

LETTURE CRITICHE

“L’INDIVIDU EXISTE-T-IL DANS LA SOCIETE ARABO-MUSULMANE? PARCOURS INDIVIDUELS ET INSERTION SOCIETALE: UNE LECTURE DE N. ELIAS, *DIE GESELLSCHAFT DER INDIVIDUEN*, SUHRKAMP, FRANKFURT 1987”

di *Manuela E. B. Giolfo*

After a socio-linguistic survey on the Arabic terms which could be used to translate the word ‘individual’, this paper carries on a sociological and anthropological analysis of the concepts of individual *versus* society and individualism *versus* holism, both in Western and Islamic world, inspired by Norbert Elias’ opinions about what he calls the “society of the individuals”. The study shows how the answer to the question whether the individual exists or not in the Islamic society could eventually be found within the frame of a critical approach to the traditional categories of self-conscience.

Introduction

En Arabe Standard Moderne, «individu» se dit *fard*, terme qu’on utilise aussi pour désigner un échantillon prélevé d’un ensemble. On peut cependant douter qu’un tel mot, en arabe classique, dénote ce que dans une langue comme le français on appelle aujourd’hui «individu». Autrement dit, il faut se garder de rétroprojeter l’acception moderne d’un terme (qui relève en fait du calque) sur l’acception ancienne et, plus encore, de relire éventuellement la réalité ancienne au travers de cette acception, comme si le mot créait la chose. Ce n’est pas parce que le mot existe aujourd’hui avec ce sens que la réalité sociale du monde musulman, aujourd’hui comme hier, doit être interprétée ou réinterprétée à travers lui et la conception qu’il véhicule. Par suite, nous consacrerons la première partie de notre exposé à une enquête sociolinguistique pour déterminer quels autres mots de l’arabe cernent, éventuellement plus adéquatement, la réalité que nous dénommons nous-mêmes «individu». Parmi ces mots, il faut distinguer ceux relevant de l’identité tout court (par exemple *šahṣ*) ou ethnique et/ou religieuse (par exemple *’ah*). L’enquête sociolinguistique sera suivie d’une seconde partie consistant en une enquête sociologique proprement dite, où nous nous inspirerons en particulier des travaux de Norbert Elias.

1. Sociolinguistique

Les mots par lesquels on désigne en langue arabe un seul homme dans sa réalité individuelle dans le sens général, sont nombreux: *wāḥid*, *ʾaḥad*, *šaḥṣ*, *maḥlūq*, *ʾaḥ*. Le premier terme en révèle la singularité, le second le caractère indéfini, le troisième la complexité psychologique, le quatrième ses limites comme créature, le cinquième son être égal à tous les autres (“Le croyant est le frère du croyant”¹). *ʾAbd* est un sixième terme pour désigner un homme parmi les autres comme un sujet déterminé seulement par sa soumission à Allah.

Aucun terme ne fait référence à l’individu comme à quelque chose en soi, quelque chose d’absolu, mais il rapporte immédiatement l’individu à un terme plus général par lequel il obtient sa détermination: *wāḥid* désigne l’un parmi beaucoup d’autres, la singularité opposée à la pluralité; *ʾaḥad* désigne une singularité indéfinie qui s’oppose à l’Unité comme Unicité de la Divinité: l’indéfinition de la réalité multiple du singulier humain opposé à l’absolu de l’Unité-Unicité divine. *Šaḥṣ* représente la complexité, la contradiction, la vulnérabilité et l’inconsistance de la personne humaine face à la densité parfaite et l’indestructibilité de l’essence divine (*šamad*).

Maḥlūq oppose la créature au Créateur, *ʾaḥ* se réfère à l’égalité et l’interchangeabilité de chaque personne à l’intérieur de la communauté, à travers un concept d’appartenance qui est conjointement: appartenance au clan, à la tribu, au groupe compris comme multitude et adhésion aux valeurs culturelles propres au groupe.

Même le terme *fard* renvoie au duel et au pluriel car c’est seulement de l’intérieur du groupe que l’on peut définir la singularité (cf. le terme grammatical de *mufrad* pour désigner le nombre singulier).

En arabe ancien, le mot par excellence pour désigner le groupe est *qawm*.

Ce mot se présente comme le nom d’action du verbe *qâma-yaqûmu* (se lever), ce qui révèle son étymologie: même s’il peut désigner tout le groupe, il désigne plus particulièrement, au sein du groupe, les hommes de la tribu, ceux qui se dressent pour combattre. Il est remarquable d’observer que ce sens étymologique s’est conservé dans l’arabe maghrébin *goum*, qui désigne une unité militaire. Et le fait que *qawm* puisse désigner les hommes par opposition aux femmes est bien attesté par ce verset coranique (49, 11) *lâ yashar qawmun min qawmin ʾasâ ʾan yakûnû ḥayran minhum wa-lâ nisâʾun min nisâʾin ʾasâ ʾan yakunna ḥayran minhunna* («Que des hommes ne se moquent pas d’autres hommes, ceux-ci pouvant être meilleurs que ceux-là, ni des femmes d’autres femmes, celles-ci pouvant être meilleures que celles-là»). Cette double acception de *qawm* est parfaitement reconnue par les lexicographes arabes, par exemple Ibn Manẓûr (m. 711/1311) qui dans *Lisân al-ʿArab* (art. QWM) déclare que *qawm* peut se dire généralement «du groupe des hommes et des femmes ensemble» (*al-jamâʾa min al-rijâl wa-l-nisâʾ jamîʿan*) ou «spécialement des hommes sans les femmes» (*huwa li-l-rijâl ḥâssatan dûna l-nisâʾ*). Il n’est pas interdit de penser qu’on trouve également une autre trace de cette opposition dans le fameux verset coranique (4, 34) *al-rijâlu qawwâmûna ʾalâ l-nisâʾi bi-mâ faḍḍala llâhu baʿdahum ʾala baʿḍin* «les hommes sont responsables des femmes (s’occupent des femmes), du fait qu’Allah a mis les uns au dessus des autres». De quelque manière que l’on interprète *qawwâm* («l’emportent sur» ou «sont responsables»), on noterait que *qawwâm* est une forme intensive du participe actif du même verbe *qâma-yaqûmu* (au demeurant bien attesté, avec la construction *ʾalâ*, dans le sens de «s’occuper de quelque chose ou quelqu’un»). Les membres de la tribu sont ceux qui partagent une même «naissance», comme descendants d’un même ancêtre: ils sont ainsi «fils» (*Banû*) d’un même père et, par suite, «frères» (*ʾaḥ*) entre eux. Cette double relation verticale et horizontale a été ensuite islamisée: elle est à l’origine du concept islamique de fraternité liant les membres d’une même

¹ Al-Buḥârî, *Deti e fatti del Profeta dell’Islam*, ed. V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, Utet, Torino 1982.

communauté (*ummaḥ*). Le transfert de la société arabe à la communauté islamique est visible linguistiquement, si l'on se souvient que pour dire «nation», au sens du nationalisme, on dit *ʿummaḥ*, mais pour dire «national» ou «nationalisme» *qawmī* et *qawmiyya*. En conclusion, on peut dire que l'enquête linguistique montre que l'individu (qui n'a pas de nom particulier) n'existe ici que comme membre d'un groupe, dans une conception étroitement ethnique et extraordinairement virile et guerrière, mais, que dans une large mesure, ce modèle a été ensuite transféré de l'ethnique au religieux.

En revanche le terme utilisé pour désigner la communauté est *ʿummaḥ*. Le terme de *ʿummaḥ* peut être analysé en termes d'un radical triconsonantique qui évoque le sens de se diriger vers quelqu'un ou quelque chose. Morphologiquement il est apparenté au terme *ʿumm* qui désigne la mère, la génitrice, l'origine, la source, la base, le fondement, la matrice. *ʿUmmaḥ* signifie la nation, le peuple, les gens, la race, la génération, la collectivité, la communauté, la famille.

Le terme *ʿummaḥ* possède une dimension historique qui le fait osciller entre deux valeurs: l'une ethnique et l'autre supra-ethnique. Plus que d'une oscillation il s'agit d'une profonde ambivalence identitaire qui envahit le monde arabo-islamique.

Dans son histoire le monde arabo-islamique voit dans le terme une représentation globale des processus identitaires, lesquels, cependant, chaque fois, selon les circonstances, confèrent au terme des connotations très diverses.

D'autre part, l'anthropologie culturelle nous enseigne que la même notion d'ethnie, et celles qui lui sont corrélées, sont le fruit d'opérations et de stratégies intellectuelles. Elle nous enseigne aussi que si l'on parle d'ethnicité on se meut dans le domaine des phénomènes culturels. Au lieu d'être le reflet dans la langue des réalités naturelles, l'ethnie et l'ethnicité sont de véritables constructions symboliques, le produit de circonstances historiques, sociales et politiques déterminées².

De plus, la notion de *ʿummaḥ* n'indique pas une réalité statique, donnée une fois pour toutes. Au contraire, la réalité que le terme *ʿummaḥ* semble fixer solidement change avec les circonstances qui définissent et redéfinissent le soi et/ou l'autre collectifs sur la base de rapports de force entre groupes, dans un continuel réajustement de l'identité vers une différenciation ultérieure par rapport à d'autres identités ou bien de «fusion» avec ces dernières³.

Si d'une part l'Islam marque le passage de la solidarité de groupe (*ʿaṣabiyya*) à la *ʿummaḥ* (communauté des croyants), d'autre part, au début du XIX siècle, confronté au défi de la modernité occidentale, le monde arabo-islamique parvient à dénaturer le concept de *ʿummaḥ* en l'assimilant au concept de nation au sens européen, complètement étranger à l'Islam, défiant ainsi sa propre identité.

La formation des Etats nationaux d'autre part n'advient pas sur la base de conceptions strictement territoriales, mais porte avec elle l'idée d'une récupération d'une identité ethnique, couronnée par le songe nationaliste d'un Etat arabe unique regroupant plusieurs pays selon un modèle panarabe⁴.

Quand, à la fin des années 80 l'unité arabe entre définitivement en crise, se trouve ainsi créé l'espace pour un néo-panislamisme basé une fois encore sur le concept de *ʿummaḥ*, mais interprété cette fois de manière religieuse: émerge alors l'islam radical à la recherche d'un motif plus profond d'une identité commune⁵.

L'histoire du concept de *ʿummaḥ* semble envahie par la tentative constante de dépasser la fragmentation du social et de rassembler les poussées dans une unité supérieure.

² U. Fabietti, *L'identità etnica*, Roma 1998.

³ M. Giolfo, *Ummaḥ: identità etnica o identità religiosa?*, in *Identità e appartenenza in Medio Oriente*, ed. M. Petriccioli, A. Tonini, SeSaMo, Firenze 1998.

⁴ M. Giolfo, *Egizianità, arabicità, islamicità: quale appartenenza identitaria?*, in *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, a cura di P. Branca, Ed. Franco Angeli, Milano 2000.

⁵ F. Burgat, *Il fondamentalismo islamico*, Torino 1995.

2. Sociologie-anthropologie

Selon le modèle sociologique de Norbert Elias⁶, qui n'est pas un modèle substantialiste et statique, mais entièrement relativiste et dynamique, les relations sociales sont toujours intégrées dans un processus socio-civilisationnel. Dès notre conception utérine, nous sommes immergés dans un tel contexte et sommes, à notre naissance, déjà le produit d'une civilisation. Ce que nous ressentons comme notre moi le plus profond se constitue en fait dans ce processus socio-civilisationnel. Ce qui ne doit pas s'interpréter substantiellement comme l'individu-produit-de-la-société, où individu et société seraient des entités séparées. Il évite la dichotomie individu-société. Il souligne que, dans la conception occidentale de la société, l'individu est vu comme un atome préexistant aux liens sociaux et, dans la conception orientale de la société, cette dernière préexiste à l'individu. Il ne se demande pas si l'individu préexiste à la société, comme dans la conception occidentale ordinaire, ou la société à l'individu, comme dans les conceptions «holitistiques», mais est convaincu que l'un n'existe pas sans l'autre. La question n'est donc plus «L'individu existe-t-il ou non?», mais «Quelles sont les relations spécifiques, dans une société donnée, entre individuel et collectif?». Et, par suite, la question pour nous est: «Quelle est la conception du lien entre individu et société, dans les sociétés musulmanes? Comment chaque sujet rapporte sa conscience individuelle au réseau des relations interpersonnelles, étant entendu que, sans un tel réseau, on ne pourrait même pas parler d'individu?».

Dans la quête pour l'individu en terre d'islam on est toujours obligé de traiter des cas marginaux, c'est-à-dire des cas de marginaux qui vivent aux bords de la société ou bien au delà de la société et ce parce qu'on cherche des cas dans lesquels l'individu apporte quelque chose d'original à la société «holistique» et est justement refusé par elle. L'individu musulman est précisément l'homologue de son frère, conception qui nous emporte bien loin de ce que on veut dire quand on emploie le mot d'«individu», en soulignant les caractéristiques s'attachant aujourd'hui au terme (responsabilité, liberté, originalité: ce dernier trait constituant cependant une interface avec l'individu-marginal de la société musulmane, sans oublier qu'il s'agit d'une originalité positive dans un cas, négative dans l'autre).

La réponse à la question «L'individu existe-t-il dans la société arabo-musulmane?» ne peut être que positive. C'est une banale donnée de fait que dans la société arabo-musulmane, comme dans toutes les sociétés, l'individu existe. La question pourrait même paraître mal posée, voire hors sujet ou illusoire. La question devrait être plutôt: «Quels sont les liens particuliers entre individu et société dans une société déterminée?». S'ils sont différents de ceux qui dans la société occidentale lient individu et société, cela ne signifie pas que l'individu n'existe pas.

Avant de fournir une réponse, il faut d'abord se libérer de la vision dichotomique trompeuse selon laquelle en Occident l'individu préexisterait à la société et en Orient la société à l'individu, pour commencer à penser aux liens fonctionnels et à leur structure spécifique dans une société donnée en oubliant les thèmes familiers, renvoyant l'un à l'autre, «l'individu et la société» ou bien «la société et l'individu» et en observant la «société des individus», en ayant présent à l'esprit que «le rapport entre la partie et le tout est une forme déterminée de relation, et rien d'autre»⁷.

La question «L'individu existe-t-il dans la société arabo-musulmane?» présuppose que le rapport entre la pluralité des hommes et le singulier que nous appelons individu et celui du singulier avec la pluralité des hommes que nous appelons société est aujourd'hui parfaitement clair au moins en ce qui concerne la société occidentale. En effet on est peu conscient de ce manque de clarté et de ses raisons. Quand nous utilisons en Occident le terme courant d'individu, nous nous référons au singulier comme s'il était un être existant entièrement pour lui même et, quand nous

⁶ N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt 1987.

⁷ N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt 1987.

utilisons le terme société nous oscillons habituellement entre deux représentations opposées mais également illusoires.

D'une part la société serait une contiguïté, sans structure, dérivée d'une somme d'un grand nombre d'hommes singuliers, d'autre part une entité existant, sans qu'on puisse l'expliquer, au delà de ces hommes singuliers. Reste le fait que les mots que la langue nous fournit et les concepts correspondants mettent en lumière la certitude de la pensée occidentale sur le fait que le singulier défini comme individu et la pluralité des hommes présentée comme société sont deux entités ontologiquement différentes, un couple d'oppositions plutôt que deux aspects d'une même réalité humaine.

L'enquête sociologique sur les façons dont les hommes singuliers sont liés réciproquement comme pluralité requiert en plus du dépassement de la dichotomie individu/société un modèle dynamique qui tient compte du processus civilisationnel, c'est-à-dire de ce processus par lequel «les individus singuliers dans leur développement individuel sont codéterminés à partir du moment où ils se plongent dans le courant du processus social⁸.

A l'intérieur d'un tel processus, qui accompagne le parcours d'une société des individus dans sa forme transitoire d'équilibre entre les deux aspects de l'être humain «Nous-Moi», le rapport entre l'identité-Moi et l'identité-Nous de chaque homme, dans une société quelconque, n'est pas fixé une fois pour toutes, mais est sujet à des modifications spécifiques. Un tel rapport n'est pas seulement différent d'une communauté à l'autre, mais encore à l'intérieur de la même communauté en relation avec des circonstances spécifiques. C'est impossible de se représenter un tel rapport si, justement à cause du fort déséquilibre entre l'identité-Moi et l'identité-Nous de chaque individu en faveur de l'identité-Moi spécifique de la société occidentale contemporaine, nous nous représentons un homme, et donc nous mêmes et chaque autre personne, comme un Moi sans Nous.

L. Dumont, dans son ouvrage *Homo aequalis*⁹ définit comme «holisme» l'orientation de ces sociétés qui privilégient l'ordre et la conformité de chaque élément à son rôle dans la communauté. Ces sociétés, comme la société islamique et toutes les sociétés traditionnelles, sans exclure la société chrétienne, en accentuant l'aspect identitaire identité-Nous, se conçoivent comme un tout unique.

Dans de telles sociétés, l'individu se conçoit comme une cellule d'un macrocosme qui est l'«organisme vivant» et au maintien duquel chaque homme contribue à travers des rôles fonctionnels. Chaque homme se perçoit comme égal de chaque autre composant singulier d'un tout-un.

D'autres sociétés, et certainement la société occidentale contemporaine, en accentuant à l'extrême l'identité-Moi par la valorisation de la liberté individuelle, opposée à la fonctionnalité du singulier dans le «tout», déplacent l'axe identitaire du macrocosme de l'«organisme social» vers le microcosme de l'individu - «incarnation» de l'humanité entière - et génèrent pourtant une autre conscience identitaire dans laquelle la valeur égalitaire est d'un nouvel ordre: chaque individu humain se perçoit comme égal du tout-un.

Cette dernière orientation sociale est ce que l'on peut appeler «individualisme». Si dans le contexte de la société holistique les besoins de l'individu sont subordonnés à ceux de la communauté, dans un contexte individualiste, ce sont ceux de la société qui servent ceux de l'individu.

Si l'on définit le déséquilibre de l'identité individuelle en faveur de l'identité-Nous comme «holisme» et celui en faveur de l'identité-Moi comme «individualisme», on observe que chaque société produit un processus d'interaction entre ces deux facteurs si bien que la dichotomie holisme/individualisme n'est pas toujours nette.

⁸ N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1969-1980.

⁹ L. Dumont, *Homo aequalis*, Adelphi, Milano 1984.

Les sociétés islamiques présentent une tension oppositionnelle entre holisme et individualisme¹⁰.

C'est seulement sur la base des caractéristiques "égalitaristes" de l'islam que l'on peut parler d'"individualisme" en terre d'islam, mais d'individualisme de type holistique parce que son présupposé reste la communauté anthropologique et religieuse et non pas la liberté comme condition essentielle pour l'individu. En fait, le refus intrinsèque à l'islam de n'importe quelle forme d'innovation démontre combien les processus identitaires sont réglés par l'aspect identité-Nous, typique d'une société holistique et non par l'aspect identité-Moi, caractéristique des sociétés individualistes.

Dans les sociétés que le monde a connues, les sociétés de type holistiques ont toujours prédominé. A tel point que l'on peut dire que le caractère individualiste de la société occidentale moderne semble être une exception à la norme.

L'Occident est le lieu où est né le phénomène de la modernité comme l'irruption d'une dynamique dans l'Histoire à partir du moment où à l'idée de loi naturelle s'est substituée l'idée de liberté naturelle. Chaque moment historique se trouve pourtant dévalorisé par la période qui lui fait suite. Ce phénomène dans sa totalité est ce qu'on appelle progrès. Le progrès nécessite un type nouveau d'homme¹¹ qui doit être la mesure même du monde : l'individu et son corollaire l'individualisme¹².

La fracture apportée par les Lumières ne s'est pas produite dans le monde musulman et l'individualisme ne peut être compris ni sans la notion de progrès ni sans évaluer comment les penseurs des Lumières ont défini le progrès sur la base de trois principes actifs constitués d'une continuité temporelle qui marque un avant et un après, d'une continuité logique qui met en évidence la différence entre ce qui est avant et ce qui est après et d'une continuité axiologique qui permet la validation du passage de l'avant à l'après comme un passage du moins au plus.

Concevoir le progrès signifie concevoir que tout ce qui vient après soit intrinsèquement meilleur que ce qui était avant. Les Lumières opposent à la crainte islamique de la "corruption" (*fasâd*) un sentiment d'attente d'un mieux à venir.

Mais en revanche, si l'individu, compris comme un homme projeté hors du monde, détaché de ses liens naturels, peut d'une part expérimenter, à travers sa liberté, un sentiment d'autonomie, d'autosuffisance, presque d'omnipotence, il peut d'autre part tomber dans l'angoisse du néant, comme Heidegger l'a analysé dans son "L'être et le temps" ou bien dans la gratuité de l'existence humaine, comme Sartre l'a aussi décrit dans "L'être et le Néant".

Dans le monde arabo-musulman, l'individu n'est jamais "hors du monde". Il peut éventuellement s'opposer à son groupe mais il trouve la justification de son action dans le présupposé d'une égalité qui est elle-même fondée sur le groupe. Dans n'importe quelle structure holistique l'être individuel n'échappe pas à la définition de soi-même en fonction du groupe.

Dans le cas du monde arabo-musulman, il existe une composante holistique multiple, déterminée par deux matrices identitaires différentes qui, plutôt que d'être opposées l'une à l'autre, sont souvent superposées l'une sur l'autre ou bien contenues l'une dans l'autre : d'une part, l'identité ethnique et de l'autre l'identité religieuse. Ces deux matrices font que l'être individuel réalise dans le groupe la perception de soi : dans la *Ummah* comme communauté des croyants et/ou comme communauté ethnique. La composante individualiste de l'identité de l'être individuel, fondée sur l'autorité des principes "égalitaires" contenus dans le Coran est une pure articulation d'une instance identitaire plus profonde, celle de l'appartenance au groupe. Les composantes individualistes de l'identité de l'individu trouvent leur fondement dans les caractéristiques égalitaires des individus à l'intérieur de la communauté et, à cause de l'holisme de la matrice identitaire la plus profonde, sont exclues ces poussées individualistes centripètes qui font qu'un

¹⁰ B. Badie *Le deux Etats*, Fayard, Paris 1986.

¹¹ M. Hussein, *Versant Sud de la liberté*, La Découverte, Paris 1993.

¹² B. Badie, *Les deux Etats*, Fayard, Paris 1986.

individu peut se détacher de sa communauté. C'est pourquoi, peut-être, le travail des féministes des pays arabes va s'insérer dans le contexte de la sauvegarde des valeurs religieuses et pourquoi aussi récemment une relecture du projet lié à l'arabisme a commencé à se frayer un chemin entre les mouvements islamistes radicaux en revoyant l'équilibre du binôme islam/arabisme et en faisant reposer le facteur unitaire sur les épaules du premier terme (l'islam)¹³.

Conclusion

Norbert Elias, dans *Die Gesellschaft der Individuen*¹⁴ affirme qu'il est possible que les difficultés que nous rencontrons pour mieux harmoniser entre elles les représentations dominantes des hommes comme individus et des hommes comme société sont dans la nature des choses, c'est-à-dire dans "les hommes dans la société" comme objet de la réflexion humaine¹⁵. Il se demande aussi si ces difficultés sont propres à la forme de la pensée que nous avons l'habitude d'utiliser pour nous expliquer nous-mêmes en étant nous-mêmes objet de notre réflexion. "Les difficultés que nous rencontrons quand nous réfléchissons sur les problèmes de l'univers humain ne dépendent-elles pas, peut-être, au moins en partie, du fait que pour résoudre de tels problèmes il est nécessaire de mettre de côté les formes traditionnelles de la conscience de soi, les images familières et surévaluées de nous-mêmes?". Il se demande également si de telles difficultés ne peuvent être liées à la nécessité d'accomplir une profonde révision de notre représentation des hommes.

Mais, pour maintenant, on pourrait, en conclusion, résumer les différences entre les deux conceptions de l'individu au travers d'un exemple amusant. Celui-ci peut être trouvé dans les deux manières de voyager de Guillaume de Rubrouck et d'Ibn Battûta. Le premier, moine franciscain du XIIIe siècle, s'en va en mission auprès du Grand Khan mongol, voyage qui le mènera jusqu'à Karakorum. Il s'en remet entièrement aux Mongols, pestant en particulier contre leur «indiscrétion». On trouve donc ici déjà curiosité pour l'autre et sens de la dignité individuelle. Inversement, d'Ibn Battûta, voyageur tangérois du XIVe siècle, on a souligné qu'il allait jusqu'en Chine, mais sans quitter le réseau des communautés musulmanes...

¹³ O. Carré, «Essai de typologie descriptive des mouvements radicaux d'inspiration musulmane», in *Radicalismes islamiques*, Paris 1985.

¹⁴ N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt 1987.

¹⁵ 'L'homme est un problème pour l'homme': Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî (X-XI siècle).