain nombre de rôles nouveaux : l'essentiel du personnel mobilisé, dans les premières années, par la révolution de 52 pour mettre en place son programme social — programmes éducatifs, santé, réforme agraire et organisation des campagnes... — ainsi que nombre de ses cadres politiques ont été formés dans la mouvance associative extrêmement diversifiée et enracinée au niveau local qui constituait la véritable « base de classe » des Libéraux-constitutionnels, composée d'individus éduqués, « délocalisés » sociologiquement et culturellement, produits par les stratégies de diversification de leurs investissements de moyens notables ruraux et qui font d'eux les principaux acteurs et bénéficiaires de la mise en place d'une « fonction publique »<sup>9</sup>.
- 11 Dans la logique des remarques qui précèdent, la présente étude poursuit deux objectifs :
- interroger le statut de la révolution de 1952 dans la durée égyptienne : d'une part, montrer comment la révolution elle-même produit le sens de son propre surgissement en tant que moment fondateur d'une nouvelle historicité, en imposant par la force une nouvelle « définition » de l'Égypte en tant que sujet de son histoire et en désignant de nouveaux

- objectifs à l'action collective ; de l'autre, montrer comment la révolution est inscrite rétrospectivement dans une nouvelle représentation de cette durée à laquelle sa survenue vient donner sens en qualifiant les acteurs et le système des causalités qui la rendent à la fois possible et nécessaire ;
- interroger le statut et les modalités des recompositions idéologiques au travers desquelles s'affirme la permanence de la visée identitaire — en schématisant : le passage du nationalisme égyptianiste des premières années à l'arabisme et au socialisme arabe qui s'imposent comme la « philosophie de la révolution » à partir de 1958 — et qui commandent la production même du sens de toute aventure égyptienne possible et le système des relations des protagonistes en présence.
- 12 Ce que l'on se propose ici de tenter, au confluent de ces deux interrogations, c'est de « casser » les dichotomies charriées par les catégories les plus usuelles de la science politique et de l'histoire des idées — et en particulier celles qui tendent à opposer secteurs « modernes » et « traditionnels », forces de « progrès » et « réactionnaires », « laïcs » et « religieux »... — non pas tant pour mettre en évidence des « continuités » et des « ruptures » qui permettraient d'assigner à chacun sa place sur la scène politico-intellectuelle égyptienne, mais pour manifester ce qui fait l'unité même du système des positions qui structurent cette scène et la consistance des débats qui y prennent place. Plus précisément, l'hypothèse que je me propose de discuter ici pourrait être résumée en disant que le jeu de ce que je désigne comme la *corrélacion identitaire* — instauration d'un lien indéfectible, créateur de rationalité, entre la question du savoir et de l'action sur soi et celle de l'identité — implique de prendre en compte deux niveaux de réalisation de l'historicité à l'œuvre dans le procès de production du sens et du sens de l'action.
- 13 D'une part, une historicité *explicite* et *polémique*, historicité « de surface », pourrait-on dire, qui affleure dans les redits mêmes que l'on produit de l'Histoire et qui constitue le niveau auquel s'opère la diversification des positions et des « idéologies » en présence au sein de ce que je désigne comme la *clôture réformiste* : niveau de l'encodage/décodage des trames discursives dans lesquelles sont prises les valeurs/ressources centrales mobilisables dans le cadre de la compétition pour la légitimité et renonciation du projet collectif ; niveau du débat intellectuel et des confrontations politico-idéologiques « formelles » dans laquelle la principale priorité et *l'intérêt premier* des protagonistes est, comme le souligne Pierre Bourdieu, de dissimuler les intérêts objectifs qui les poussent à adopter telle position ou telle idéologie.
- 14 De l'autre, une historicité que l'on pourrait qualifier de *latente* ou *d'immanente* où se joue la compétition des intérêts effectifs en présence dans la société et qui a trait à la façon dont les mythes d'origine et les marqueurs de solidarité et d'appartenance à une même collectivité peuvent *informer* — plus ou moins efficacement — les réalisations *hic et nunc* de ces intérêts et les rapports de forces sociaux qu'ils commandent en régulant les tensions, à la fois internes et externes, qui s'exercent sur l'identité et ses expressions : niveau de l'inquiétude identitaire qui se manifeste de façon récurrente depuis le début de l'ère des « modernisations » et qui s'exprime dans d'innombrables registres dont les moindres ne sont pas la littérature, les arts plastiques ou l'architecture, mais aussi et d'abord les sciences sociales, jusqu'à constituer le lieu commun et l'horizon même de toute production de sens sur la société.

## L'Égypte dans l'histoire : identité, historicité, réforme

- 15 Si l'on s'accorde avec Jacques Berque pour définir l'histoire comme « ce qui fournit au fondamental une pratique rationnelle »<sup>10</sup>, l'on conçoit que ce soient les historiens — et non les sociologues<sup>11</sup> — qui doivent prendre en charge, quand prétend s'inverser le cours des choses et s'énoncer les voies d'une nouvelle destinée, la formulation et la systématisation du paradigme identitaire. Livrer la formule de l'identité et trancher par là la « question égyptienne », mission prioritaire à laquelle se sentent appelés les Officiers libres au moment du coup de force de juillet 1952, c'est tout à la fois inscrire l'Égypte dont hérite le nouveau pouvoir dans une histoire nécessairement universelle qui est celle de ses interactions avec la civilisation dans son déploiement « transhistorique », et énoncer sur le mode du « Que faire ? » le sens et le statut mêmes de la rupture qu'effectue la révolution.
- 16 Parmi les très nombreux ouvrages consacrés à cette « question égyptienne », ceux de Subhi Wahîda; *Aux origines de la question égyptienne*<sup>12</sup>, et de Husayn Mu'nis, *L'Égypte et sa mission*<sup>13</sup>, peuvent apparaître comme « exemplaires », non pas tant en ce qu'ils présenteraient un « consensus » ou une sorte de « plus petit commun dénominateur » entre les représentations en présence, mais bien parce qu'ils illustrent, mieux que d'autres sans doute, la structure polémique tout à la fois du débat sur l'identité de l'Égypte et de cette identité elle-même<sup>14</sup>, que toute la logique de la production idéologique de la révolution va tendre précisément à *réduire*.
- 17 S. Wahîda incarne, par excellence, une personnalité transitionnelle entre l'ancien et le nouveau régime : avant la révolution, il a été le secrétaire général de l'influente Fédération égyptienne de l'Industrie, un « Tal'at Harbiste », proche du très autoritaire et « industrialiste » président du conseil que fut Ismâ'îl Sidqi et appartenant à la mouvance des Libéraux-constitutionnels. Immédiatement après la révolution, son livre, qui a été publié en 1950 par l'Association khédiviale d'Economie politique, de Statistiques et de Législation, est au centre d'un intense débat, à la fois dans l'opinion et au sein des groupes dirigeants, qui en fait le véritable « ouvrage-phare » des toutes premières années de la révolution. '
- 18 Quant à Husayn Mu'nis, après avoir été proche du parti Watani et de la mouvance nationaliste-islamique animée par Fathi Radwân et Ibrahim Chukri autour de la Jeune Égypte (*Misr al-fatât*), il apparaît comme représentatif de la génération de jeunes universitaires qui se rallient très tôt à la révolution et qui occuperont les postes d'exécution dans les organes de presse et d'édition dont les militaires vont rapidement prendre le contrôle. C'est Nasser en personne qui préfacera la première édition de son livre, en hommage à un auteur qui a su manifester le rôle de l'Égypte comme « source de rayonnement de la civilisation dans le monde »<sup>15</sup>.
- 19 Ce qui me fonde à mettre en miroir les représentations que livrent ces deux auteurs de l'identité de l'Égypte, c'est que leurs textes, en présentant deux articulations inverses de la durée égyptienne et des éléments qui la constituent, tendent en quelque sorte à « baliser » le champ des possibles pour ce qui est des « variations » acceptables dans le cadre du nouveau projet social-historique que prétend incarner la révolution. C'est aussi, et peut-être surtout parce qu'ils sont parmi les premiers à tenter de rendre compte, à partir d'un « extérieur » qui se veut scientifique — historique —, c'est-à-dire en se distanciant de ce débat lui-même, des enjeux de la « querelle des Anciens et des



Modernes » entamée depuis le début du siècle, qu'ils constituent comme leur objet même, alors que leurs prédécesseurs, y compris le Taha Husayn de *L'avenir de la culture en Égypte*, n'en étaient encore que les protagonistes.

### Subhi Wahîda : le travail de deuil de l'Identité

- 20 Avec S. Wahîda, on est en présence d'une représentation « tragique » de l'histoire de l'Égypte, où les permanences que manifestent le terroir égyptien et les lois de sa mise en valeur ont pour contrepartie la radicalité des ruptures qui en scandent le cours. A la limite, ce qui constitue la véritable spécificité de l'Égypte, c'est d'avoir été confrontée, en première ligne, à toutes les crises et à toutes les révolutions par lesquelles sont passées la civilisation et l'humanité elle-même :

Les Égyptiens sont les seuls parmi les peuples anciens restés vivants et parmi les peuples récents à avoir traversé tous les séismes par lesquels est passée l'humanité, et c'est dans une large mesure ce qui explique qu'ils aient été dépossédés des fonctions de direction gouvernementale, civiles ou militaires, (dans leur propre pays] pendant de nombreux siècles. En effet, à peine s'installaient-ils dans la civilisation hellénique, après leur long passé pharaonique et leur combat incessant contre la vague perse et la vague grecque elle-même, que le christianisme faisait violemment irruption dans leurs consciences. Et à peine étaient-ils installés dans le christianisme, après lui avoir opposé une longue résistance, que la vague islamique venait les surprendre à nouveau et produire en eux ses effets, jusqu'à leur inclusion dans l'ensemble ottoman. (p. 320)

- 21 Plus loin, ce que va dessiner S. Wahîda, effet de cette succession de ruptures, c'est l'histoire d'une « impossible Méditerranée » comme espace d'échanges équilibrés entre civilisations riveraines, par quoi il prend le contre-pied exact d'un Taha Husayn — et, on le verra, de Husayn Mu'nis — faisant de la *Mer blanche du milieu* l'espace de recouvrement et de fusion d'un substrat culturel commun entre celles-ci. Sur ce point, S. Wahîda n'entretient aucun doute et ne laisse planer aucune ambiguïté : la culture de l'Occident européen n'est pas ou n'est plus celle de l'Égypte orientale où prévaut, depuis la conquête arabe et jusqu'à aujourd'hui,

une configuration de l'esprit et du sentiment qui est avant tout et indiscutablement arabe (p. 72).

- 22 De ce point de vue, la rupture qu'introduisent les Arabes est double, et doublement fondatrice. Ce qui faisait l'unité du monde antique, c'était, pourrait-on dire, de « marcher au syncrétisme », politique, culturel et avant tout religieux, c'est-à-dire d'être un monde de la différenciation et du localisme, où le lien religieux ne se transpose pas en conscience nationale. L'Égypte antique, c'est d'abord, pour S. Wahîda,

celle où l'unification religieuse ne dépassait pas l'unification territoriale réalisée par l'adoption par Pharaon de la religion professée par les différents temples régionaux (p. 37),

- 23 celle où les dieux grecs reçoivent un culte dans les temples pharaoniques, celle aussi à qui la reconnaissance par Rome du panthéon égyptien fait une place dans l'ensemble romain. L'affirmation d'universalité que l'islam va opposer au christianisme inaugure une nouvelle temporalité, qui est celle de la confrontation, de ces deux ensembles, transformant la Méditerranée, qui occupait le centre du monde antique, en terrain privilégié de leur affrontement. En même temps qu'elle consacre cette rupture, la conquête arabe, de l'Égypte introduit à une nouvelle *positivité*. principe d'auto-identification pour les hommes et fondement d'un nouveau système de relations entre

ceux-ci et leur environnement qui traduit la fusion de la société égyptienne et de l'arabité par l'intermédiaire de l'islam : à peine un siècle après la conquête,

on est en présence d'une société arabe, aux traits aussi affirmés que ceux de la société damascène, médinoise ou mekkoise de la même période, une société dont les membres sont arabes, dont la pensée et les traditions sont arabes (...) et dans la longue histoire de laquelle ne méritent d'être mentionnés que ce qui a trait à Ibrâhîm et Ismâ'îl, à Musa et Yûsuf, à Maryam la copte, ou à la préférence donnée aux coptes par le Prophète et à la détestation divine pour l'impiété des anciens Égyptiens (...). Et même ceux d'entre eux qui n'ont embrassé l'islam que de la veille s'attribuent une origine arabe eï se dénomment Ibn 'Abd al-Hakam, Chams al-Dîn ou Bahâ 'al-Dîn, Zuhayr ou Taqî al-Dîn ai-Maqrîzi. Ils ne se sentent investis d'aucun nationalisme particulier et s'il leur arrive de se sentir 'quelque chose', ce peut être leur origine chrétienne — sentiment qui était par ailleurs le seul que pouvait ressentir et que ressent encore l'Eglise d'Alexandrie, aux marges de ce monde auquel elle devenait étrangère du fait de l'islamité de celui-ci et de sa propre christianité, non de l'arabité de ce monde et de sa propre égyptianité. (p. 63)

- 24 Positivité en ce sens qu'en même temps qu'elle introduit le premier élément de l'identité contemporaine de l'Égypte — une « *pensée arabe* » et une « *conscience islamique* » dans les termes de S. Wahîda —, cette fusion désigne le sens même d'une histoire où peut être rendu compte des heurs et malheurs de la société égyptienne elle-même dans ses relations avec les dynasties qui la gouvernent ou avec les capitales rivales de l'ensemble musulman. Ce que souligne avec force S. Wahîda, jusqu'à en faire l'un des traits distinctifs de l'être politique musulman, c'est la « non-propension » du sentiment d'appartenance religieuse, c'est-à-dire sociale, à se muer en appartenance nationale (*asabiyya qawmiyya*), c'est-à-dire à servir de fondement à une légitimité politique *causa sui*. En d'autres termes, l'absence de « sentiments nationaux » ne constitue pas une « faiblesse » ou un « retard » de l'être-au-monde politique des musulmans — y compris des Égyptiens, malgré « l'évidence » de la dimension nationale de leur identité —, comme pouvaient le penser les premiers nationalistes, mais bien l'anormalité d'une représentation du monde et du politique où l'État ne peut parvenir à se fonder sur un principe d'appartenance :

C'est pour tous la même logique, et elle vaut aussi pour les princes : les historiens de cette période, tels qu'Ibn Iyyâs ou Maqrîzi. pas plus qu'après eux al-Jabarti, ne manifestent autre chose, au spectacle de la chute des États et de l'effondrement des dynasties, que de la commisération pour les intérêts des gens, de l'inquiétude pour la grandeur de l'islam et même pour la civilisation, mais en aucun cas ils n'expriment le sentiment d'une dignité nationale offensée ou d'un honneur national blessé. (p. 69)

- 25 Inquiétante conclusion, d'autant qu'on verra que S. Wahîda voit clairement dans le principe national — avec la découverte et l'exploitation de l'Amérique, ceci expliquant peut-être cela — le facteur décisif dans la supériorité des sociétés occidentales.
- 26 La deuxième rupture marque l'irruption de la *négativité* : des Croisés aux Mongols, c'est à une seule et même crise que l'Égypte et le monde arabe sont confrontés :

Il ne s'agissait pas là d'une guerre ordinaire, de celles qui opposaient l'Orient à l'Occident à l'occasion de la chute d'États anciens ou de l'apparition d'États nouveaux, lors de conflits entre villes ou entre princes, ou entre ce que l'on appelle pouvoirs temporels et spirituels. Il s'agissait d'une de ces guerres inexpiables que fait éclater, de temps à autres, l'embrasement de tous les facteurs sociaux et qui mettent à bas le cours de l'histoire pour édifier dans le sang de nouvelles civilisations. (p.75)

27 Ce qui est en question, ce n'est pas tant l'extériorité des Croisés ou des conquérants asiatiques — les Mongols et les Turcs se feront musulmans — que l'organisation militaire qu'ils imposent à la société, soit directement, par l'occupation, soit indirectement, par la nécessité de les combattre. 'Dans le cas de l'Égypte, la forme spécifique que prend cette négativité est celle de l'État *mamelouk*, analysé par S. Wahîda sous ses aspects de division des rôles sociaux — la force armée contre la « société civile » — et comme système de prélèvements — la féodalité —, et qu'il définit

comme un régime dans son essence même primitif, engendré naturellement par les guerres destructrices auxquelles fut exposée l'Égypte entre le XI<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, avant de perdre sa raison d'être avec l'apaisement de ces guerres et de s'affaiblir jusqu'à devenir cette chose immonde (*bashi'*) qui nous vient à l'esprit aujourd'hui lorsque nous évoquons l'époque des Mamelouks. (p. 123)

28 Peu importe que la période mamelouke constitue une sorte d'apogée de la puissance égyptienne, ce que les Mamelouks lèguent à l'Égypte est le pire de ce qu'ils pouvaient lui apporter : leurs « institutions » ou, plus précisément, un mode d'exercice du pouvoir fondé sur la conspiration, un système d'exploitation des ressources basé sur la corruption et sur la prébende, et les relations ambiguës du pouvoir avec l'appareil religieux. Négativité maximum qui se traduit par le diagnostic proprement biologique d'épuisement que dresse S. Wahîda de l'Égypte à la veille de l'accession au pouvoir de Muhammad 'Ali :

un appauvrissement du sang qui, entre le XV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle a atteint toutes les dimensions de l'Égypte, réduisant son activité économique, abaissant sa vie sociale au plus bas niveau et enfermant la pensée dans le dogmatisme azharien. (p. 285)

29 Le point crucial est que Muhammad 'Ali, même s'il inverse le flux de la décadence égyptienne, et même s'il crée

une nouvelle dynastie, un gouvernement local au service des intérêts nationaux et permettant aux enfants du pays d'affirmer leur suprématie sur les autres éléments jusque-là indifférenciés (p. 202)

30 est lui-même un « mamelouk » dans le portrait qu'en livre S. Wahîda. D'une part, son rapport au pouvoir lui-même et sa façon d'organiser la mise en coupe réglée du pays pour construire son armée, les alliances qu'il conclut tout comme les guerres qu'il livre, pour le compte de la Sublime Porte ou contre elle, sont bien le fait d'un mamelouk. De l'autre — et ceci constitue la contribution sans doute la plus importante de S. Wahîda à la « représentabilité » de l'ancien régime qui se met en place après la révolution —, c'est dans la logique de l'État mamelouk que s'opère l'introduction dans la société égyptienne des premiers modèles occidentaux, en prélude à la « vague occidentale » (*al-mawda al-gharbiyya*) qui va submerger l'Égypte après la disparition de Muhammad 'Ali et qui constitue la troisième rupture constitutive de l'Égypte moderne. L'État mamelouk, c'est-à-dire cet appareil organisé autour de la construction d'une puissance militaire où

le pouvoir appartient aux détenteurs des armes, qui ne reconnaissent aucun droit politique à d'autres qu'eux-mêmes, qui dirigent les affaires de l'État comme on gère un domaine, ignorent les limites de la loi générale et ne reconnaissent d'autre responsabilité que celle d'assurer la nourriture, la boisson et le vêtement à leurs sujets (*ra'âyâhum*), faute de quoi il n'y a plus ni dirigeants ni dirigés et ceux-ci sont en droit de s'en débarrasser pour se chercher d'autres gouvernants. (p. 98)

31 Confirmation de la nécessité de démanteler les structures de l'État khédivial, mais aussi inquiétante anticipation du rôle des militaires dans la société révolutionnaire, qui est

peut-être ce qui explique tout à la fois l'oubli ou l'occultation de S. Wahîda et de son ouvrage, à partir de 1956, et son retour en faveur à la fin des années 1970. J'y reviendrai.

- 32 Ce qui fait de l'approche de S. Wahîda une lecture tragique - et non dialectique — de l'histoire de l'Égypte, c'est que la *positivité* arabo-islamique et la *négativité* mongole-mamelouke-ottomane, qui constituent les deux composantes de base de l'identité égyptienne, ne parviennent pas à se « dépasser » et à déboucher sur une synthèse rendue à la fois nécessaire et impossible par l'intrusion de l'Occident. Il ne fait pas de doute que l'introduction, volontaire puis subie, de modèles occidentaux apparaît à S. Wahîda comme l'ouverture de l'Égypte et de l'Orient en général à une rationalité et à une universalité *supérieures* à celle de l'Empire ottoman, même si celles-ci sont *hostiles* : supériorité d'un mode d'organisation et d'une « curiosité » qui font que les Européens découvrent l'Amérique et le Cap de Bonne-Espérance sans que les souverains orientaux fassent quoi que ce soit pour

entrer en contact eux aussi avec les Amériques ou tenter de leur disputer le contrôle du Cap, mais se contentent des pays qu'ils connaissent et qu'ils dominent et des systèmes économiques qui leur sont familiers en dépit de la décrépitude qui les frappait. (p. 162)

- 33 Universalité, au moins en puissance, d'un système dont l'expansion est inscrite dans sa structure même ; hostilité, qui n'est pas, ou pas seulement celle de la chrétienté pour l'islam, comme le note S. Wahîda à propos de l'attitude des Européens dans l'affaire de l'insurrection grecque contre les Ottomans, dans la mesure où c'est le sacrifice des intérêts des dominés au bénéfice de ceux des dominants qui constitue la vérité du système. D'où il est bien près de déduire que les signes de la modernité dont ses dirigeants ont entrepris de doter l'Égypte à marche forcée désignent la réalité même de la domination qui lui est imposée :

Les programmes financiers les plus judicieux et les plus énormes proposés aux dirigeants de l'Égypte, les plus dangereux aussi, étaient des projets mondiaux qui dépassaient les besoins du pays et qui concernaient tous la liaison entre les centres occidentaux de production, les sources de leur approvisionnement en matières premières et leurs marchés de consommation en Asie et en Afrique : le chemin de fer de Suez, le Canal, l'équipement ferroviaire, les lignes télégraphiques, les ports, les phares qui furent édifiés sous le règne d'Ismâ'îl. (p. 208)

- 34 Ce qui est nouveau, ce n'est pas la teneur même de ces idées — déjà amplement popularisées par le Wafd, avant 1936 et relayées, après l'indépendance formelle, par les communistes, la gauche wafdiste organisée autour du Comité des ouvriers et des étudiants et autres Jeune Égypte — mais leur articulation. Le premier — tout juste précédé, peut-être, par le seul Sayyid Qutb<sup>16</sup> —, S. Wahîda entrevoit dans la logique réformiste elle-même l'aporie du projet de modernisation identitaire. D'une part, le sentiment national, dont il analyse la lente progression de Tahtâwi à la « génération actuelle », lui apparaît comme le principal « apport » de la vague occidentale à l'Orient et comme le fondement nécessaire du relèvement de la société égyptienne. Evoquant le passage en Égypte de Bonaparte, S. Wahîda est bien près de faire siens les rêves de celui-ci :

Napoléon débarqua en Égypte avec dans le cœur le souvenir d'Alexandre et de César et le passé de la Méditerranée, c'est-à-dire d'un monde que l'Égypte avait contribué à édifier. (...) Mais les Égyptiens le combattirent car ils ne comprenaient pas son appel à la liberté politique et les oulémas refusèrent d'orner leur poitrine de la cocarde, symbole de la révolution française que tous les libéraux d'Europe s'arrachaient à l'époque, dans laquelle ils virent une souillure et l'œuvre du démon. (p. 170-72)

- 35 Prenant le contre-pied d'un Muhammad 'Umar, d'un Lutfi al-Sayyid ou d'un Taha Husayn, S. Wahîda tranche, en faveur de la seconde, le débat récurrent entamé depuis le début du siècle sur l'ordre des priorités entre « modernisation » et « libération » en soutenant que toute modernisation qui ne serait pas le fait d'acteurs endogènes et ne s'appuierait pas sur un sentiment d'appartenance nationale n'aurait pour effet, à terme, que d'aggraver la dépendance de l'Égypte. Mais d'autre part, ce que montre S. Wahîda, en prenant l'exact contre-pied des positions nationalistes, et en particulier de celles du Wafd, pour qui c'est la pression populaire qui doit être le principal moteur de l'indépendance égyptienne, c'est que le sentiment national est un sentiment « descendant », dont le premier effet pourrait bien être de renforcer le jeu des structures « mameloukes » de l'exercice du pouvoir :

Cette différenciation [nationale] progressive se manifeste tout d'abord avec une force relative, chez ceux qui sont confrontés aux problèmes du gouvernement, qui occupent les fonctions officielles et représentent les intérêts matériels, puis il s'amenuise chez les autres classes, jusqu'à disparaître presque chez les intellectuels (*al-mufakkirîn*) et elle est restée absente, jusque très récemment chez la masse du peuple (*al-'amma*), ce qui signifie qu'il y a là un sentiment qui découle de la nature des choses et non d'une prise de conscience antérieure, d'une idée nouvelle ou d'une idée ancienne renouvelée, (p. 223)

- 36 En d'autres termes, la nation et le nationalisme ne se décrètent pas, peut-être même ne se « suscitent » pas, et la seule chose qui compte, c'est la réalité du rapport de force entre l'Orient en général— et l'Égypte en particulier— et l'Occident, rapport de force dont S. Wahîda, reprenant le constat dressé par Muhammad 'Umar<sup>17</sup> — et que tous les nationalistes après lui s'étaient ingéniés à occulter —, montre qu'il a précisément pour premier effet d'affaiblir la cohésion sociale en approfondissant les lignes de clivage identitaire. La question que pose S. Wahîda est, en fait, celle de la *traductibilité* de la modernité occidentale, qu'il aborde du double point de vue de ses conditions et de ses conséquences, découvrant la formule même de ce que l'on pourrait désigner comme *le cercle vicieux de l'acculturation coloniale* :

- 37 a) S'il est possible d'instrumentaliser une culture importée au service de l'affirmation de soi, une telle démarche ne peut jamais être réduite à une opération à somme nulle :

L'introduction d'un pays dans le cercle de l'opinion publique mondiale commence, dans les différents secteurs, comme un souffle venu de l'Occident ; par la suite, le courant s'inverse et c'est de l'intérieur même que vient l'embrasement, 'qui fait [de ce souffle venu d'Occident] un élément décisif de la renaissance locale. Mais il subsiste dans les deux cas quelque chose qui s'impose à la société, quelque chose qui n'est pas le fruit de ses impulsions profondes mais qui est produit par une volonté extérieure d'expansion ou par une volonté individuelle de réforme interne (C'est moi qui souligne) et qui ne relève pas de la vie sociale locale.

- 38 Le point crucial est que ce « quotient résiduel » est ce qui tend à opposer la société à elle-même en mettant en concurrence, si ce n'est en contradiction les différents éléments de l'appartenance dont l'identité nationale se voudrait la somme mais qu'elle ne peut parvenir à totaliser. C'est bien ici l'acte de naissance de *l'individu* que dresse S. Wahîda en opposant l'unité originelle de la tension sociétale identitaire et la diversification des attitudes et des aspirations que vient rendre possible la logique même de l'acculturation. Ce « résidu » a bien comme contrepartie une perte qui est celle de la cohésion sociale elle-même — ou peut-être la perte de ce qu'il y a de proprement islamique dans la société.

- 39 b) Le deuxième constat que dresse S. Wahîda est celui de l'impossible « juste milieu » entre les cultures, qui fait que la maîtrise des codes culturels originels a pour contrepartie nécessaire l'ignorance ou la méconnaissance de la modernité apprise, alors que, réciproquement, la maîtrise des codes de la dite modernité interdit de faire retour sur l'originel, fût-ce pour le réformer :

On reproche aujourd'hui à la génération actuelle son éducation et la ressemblance à l'Occident qui en découle, contre quoi mettaient en garde le shaykh 'Abduh et ses disciples (...) Le fossé est ici celui qui sépare une vie calfeutrée d'une vie au grand air. fa vie à laquelle nous aspirons de celle . que nous vivons (...) Les gens âgés parmi nous continuent à considérer la vie comme la considéraient les Égyptiens du temps de Muhammad 'Ali, tant pour ce qui est des relations entre ce monde et l'au-delà, des relations de l'individu avec l'État ou de la situation de l'individu du point de vue de l'activité économique. Or, c'est cette vision même que combat l'enseignement moderne et qu'il vise à éradiquer (...) Si bien que l'assimilation (*tashabbuh*) - à l'Occident que redoutait le shaykh 'Abduh s'est effectivement produite, mais pas dans la forme qu'il avait prévue dans la mesure où cette génération n'est pas devenue le porte-voix (*bûq*) de la colonisation mais parce que sa représentation des choses s'est coulée dans une forme occidentale creuse qui, d'une part, renvoie à son ignorance du patrimoine scientifique oriental, et, d'autre part, au caractère approximatif de leur maîtrise du patrimoine scientifique occidental qui fait des sciences occidentales, dans l'appréhension qu'elle en a, beaucoup plus un mirage qu'une réalité. Si bien que cette génération n'étudie pas véritablement la civilisation de l'Orient, ancien ou récent, sans pour autant avoir accès aux sources premières de la pensée occidentale, d'où il résulte que les nombreuses sciences avec lesquelles les membres de cette génération ont pu avoir été en contact n'ont pas la moindre application dans leur vie quotidienne. (p. 275-276)

- 40 Beaucoup plus que dans les difficultés de cette synthèse, dont on peut penser qu'une réforme des systèmes d'éducation pourrait venir à bout — par exemple en introduisant l'étude du grec et du latin, fondements de la culture de l'Occident, dans les écoles secondaires, comme le suggère Taha Husayn<sup>18</sup> — c'est dans la posture proprement *psychologique* dans laquelle le mouvement de chasse-croisé de l'acculturation place ceux qui en sont les bénéficiaires — ou faudrait-il dire les victimes — que S. Wahîda diagnostique l'aporie de la modernisation : l'exécration de l'Occident et la dénonciation du caractère « matérialiste » de sa civilisation, dont il souligne que leur virulence est proportionnelle à la pénétration effective des modèles occidentaux, constituent le mode dominant de son appropriation sur le mode de la dénégation et de la rancœur ; l'attachement proclamé au *turâth* et aux valeurs héritées constitue le mode privilégié de leur détournement, voire de leur mise à l'écart, en particulier chez ceux qui n'ont pas eu le bénéfice d'une formation moderne mais n'en convoitent pas moins les bénéfices.

- 41 c) S. Wahîda traite en termes de « complexe d'infériorité » (*'uqad al-naqs*) — c'est le titre du dernier chapitre de son livre qui tient lieu de conclusion — le sentiment dominant produit par le processus d'acculturation, engendré tout à la fois par la « comparaison » de la civilisation chez les Occidentaux et de son manque en Égypte et par l'incapacité de la logique de la réforme à réaliser le transfert de modernité dans les cadres de l'identité, ce qui en constituait la justification et l'avisée mêmes :

La raison de cet échec doit être recherchée dans la façon même dont est conduite, chez nous, la logique de la réforme et qui fait que ceux qui ont entrepris d'imiter l'Occident, au lieu d'étudier les conditions objectives, confondent entre les situations sociales et les lois qui les régissent et se contentent de transférer (*naql*) des secondes en s'imaginant réaliser par là les premières. (p. 289)

- 42 En d'autres termes, ce qui permet d'expliquer l'échec de la réforme, c'est que celle-ci entreprend, si l'on peut dire, de « mettre la charrue avant les bœufs » : transplanter dans une société restée majoritairement traditionnelle, c'est-à-dire dans une société majoritairement rurale et encore largement féodale, les valeurs, les normes et plus généralement la « culture » en vigueur dans une société moderne, c'est-à-dire, spécifiquement, la « société industrielle » comme mode de production et d'organisation, alors que seule une transformation radicale de la base sociale et économique du pays donnerait une chance de s'épanouir à une modernité endogène.
- 43 Tout en se défendant d'être un adepte du matérialisme historique, ce qu'affirme S. Wahîda, c'est le primat, non pas tant de l'économique que de l'économie politique en dressant le tableau des rapports de force sur la scène de la réforme sociale en Égypte, au sortir de la deuxième guerre mondiale. L'alternative qui s'ouvre à ce pays et dont l'enjeu concerne, au-delà des « modes et rapports de production » — pour reprendre la terminologie marxiste que l'auteur n'est pas loin de faire sienne —,
- le genre de vie que nous voulons, pour nous et pour nos enfants, la vie de ce temps qui ne cesse de progresser de découverte en découverte, ouvrant à l'humanité des horizons sans limite et qui est cette vie qui se concentre autour de ces puissants centres industriels que nous admirons tous, ou l'ancienne vie avec son atmosphère immobile et ses horizons étroits, la vie agricole avec ses relations sociales primitives, qui ne peut entretenir que des relations de dépendance par rapport à la première (p. 292),
- 44 met ainsi en présence deux camps aux intérêts contradictoires : le système des notabilités rurales, dont S. Wahîda souligne les liens avec la dynastie et avec les intérêts des pays dont « *l'industrie concurrence fa nôtre* », et une classe d'industrialistes » dont il souligne qu'elle est encore largement prospective et dont lui-même apparaît comme l'un des « précurseurs ».
- 45 Ajoutons que S. Wahîda déduit de cette identification des intérêts en présence la faillite en quelque sorte redoublée du système politique égyptien à exprimer la réalité de la société et à en mettre en œuvre la réforme :
- Ce système parlementaire auquel nous nous attachons et les lois sociales que nous avons mises en place, ces modalités modernes selon lesquelles nous voudrions organiser notre vie publique et privée ont été produites par des sociétés rassemblées autour de leurs usines et ne sauraient s'appliquer à notre situation dans la mesure où les sociétés agricoles sont elles-mêmes incapables de les produire, (p. 292)
- 46 C'est bien une révolution que S. Wahîda appelle de ses vœux, mais une révolution « par le haut » qui peut d'autant moins s'appuyer sur les masses populaires et sur l'Égypte « profonde » que celles-ci sont majoritairement rurales et que c'est la campagne elle-même qui doit être en priorité « révolutionnée ». Il y a là le principal terrain de convergence entre la mouvance libérale constitutionnelle et le mouvement des Officiers libres, sur lequel va s'opérer, notamment à travers la réforme agraire et la généralisation des services sociaux, la « jonction » que j'évoquais dans ce qui précède entre le personnel des associations de la réforme sociale et le nouveau régime. Il y a là aussi le terrain sur lequel les uns et les autres s'opposent au courant nationaliste et à ses méthodes 'démagogiques', ce qui justifiera, au lendemain de la révolution, l'interdiction des organisations politiques de ce courant et en particulier du Wafd.
- 47 Autant de raisons pour s'interroger sur le « recouvrement », et même l'occultation, du « discours sociétal » dont j'ai fait ici de S. Wahîda le porte-parole, en dépit de ce qui

pourrait apparaître comme son niveau de pertinence spécifique du point de vue du « positionnement » même du nouveau régime, par une représentation de l'identité égyptienne qui, pour renouer de façon sans doute plus « lyrique » et plus « émotive », et par là peut-être plus mobilisatrice, avec les stances du nationalisme explicite, n'en ramène pas moins près de quinze ans en arrière, au moment du débat sur *L'avenir de la culture en Égypte* autour de l'ouvrage de Taha Husayn, dont Husayn Mu'nis apparaît à plus d'un titre comme un épigone tardif.

### Husayn Mu'nis : la révolution comme euphémisation de l'identité

- 48 H. Mu'nis a l'insigne avantage sur S. Wahîda d'écrire après la révolution, « dans un moment d'enthousiasme »<sup>19</sup> que n'est pas encore venu ternir — ou relancer — l'agression tripartite de 1956, alors que de « véritables Égyptiens » exercent le pouvoir dans la vallée du Nil « pour la première fois depuis douze siècles » d'occupation et de domination étrangères ininterrompues. En anticipant sur ce qui suit, je dirai que l'articulation que produit H. Mu'nis de l'identité égyptienne est, en substance, celle qui va servir de « socle », à partir du début des années 1960, à la recomposition arabiste qui va faire figure d'idéologie officielle et de programme d'action pour le régime des Officiers libres. A ce titre, cette « résurgence » d'un discours égyptianniste pourrait faire figure de « parenthèse », de la même façon que le « pharaonisme » des années 1930 avait constitué une parenthèse entre l'ottomanisme finissant des premières années du siècle et le *shift* vers les thèmes islamiques dont parlent Nadav Safran et d'autres : moment d'une mise à plat du référent identitaire, où sont manifestées ses compositions possibles et aussi, je tenterai de le montrer, canal ou vection par lesquels se reproduit et se transmet la corrélation réformiste du savoir, de l'action et de l'identité. H. Mu'nis n'en finit pas de multiplier les variations sur le thème de la centralité de l'Égypte, *Umm al-dunya*, seul pays mentionné nominalement dans le saint Coran. Centralité dans le temps : « *Au commencement était l'Égypte* », où sont nés les anges et les démons, les dieux et l'homme lui-même, où sont apparus

la conscience, l'agriculture, l'industrie, l'architecture, l'écriture, le papier, la mécanique et le droit, l'ordre, le gouvernement (...) Ici, l'homme est sorti de l'animal et a entamé son voyage à travers les siècles vers le bien et le bonheur. Ici ont commencé la pensée et la science, si bien qu'il est légitime d'affirmer que c'est d'ici qu'est parti le premier homme qui soit monté sur la lune et en ait foulé le sol.

- 49 Centralité dans l'espace, à la fois géographique et civilisationnelle, qui fait que si les frontières physiques de l'Égypte sont immédiatement données, désignées par la Providence elle-même, sa présence et son rayon d'action s'étendent à la planète entière, si bien que

ce que l'on peut voir sur les bords du Nil n'est que la capitale [de l'Égypte], une capitale qui s'étend d'Alexandrie aux cataractes et dont le reste du monde constitue le territoire (p. 16),

- 50 et que la civilisation même de l'humanité constitue la projection dans le temps et dans l'espace de la sienne propre. L'Égypte qui fait les héros,

où Alexandre arriva petit général et dont il sortit divinisé, où 'Amr Ibn al- 'As pénétra comme simple chef de guerre et qui fit de lui un fondateur d'État. Quant à Salâh al-Dîn et Napoléon, le premier était un petit officier dont l'Égypte fit l'un de ceux qui bâtirent l'Histoire, et le second un aventurier qu'elle propulsa au rang de maître du monde, (p. 18)



51 La centralité de l'Égypte que donne à voir H. Mu'nis est d'abord celle de sa localisation — le « génie du lieu », notion qui trouvera son expression la plus achevée dans l'œuvre monumentale du géographe Jamâl Hamdân<sup>20</sup> — : la situation de l'Égypte au point de jonction de l'Afrique, de l'Asie et de l'Occident méditerranéen, qui définit son identité propre, se traduit dans cette visée par un triple système de déterminations. D'une part, la mission (*risâla*) historique de l'Égypte vis-à-vis du reste du monde, qui se résume en trois maître-mots — la science, l'art, le travail — dont il lui revient en propre d'avoir produit ou relayé les modèles entre les différentes cultures qu'elle met en contact et au développement desquels sa contribution même désigne l'adéquation de l'Égypte à sa propre mission. De l'autre, la responsabilité des Égyptiens vis-à-vis de l'Égypte elle-même — ce que H. Mu'nis désigne comme « l'impôt de la situation géographique de l'Égypte » (*danba mawqi' Misr al-jiyûgrâfi*) — à laquelle ceux-ci se sont révélés incapables de faire face tout au long du dernier millénaire et qu'il incombe aux contemporains de relever :

s'il arrive qu'une génération laisse se perdre la patrie ou une partie de celle-ci, les suivantes doivent payer le prix fort pour l'arracher à ses usurpateurs, ce qui fait que la génération actuelle continue à acquitter l'impôt de nos ancêtres dont la négligence et l'indifférence ont permis à ses ennemis de s'emparer, (p. 25)

52 Enfin, la situation géographique de l'Égypte détermine — des Hyksos aux Persans, des Romains aux Arabes, des Français aux Britanniques — le système des convoitises dont elle est l'objet et la teneur même des menaces qui pèsent sur son identité et sur sa mission dans l'Histoire.

53 Plus loin, toute la stratégie discursive par laquelle H. Mu'nis déploie les diverses composantes de l'identité égyptienne tend à faire de la révolution de 1952 le point nodal où, après une « parenthèse » de douze siècles au cours de laquelle cette identité s'est trouvée adultérée et détournée de son cours par l'action conjuguée de forces extérieures et la « négligence » des Égyptiens eux-mêmes, celle-ci va être enfin « retotalisée », permettant à l'Égypte de remplir à nouveau sa mission dans l'Histoire. H. Mu'nis identifie trois composantes fondamentales de l'identité égyptienne, dont l'articulation désigne tout à la fois les « dysfonctionnements » dont cette histoire a été le théâtre et le système d'action qui s'impose à la révolution dès lors que celle-ci en a repris le contrôle :

54 a) L'africanité de l'Égypte, tout d'abord, constitue la dimension de son enracinement dans l'origel de l'humanité elle-même. C'est dans ses racines africaines que l'Égypte puise la force et la vitalité toujours renouvelées qui lui permettent de se libérer du joug des envahisseurs et de se projeter dans l'Histoire — c'est-à-dire, on le verra, vers l'est et la Méditerranée. C'est du Sa'id, sa part la plus spécifiquement africaine, que partent toutes les reconquêtes, l'expulsion des Hyksos par des princes de Haute-Égypte ou l'aventure *sa'idienne* de 'Ali bey al-Kabîr préfigurant en quelque sorte la révolution de 1952 qui, en chassant définitivement les Anglais, met un terme à douze siècles d'occupation de l'Égypte africaine, dont Abdel Nasser et les principaux Officiers libres sont eux-mêmes issus :

Le peuple égyptien a toujours eu conscience de son africanité, et le Sa'id et sa population ont toujours été et sont toujours une source de fierté pour l'Égypte (...) Ce sont ces hommes valeureux qui ont creusé tous les canaux de l'Égypte et qui ont érigé de leurs mains toutes les constructions et toutes les infrastructures de ce pays. Ce sont eux qui ont offert et qui continuent à offrir à ce pays des générations d'hommes valeureux qui l'ont conduit et ont orienté sa politique, lui permettant de lever fièrement la tête dans tous les domaines. (p. 39)

- 55 Peu importe que les gens du Sa'id soient, en réalité, la cible d'inépuisables plaisanteries fondées sur leur supposée balourdise et leur primitivité paysanne — leur fierté et leur sens sourcilieux de l'honneur font figure, dans le cadre du paradigme identitaire qui se met en place, de sentiment national à l'état natif auquel il ne manque plus que de trouver à s'exprimer dans des formes adéquates, que lui fourniront la *translation vers le nord* par laquelle se fonde tout État égyptien possible. Symétriquement, l'enracinement de l'Égypte dans l'africanité constitue la marque de son appartenance à un espace qui semble voué, de toute éternité, à la colonisation, dimension de la négativité qu'il lui faut dépasser pour garder sa place dans l'Histoire. L'Afrique, c'est ce continent

que l'on continuait à désigner jusqu'à ces derniers temps comme le continent noir, en référence à la couleur de la plupart de ses habitants et du fait de leur ignorance, ce qui justifia les Européens à se présenter comme les sauveurs de ce continent en le partageant en zones d'influence coloniale qu'ils s'empressèrent de transformer en vastes exploitations agricoles, en gisements de matières premières, en déversoirs pour leurs surplus de population ou encore en zones de concentration militaire dans le cadre de la confrontation mondiale. (...) Voilà pourquoi il nous faut aujourd'hui, avant de pouvoir faire quoi que ce soit pour nos voisins africains, commencer par chasser le colonisateur et en libérer le continent avant d'en entamer la réforme. (p. 40)

- 56 L'africanité de l'Égypte se présente ainsi, simultanément, comme la dimension même de toute authenticité possible et comme ce qui doit être nié, transcendé, pour que puisse s'accomplir un destin qui est d'emblée posé comme de l'ordre de l'universel. Eternelle colonisée, l'Égypte est vouée à prendre la tête de la lutte pour la décolonisation ; mais aussi, l'humanité colonisée, et en particulier l'humanité africaine, constitue le terrain privilégié d'une généralisation — pour ne pas parler ici d'expansion — des modèles égyptiens qui constituent l'apport contemporain de l'Égypte au cours nécessaire de l'Histoire et de la Civilisation,
- 57 D'où l'urgence de différencier « l'influence » positive que celle-ci est en mesure d'exercer sur son environnement régional, du fait de son expérience de la domination extérieure, de la logique coloniale elle-même, y compris, comme ce fut le cas dans tes relations entre l'Égypte et le Soudan — question délicate s'il en est, à une période où l'évacuation des troupes britanniques a dû être payée du renoncement à la revendication du maintien de « l'unité de la vallée du Nil ». Dans cette logique, l'occupation du Soudan par les troupes de Muhammad 'Ali prend des airs de *remake* de l'expédition de Bonaparte en Égypte et se justifie des mêmes considérations, encore renforcées par la communauté d'identité entre « occupants » et « occupés » :

La conquête du Soudan était une conquête civilisationnelle (*fath hadâra*) et non une conquête politique (*fath siyâsa*) et le corps expéditionnaire égyptien était accompagné d'un groupe de savants des travaux desquels le Soudan devait, par la suite, tirer le plus grand profit. Et si cette campagne s'est accompagnée d'un certain nombre d'exactions, les responsables en étaient les Turcs de l'entourage de Muhammad 'Ali qui avaient opprimé les Égyptiens avant même que d'opprimer les Soudanais. Il suffit à l'Égypte de savoir que ce sont ses ingénieurs — eux-mêmes fils de paysans égyptiens — qui fondèrent Khartoum, aujourd'hui capitale du Soudan et plus grande ville africaine entre Assiout et le Cap, ce qui constitue la meilleure preuve que la mission de l'Égypte au Soudan et dans le reste du continent africain était d'abord et avant tout une mission de bien, de civilisation et de création. (p. 35)

- 58 b) L'asianité ou l'orientalité de l'Égypte ne sont pas moins ambiguës que son africanité. D'une part, positivement, elles désignent l'appartenance de l'Égypte à l'ensemble arabo-

islamique qui constitue le cadre de son histoire depuis le VII<sup>e</sup> siècle et une sorte de prolongement « naturel » de son identité africaine, déjà attestée avant même sa conquête par les Arabes : Hagar, la mère d'Ismâ'îl, ancêtre éponyme des Arabes, n'était-elle pas égyptienne, ce qui fait de ceux-ci et des Égyptiens des cousins ? Et l'une des épouses favorites du Prophète, Maryam la copte, ne l'était-elle pas aussi ?

Ces deux éléments constituent le symbole de notre relation avec les Arabes, qui est une relation de parenté avant d'être une relation de croyance, de langue ou de civilisation. Grâce à Dieu, nous autres Égyptiens sommes ainsi les parents par alliance d'Ibrâhîm, l'ami de Dieu, et ceux de Muhammad, le Prophète de Dieu, ainsi que de la vierge Marie et de son fils 'Isa, la louange de Dieu soit sur lui, qui tous deux trouvèrent refuge sur notre territoire. (p. 112)

- 59 Plus loin, la conquête et la domination arabe de l'Égypte ne constituent pas tant une interruption de son histoire déjà millénaire qu'elles n'en constituent la continuation, même si, provisoirement et pour les besoins stratégiques de l'expansion islamique elle-même, elle perd quelque peu de sa centralité. Dès que l'Empire arabe a atteint sa pleine extension et que les germes de la division commencent à y produire leurs effets, l'Égypte retrouve aussitôt la place qui est naturellement la sienne dans cet ensemble :

On considère habituellement que le premier résultat de la conquête arabe a été la domination de l'Égypte par les pays arabes. En fait, la réalité est tout autre : les califats orientaux, qu'il s'agisse de celui des Biens-guidés, des Oméyades ou des Abbassides sur l'Égypte n'a duré que moins de deux siècles et demi. Et dès l'émergence de l'État tûlûnide, en 254, l'Égypte a recommencé à s'étendre vers l'est dans le cadre de l'islam, repoussant ses frontières tout au long du Moyen Âge en direction de l'Euphrate, à tel point qu'il arriva que le prône du vendredi soit prononcé à Bagdad même au nom du calife égyptien. De la même façon, l'Égypte imposa son contrôle, pour de plus ou moins longues périodes sur la Terre sainte et le Hijâz, le Yémen, Bahrayn ou 'Umân. (p. 124)

- 60 Dans cette logique, c'est l'islam lui-même, en même temps que les dynasties étrangères qui exercent le pouvoir, qui se trouvent en quelque sorte « instrumentalisés » et « nationalisés » au service d'une mission qui les dépasse et qui donne sens à leur action : variante du thème de l'Égypte comme creuset dans lequel viennent se fondre ses envahisseurs successifs.
- 61 Mais simultanément, et sans que cela apparaisse un seul instant à H. Mu'nis comme une « contradiction » — et sans doute n'en est-ce pas une dans la logique identitaire, qui a précisément vocation à rendre possible ce type de dialectique —, cette prédominance de l'élément asiatique constitue la négation de ce qui lui apparaît comme la troisième composante — et la plus importante, car seule porteuse de signification — de l'identité égyptienne : la dimension méditerranéenne de la mission de l'Égypte dans l'Histoire.

Quand les Arabes conquièrent l'Égypte, en 640, elle était une province byzantine gouvernée à partir de Constantinople. Quand les Français s'en emparèrent, en 1798 elle était une province ottomane, gouvernée à partir de la même Constantinople, après que celle-ci eut changé de nom pour s'appeler dorénavant Istanbul. Et sa situation en 1798 n'était guère meilleure que ce qu'elle était en 640 : une population vivant dans la misère et l'oppression, un pays en ruine. Comme si douze siècles de l'histoire de ce pays s'étaient écoulés en vain. Comme si toutes ces années avaient passé alors que nous étions endormis, retranchés de l'existence (...) On pourrait objecter que des États y virent le jour, que des gloires s'affirmèrent. Mais tout cela a disparu comme s'il n'avait jamais existé. Et l'Égyptien est aujourd'hui — lui qui constitue le seul étalon possible de cette histoire égyptienne — exactement dans la même situation qui était la sienne à la fin de l'époque romaine. (p. 87)

- 62 Un tel énoncé, qui ne peut apparaître comme « lieu commun » que d'avoir été ressassé, mais dont il faut souligner que c'est seulement à cette période qu'il devient possible, appellera deux remarques quant aux enjeux mêmes de son énonciation. Notons tout d'abord la structure même de l'histoire qui se joue : la dimension arabe-musulmane-orientale qui se déploie dans cette durée est en quelque sorte démentie par ses propres réalisations. D'une part, cette identité ne s'affirme adéquatement à elle-même que dans la — courte — période où l'Égypte est dépossédée de la conduite de la production d'elle-même : à l'époque des califes bien-guidés, qui réalisent la cité musulmane, sous les Oméyades, où s'affirme le principe arabe, sous les Abbassides, apogée de la civilisation islamique et point de départ de sa décadence. De l'autre, les réalisations de l'identité orientale à travers lesquelles l'Égypte affirme, envers et contre cette identité elle-même, sa permanence quasi tellurique et récupère une maîtrise relative de sa durée ne sont ni adéquatement musulmanes, ni adéquatement arabes : il est significatif que H. Mu'nis choisisse ici de faire des Fatimides — plutôt que de Saladin ou de Baybars — l'illustration emblématique de cette Égypte orientale, et d'al-Hâkim, véritable Caligula de l'histoire musulmane, le « prototype » du souverain oriental<sup>21</sup>. On est ici au plus près de la représentation réformatrice d'une *trahison des origines* : l'orientalité qui s'impose à l'Égypte sous la domination de dynasties « asiatiques » constitue une déviance indissolublement religieuse, morale et civilisationnelle, tant par rapport au modèle arabe-musulman des origines que par rapport à l'égyptianité elle-même — une *bid'a* que la réforme devra se donner pour objet d'extirper.
- 63 Notons cependant — et on peut y voir la dimension proprement « révolutionnaire » de la formulation de H. Mu'nis — qu'il n'est fait ici aucun recours à un principe d'explication extérieur à l'orientalité-asiaticité pour rendre compte du dysfonctionnement et des contre-performances, en Égypte et dans le monde musulman, de cette articulation identitaire : ni les Mongols, ni les Turcs, ni les Mamelouks — et pas même les Croisades, on va voir pourquoi — ne sont convoqués, comme chez Subhi Wahîda, au titre de facteurs explicatifs d'une quelconque « décadence », dans la mesure où ils sont, *au même titre que les Arabes*, l'incarnation même de la formule identitaire orientale-asiaticité dont ils expriment la *normalité*. En d'autres termes — et ceci constitue tout l'implicite du discours articulé par H. Mu'nis —, aucun effort particulier n'est consenti pour « dédouanner » l'islam lui-même de son orientalité, comme c'était encore le cas chez un Taha Husayn ou un Muhammad Husayn Haykal, dans la mesure où ce dont il est question ici c'est bien du remplacement d'une formule identitaire par une autre.
- 64 c) Mais alors même que la *méditerranée* constitue la seule dimension intégralement positive de l'identité égyptienne, seule à même d'articuler les deux précédentes et de livrer ainsi le sens de sa durée millénaire et de sa mission dans l'Histoire, il est frappant de constater que celle-ci ne peut s'exprimer que sur un mode polémique, dans la logique d'une double dénégation. D'une part, la méditerranéité de l'Égypte, c'est d'abord et avant tout sa « non orientalité », malgré tout ce qui semble devoir faire d'elle un pays oriental, à commencer par son arabité et son islam. Ainsi du statut des femmes,
- qui constitue un critère [fondamental] de différenciation entre une société et une autre, entre une civilisation et une autre, et même qui délimite le partage entre les sociétés qui ont su se perpétuer et atteindre leur maturité et celles qui ont décliné et sont mortes

- 65 — et qui fait de l'Égypte qui a su, depuis la plus haute antiquité, reconnaître leurs droits aux femmes, une société non orientale, par opposition aux sociétés arabes/musulmanes fondées sur

l'éloignement des femmes de la vie publique, qui fait d'elle une partie de la maison et non une partie de la vie (...) et dont l'injustice qu'elles ont exercé à rencontre des femmes et leur privation de leurs droits et de leur statut naturel, constituent l'une des causes de l'effondrement. (p: 58-59)

- 66 De l'autre, la méditerranéité de l'Égypte ne peut s'énoncer que par l'affirmation de la non exclusivité de l'Occident par rapport à ce qui fait la positivité de sa culture, que l'Égypte partage avec lui pour la lui avoir transmise, avec pour contrepartie la non exclusivité de l'Orient sur la positivité islamique elle-même. Dans cette logique, la méditerranéité de l'Égypte se définit, comme en creux par la réfutation d'une série de propositions, réfutation qui, tout en prétendant désigner la « compatibilité » de ces deux « cultures » et leurs apparentements mêmes, exhibe par le même mouvement le système des antagonismes qui les oppose :

Ceux qui veillent sur l'organisation de nos esprits ont pris grand soin, depuis longtemps, d'y implanter un certain nombre de conceptions (*masâ'il*) qui nous ont porté le plus grand tort en nous donnant une image négative de la nature de notre civilisation et de ses relations intellectuelles avec son environnement, tant à l'est qu'à l'ouest : 1) qu'il existerait une civilisation orientale et une autre occidentale et que ces deux civilisations s'opposeraient sans jamais être en accord ; 2) que nous autres Égyptiens, appartenons à la seule civilisation orientale, et qu'il n'existe aucun lien entre nous et ta civilisation occidentale ; 3) que la civilisation orientale, c'est-à-dire plus précisément la civilisation arabe, n'a rien emprunté à d'autres civilisations mais qu'elle s'est développée sans devoir rien à personne et sans que rien n'en approche dans les œuvres humaines ; 4) cette civilisation arabe serait l'origine de toutes les autres et le monde n'y aurait rien ajouté jusqu'à aujourd'hui, mais aurait plutôt contribué à la corrompre sous certains de ses aspects ; 5) si nous voulons - nous perpétuer, notre premier devoir serait d'expulser toute influence de la société moderne dans nos pays et purifier notre "civilisation" arabe en revenant à son essence véritable et pure, telle que donnée à l'origine. (p. 62)

- 67 Notons que les deux premières propositions et les trois suivantes ne s'adressent pas au même « contradicteur » : dans le premier cas, ce qui est visé, c'est la prétention de la logique coloniale à justifier la domination exercée par les sociétés occidentales sur les sociétés orientales, en général, et sur l'Égypte en particulier, d'une *différence*, immédiatement réinterprétée comme *supériorité*, qui opposerait les unes et les autres et autoriserait les premières à imposer aux secondes des modèles de civilisation que ces dernières ne sauraient découvrir par elles-mêmes. L'affirmation d'une communauté civilisationnelle dont l'Égypte méditerranéenne serait le lieu privilégié tend ici à déplacer et à reformuler la question centrale de l'acculturation comme paradigme du système de relations entre les rives nord et sud de la Méditerranée : si l'Égypte a part à la genèse de la civilisation occidentale, et même à ce que celle-ci a produit de plus élevé, la question des transferts d'effets de modernité ne se pose plus en termes d'acculturation, c'est-à-dire de compatibilisation avec les exigences de l'identité, mais en termes de réappropriation d'un patrimoine d'autant plus légitime qu'il constitue le meilleur de ce que l'Égypte a produit et la part la plus universelle de sa culture.

N'est-il pas singulier, note H. Mu'nis, que dans le passage d'un peuple à l'autre des fruits de la civilisation et dans la transmission d'une nation à une autre de son héritage de gloires, que ces peuples distinguent, comme par nature, le bon du mauvais (...), l'utile du superflu et ce qui concerne l'ensemble de l'humanité de ce

qui est propre à une seule nation. Ainsi la Grèce a-t-elle emprunté à l'Égypte ancienne la sculpture et la représentation graphique, la médecine et les industries mécaniques, tout en délaissant les formes de gouvernement ou les rites religieux qui ne méritaient pas de se transmettre en tant que convenant à la seule Égypte (...) La même chose vaut pour la civilisation islamique qui englobe à la fois des éléments mondiaux, profitables à l'humanité dans son ensemble, et des aspects spécifiques aux Arabes et aux musulmans : la médecine, les mathématiques, la botanique, la philosophie, la mystique ou la littérature populaire, telle que représentée par les histoires des Mille et Une Nuits [appartiennent à la première catégorie]. D'autres éléments peuvent être grands en eux-mêmes mais ne pas appartenir pour autant au patrimoine général de l'humanité (...), comme par exemple la poésie d'al-Mutanabbi, d'al-Buhtûri ou d'Abu Tamâm qui plaît aux Arabes en ce qu'ils sont Arabes, mais qui n'égalent pas, sur le terrain de la civilisation mondiale un poète comme 'Umar al-Khayyâm, dont les *Rubâ'iyât* font l'objet d'une admiration universelle, ou comme al-Firdûsi qui a célébré l'héroïsme humain dans la forme de l'héroïsme persan, comme Homère l'avait fait avant lui dans l'Iliade. (p. 70)

- 68 Appréciations à sa juste valeur la portée de l'attentat : sous l'influence des oulémas, et en particulier des oulémas réformistes, les *Nuits* appartiennent — déjà — à la « part maudite », refoulée, de la civilisation islamique, tandis que, face à Mutannabi ou Abou Tamâm, identifiés à la perfection langagière et poétique de ce peuple par excellence langagier et poétique que se veulent les Arabes, les seuls auteurs que convoque H. Mu'nis pour illustrer la contribution de l'Orient au patrimoine poétique de l'humanité ne sont même pas arabes mais persans ! En d'autres termes, c'est parce que l'Égypte ancienne, les Arabes et les musulmans ont déjà versé au patrimoine de l'humanité tout ce qu'ils étaient susceptibles de lui apporter que le mouvement peut aujourd'hui s'inverser sans qu'en résulte une « dette » des sociétés orientales à l'égard de l'Occident, dont la domination coloniale constituerait en quelque sorte la créance.
- 69 Les propositions 3, 4 et 5 sont à usage « interne » et tendent à préparer le terrain pour ce « retour aux sources » de la civilisation en écartant par avance les arguments identitaires d'une poignée de fondamentalistes (*jamâ'at al-salafiyîn*) qui, se sentant incapables de faire face au présent, se sont empressés de faire machine arrière vers le passé pour y enfouir leurs têtes, (p. 83)
- 70 Ici encore, l'argument ne peut apparaître « entendu » ou « rituel » que d'avoir été trop souvent ressassé depuis Muhammad 'Abduh. Ce qui n'en reste pas moins à négocier, au moment où se noue la confrontation entre la révolution et les Frères musulmans, c'est la formule même de la légitimité identitaire en tant que structure d'accueil de toute modernité acceptable par ces défenseurs de l'identité islamique de l'Égypte, que la logique même de la réforme confirmait plus que jamais dans leurs prérogatives de « censure structurale », si ce n'est dans leurs moyens d'action<sup>22</sup>.
- 71 Contre la tentation du repli identitaire, qui ne pourrait signifier qu'absence à l'histoire et perpétuation de l'oppression, d'autant qu'il ne s'agirait alors que d'une identité tronquée, incomplète, en guerre avec elle-même, ce que tente de faire prévaloir le discours de H. Mu'nis, c'est la notion d'une identité non pas donnée mais *prospective*, seule à même de réconcilier les composantes antagonistes de celle-ci en les mobilisant contre un adversaire commun. Si l'Égypte est — aussi — méditerranéenne, l'ennemi ne peut pas être la civilisation occidentale mais seulement le colonialisme et tous ceux qui, de l'extérieur ou de l'intérieur, tentent de priver le pays des bénéfices attendus de cette méditerranéité.

## La révolution : continuation de la réforme par d'autres moyens ?

72 Il ne s'agissait pas, en me livrant à cette lecture croisée des contributions de S. Wahîda et H. Mu'nis à la mise en représentation de la « question égyptienne », de me prononcer sur ce qui pourrait constituer la pertinence propre de chacune d'entre elles du point de vue des « besoins idéologiques » du régime issu du coup d'État du 23 juillet 1952. Pour tentante que puisse apparaître une telle approche, elle ne peut enregistrer que des « coïncidences discursives », dont on peut penser qu'elles témoignent; dans des discours à vocation scientifique affirmée comme c'est le cas de ces deux auteurs, d'un souci de rationalisation de la *Weltanschauung*, mais dont rien ne vient attester de la *nécessité*. Plutôt, à partir des « variantes » présentées par l'œuvre de ces deux auteurs<sup>23</sup>, ce que je me propose de tenter de manifester ici, c'est la structure de ce « besoin d'idéologie », c'est-à-dire les articulations mêmes de la production du sens, en tant que celui-ci a trait à la formulation de l'identité comme principe de totalisation d'un existant collectif, sujet de son propre parcours historique et support de valeur et de légitimité :

- d'une part, montrer ce que ces discours sur l'Égypte ont en commun, non pas tant dans leur teneur même que par rapport aux questions qu'ils posent et qu'ils se posent, participant ainsi d'un même *débat* dans lequel les positions en présence ne peuvent être saisies que les unes par rapport aux autres ;
- de l'autre, manifester les termes du *dissensus* acceptable relativement à ces questions, c'est-à-dire les limites à l'intérieur desquelles doivent se situer les différentes positions en présence, sauf à devenir irrecevables et à prendre le risque d'être exclues du débat légitime — y compris par la violence, comme ce fut le cas pour les communistes ou les Frères musulmans, avant et après la révolution de 1952.

73 Les discours tenus par S. Wahîda et H. Mu'nis ont d'abord en commun, entre eux et avec tous ceux identifiables comme « réformistes », d'être tenus à partir d'un même *moment* du point de vue, non pas tant de l'histoire que de l'historicité elle-même : celui à partir duquel peut être reconnu et énoncé l'épuisement d'une forme civilisationnelle. Plus que la reconnaissance de la nécessité de « réformes », plus ou moins partielles ou globales — *tanzîmat, nizâm jadîd*—, ce qui caractérise cette visée, c'est la prise de conscience du fait que les mesures de réorganisation de la société qu'exige l'état de « décadence » ou d'« arriération » dans lequel elle se trouve remettent en cause **les** fondements mêmes de l'ordre social et la représentation que la société avait jusque-là d'elle-même dans son rapport à son principe fondateur. Munammad 'Ali ou Mahmûd II sont des réformateurs, non des réformistes, dans la mesure où les réformes qu'ils mettent en œuvre visent à améliorer les « performances » de l'appareil d'État qu'ils ont hérité, sans remettre en cause la « philosophie politique » de ce système lui-même ni les légitimités sur lesquels repose son fonctionnement. Ni Jamâl al-Dîn al-Afghâni ni Rif'at al-Tahtâwi, pères putatifs des différents lignages de pensée réformiste, ne contestent la formulé politique et éthique islamique à l'œuvre dans les États musulmans contemporains : le premier incarne la figure même de l'intellectuel-conseiller du Prince qui, à l'instar d'ibn Khaldun, n'hésite pas à proposer ses services à différents souverains dans l'espoir qu'il s'en trouvera bien un pour appliquer ses vues ; quant au Tahtâwi du *Takhlîs sl-ibrîz*, s'il décrit avec enthousiasme la formule démocratique qu'il voit à l'œuvre durant son séjour à Paris, il n'en tire pas — ou se garde d'en tirer — la moindre appréciation quant au fonctionnement du régime de Muhammad 'Ali.

- 74 Ce qui constitue le fond de la posture réformiste, c'est le constat du fait qu'une organisation de la pensée et de l'action fondamentalement *différente* — voire antagoniste — de celle qui prévaut dans les États musulmans est à l'origine des performances civilisationnelles objectivement *supérieures* dont font preuve d'autres sociétés, en l'occurrence les sociétés européennes, d'où l'on déduit la nécessité et l'urgence d'une remise en cause de cette organisation endogène du savoir et de l'action. L'histoire politique et celle des idées se contentent le plus souvent de rendre compte des enjeux de ce constat en pointant sur la « contradiction » qui fait que l'Occident constitue tout à la fois le principal adversaire et le modèle des aspirations nationalistes ou nationalitaires qui s'expriment dans les sociétés musulmanes, objet de fascination en même temps que repoussoir pour les élites, notamment intellectuelles, sans prendre la mesure des implications proprement heuristiques et philosophiques de ce constat.
- 75 En fait, la construction d'une posture réformiste implique la reconnaissance instruite de ce qui constitue la *positivité* de modèles de civilisation reconnus non seulement comme différents mais comme concurrents, c'est-à-dire l'identification de *légitimités alternatives* dont l'efficace propre réside dans les « œuvres » : ce par quoi les puissances occidentales affirment leur emprise sur la nature, la production, les voies de communication et de commerce, et interviennent de façon directe ou indirecte dans les affaires des musulmans. En d'autres termes, les comportements de l'Autre sont reconnus comme porteurs de sens et porteurs de leur propre valeur, y compris lorsqu'ils s'affirment au détriment du Soi — Bonaparte envahissant l'Égypte porté par l'esprit de la révolution française... Plus précisément, ce que tente de saisir la visée réformiste — contrairement au lieu commun qui voudrait que les sociétés musulmanes se soient contentées d'importer les techniques occidentales en délaissant leurs fondements philosophiques —, c'est le système des différenciations proprement identitaires qui opposent un Soi fondé en révélation et cette altérité conquérante : ce qui fait que les « qualités » liées à ce que l'on ne désigne pas encore comme la modernité ou le développement se sont manifestées dans des sociétés privées de la caution divine alors qu'elles font défaut dans les sociétés musulmanes.
- 76 Notons d'abord le fait que l'altérité occidentale se voit reconnaître le mérite intégral des accomplissements civilisationnels auxquels sont parvenues les sociétés européennes, que ne suffisent à démentir ni le fait qu'elles aient pu en « emprunter » les prémisses à l'âge d'or arabo-musulman, ni l'« immoralité » et l'« injustice » qui continuent d'y prévaloir : on a affaire à des sociétés de part en part « positives », qui font du travail sur elles-mêmes le principal ressort de leur progrès. Par contraste, les positions que je désigne ici comme réformistes se différencient par le degré d'*externalité* attribué aux facteurs qui expliquent la décadence et l'arriération des sociétés musulmanes, ou, plus précisément, par la façon dont peuvent être articulées et « hiérarchisées » les causalités internes et externes dont le jeu permet de rendre compte du triste présent de ces sociétés. De ce point de vue, S. Wahîda et H- Mu'nis présentent deux options en quelque sorte symétriques dans lesquelles on peut voir la structure de base de toute saisie réformiste de la causalité historique.
- 77 Chez S. Wahîda, le facteur externe — l'émergence de l'Europe coloniale, qui commence avec la découverte de l'Amérique — révèle et accélère la décomposition de la formule civilisationnelle identitaire, déjà minée par ses contradictions internes. Ici, le facteur externe est doublement « causal » : en amont, dans la mesure où c'est l'émergence d'une rationalité autre, qui fait sortir l'Europe du Moyen Âge et la lance sur la voie de la



révolution industrielle, qui met en crise les systèmes sociaux musulmans demeurés fondamentalement médiévaux et qui se révèlent incapables de se « dépasser » eux-mêmes ; en aval, la valeur causale que se voit reconnaître le facteur externe est de l'ordre de la téléologie : les mesures qu'il faudra bien prendre si ces sociétés veulent rattraper la marche de la civilisation et préserver ce qui fait leur spécificité.

- 78 Chez H. Mu'nis, à l'inverse, c'est le facteur interne — la décadence des sociétés musulmanes — qui est doublement premier : d'une part, c'est cette décadence qui ouvre la voie aux menées coloniales occidentales dans ce que l'on n'appelle pas encore le tiers monde, à commencer par l'Égypte, en affaiblissant le « contrepoids » aux ambitions européennes que constituait l'existence d'une civilisation arabo-islamique puissante sur les rives sud de la Méditerranée ; de l'autre, seul le retour à la formule identitaire « authentique » sur laquelle a reposé la puissance des sociétés musulmanes est susceptible de rendre possible la restauration de cette puissance.
- 79 Dans l'un et l'autre cas, l'insistance de nos deux auteurs à souligner la compatibilité de la modernité occidentale et du principe identitaire à l'oeuvre dans la société égyptienne désigne le double travail sur soi dont on attend la « renaissance » (*nahda*) de la société et qui constitue le fond commun de la posture réformiste : saisir *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. Ce qui se joue ici, c'est la mise en place des dispositifs de « tri » tant au sein de la modernité occidentale que dans l'identité elle-même : d'une part, le postulat selon lequel la modernité ne peut être appropriée que selon les voies de l'identité désigne une série d'exclusions ou d'incompatibilités, résumées dans le « lieu commun » de l'opposition entre un Occident « matérialiste » et « amoral » et d'un Orient « spiritualiste » attaché à ses valeurs ancestrales d'hospitalité, de solidarité et de sens de l'honneur qui se met en place au cours de cette période ; de l'autre, la logique réformiste fait du « travail sur l'identité » la tâche prioritaire des intellectuels, visant à préparer celle-ci à « recevoir » la modernité — réforme de la langue, révision du système de croyances, épuration des traditions...
- 80 En découle ce que l'on pourrait désigner comme la *normativisation* du vivre ensemble, c'est-à-dire la qualification des comportements, pratiques, idées et idéologies en présence sur la scène sociale par rapport à un principe transcendant qui a trait à l'identité elle-même — que celle-ci soit assignée par le commandement divin, une appartenance ethnolinguistique ou le partage d'un terroir — en termes de fidélité ou d'éloignement, voire de trahison, par rapport à la promesse des origines. Indépendamment de la teneur même des normes et des valeurs qui découlent de ce principe identitaire, il y a là le mouvement par lequel s'institue *l'intelligibilité* même de l'histoire et peuvent être identifiées les *fins* vers lesquelles elle tend : entre *ce qui a été*, âge d'or de la pureté et de l'authenticité originelles, et *ce qui est*, symptôme de l'abandon éthique et esthétique de la fidélité à soi, entre ce qui est et ce *qui devrait être*, tension téléologique qui projette dans l'avenir le retour au principe des origines, c'est tout le procès de production de la société qui prend place, en tant que celle-ci est porteuse de sens et de valeurs qui ne se réduisent pas à la pure et simple contingence mais lui assignent une mission dans l'Histoire.
- 81 En fait, la dimension proprement tragique de la posture réformiste est d'intervenir dans des contextes où ce qui se joue oppose *ce qui devrait être* pour que la société se montre égale à cette « mission », et *ce qui advient pourtant* la force des choses, du fait des passions

humaines, de l'entropie du principe fondateur ou sous l'emprise de modèles importés. La logique réformiste touche ici à sa limite et butte sur le problème, « classique » en sociétés d'islam mais en des termes radicalement différents de la façon dont il s'est posé dans le cadre des sociétés occidentales, de la révolution comme déni d'obéissance au souverain corrompu ou injuste. Pas d'obéissance à un homme dans la désobéissance au principe. Mais le constat d'échec de la réforme que dressent les réformistes eux-mêmes au tournant des années 1940 ne pose pas tant le problème de la légitimité du prince que celui du projet de société susceptible de rompre avec le « cercle vicieux » de l'historicité identitaire (grandeur/décadence/réforme) sans trahir les exigences de la tension identitaire elle-même vers son accomplissement.

## La refondation arabiste : dialectiques de l'unité et de la rupture en contexte révolutionnaire

- 82 On assiste en Égypte, à partir de 1958, année de l'union avec la Syrie et de la création de la République arabe unie — et plus encore après la rupture de cette union, en 1961 —, à la multiplication de discours et de prises de positions à l'enseigne de l'arabité (*al-'urâba*) et de l'arabisme (*al-qawmiyya al-'arabiyya*), mobilisant l'ensemble des discours de spécialité et occupant simultanément tous les créneaux de la communication sociale, de la déclamation politique à la publication d'ouvrages universitaires, de l'enquête journalistique aux manifestes esthétiques. Le plus singulier, en dehors de son caractère massif, est la soudaineté même du phénomène : entre 1960 et 1963, ce sont près d'une cinquantaine d'*Introduction à la société arabe* qui seront ainsi publiées, pour satisfaire aux besoins du grand public et de l'enseignement de cette matière, rendue obligatoire en première et deuxième années pour tous les étudiants ainsi que pour les élèves des classes primaires et secondaires. Dès 1960, l'université 'Ayn Chams dispose ainsi de son *Text-book* introduisant à l'étude de la nouvelle discipline tandis que se multiplient les *Abrégés* et autres *Condensés* sur cette question<sup>24</sup>. L'ensemble de ces textes doit à la prégnance et au caractère « impératif » de la commande idéologique d'État à laquelle ils répondent; la structure de base des questionnements qu'ils mettent en œuvre et les points de passage obligés des démonstrations qu'ils proposent : identification des « composantes » ou des « fondements » (*muqawwimât*) de la société arabe, sous les espèces de la langue, de la communauté de valeurs et d'aspirations, de l'histoire commune et de l'histoire à faire ou d'une spiritualité partagée, plus rarement sous l'angle de la race... ; mise en évidence d'une articulation *spécifiquement arabe* de l'économique, du politique et du culturel comme projection dans l'histoire de l'arabité ; inscription du partage entre ce qui relève de l'ordre ancien hérité et d'un ordre nouveau à construire, comme système de compatibilités croisées entre les exigences respectives de l'identité et de la modernité. Il y a là tout à la fois désignation d'une *syntaxe*, système de dispositifs d'inclusion et de séparation communs à l'ensemble des protagonistes à ce débat, et un gisement de ressources sémantiques dont la combinatoire tend à spécifier les positions en présence et les contours mêmes de ce débat.
- 83 Il ne s'agira pas de revenir dans ce qui suit à une idéologie sur laquelle tout ou presque a déjà été dit : le 'nationalisme arabe, en général, et sa version égyptienne, en particulier, ont déjà fait l'objet, pour ce qui est de leur thématique générale et de leurs rapports avec les idéologies concurrentes, marxistes ou islamiques, d'innombrables études qui nous dispensent d'y revenir ici, du moins sous cet aspect<sup>25</sup>. Il s'agira plutôt de tenter de saisir le

nationalisme arabe (dans sa formulation égyptienne), non pas tant à travers la vision « positive » du monde qu'il produit, ni dans des contenus discursifs qui permettraient de l'énoncer comme doctrine, que dans le mouvement même par lequel une organisation identitaire du sens — l'égyptianité — laisse la place à une autre — l'arabisme — pour énoncer la teneur du projet social-historique et celle des objectifs assignés à l'action, collective ou individuelle.

- 84 On peut tenter de rendre compte des évolutions idéologiques du régime issu de la révolution de Juillet en les rapportant aux intérêts politiques bien compris de celui-ci : préserver la stabilité du front intérieur, justifier les initiatives — et les échecs — de sa politique extérieure. Indépendamment de toute considération sur la genèse et les visées, affirmées ou occultes, du « socialisme arabe » qui devient l'idéologie officielle de l'Égypte à partir du début des années 60, ce qui suit s'attachera à questionner la façon dont l'émergence d'un objet identitaire — la « société arabe », au nom de laquelle la référence à l'Égypte elle-même va jusqu'à disparaître de sa dénomination officielle — recompose la définition des tâches des intellectuels, en général, et des sciences sociales, en particulier. La révolution — entendue ici comme passage à la limite de la logique de la réforme — fournit le principe d'une double totalisation. D'une part, elle garantit la possibilité de faire tenir ensemble, dans une tension commune vers l'avenir, les aspects contradictoires de cette identité ; expression la plus achevée de l'identité nationale, elle la désamorce comme problème tout en lui assignant de nouveaux modes de mobilisation. Simultanément, les objectifs assignés pour la transformation de la société fournissent la base sur laquelle évaluer les différents paramètres constitutifs de cette identité, permettant de distinguer entre ce qui, en elle, est « progressiste », « authentique », allant dans le sens défini par le projet révolutionnaire, et ce qui est « réactionnaire », survivance de l'ordre ancien et qu'il convient comme tel d'éliminer.
- 85 En fait, l'arabité apparaît comme une totalisation non moins *problématique* que n'avait pu l'être l'égyptianité pour ce qui est de la construction même du référent identitaire : en caricaturant, c'est aux mêmes « ingrédients » — mythes de fondation, systèmes de solidarités et de loyalismes *infra* et autres dispositifs de reconnaissance ou d'exclusion — que les réformistes qu'ont affaire les Officiers libres. Je montrerai que ce qui est en question, avant comme après la révolution, c'est moins l'énonciation d'une identité « positive », « unilatérale », immédiatement prescriptive et régulatrice des conduites, que la façon dont peuvent être organisées et hiérarchisées les diverses composantes de cette identité dans des constructions à « géométrie variable » en fonction de leurs destinataires ou du type d'enjeux pour la représentation desquels elles sont mobilisées.
- 86 Plus loin, je me propose de montrer que cet arabisme, saisi en termes d'organisation du temps et de l'espace ou dans les identifications des acteurs du théâtre historique qu'il structure, tend pour l'essentiel à reproduire, dans ses principales dimensions, non pas tant l'identité égyptienne telle qu'elle tente de s'explicitier, depuis Tahtâwi, dans les catégories du réformisme, que la logique même de sa saisie : un système d'action visant à la réfection identitaire de la société, au plan interne ; une représentation du cours du monde et de la place de l'Égypte dans celui-ci, au plan externe ; une représentation du rôle nécessaire de l'État et de l'intellectuel comme truchements et maîtres d'œuvre de l'articulation de ces deux plans.
- 87 D'où l'hypothèse que je me propose d'argumenter dans ce qui suit et qui voit dans le *radical-reform nationatism*, selon l'heureuse expression de Binder, dont le socialisme arabe s'imposera comme la principale expression politique, non pas tant une idéologie de plus

en compétition sur la scène égyptienne *que le mouvement même par lequel celle-ci se restructure* pour répondre aux exigences du nouveau contexte créé par l'indépendance, alors que demeurent posés les principaux problèmes déterminés par ce que j'ai désigné comme la corrélation identitaire — saisir la modernité à travers les cadres de l'identité, épurer celle-ci pour la mettre en conformité avec les exigences de la modernité — ce qui en constitue la dimension proprement réformiste.

- 88 En d'autres termes, ce dont il sera question ici, ce n'est pas de savoir *pourquoi* le nationalisme arabe se substitue au nationalisme égyptien en tant que dispositif de production du sens et que système d'action historique — dimension de sa *radicalisation* — mais de se demander *comment* la substitution du référent arabe au référent égyptien, en tant que principe d'auto-identification, tend à recomposer le jeu même de ces dispositifs de production du sens en même temps que l'horizon de déploiement de l'action collective.
- 89 Si l'histoire avait fourni au nationalisme « égyptianniste », dont j'ai fait de S. Wahîda et de H. Mu'nis les porte-parole, les catégories propres à énoncer la nécessaire réforme de la société égyptienne, ce sont la sociologie et l'anthropologie qui vont fournir celles au travers desquelles va être énoncée la « révolutionnarisation » de cette identité au terme de laquelle sa composante arabe va être « promue » au rang de principe totalisant. En regard des ouvrages de ces deux auteurs, deux textes ont été retenus ici en considération de leur caractère doublement exemplaire. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de « manuels » rédigés pour servir de support à un enseignement qui vient d'être introduit comme matière obligatoire pour les étudiants en première année d'université, toutes disciplines confondues. Leurs auteurs sont des universitaires dominants, parfaitement au fait de l'état du débat sur le nationalisme dans le « champ scientifique international », et en particulier des contributions de l'orientalisme contemporain à ce débat, comme en attestent les références qu'ils produisent. Ce qui les différencie, deuxième aspect de cette exemplarité, c'est le contexte même dans lequel ils dispensent cet enseignement : 'Ali Ahmad 'Isa, titulaire d'un Ph.D obtenu à Oxford au début des années 1950 et traducteur de McEver, enseigne à l'Université d'Alexandrie, créée à la veille de la révolution et haut-lieu du « progressisme » étudiant ; Salâh al-Dîn 'Abd al-Wahhâb, professeur titulaire de sociologie juridique à l'université de Cornell aux États-Unis, enseigne à al-Azhar, où il se trouve en détachement.
- 90 Les *Introduction à la société arabe* qu'ils publient presque simultanément se présentent comme deux réalisations en quelque sorte inverses ou symétriques de l'intégration par les sciences sociales du nouveau paradigme identitaire<sup>26</sup>. En anticipant sur ce qui suit, je dirais que toute l'économie de la production de sens sur la société arabe s'organise, dans ces deux ouvrages, autour de deux opérations : 1) la mise en relation d'un *plan local d'identification et d'organisation*, qui correspond aux sociétés arabes « réelles » dans leur diversité — la société cairote, damascène, mekkoise, le Sa'id égyptien, les maronites libanais, Alexandrie, et plus généralement les États constitués, ce que le discours arabiste contemporain désigne comme le niveau *qutri*, « local » ou « territorial » —, et de *la société arabe en tant que telle*, système d'invariants anthropologiques qui se retrouveraient depuis les origines de celle-ci et dans toutes ses mutations, à travers toute l'étendue de l'espace national (*watan*) arabe ; 2) la désignation du système des écarts et des éloignements qui fait que la société arabe n'est pas égale à elle-même, tant au niveau de ses réalisations *qutriyya*, dans le temps et dans l'espace, qu'à celui de son unité, c'est-à-dire de sa capacité à réaliser dans l'histoire les aspirations engendrées par la communauté des origines.

## S. D. 'Abd al-Wahhâb : la meilleure des communautés

- 91 Avec Salâh al-Dîn 'Abd al-Wahhâb, on est en présence d'une lecture que je dirais cumulative ou rétrospective et consensuelle de la société arabe et du nationalisme qui s'en veut l'expression. Reprenant la définition que donne Bernard Lewis de l'arabité, l'auteur identifie les Arabes en disant que ceux-ci

constituent une nation, même s'ils ne disposent pas d'une nationalité commune au sens juridique du terme. Un individu se définissant lui-même comme arabe pourra ainsi être désigné sur son passeport comme syrien, libanais, égyptien, jordanien, irakien ou saoudien, dans la mesure où, s'il existe des États arabes et une Ligue arabe, il n'existe pas un État arabe dont tous les Arabes détiendraient la nationalité. Mais si l'arabité est dépourvue de contenu juridique, cela ne l'empêche pas d'être une réalité dans la mesure où la fierté de chaque Arabe pour son arabité et son sentiment des liens qui le lient à tous les autres Arabes ne sont pas moindres que ceux qui lient un citoyen de n'importe quel État aux aspirations communes de ses concitoyens.<sup>27</sup>

- 92 Dans cette logique, le nationalisme arabe n'est rien d'autre que le mouvement de l'histoire elle-même, par lequel les Arabes, après l'Italie ou l'Allemagne, et une fois refermée la « parenthèse » coloniale, accomplissent à leur tour leur vocation à constituer un État, c'est-à-dire à traduire en termes politiques leur unité anthropologique et culturelle à l'intérieur des frontières « naturelles » de la patrie arabe, accédant par là à l'universel. Ici la démonstration sociologique va tout entière consister à montrer comment, à l'instar des autres peuples qui se sont constitués en nations, les Arabes disposent bien de tous les 'constituants' d'une identité nationale :

- 93 — *une langue commune*, qui constitue la norme absolue de l'appartenance et de la fidélité identitaire :

La langue classique (*fusha*) que nous parlons aujourd'hui est celle de Quraysh, qui est la langue qui s'est imposée par la vertu de la révélation du Saint Coran qui l'a éternisée à travers les années et les siècles. Cette langue s'est répandue en même temps que s'étendait l'islam jusqu'à devenir en un temps très court, la langue de la religion et de la science, de la littérature, de la culture et de la politique, des frontières de la Chine jusqu'à l'Océan atlantique. (...) C'est cette même langue qui fait qu'un Arabe d'Aden pourra communiquer avec un Arabe du Soudan et qu'ils pourront s'accorder sur une même vision. (p. 37)

- 94 Dans cette logique, ce qui constitue les « particularismes » des différents dialectes ne peut être que ce qui les éloigne de la langue classique, éloignement indissolublement linguistique, moral, politique et proprement existentiel. Ce qui fait la spécificité de chaque dialecte, ce sont les *survivances*, de langues antérieures recouvertes par la langue de Quraysh, témoignages de ce qui peut subsister de « non arabe », de proprement *jâhilité* dans les sociétés arabisées par la révélation coranique, ou encore résultat *d'emprunts* à des langues étrangères qui témoignent de la dépendance de ces dialectes et de ceux qui les parlent par rapport à des cultures qui non seulement ont produit les choses qui envahissent l'espace arabe mais imposent aussi les mots pour les désigner. D'où

la nécessité de mettre en garde contre le danger qu'il y aurait à encourager les langues dialectales ou vulgaires (*al-lughâ al-'âmmiyya wa al-dârîja*) ou à revivifier les parlers locaux dans la mesure où il y a là un facteur de dissolution de la société arabe et un affaiblissement du principal pilier sur lequel reposent l'unité de cette société et sa cohésion. D'autant, ajoute S. 'Abd al-Wahhâb, que le colonialisme sait bien tirer avantage de l'existence de ces langues dialectales ou vulgaires pour en

jouer en répandant la division parmi les peuples arabes. Il ne se passe pas de jour sans que ne paraisse en Amérique un article d'un linguiste de renom tendant à prouver que le monde arabe ne dispose pas d'une langue arabe mais qu'il existe une langue égyptienne, une langue libanaise, une langue irakienne, etc., la limitation de la langue arabe à l'écriture faisant de celle-ci une langue morte à l'instar du latin, (p. 37)

- 95 — *Une histoire commune*, dont le plus petit commun dénominateur est l'unité quasi-existentielle produite pour la lutte conduite contre les envahisseurs successifs de la patrie arabe, l'auteur mettant sur le même plan les Croisés, les Mongols, les Ottomans, les Anglais, les Français et les sionistes, dont les différents épisodes ont amplement pourvu les Arabes en héros « nationaux » dans lesquels se reconnaître<sup>28</sup>. Cette histoire commune des Arabes doit sa généralité aux conditions d'une climatologie et d'une géopolitique des empires qui président à l'arabisation des régions conquises et sa spécificité aux valeurs propres qui s'y sont exprimées et qui constituent le patrimoine commun des sociétés arabes ou arabisées. Quant à l'histoire à faire, c'est celle de la conquête d'une « contemporanéité », par essence universelle mais qui devra permettre aux Arabes de se distinguer de qui n'est pas eux. L'argument ethnique lui-même, quand il est invoqué, commence par récuser la notion d'une race arabe pure comme impossibilité d'ordre humain, anthropologique— mais c'est pour mieux faire, comme S. 'Abd al-Wahhâb, du sémitisme arabe le substrat ethnique commun à l'ensemble des populations arabisées, avec pour ce qui concerne le cas controversé de l'Égypte elle-même, la caution de Maspero,

historien fameux qui a mis en évidence les origines communes des anciens Égyptiens, des Arabes, des Phéniciens et des Cananéens, les anciens Égyptiens n'étant rien d'autre que des sémites qui se sont détachés avant les autres du berceau sémite commun. (p. 62)

- 96 Des Arabes avant la lettre ! il y a là un discours convenu, récurrent, diffus, sur lequel je ne m'attarderai pas, produit d'une alchimie que l'avantage relatif que nous procure le fait de pouvoir en mesurer rétrospectivement les échecs et les déconvenues ne devrait pas cependant nous inciter à considérer comme insignifiant.
- 97 — Plus intéressant apparaît, quoi qu'il en soit, le traitement par S. 'Abd al-Wahhâb de *l'élément religieux* comme fondement de l'unité de la société arabe. En pleine répression anti-Frères musulmans — et comme le font par ailleurs les oulémas les plus officiels —, l'auteur peut réaffirmer à l'attention de ses étudiants d'al-Azhar et du grand public à qui il destine son livre, le caractère indissoluble du lien entre religion et État —*al-islam dîn wa dawla*— et jusqu'au caractère obligatoire du califat comme guidance non pas tant morale et spirituelle qu'explicitement *politique* de l'Umma musulmane. D'une part, l'islam se présente comme la dimension *prescriptive* de l'identité arabe, c'est-à-dire comme la forme historique dans laquelle se réalisent les différents traits identitaires communs à l'ensemble des Arabes : ce qui fait que-les structures familiales, la morale domestique, les règles de comportement ou la morale économique sont les mêmes d'un bout à l'autre du monde arabe où se pratiquent les mêmes valeurs de solidarité, de générosité et d'hospitalité et où prévaut un même sens de l'honneur. Trait commun de l'identité de 94 % des Arabes, selon le décompte de l'auteur, l'islam constitue ainsi le facteur le plus puissant d'unification sociologique de la société arabe dans la mesure où il établit les limites mêmes à l'intérieur desquelles les variations *doivent* se maintenir. De l'autre, en tant que réalisation politique spécifique des Arabes, l'islam inscrit la recherche de l'unité

au cœur même de la pratique politique — d'où l'importance de la théorie du califat —, dans la mesure où

toute société humaine a, de par sa constitution même, besoin d'un chef et d'un guide juste qui conduise ses membres dans les batailles de la vie vers ce qui assurera leur sécurité et leur bonheur,

98 et où une seule et même nation ne saurait avoir qu'un seul chef. Si la langue arabe et une commune identité sociologique-anthropologique constituent le substrat organique de l'arabité, son existence « en puissance », l'islam apparaît dans cette logique comme le principal vecteur de sa réalisation « en acte » et comme ta tension même qui l'anime.

99 Plus précisément, par les institutions qu'il met en place, les pratiques qu'il codifie, les doctrines qu'il suscite, les usages qu'il approuve ou condamne dans la vie en société, l'islam constitue la *forme civilisationnelle* dans laquelle peut s'exprimer adéquatement l'arabité. Réciproquement, l'arabité en tant qu'être-au-monde, système « spécifique » d'aspirations et d'émotions partagées, ethos linguistique et sociologique dans lequel se reconnaissent tous les Arabes « du Golfe à l'Océan », est ce qui fournit à l'islam sa charge nationaliste — contre l'impérialisme, le sionisme et la réaction arabe, dans le vocabulaire des années 1960.

100 D'où l'on peut déduire, en retour, le statut même de la division qui prévaut dans le monde arabe —

la division du monde arabe musulman en États et en unités politiques indépendantes les unes des autres est un accident conjoncturel dû à l'intervention de l'Occident dans les affaires du Proche-Orient depuis le siècle dernier (p. 87)

101 —en même temps qu'identifier le système des causalités et des responsabilités à l'œuvre dans cette division : face à la tension identitaire, les facteurs d'adultération et de division ne peuvent être que des facteurs externes, même s'ils doivent, pour produire leurs effets, passer par des relais locaux — en l'occurrence,

certains de leurs dirigeants qui ont préféré se jeter dans les bras de l'Occident, alors que celui-ci exploite leurs ressources à son profit en ne leur redistribuant que des miettes, à la coopération avec d'autres parties du monde arabe (...), sans autre motivation que leurs intérêts personnels, troquant la protection que l'Occident leur assure face à leurs peuples contre les richesses de ceux-ci, (p. 50)

102 Il n'y a pas place, ici, pour l'ambiguïté : quiconque n'est pas pour les Arabes, c'est-à-dire en faveur de leur unité, est nécessairement contre eux ; l'arabité est objet d'*ijma'*, incontestable, et se traduit par des systèmes d'action nécessaires ; la lutte contre la division des Arabes et la restauration d'une forme politique unificatrice — le califat, pour S. 'Abd al-Wahhâb, mais un califat aménagé, adapté aux exigences de l'heure, puisqu'on n'exigera plus du calife

qu'il soit versé dans les sciences religieuses jusqu'au degré de l'*ijtihad* personnel, dans la mesure où il lui est toujours possible d'avoir recours aux avis des *oulémas* pour les questions délicates, et où son intelligence, son intuition et sa capacité d'analyse lui permettent de trancher entre des avis opposés, et que, de la même façon, la justice exigée de lui signifie seulement qu'il ne soit pas dépravé ou de mœurs dissolues, dans la mesure où une piété absolue (*al-wara' al-khâlis*) ne manquerait pas de l'éloigner des affaires de ce monde (p. 83) —

103 est indissolublement politique, religieuse, morale, culturelle, *holiste* dans la mesure où ses enjeux concernent, à l'instar de l'islam lui-même, tous les aspects et tous les registres de la vie en société. Dans la mesure où il a vocation à faire le lien entre un passé, au sens propre *indiscutable*, et un avenir nécessaire, le projet de renaissance arabe est lui-même

obligatoire et ne comporte pas d'alternative ; c'est lui qui assigne leur rôle *obligatoire* aux différents acteurs, et en particulier aux intellectuels, et qui fait le partage entre acteurs légitimes et illégitimes, fidèles et traîtres. Un projet dans lequel le rôle de l'Égypte — et celui de son chef — apparaît comme dicté par l'histoire et la démographie, et par la façon dont celle-ci est en mesure de prendre en charge la « défense et illustration » des composantes de l'identité arabe pour réaliser la vocation nationale-étatique des Arabes. J'y reviendrai.

### 'Ali 'Isa : l'arabité comme combat

- 104 Nous utilisons dans nos études l'expression « société arabe », au lieu de « monde arabe », parce que la première est plus forte que la seconde et désigne des relations existant entre les différentes parties du monde arabe, ou, du moins, des relations dont il faut souhaiter qu'elles s'établissent sur une large échelle dans un avenir proche. Parler de « société arabe » fait sens dans le cadre d'une démarche visant à identifier les facteurs de rapprochement entre les parties du monde arabe pour l'édification d'un ensemble social fondé sur la réciprocité des relations et des intérêts communs, en même temps qu'à découvrir les facteurs de division pour les combattre. Il s'agit également « *de faire sentir au citoyen arabe, où qu'il réside dans la patrie arabe, l'honneur et la dignité qui s'attachent à une telle appartenance, et que les Occidentaux s'étaient efforcés d'étouffer.* »<sup>29</sup>
- 105 On est ici en présence de ce que je pourrais désigner comme une définition à la fois *prospective* et *polémique* de l'arabité. *Prospective*, dans la mesure où elle désigne l'objet même de tout savoir possible de l'arabité dans le *passage de la puissance à l'acte* des éléments qui constituent un « monde arabe », encore indifférencié par rapport à ce qui n'est pas lui, et qu'il s'agit de constituer comme société et comme nation — mouvement proprement hégélien de (re)prise de conscience par les Arabes de leur arabité dans ses implications nationales. *Prospective* encore, en ce qu'elle désigne les « tâches » et les « missions » qui devront être mises en œuvre par les intellectuels, en général, et les sciences sociales, en particulier, pour rendre possible la réalisation de cet objectif. *Polémique*, dans la mesure où la « société arabe », en tant qu'expression vécue, consciente d'elle-même, de tout ce que les Arabes ont en commun et qui les différencie du reste du monde, se caractérise avant tout par son absence et ne se manifeste en quelque sorte que négativement :
- La société arabe que nous étudions est une réalité qui se manifeste toutes les fois qu'une agression frappe une partie de la grande patrie arabe. (p 9)
- 106 Il va dès lors s'agir d'identifier tout ce qui, de l'intérieur ou de l'extérieur, fait obstacle à l'affirmation par les Arabes de leur arabité, c'est-à-dire à la réalisation en acte de l'unité arabe, traduction dans un temps et un espace social unifié de la communauté anthropologique spécifique (*umma*) qui se reconnaît dans l'arabité (*'urûba*), dont le nationalisme arabe (*al-qawmiyya al-'arabiyya*) constitue la tension fondatrice et le moteur.
- 107 On peut voir dans la façon dont 'A. 'Isa traite de la question de la langue arabe et des dialectes, et en particulier des variations de vocabulaire d'un dialecte à l'autre, du point de vue de l'exigence d'intelligibilité et de celui de leur rapport à la modernité scientifique et technologique, une illustration significative des enjeux de cette question. Faisant la part des différenciations d'accent et de prononciation,



attestées dans toutes les langues humaines et qui appartiennent à leur nature même (...) et dont certaines relèvent de la situation géographique et d'autres de facteurs culturels, tels que la ruralité ou la citoyenneté (p. 109),

108 L'auteur envisage un certain nombre de variations d'un dialecte à un autre :

109 — La variation peut concerner des façons différentes, mais également arabes, de désigner une seule et même chose, comme d'appeler en Égypte *nâmûsiyya* une moustiquaire quand, en Libye, le même mot désigne le lit lui-même. D'une part, on est ici au niveau d'ambiguïté maximum, puisque le destinataire *croit* comprendre un mot qu'en fait il ne comprend pas ;

La première chose qui vient à l'esprit devant cette confusion dans le sens d'un même mot et devant le risque d'incompréhension entre les Arabes qu'elle comporte, c'est de préconiser des mesures visant à unifier le vocabulaire de telle sorte que ce que veut dire un locuteur dans un qutr arabe soit correctement compris dans un autre, faute de quoi notre langue arabe, malgré sa correction (*salâmatiha*) et sa richesse, se révélerait incapable d'unifier la pensée des Arabes, (p. 105)

110 Mais, d'autre part, il est possible — et cela a constitué l'essentiel de l'activité des lexicographes arabes — de produire un savoir positif de cette variation qui renvoie à la fois aux « lois » de la linguistique générale, que vérifie la langue arabe — par exemple le principe d'économie et de simplification —, et à la sociologie des locuteurs eux-mêmes, en particulier celle des tribus dépositaires de la correction linguistique. Plus même, cette diversité linguistique dont sont dépositaires les dialectes peut apparaître comme la spécificité même de la nation arabe, nation langagière s'il en est :

Il est difficile pour un non Arabe de comprendre véritablement les notions de l'arabe (*al-ma'âni al-'arabiyya*). (p. 102)

111 Or, souligne l'auteur en invoquant Malinowski, ce qui fait la spécificité d'une langue et celle des « événements linguistiques » (*wâqi'a lughawiyya*) susceptibles de s'y produire est précisément ce qu'il y a d'*intraduisible* de la langue en question vers une autre langue. D'où l'on peut déduire que la « convertibilité » immédiate des proverbes populaires d'un dialecte dans l'autre atteste de l'unité anthropologique au fondement de la société arabe et justifie les aspirations de celle-ci à l'unité. Il y a là l'une des structures de base du penser unitariste : ce qui sépare et différencie, comme par exemple l'existence des dialectes, n'est acceptable qu'à la condition de constituer une manifestation du même, auquel cas il se voit créditer d'une positivité maximum en tant qu'expression de la créativité pleine et entière du soi. Jusqu'à en conclure, à la suite d'Ibn Khaldûn, à propos de la question des différentes lectures coraniques

pour la justification desquelles les Lecteurs se sont appuyés sur les différents dialectes, que ceux-ci étaient tous également classiques (*fasiha*), même si certains doivent être considérés comme exceptionnels (*châdhaha*) ou tombés en désuétude (*mahjûra*). (p. 116)

112 — Dans le cas des vocabulaires ou de tournures étrangères incorporées par chaque dialecte, on est en présence, du point de vue de l'arabité linguistique, d'un double *nonsens*, d'une double négativité : même s'ils peuvent être compris, ils ne signifient rien dans la langue et, sortis du contexte purement local de leur utilisation, ils ne peuvent servir à la communication entre Arabes, même dans l'ambiguïté. D'où le besoin paradoxal d'un « dictionnaire des expressions intruses » (*mu'jam al-alfâz al-dakhîla*) qui constitue la négation même de la communication entre Arabes. En d'autres termes, le système de chaque dialecte, *incluant les mots d'origine étrangère*, n'est pas susceptible, du point de vue

de l'arabité, de faire l'objet d'un savoir signifiant, si ce n'est celui de la dépendance que la présence même de ces mots induit vis-à-vis des producteurs étrangers de ceux-ci. Ajoutons que l'origine même de ces mots, si elle n'est pas indifférente du point de vue de ses effets civilisationnels, ne change rien au processus lui-même dans la mesure où, qu'il s'agisse d'expressions turques, persanes ou mongoles, françaises, anglaises ou italiennes, leur présence traduit une perte de l'arabité, comme c'est le cas, par exemple du dialecte irakien contemporain,

dérivé du nouveau dialecte qui s'imposa au pays avec le coup de force mongol (*inqilâb*) qui mit un terme au califat abbasside, en 606, et qui entraîna une transformation des habitudes et des comportements en même temps que des parlers. (p. 111)

- 113 — Le troisième cas de figure est celui de la création volontaire de vocabulaire, en réponse aux évolutions de la science et de la technologie. D'une part, la question posée aux académies de langue arabe est celle de l'accueil dans la langue de termes d'origine étrangère mais qui paraissent désigner *fa chose même*, tels certains corps chimiques, désignés par la raison scientifique elle-même, et dont la pure et simple *transcription* garantit qu'ils peuvent être intégralement compris et même servir de racine pour des dérivations « endogènes » :

Il faut louer l'académie de langue arabe du Caire pour avoir conservé [en transcription arabe] des mots comme calcium, carbone, chlore, et d'en avoir dérivé le terme *klawrada* pour désigner le processus de chlorisation, pour lequel il importe que la traduction ait une résonance arabe pour que l'oreille l'accepte. (p. 114)

- 114 Il n'en va plus de même pour ce qui a trait à l'expression de *fonctions*, dont la production dans la langue apparaît en quelque sorte comme la condition de leur production dans la société elle-même. Ainsi, s'il peut être admissible « *que des mots comme télégraphe ou téléphone soient conservés tels quels* », A. 'Isa considère que des termes tels que « télécommunications » — à propos duquel il est consulté à l'occasion de la tenue au Caire en 1938 d'un congrès international sur cette question — ont besoin « *d'une traduction explicative (tarjama chârîha)* », proprement pédagogique, de la nouvelle notion :

Je proposai donc que la désignation officielle de cette manifestation fut Congrès mondial des transmissions par fil et sans fil (*al-muwâsalât al-siikiyya wal-la silkiyya*). Il se fit par hasard que le professeur Gibb, l'orientaliste britannique, était de passage au Caire et je lui soumis cette traduction qu'il approuva. (p. 114)

- 115 La confirmation par Gibb de cette traduction, au demeurant judicieuse et qui s'est imposée, est anecdotique. Ce qui l'est moins, c'est la logique même de cette confirmation qui donne acte à la langue arabe de sa capacité à exprimer la modernité — ce qui ne saurait être laissé à l'anomie des dialectes ! La façon dont 'A. 'Isa rend compte des fondements proprement anthropologiques de l'arabité, dans ses manifestations les plus élémentaires, manifeste le caractère fondamentalement contradictoire de la tension identitaire : ici, les facteurs culturels ou sociologiques qui désignent l'unité anthropologique de l'ensemble arabe *sont ceux-là mêmes* qui entravent ou retardent l'unité ou l'unification de la société arabe comme nation, dotée de tous ses attributs, et en particulier d'un État qui l'exprime. Ainsi du système familial ou tribal qui demeure

l'unité sociale fondamentale, biologique, en particulier dans les environnements ruraux ou désertiques (...) avec ce que cela entraîne de conflits dommageables entre ces unités, liés au statut, à l'autorité, ou aux questions liées au manage (...) Les études sociales conduites dans les diverses régions de la société arabe ont ainsi montré qu'il existait des structures sociales dominantes et généralisées dont le jeu n'était pas de nature à rapprocher les citoyens, par exemple la préférence

- matrimoniale accordée au neveu paternel sur le neveu maternel, ou l'existence de familles ou de tribus réputées éminentes à qui la tradition ne permet pas de s'allier à des familles de moindre rang, ou encore les différentes *'asabiyyât* — de parenté, de voisinage, d'alliances tribales ou de traditions — qui tendent à rétrécir les cercles de la coopération entre les citoyens et à élargir les cercles de conflit et les manifestations de l'hostilité et de la division. (p. 84-85)
- 116 Dans cette formulation, ce que les Arabes ont en commun de plus profond et de plus agissant — les valeurs et les comportements organisateurs de l'appartenance elle-même — est ce qui entretient et reproduit la division qui les oppose, de façon d'autant plus cruciale que, comme le souligne Ibn Khaldûn auquel se réfère 'A. 'Isa, l'histoire partagée, qui constitue l'autre fondement majeur, avec la langue, de cette arabité commune, est toute entière structurée — mise à part la période d'exception que constitue l'âge prophétique — par la confrontation de ces *'asabiyyât* familiales et tribales érigées en États ou en principautés.
- 117 De la même façon, la religion, y compris l'islam lui-même, peut apparaître comme l'un des principaux ferments de division de la société arabe qui, sous l'effet des manœuvres du colonialisme, se combine avec le facteur linguistique et le facteur ethnique pour déterminer la constitution de minorités dont l'existence se présente comme le véritable « test » de l'unité de la société arabe dans la mesure où, selon les circonstances, elles sont capables de constituer le lien entre les différentes composantes de celle-ci ou de créer la division entre ces composantes, de vivre retranchées de leur environnement ou, au contraire, de se fondre dans la société à laquelle elles sont étrangères. (p. 65)
- 118 'A. 'Isa oppose ainsi ce qu'il désigne comme « *la culture qui constitue l'héritage social et historique de cette région du monde où s'est développée la civilisation arabe* » — entendons le sunnisme arabe, non identifié comme tel, si ce n'est, en creux, par les modalités mêmes d'identification des groupes minoritaires, et qui représente la majorité et la « normalité » de la société arabe — aux formes diverses de la « marginalité » : 1) les sunnites non-arabophones et 2) les non-sunnites non arabophones (qui constituent les seules minorités « natives » au sein de la société arabe dans la mesure où leur non-arabité les exclut d'emblée de l'appartenance à celle-ci, même si, par ailleurs, la tolérance consubstantielle à la civilisation arabe peut leur faire une place en son sein à condition qu'ils se tiennent à leur place) ; 3) des musulmans arabophones non-sunnites et 4) des arabophones non-musulmans, chrétiens, juifs ou autres — ces deux dernières catégories constituant ce que l'on pourrait désigner comme les minorités « organiques » au sein de la société arabe, dans la mesure où elles ont le choix entre s'intégrer, en adoptant les objectifs supérieurs de celle-ci, en particulier celui de son unité, ou trahir, en acceptant le rôle de ferment de division qu'espèrent leur voir jouer les ennemis de la nation arabe <sup>30</sup>. La question posée, en quelque sorte dramatisée par le choix des minorités comme angle d'attaque, est celle de l'articulation des déterminations anthropologiques qui constituent l'arabité et de l'histoire à faire, c'est-à-dire de la capacité des Arabes à réaliser dans la durée les exigences de leur identité.
- 119 D'une pari, le jeu « spontané » des solidarités locales se traduit par l'émergence de nationalismes de venelle ou de quartier (*qawmiyya al-châri' wa-l-hâra*), par quoi certains États arabes, une fois acquise leur indépendance et au lieu de coopérer avec les autres pays arabes pour réaliser le bien commun de la société arabe et répondre aux aspirations nationalistes enracinées au plus profond des cœurs (...) se font les agents du colonialisme pour faire obstacle à l'expansion spontanée du nationalisme arabe. (p. 20)

- 120 En d'autres termes, les États constitués de la fragmentation politique de la nation arabe sont dans le même rapport à celle-ci que les minorités par rapport aux sociétés globales.
- 121 De l'autre, la corrélation analytique opérée entre les manifestations « perverses » de l'identité et l'intervention étrangère, rendue possible par la division et qui en retour la perpétue, désigne le « point d'application » du nationalisme arabe (*al-qawmiyya al-'arabiyya*) et marque la rupture par laquelle s'opère ce qui m'apparaît comme la véritable *appropriation révolutionnaire du paradigme réformiste* : dès lors qu'ont été reconnus les aspects « négatifs » de la dialectique identitaire, l'identité elle-même ne peut plus être placée au point de départ de la réforme de la société ni en inspirer les procédures dans la mesure où la poursuite de cette visée — y compris et peut-être surtout quand elle débouche sur les indépendances « fragmentées » — ne pourrait que consolider le *statu quo* de la division et de la dépendance ; c'est, à l'inverse la réforme de la société qui doit servir de point de départ à une reconstruction de l'identité dans son intégrité, dont la principale dimension est celle de son unité. On touche ici à ce qui m'apparaît comme la structure contradictoire de la — de toute ? — pensée unitariste arabe, telle qu'elle se noue dans le mouvement même par lequel la visée unitaire affirme ses objectifs :
- D'une part, sa mise en œuvre implique le refoulement de toute forme de localisme, à commencer par sa forme étatique qui, même si elle constitue comme en Égypte, en Syrie — les deux principaux centres de production de pensée unitaire dans les années 1960 — le produit de luttes de libération, ne peut apparaître que comme la perpétuation de la division arabe.
  - Mais simultanément, le discours unitariste constitue le canal même par lequel s'opère une sorte de « retour du refoulé » qui désigne la permanence des identifications localistes : si les réalisations locales de l'identité, symptôme et réalité de la division arabe ne peuvent être saisis en quelque sorte que négativement par rapport à la généralité d'une norme commune, seule complète et seule positive, c'est seulement en se présentant comme *modèle*, réalisation authentique et même la *plus authentique*, de cette norme que les dites réalisations locales peuvent prévaloir et tenter de s'imposer comme formule et méthode de mise en œuvre de l'unité.
- 122 Il ne s'agira pas dans ce qui suit de montrer en quoi le nationalisme ou le socialisme arabes pouvaient correspondre aux intérêts, bien ou mal compris de la direction politique égyptienne, expression de la volonté de puissance des militaires au pouvoir sur les bords du Nil ou instrument d'une manipulation des « masses arabes » contre leurs gouvernants, comme ils furent reçus par les différents régimes arabes en place — à commencer par le régime syrien, y compris ses composantes arabistes — et par les chancelleries occidentales alarmées par le nouvel expansionnisme égyptien. Plus précisément, ce n'est pas en tant que « reflets » d'une réalité « objective » que les énoncés nationalistes arabes m'intéressent ici, mais en tant qu'ils traduisent une organisation particulière du pensable dont le pivot est constitué par une représentation de l'identité de l'Égypte articulée autour de sa centralité arabe.

## Les enjeux de la conversion arabiste

- 123 La question que posent ces deux textes — et tous ceux qui leur ressemblent, au-delà des opinions individuelles de leurs auteurs — est celle de leur *coexistence*, c'est-à-dire de la façon dont ils participent d'un même débat, sur des positions inverses, voire antagonistes, mais dans les deux cas doublement « autorisées » ; par la qualité de leurs auteurs, qui tous

deux affirment explicitement tirer leur inspiration de la « Charte » nassérienne de 1961, et par le fait de faire l'objet d'un enseignement.

- 124 L'unité de la société arabe, horizon commun dans lequel 'A. 'Isa et S. 'Abd al-Wahhâb inscrivent leur propos, constitue ce que l'on pourrait désigner comme le niveau de surface de ce débat — plus petit commun dénominateur faute duquel aucun dialogue ne serait possible et qui fonctionne essentiellement comme principe d'exclusion — : exclusion du maintien du *statu quo* de la division politique du monde arabe, imposée de l'extérieur par la colonisation ; exclusion symétrique d'autres logiques d'unification, et en particulier du projet d'une « ligue islamique » qui viendrait dissoudre l'arabité dans un conglomérat de peuples musulmans. Les démonstrations de 'A. 'Isa et S. 'Abd al-Wahhâb ont en commun deux structures organisatrices de la production du sens où se décident leur « compatibilité » en même temps que leur appartenance à ce que je désigne ici comme la clôture réformatrice ; l'un et l'autre dérivent d'une identification « à l'identitaire » de la société la notion d'un système d'action nécessaire ; chez l'un comme chez l'autre, la désignation des objectifs mêmes poursuivis par ce système d'action tend à énoncer le principe de la « cohabitation » des composantes de cette identité. C'est, me semble-t-il, à ce niveau de surface qu'il faut se situer pour rendre compte des enjeux de la « théorie des trois cercles » énoncée dans la *Philosophie de la révolution* et à laquelle se réfèrent nos deux auteurs : si les cercles concentriques arabe, africain et islamique au centre desquels Nasser plaçait l'Égypte désignent sans doute la structure de l'espace géopolitique et diplomatique dans lequel celui-ci situait son action, on peut y voir aussi la façon dont se distribuent les ressources de légitimation au travers desquelles s'opère l'identification identitaire de l'Égypte elle-même, qui fait que celle-ci peut être « tactiquement » définie comme égyptienne, arabe, africaine ou islamique en fonction des besoins et des circonstances, laissant la place à des logiques de production de sens non pas tant concurrentes que complémentaires.
- 125 A un deuxième niveau, ce qui se joue dans la mise en place de cet « horizon de sens » articulé autour de l'affirmation de l'unité de l'ensemble arabe, c'est la place et le rôle de l'Égypte elle-même dans ce système. La hiérarchisation des appartenances — locales, arabes, islamiques — dont la synthèse définit, pour nos deux auteurs, la société arabe désigne deux systèmes d'action dont on escompte qu'ils feront passer l'unité anthropologique en puissance de celle-ci à une unité politique en acte, condition *sine qua non* de la restauration de la puissance arabe :
- la généralisation à l'ensemble du monde arabe de la formule politico-économique expérimentée par la République arabe unie fondée sur le « socialisme arabe » et la démocratie « nationale », qui établit la prééminence de l'État sur la famille ou la tribu — tout en conservant à celles-ci leur fonction sociale — dans l'espoir que le jour est proche où il existera une « Union nationale » dans chaque pays arabe, en préalable à la constitution d'une « Union nationale » générale, englobant la société arabe dans son ensemble<sup>31</sup> ;
  - la mobilisation des ressources de la nation arabe dans la lutte contre Israël, perpétuation de l'intervention coloniale dans la région et « stigmate » de la division de la nation arabe
- 126 Dans cette logique, le socialisme apparaît comme le prolongement du nationalisme dont il constitue en quelque sorte l'instrument, tandis que réciproquement, le nationalisme constitue la principale justification de la nécessaire redistribution des ressources entre les diverses composantes de la nation arabe, condition *sine qua non* de l'unité de celle-ci. Vocabulaire rhétorique sont ici « convenus » : l'expérience accumulée par un peuple arabe peut et doit être généralisée en bénéfice des peuples frères en tant que 1) cette

expérience renvoie à l'humain — c'est le rôle occupé par le référent socialiste du discours unitariste égyptien qui désigne la dimension universelle du projet — ni capitalisme, ni communisme, mais « troisième voie » qui, après Bandoeng apparaît comme celle de l'humanité décolonisée —, 2) l'arabité de cette expérience, et celle du socialisme du même nom, désignent tout à la fois le mode de son appropriation — par l'Égypte — et celui de sa transposition — aux autres sociétés arabes, et 3) le socialisme arabe désigne simultanément le système des rapports sociaux au sein de chaque société arabe et le système des relations qui doivent être établies entre les différents « particularismes » locaux dans une division arabe du travail — et des ressources — seule à même de réaliser tout à la fois l'unité, l'indépendance et le bonheur des peuples. A l'instar du « socialisme dans un seul pays », le socialisme arabe a, en fait, vocation à s'exporter et à être appliqué à l'identique, y compris, comme ce fut le cas au Yémen, par le recours à une violence dès lors qualifiée de révolutionnaire et justifiée par le fait qu'avec l'unité de la nation arabe, c'est l'identité du tout, en même temps que celle des parties, qui est en jeu.

- 127 Plus précisément, c'est bien parce que l'identité elle-même est en jeu que l'unité arabe, fin ultime du nationalisme, et le socialisme, comme la seule voie permettant d'y conduire, doivent être à la lois « globaux » et « obligatoires » :

C'est parce que la solution socialiste doit s'appliquer dans toute l'étendue de la patrie arabe (...) que la République arabe unie a déclaré la guerre au féodalisme et à l'exploitation coloniale en purifiant sa terre de toutes les traces d'un passé abhorré. Son jhâd doit être pris comme modèle parce qu'il a réussi à accomplir sa mission révolutionnaire en un temps record compte tenu de l'ancienneté de ces problèmes.

32

- 128 Sur la scène arabe ainsi constituée, l'acceptation ou le rejet de ces systèmes d'action — socialisme arabe et lutte contre Israël en tant qu'« incarnation » de la domination coloniale — permettent de faire le partage entre fidélité et trahison, appartenance et extériorité à la nation arabe. A commencer par les « minorités » qui, par rapport à ces deux axes de l'affirmation collective des Arabes, ont en quelque sorte le choix de leur arabité. 'Ali Ahmad 'Isa oppose ainsi, à propos d'Israël,

des populations juives qui ont conservé leur allégeance à la patrie arabe dans laquelle ils ont vécu de longues années et les juifs sionistes, [précisant que] les premiers sont considérés comme des Arabes tandis que les seconds constituent la plus grave menace pour l'unité de la nation.<sup>33</sup>

- 129 — mais le même partage peut être opéré au sein même de l'arabité « anthropologique », comme en attestent les arguments employés par nos deux auteurs pour rendre compte de la « défection » syrienne de 1961,

complot sécessionniste qui nous a appris autant qu'il nous a nui en précisant les enjeux de la bataille et en mettant en pleine lumière les ennemis de l'unité arabe et les traîtres qui ont brandi et scandé avec nous les slogans du nationalisme avant de porter leur coup dans l'obscurité<sup>34</sup>

- 130 La ligne de démarcation passe ici entre les peuples, organiquement fidèles à leur arabité, et leurs dirigeants — la « réaction arabe » — contre lesquels l'unité arabe devra se faire.

- 131 Ce qu'il m'importe de souligner ici, c'est la « convertibilité » du référent identitaire : l'islam légitime le socialisme arabe tandis que celui-ci vient, en retour, accomplir la promesse divine transmise aux Arabes par Muhammad en restaurant l'unité de l'Umma fondée par le Prophète. Salâh at-Dîn 'Abd al-Wahhâb, dont j'ai souligné les « tendances » islamiques, définit ainsi le socialisme arabe comme la

formule civilisationnelle qui fera le lien entre le passé de la nation arabe et son avenir, dont la philosophie diffère de celle des socialismes occidentaux en ce qu'il considère que les richesses des Arabes doivent revenir aux Arabes, sans monopole et sans exploitation, et en ce qu'il s'inspire, dans son essence, de notre religion musulmane.<sup>35</sup>

- 132 De la même façon, c'est parce que le socialisme arabe éteindra les rivalités et les haines qui naissent du jeu traditionnel des *'asabiyyât* tribales qu'il réalise, selon 'Ali Ahmad 'Isa, l'idéal musulman d'une égalité effective entre les croyants, seulement tranchée par le niveau de leur foi et la qualité de leurs œuvres.
- 133 On peut voir dans cette « convertibilité » l'un des traits spécifiques de ce qu'il est convenu de désigner comme le « nassérisme » qui n'a jamais constitué — ou du moins pas du vivant de Nasser lui-même — une orthodoxie « positive », au sens d'un corps de doctrines obligatoires et qui s'imposeraient à tous. Il n'y eut jamais d'art ou de philosophie officielle dans l'Égypte de Nasser et l'une des caractéristiques de cette période est la floraison éclectique de familles de pensée puisant dans les courants les plus divers de la culture mondiale : Toynbee opposé à Marx pour dire le sens de l'histoire, Bernard Shaw à Jean-Paul Sartre pour dire celui des valeurs, Picasso à Monet pour dire celui du Beau. Si orthodoxie il y eut, celle-ci fut plutôt « négative », système d'interdits portant sur la remise en cause de valeurs ou d'options, dont précisément l'arabisme ou l'islam balisant le terrain de tout débat possible et définissant l'éventail des positions acceptables en matière d'élaboration théorique et idéologique.

## NOTES

1. Approches moins « déconsidérées » qu'il pourrait sembler au premier abord et qui se survivent, au moins implicitement dans leurs présupposés non discutés, 'dans 'un certain nombre d'approches où il est question de la « 'modernisation » des sociétés musulmanes ou du problème de la « centralité » de l'État. Cf., par exemple le « *sultanic socialism* » de C. H. Moore, in *Images of development, Egyptian engineers in search of industry*, Cambridge, the MIT Press, 1980. Sur l'Égypte et le « mode de production asiatique », voir Sa'ad A. S., *Târikh Misr al-ijtimâ'i* (L'histoire sociale de l'Égypte), Beyrouth, Dâr ibn Khaldûn, 1979.'

2. Wendell C., *The evolution of the Egyptian national image from its origins to Ahmad Luffi al-Sayyid*, Berkeley, University of California Press, 1972, p, 7:

3. Catégorie empruntée à Alain Touraine qui définit l'historicité comme « l'action exercée par la société, à partir de son activité, sur ses pratiques sociales et culturelles, par la combinaison de trois composantes : le mode de connaissance, qui constitue une image de la société et de la nature, l'accumulation qui prélève une partie du produit disponible et le modèle culturel qui saisit et interprète la capacité d'action de la société sur elle-même », Touraine A., *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973, p. 531.

4. Voir, sur ce point, les travaux de Dina Al-Khawaga sur le processus de « communautarisation » de l'Église copte, notamment « Le développement communautaire copte : un mode de participation au politique », *Maghreb-Machrek*, 135, jan.-mars 1992. Voir aussi le roman autobiographique de Robert Sole, *Le tarbouche*, Paris, Seuil, 1992, ou encore la biographie d'Henri Curiel établie par Gilles Perrault — *Un homme à part*, Paris. Barrault, 1984 — qui donnent de

précieuse indications sur la façon dont se posait, dans le premier tiers de ce siècle, la question des « nationalités ». La question posée est ici celle de savoir comment s'est opérée la transformation des *millât* de l'empire ottoman en « minorités » confessionnelles ou ethniques.

5. Binder L., *The ideological revolution in the Middle East*, New-York, John Wiley & Sons, 1964, p. 22.
6. *Ibid.*, p. 154.
7. Catégorie proposée par Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale : l'Égypte moderne*, Paris, Anthropos, 1969, pour rendre compte du stade où l'idée nationale n'est pas encore parvenue à un degré d'expression et d'articulation telle qu'elle peut être reprise par un groupe en particulier mais existe seulement « en puissance », comme système de potentialités.
8. Sur ce point, Alain Roussillon, « Le partage des savoirs : effets d'antériorité de l'image coloniale en Égypte », *Annales Islamologiques*, vol. XXVI, automne 1992.
9. Muhammad Husayn Haykal apparaît comme un produit particulièrement représentatif de ces stratégies. Cf. Smith C., *Islam and the search for social order in Modern Egypt: a biography of Muhammad Husayn Haykal*, Albany, State University of New York Press, 1983. Voir aussi Reid D., « Education and career choices of egyptian students, 1882-1922 », *IJMES*, 8, 1977. Sur ces questions, qu'il n'entre pas dans mon propos de discuter ici, je me permets de renvoyer à Alain Roussillon, « Réforme sociale et politique en Égypte au tournant des années 1940 », *Genèse, sciences sociales et histoire*, 5, 1991, et « Trajectoires réformistes : Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways, deux figures modernes de l'intellectuel en Égypte », *Égypte/monde arabe*, 6, 2-1991.
10. Berque J., *Égypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 675.
11. Ceux-ci seront mobilisés, on verra de quelle façon, pour effectuer l'opération que l'on pourrait qualifier de « cosmétique », dans l'usage que la langue anglaise fait de ce terme, qui consistera à substituer le référent arabe au référent égyptien comme fondement de l'auto-identification de l'Égypte, à partir du début des années 1960. Voir infra.
12. Wahida S., *Fi usûl al-mas'ala al-misriyya* (Aux origines de la question égyptienne), Matba'a Misr, 1950.
13. Mu'nis H., *Misr wa risâlatuha, dirâsa fi khasâ'is Misr wa muqawwimât târikhiha al-hadâri wa risâlatuha fi al-wujûd* (L'Égypte et sa mission : étude sur les particularités de l'Égypte et sur les fondements historiques de sa civilisation et de sa mission dans l'existence), Le Caire, Lajna al-ta'lif wal-tarjama wa-l-nashr, Le Caire, 1956.
14. Je veux pour preuve du caractère « non-consensuel » de ce débat, le fait que S. Wahida mourra assassiné par un extrémiste musulman lui reprochant d'avoir fait outrage à l'identité musulmane de l'Égypte.
15. Mu'nish., *op. cit.*, p. 3.
16. Sur ce point, Roussillon A., « Trajectoires réformistes... », art. cit., p. 11.
17. 'Umar M., *Hâdir al-Misriyyîn wa sirr ta'akhhurîhim* (Le présent des Égyptiens et le secret de leur arriération), Le Caire, 1905. Sur cet auteur, Roussillon A., « Réforme sociale et production des classes moyennes : Muhammad 'Umar et le secret de l'arriération égyptienne », à paraître dans les actes du colloque « La réforme sociale en Égypte », CEDEJ, Le Caire, 10-13 décembre 1992;
18. In *Mustaqbal al-thaqâfa fi Misr* (L'avenir de la culture en Égypte), publié en 1936.
19. Théorisé par Binder L., *In a moment of enthusiasm : political power and the second stratum in Egypt*, Chicago, Chicago University Press, 1978.
20. Hamdan J., *Chakhsiyyat Misr : dirâsa fi 'abqariyya al-makân* (La personnalité de l'Égypte : étude sur le génie du lieu), Le Caire, Dâr al-Hilâl, 1958.
21. *L'Égypte et sa mission*, *op. cit.*, p. 88.
22. La confrontation qui oppose les Frères musulmans au régime des Officiers libres est de nature fondamentalement différente de celle qui les avait opposés à la monarchie et qui avait abouti, en 1949, à l'assassinat de Hasan al-Banna par la police de Farouq : avant 1952, les Frères musulmans constituent un groupe plutôt « légitimiste » — même s'ils n'hésitent pas à recourir à l'attentat — dont la vocation est d'exercer une activité de « lobbying » pour amener le palais à adopter ses



vues sur ce que doit être la société égyptienne, en s'opposant à d'autres groupes concurrents ; après 1952 et leur rupture avec le nouveau régime, ils se présentent comme les détenteurs exclusifs de la légitimité, Cf. Carré O., « Pouvoir et idéologie dans l'Égypte de Nasser et Sadate, 1952-1975 », in GREPO, *L'Égypte d'aujourd'hui, permanences et changements, 1805-1976*, Paris, CNRS, 1977.

23. D'autres « variantes » auraient pu être retenues : celle du courant islamique, celle de la gauche, par exemple. D'une part, elles ont déjà fait l'objet d'analyses — cf., par exemple, Carré O., *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Presses de la FNSP, 1984, ou encore, pour ce qui concerne la mise en place d'une pensée « de gauche », Egger V., *A Fabian in Egypt, Salamah Musa and the rise of the professional classes in Egypt, 1909-1939*, New-York, Lanham, 1986. D'autre part, ce qui m'intéresse ici, c'est la production d'un discours dominant, qui, du fait même qu'il l'était, a paradoxalement été pris pour immédiatement signifiant.

24. Université 'Ayn Chams, *Dirâsât fil-mujtama' al-'arabi wifqan lil-manhaj jâmi'at 'Ayn Chams* (Études sur la société arabe selon la méthode de l'université 'Ayn Chams), Le Caire, Maktabat 'Ayn Chams, 1960 ; Chi'ihata Sa'fan H., *Al-wajîz fil-mujtama' al-'arabi* (Abrégé sur la société arabe), Le Caire, Dâr al-nahda al-'arabiyya, 1964, ouvrage réédité sept fois entre 1964 et 1970. Ce sont sans doute plus de 250 titres sur ce thème, qui seront publiés au cours de la même période et des milliers d'articles. Voir, par exemple, la recension de l'ALECSO : *Al-dalîl al-bibliyâghrâfi lil-intâj al-flkri- al-'arabi fil-'ulûm al-ijtimâ'iyya* (Index bibliographique de la production intellectuelle arabe dans le domaine des sciences sociales), Le Caire, 1979.

25. Voir, par exemple, Binder L., *The ideological revolution...*, op. cit. ; Haim S., *Arab nationalism*, Berkeley, Univ. of-California Press, 1962 ; Kerr M., *The Arab cold war*, Londres, Oxford Univ. Press, 1965 ; Laroui A., *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967 ; Tibi B., *Arab nationalism : a critical enquiry*, Londres, The Macmillan Press, 1981.

26. 'Isa 'A. A., *Al-mujtama' al-'arabi, dirâsât ijtimâ'iyya 'amaliyya* (La société arabe, études de sociologie appliquée), Le Caire, Dâr af-Ma'ârîf, 1961 ; 'Abo al-Wahhab S. D., *Dirâsât fi al-mujtama' al-'arabi* (Études sur la société arabe), Le Caire, Dâr al-Nasr lil-Tibâ'a wa-nashr, Le Caire, 1962.

27. Lewis B., *Les Arabes dans l'histoire*, cité par- Salah al-Dîn 'Abd al-Wahhâb, op. cit., p.24.

28. *Ibid.*, p. 40 et s.

29. 'Isa, op. cit., p. 15.

30. *Ibid.*, p. 65 et s.

31. 'Isa., op. cit., p. 90.

32. Abd al-Wahhab, op. cit., p. 167.

33. 'Isa, op. cit., p. 73.

34. 'Abo al-Wahhab, op. cit., p. 204.

35. *Ibid.*, p. 165.

## INDEX

**Mots-clés** : arabisme, arabité, discours, égyptianité, histoire, identitaire, identité, islamité, Mu'nis (Husayn), nation, révolution, Wahîda (Subhi), 'Abd al-Wahhâb (Salâh al-Dîn), 'Isa ('Ali)

AUTEUR

ALAIN ROUSSILLON

Cedej-CNRS