

ÉGYPTE
monde arabe

Égypte/Monde arabe

1 | 1999

L'expédition de Bonaparte vue d'Égypte

Une Renaissance récusée. L'Égypte à la fin du XVIII^e siècle

Entretien par Ramadân al-Khûlî et 'Abd al-Râziq 'Îsâ

Peter Gran



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ema/719>

DOI : 10.4000/ema.719

ISSN : 2090-7273

Éditeur

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

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 1999

Pagination : 55-70

ISBN : 2-87027-773-3

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Peter Gran, « Une Renaissance récusée. L'Égypte à la fin du XVIII^e siècle », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Deuxième série, L'expédition de Bonaparte vue d'Égypte, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/719> ; DOI : 10.4000/ema.719

Ce document a été généré automatiquement le 6 mai 2019.

© Tous droits réservés

Une Renaissance récusée. L'Égypte à la fin du XVIII^e siècle

Entretien par Ramadân al-Khûlî et ‘Abd al-Râziq ‘Îsâ

Peter Gran

Présentation

- 1 Lors de notre enquête sur la position des historiens égyptiens à l'égard de l'expédition d'Égypte, il apparut clairement que leur vision de la situation intellectuelle du pays avant l'expédition était indissociable de l'ouvrage de Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, auquel ils adressaient les plus vives critiques. À l'auteur, on reprochait, pêle-mêle, de donner une vision américaine de l'histoire de l'Égypte et de prolonger la lutte hégémonique pour le contrôle du monde arabe, militaire jadis, culturelle aujourd'hui ; d'avoir une représentation préformée de l'expédition, de l'avoir étayée par des indices sélectionnés à dessein et agencés en une démonstration relevant plus du bricolage que de la synthèse ; d'avoir délibérément retenu quelques exemples isolés, pour les généraliser à l'ensemble de la période ottomane ; et enfin, de confondre modernité et modernisation.
- 2 Seule exception à la règle, Nelly Hanna mettait au contraire l'accent sur la qualité de la méthode suivie par Peter Gran pour l'étude de cette fin du XVIII^e siècle et sur la pertinence des résultats obtenus. Elle invitait à prolonger son exemple par de nouvelles études pour tester de façon plus approfondie ses hypothèses. Un désaccord aussi total et le caractère très polémique des accusations portées contre le livre, nous ont suggéré l'idée de cette rencontre avec Peter Gran. Loin des passions et des conflits de personnes, nous nous sommes efforcés de centrer le débat sur des questions de pure historiographie.

Entretien avec Peter Gran

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Dans *Islamic Roots of Capitalism*, vous défendez l'idée d'une « renaissance » intellectuelle endogène, antérieure à l'expédition et à tout contact avec les idéaux de l'Europe. Sur quels critères fondez-vous votre évaluation ?

- 3 P. Gran. – Je vous ferai deux réponses : une réponse théorique et une réponse qu'on pourrait qualifier de pragmatique, inspirée des travaux des historiens. Sur le plan théorique, il faut d'abord s'entendre sur la définition de la modernité. J'essaierai de vous donner une réponse simple et nous pourrons ensuite en débattre en détails. La modernité dans un État-nation, capitaliste et laïc – et nous en sommes tous passés par là au milieu du XIX^e siècle –, tout comme la modernité que nous connaissons ici, en Égypte, reflète d'abord la nature du système hégémonique dans lequel elle s'inscrit et relève toujours d'un jeu complexe entre la science et la foi, entre le rationnel et l'irrationnel.
- 4 Les grands intellectuels de l'Égypte moderne ont parfaitement su contrôler ce jeu d'équilibre entre deux systèmes de pensée, comme ils ont su le transmettre à leurs disciples. C'est le cas, par exemple, de Muhammad 'Abduh, qui avait à la fois un côté rationaliste et un côté dogmatique. À l'époque de Hasan al-'Attâr – nous survolons là cent ans de transition vers la modernité –, il existait un courant intellectuel que l'on peut qualifier de « moderne », dans la mesure où il marque le passage à la culture moderne par sa volonté de faire la balance entre la croyance et la raison. Les travaux de Hasan al-'Attâr et de quelques autres, dans les domaines de la langue, de l'histoire ou du hadîth, en sont de bons exemples. L'étude de la pensée faisait, pour eux, partie intégrante de leur travail. Ils réfléchissaient, par exemple, sur les rôles respectifs de la tradition (*naql*) et de la raison (*'aql*) dans la formation du savoir, et sur la manière dont on pouvait jouer de l'une et de l'autre. Ils jugeaient également nécessaire d'approfondir et de spécialiser leurs études. Tout cela constituait une sorte de modernité. Nous pouvons aujourd'hui jeter un regard en arrière pour comprendre les racines sociales de ce courant.
- 5 Pour ma part, je pense que cette forme d'entrée dans la modernité correspond à ce que j'appelle le modèle « latino-italien », selon une analyse inspirée des travaux de Gramsci. Je crois qu'il faut distinguer plusieurs formes de modernité, qui correspondent tantôt à une culture nationale – il y aurait ainsi une modernité américaine, ou italienne ou égyptienne –, tantôt à une époque : on ne peut parler dans les mêmes termes de la modernité à la fin du XVIII^e siècle ou au XXI^e siècle, parce que l'arrière-plan historique, que je crois décisif, n'est pas le même. Voilà pour le côté théorique.
- 6 Examinons maintenant les faits : il existait en Égypte, depuis fort longtemps, des institutions culturelles, les « assemblées » (*majlis*, pl. *majâlis*), qui débattaient de questions relatives aux sciences ou aux arts. Vers la fin du XVIII^e siècle, elles se consacraient surtout à des travaux sur la langue et l'art d'écrire. C'est alors que fut composé le grand dictionnaire [le *Tâj al-'arûs* de Murtadâ al-Zabîdî], et que l'on commença à parler de simplifier l'art d'écrire. On critiquait également, comme inefficace, l'enseignement de la langue arabe à al-Azhar, qui rebutait tous les étudiants. L'histoire était totalement ignorée : Gabartî et quelques autres cheikhs le déploraient amèrement. Dans la production des savoirs, ces « assemblées » constituaient donc comme le complément d'al-Azhar. Vous trouverez tout cela dans *Islamic Roots of Capitalism* : la rédaction du premier dictionnaire, de la première encyclopédie, ou du premier ouvrage référencé, avec des notes relatives à des évolutions similaires en Espagne, en Italie, en Allemagne ou en Belgique. Mon hypothèse est que l'Égypte connaissait alors la même forme d'hégémonie culturelle, au sens gramscien du terme, la même forme de transition vers la modernité que ces pays et que son évolution ne différait pas sensiblement de la leur. Si l'on faisait

une étude comparative quantifiée de ces pays, on verrait qu'ils produisent, à la même époque, les mêmes ouvrages – des encyclopédies et des ouvrages sur les débuts de l'histoire nationale –, et qu'au XVIII^e siècle, ils produisent aussi tous le même type d'intellectuels, des polygraphes et des encyclopédistes. L'encyclopédisme est un phénomène caractéristique du XVIII^e siècle, aussi bien en Europe qu'en Asie ou au Mexique. L'Égypte s'inscrivait dans un mouvement général, même s'il connaissait aussi des variantes locales.

- 7 Il en va de même dans d'autres registres. À partir de 1780, par exemple, un mouvement de contestation populaire voit le jour partout, sous l'influence de la révolution industrielle. Il va bouleverser les relations entre gouvernants et gouvernés. La stabilité qui les avait si longtemps marqués se détériore et s'affaiblit. Les ouvriers et les artisans commencent à se plaindre du comportement des gouvernants. Ces derniers, de leur côté, s'intègrent progressivement à l'économie de marché. Ils cherchent de nouvelles formes d'investissement, forment des alliances communes, adoptant ainsi, pour la première fois, la technique maçonnique de réseaux fondés sur des liens de personne à personne. C'était le tout début de la transition vers le capitalisme, de l'apparition d'une nouvelle forme d'accumulation de la richesse, avec ce que cela comporte aussi de contestation. À al-Azhar, dans le dernier quart du XVIII^e siècle, les plaintes contre la conduite des Mamelouks se multiplient ; des plaintes similaires existaient aussi en Italie ou en Espagne. Elles portaient les aspirations de bourgeoisies naissantes. Arrivé au pouvoir, Napoléon, que l'on peut tenir pour un bon représentant de la bourgeoisie, leur concéda des prérogatives et s'appuya dans toutes ces conquêtes sur les élites locales. C'est ce qui explique la faveur dont il jouissait auprès des bourgeoisies européennes. Il y eut ensuite partout des restaurations monarchiques, en Italie, en Espagne et même en Égypte avec Muhammad 'Alî. Les évolutions sont donc très parallèles. La question alors est la suivante : si l'on admet que les dynamiques sont semblables et le point de départ équivalent, comment expliquer le succès de la révolution industrielle en Europe et son échec en Égypte ? Et bien d'autres questions du même genre se posent aussi. Tel est le point de départ de ma démarche. C'était là une interprétation nouvelle et qui n'avait pas encore été théorisée, mais que l'on pouvait commencer à tester.
- 8 Partout, dans le même temps, se développait une contestation populaire radicale. Elle atteint son maximum en France, avec l'exécution de Louis XVI, et triomphe durant une courte période. À partir de ce moment, tous ceux qui espéraient reconquérir le pouvoir durent faire des concessions à la classe moyenne et s'assurer le contrôle de l'économie et de la technologie. C'était un fait nouveau. La classe moyenne était désormais un élément puissant partout où le développement économique et technique permettait une industrialisation rapide. En France, c'était le cas au Nord mais pas au Sud. Dans d'autres pays, il n'était pas indispensable de faire autant de concessions à la classe moyenne et dans d'autres encore, elle fut anéantie parce que sa disparition était nécessaire à l'accomplissement de l'objectif, comme ce fut le cas, notamment, chaque fois que l'on essaya d'induire par le haut le développement technologique, sans participation de la société civile. Là réside une des différences essentielles entre l'évolution de l'Égypte et celle de la France. En revanche, je crois que la proximité est plus grande entre l'Égypte et la Russie ou l'Égypte et l'Espagne. Dans ces pays, les gouvernants purent s'assurer, au XIX^e siècle, le contrôle de la technologie et de l'économie, et le peuple fut réduit à n'être plus que l'employé de sociétés étatisées. Ce fut la fin d'un certain âge d'or, pour la société comme pour les peuples.

- 9 L'histoire de l'Égypte me paraît fournir une illustration exemplaire d'une théorie de la modernité fondée sur l'analyse comparée d'autres expériences. À la même époque, on trouve les mêmes évolutions culturelles, sociales, institutionnelles, les mêmes types d'intellectuels, produisant le même type d'écrits. J'en prendrai pour preuve un point qui a fait l'objet de critiques unanimes : la prédilection des Égyptiens pour la glose, qui était la forme dominante de production intellectuelle. Notons qu'on en trouve aussi en Espagne ou en Italie, voire même en Allemagne. Tous les ouvrages de la littérature classique reposent sur la glose, tous sont construits sur une érudition compilée depuis le Moyen Âge. Sans doute n'utilisait-on plus le terme dans la langue classique, car il semblait exclure toute innovation et que, pour la pensée classique, tout devait être nouveau. Mais cela signifiait simplement que l'auteur devait, dans sa glose, produire une construction nouvelle d'un livre ancien. C'est là le propre de la pensée bourgeoise. La glose est un trait caractéristique des cultures italienne et espagnole de cette époque. C'est peut-être ce qui explique qu'elle formait en Angleterre une discipline spécifique, avec des professeurs spécialisés, tandis qu'il n'existait rien de tel en Italie ou en Espagne, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. La pensée américaine est, elle, exclusivement contemporaine. C'est pourquoi une culture classique – comme celle que diffusait al-Azhar – nous est incompréhensible. Mais on pourrait en dire autant de l'Espagne et de l'Italie à la même époque. En Espagne vers la fin du XVIII^e siècle, en Italie dans la seconde moitié du XIX^e siècle, une évolution se fait sentir avec le développement du positivisme que l'on peut tenir pour une expression du libéralisme. En Égypte, cette évolution se fera avec Rifâ'a al-Tahtâwî et 'Alî Mubâarak. Notons toutefois qu'il y a dans leurs écrits beaucoup d'idées que nous comprenons et d'autres qui nous restent étrangères. Mais ça, c'est notre problème, pas le leur.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – À ce propos, une remarque s'impose. Nous tenons toujours le système de la glose dans le plus grand mépris. Pourtant la connaissance – la connaissance théorique, surtout –, est toujours cumulative. On doit partir du point où ont abouti les autres pour essayer de poser de nouvelles questions ou proposer de nouvelles interprétations. Ainsi définie, ne pouvons-nous pas voir dans la glose un complément, ou un supplément, voire un renouvellement du texte de base ?

- 10 P. Gran. – Oui, je crois qu'il y a une certaine ambiguïté dans l'usage du mot. Je ne connais personne qui ait écrit sur le sujet en anglais. Ce qui s'est passé, je crois, c'est qu'on a estimé, à un certain moment, qu'il n'y avait rien de nouveau depuis le Moyen Âge et que l'on devait cesser tout effort d'interprétation personnel (*ijtihâd*), comme pour la jurisprudence. C'était, bien sûr, faire fi de l'évolution continue de la société. Sur le plan méthodologique, une telle position est totalement archaïque. Elle conduit directement à la fixité, aussi bien des conduites sociales et économiques que des visions de la société.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Dans la plupart des entretiens que nous avons eus avec les historiens, le point le plus contesté de votre ouvrage était relatif à l'existence, à la fin du XVIII^e siècle, du moindre progrès dans le domaine des sciences exactes. Ils étaient prêts à admettre un certain développement, dans les disciplines de la tradition (*al-'ulûm al-naqliyya*), mais pas dans les sciences exactes ; ils voulaient bien, à la rigueur, faire une exception pour l'astronomie et les mathématiques, mais soulignaient que, dans ce domaine, les préoccupations restaient essentiellement religieuses : il s'agissait de calculer avec plus de précision la direction (*qibla*) ou les horaires de la prière. Et cela, on ne peut le considérer comme un mouvement de civilisation. L'étonnement des ulémas visitant l'Institut d'Égypte en est une confirmation. Gabartî lui-même écrit que de telles sciences « ne peuvent être comprises par des cerveaux comme les nôtres ». Pour toutes ces raisons, ils estimaient

qu'il était abusif de parler d'ébauche d'un État moderne ou même d'éveil intellectuel : quelques discours et quelques livres, disaient-ils, ne suffisent pas à faire une civilisation.

11 P. Gran. – Vous optez ainsi pour une définition positiviste de la modernité.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Mais c'est bien ce que vous écrivez dans votre livre.

12 P. Gran. – Non, ce n'est pas ainsi que je vois les choses. Ne serait-ce que parce que le positivisme a de multiples dimensions et connaît des réalisations distinctes dans le temps et dans l'espace. En Égypte, le *Tâj al-'arûs*, l'effort de Hasan al-'Attâr pour simplifier la langue arabe, l'intérêt de Gabartî pour l'histoire, la place faite par Hasan al-'Attâr à l'individu dans sa réflexion sur la nature humaine, avec ses dimensions affective et rationnelle, l'intérêt de Zabîdî pour la géographie dans ses travaux sur les tribus arabes et leurs langues, tout cela représente une forme de positivisme. L'Égypte, l'Italie, et l'Espagne des Lumières sont aussi passées par une phase « d'*enlightment* scolastique » et cela n'a rien de surprenant si l'on admet que ces trois pays connaissaient un système d'hégémonie « à l'italienne », dans lequel existe un conflit entre la raison pure et la foi. Mais cela n'en constituait pas moins une première étape vers la modernité. Les écrits maçonniques ont diffusé dans l'Italie du XVIII^e siècle des idées sur les sciences, sur le passé, sur les scientifiques, etc., que les penseurs italiens ont progressivement intégrées dans la pensée religieuse et scolastique. Ils ne voulaient pas menacer la foi, ils voulaient diffuser ces idées nouvelles sans qu'elles apparaissent comme une menace pour une société profondément religieuse. On peut qualifier ce schéma de Lumières « à l'italienne ». En Égypte, le courant incarné par Hasan al-'Attâr et quelques autres tentait de même de tenir la balance entre la science et la foi et je crois que ce débat a encore cours de nos jours, à ceci près qu'il nourrit désormais deux positions opposées, l'aspiration à une laïcité absolue d'un côté, une pensée tout entière fondée sur la foi, de l'autre. Dans les deux cas, ce sont des attitudes plus marginales que celle adoptée par d'éminents penseurs, aux XVIII^e et XIX^e siècles, qui préféraient, comme Muhammad 'Abdûh, jouer des deux registres.

13 Le débat qui a opposé, dans les années soixante, Louis 'Awad et Mahmûd Shâkir – qui sont deux grands écrivains – n'a retenu de ce courant que ce qui convenait à l'un ou l'autre parti : les partisans de la laïcité n'en ont vu que le versant laïcisant, et les islamistes ont souligné leur versant mystique (*tasawwuf*) avec ce qu'il comportait de fabuleux, pour en faire des penseurs « islamiques », comme si ces intellectuels n'étaient guidés par aucune logique. Ce qui revient à postuler qu'un rationaliste est en toute chose rationnel et qu'un wahhabite, par exemple ou quelqu'un comme Ibn Taymiyya, ne peut jamais s'émanciper de la routine des idées transmises. C'est absurde et Mahmûd Shâkir, du reste, se contredit souvent. Dans plusieurs de ses ouvrages, il dénonce comme contraires à la doctrine musulmane des idées couramment admises, mais si lui-même avait épousé en tous points cette doctrine, il aurait dû rejeter des idées que pourtant il admet. Je prendrais l'exemple de Bonaparte. Si j'étais un musulman guidé en toute chose par sa foi, je verrais en lui une sorte de terroriste chrétien, un criminel de guerre, pas un homme des Lumières. Le conflit entre Louis 'Awad et Mahmûd Shâkir a posé le problème pour la première fois, mais il s'est soldé par un échec en raison des contradictions qui entachaient l'une et l'autre position. Et cet échec n'a pas encouragé à reprendre l'étude. Cet entretien est la seconde tentative dans ce sens. Le dialogue pourrait être réouvert, si la nouvelle génération s'intéressait au sujet. Entre 'Awad et Shâkir, il n'a rien donné parce que l'un et l'autre étaient sur des positions extrémistes et qu'ils ont entraîné derrière eux tous les historiens, qui ont pris parti dans un camp ou dans un autre. Cet échec a fermé la porte à

tout renouvellement du débat sur les XVIII^e et XIX^e siècles. Les partisans de Shâkir se réclamaient de la Civilisation, les autres des Lumières et de la Modernité et on en est resté là depuis, et pas seulement en Égypte.

- 14 Ce qu'il faut dire, à l'intention des chercheurs égyptiens, c'est qu'un chercheur allemand, Reinhardt Schulze, qui travaillait sur l'apparition des Lumières dans l'Égypte du XVIII^e siècle, a mis en évidence un renouveau soufi qui comporte bien des éléments de modernité. Depuis 1990, il a publié plusieurs articles sur le sujet dans des revues allemandes, qui ont ouvert un vrai débat. Schulze donnait beaucoup d'exemples à l'appui de sa théorie, et quelques professeurs lui répondirent que le soufisme était resté semblable à lui-même. Mais personne ne posa la question de la relation entre le mouvement d'idées et l'évolution matérielle de la société. Schulze avait pourtant commencé sa carrière par une thèse de doctorat, restée inédite mais dont il tira un long article, sur la mobilisation paysanne durant la révolution de 1919. Par la suite, il s'orienta vers l'histoire des idées et l'islamologie et cessa, dès lors, de s'intéresser au capitalisme, au commerce, ou aux évolutions sociales et économiques. Je suis convaincu, pour ma part, que toutes ces choses sont liées et qu'en conséquence, l'étude de la modernité ne peut être dissociée de celle de l'évolution économique et sociale.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – À quel moment les ulémas d'al-Azhar ont-ils été mis en contact avec la pensée capitaliste ?

- 15 P. Gran – Je pense que Marx avait tort lorsqu'il fit du capitalisme une construction historique spécifiquement relative à l'Europe en un temps donné. Il existait ailleurs dans le monde des constructions similaires. Des travaux récents sur l'Inde, la Chine ou les travaux de Samir Amin sur le Moyen-Orient, en attestent. Une thèse faite en Inde, par exemple, montre le développement d'une forme de capitalisme dans l'Inde du XVIII^e siècle. Il faut distinguer deux phases principales, qui couvrent ensemble l'époque moderne. Dans un premier temps, les classes dirigeantes établissent entre elles des relations économiques de type capitaliste, à l'intérieur d'un pays donné. À partir du milieu du XIX^e siècle, elles établissent, sur cette base, un système de domination hégémonique contre la lutte des classes. Le système économique, en tant que tel, n'était pas nouveau, c'est sa généralisation à l'échelle du monde qui était nouvelle.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Quelle est la différence entre capitalisme et capital ?

- 16 P. Gran. – Le capitalisme est une idéologie qui régit les relations entre les hommes pour en faire à la fois un système de pensée et un système d'action. Quant au capital, c'est la richesse prélevée sur la production ou les échanges. Le capitalisme en tant qu'idéologie encourage l'accumulation. Cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas d'accumulation avant l'ère moderne, mais elle se faisait autrement, par la thésaurisation de produits de luxe. Là réside la différence entre le capitalisme ancien et le capitalisme moderne. Ce que j'ai voulu montrer dans mon ouvrage, c'est que l'important dans le capitalisme moderne, n'est pas tant le niveau quantitatif de l'accumulation que son caractère de classe. En ce sens, il y a rapport de domination de type capitaliste, dès qu'est établi, dans un domaine ou un autre, un système de privilèges. C'est ainsi, par exemple, que la langue peut être mise au service de la construction d'un rapport de domination capitaliste, comme c'était le cas dans le monde musulman, ou en Inde, ou encore en Chine. On ne pouvait pas en faire autant dans le monde latin, après le triomphe des langues vernaculaires.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Les azharites connaissaient-ils le mot « capital » ?

- 17 P. Gran. – Oui, bien sûr, cela faisait partie de leur culture.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Comment est-on passé de la notion de capital à celle de capitalisme ? comment s'est faite la transformation de leur système de pensée ? peut-on en trouver des signes dans leur production intellectuelle ?

- 18 P. Gran. – Je ne ne peux pas répondre à une telle question : il n'existe aucune étude sur le sujet. On peut tout au plus retracer le cheminement de l'idée dans leur pensée. C'était précisément mon objectif, lorsque je m'attachais à explorer le développement de la pensée empirique, c'est-à-dire d'une pensée qui tend à dominer le réel par la raison. Cette transformation des mentalités pouvait conduire à une forme ou une autre de capitalisme. Il devenait licite, par exemple, de modifier la loi religieuse (*shari'a*), comme le voulait Muhammad 'Abdûh, qui est un peu le grand-père de l'État-nation. Mon étude se proposait de donner l'arrière-plan de cette histoire. Elle montrait une évolution de leur pensée vers le rationalisme, un intérêt pour le siècle et la communication, un appétit de connaissance et un individualisme d'essence rationaliste. Quelqu'un pourrait étudier le problème que vous posez, ce serait même de la plus haute importance. L'idéal serait d'y associer les étudiants d'al-Azhar car ce sont des questions difficiles et qui sont dans leur domaine de compétence.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Revenons aux débuts du capitalisme. À la fin du XVIII^e siècle, l'affermage de l'impôt (*iltizâm*) formait le cadre dominant de l'accumulation de la richesse produite. Je ne sais pas très bien quelle idée pouvaient avoir du capitalisme des hommes comme 'Alî bey, Muhammad bey Abû Dhahab, Murâd bey ou Ibrâhîm bey, mais il ne fait aucun doute qu'ils avaient concentré entre leurs mains les sources de la richesse. Mais ils ne les géraient pas eux-mêmes et n'avaient sans doute aucune compétence en la matière, occupés qu'ils étaient par les affaires politiques et la lutte pour le pouvoir. Les deux ports de Damiette et d'Alexandrie, par exemple, étaient à Murâd, mais il les avait abandonnés à Muhammad Kurayyim, qui avait si bien rempli son rôle de directeur des douanes que Gabartî en fait le « gouverneur d'Alexandrie ». Comment des dirigeants qui n'avaient aucune compétence économique ont-ils pu contribuer à faire évoluer la société vers le capitalisme ?

- 19 P. Gran. – Comme beaucoup d'autres, l'affermage de l'impôt est une notion dont le sens a changé dans le temps. Lorsque nous parlons d'une question comme celle de la propriété ou de la tenure, il nous faut d'abord distinguer entre la théorie et ce qui se passe réellement. Cette distinction est d'une importance particulière pour le XVIII^e siècle. La théorie de la propriété du sol n'avait guère changé, mais la réalité était toute différente. Ce qui nous importe est moins de savoir quelle est la nature du droit de propriété que de savoir qui détient réellement la terre, qui a le droit d'en disposer, qui en commercialise le produit, en d'autres termes, qui peut accroître sa richesse.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – La question n'est-elle pas aussi de savoir s'il s'agit d'une pleine propriété ou d'un droit d'usufruit ?

- 20 P. Gran. – Je ne sais si c'est une question de droit. Ce qui m'intéresse, c'est le rapport de force. Ce n'est pas la même chose.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Il semblerait bien pourtant qu'il s'agisse d'un droit d'usufruit.

- 21 P. Gran. – Je ne sais pas. Nous n'avons pas de document nous donnant une définition claire de la propriété à cette époque. Ce que je sais, c'est que jusqu'à nos jours, il y a dans la campagne égyptienne une lutte pour l'accès au sol. Et nous sommes aujourd'hui dans un régime de propriété individuelle, ce qui n'est pas rien. Il y a également des conflits entre ouvriers et paysans, entre propriétaires de la terre et propriétaires des usines. Même en régime de propriété individuelle, la question reste posée de savoir qui peut accéder à la propriété, qui dispose du revenu du sol. Pour revenir au XVIII^e siècle, la

question de l'accès au marché se posait aussi. Je ne parle pas seulement de l'accès au marché international, mais même au marché local. Il est exact qu'à la fin du XVIII^e siècle, la révolution industrielle élargit le marché international et que s'ouvre en Égypte, pour les classes dirigeantes – et pas seulement pour les élites allogènes –, une nouvelle phase. Mais dans le dernier quart du XVIII^e siècle, la société égyptienne se partageait nettement entre riches et pauvres. Étudiant des successions, André Raymond a montré que les écarts de fortune étaient immenses et qu'il n'y avait pas à proprement parler de classe moyenne.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Nous voudrions revenir à la question de l'enregistrement de la propriété et notamment à ce qui s'est passé lorsque Muhammad 'Alî a voulu sédentariser les tribus arabes. À qui appartenait les terres ? Qui en avait l'usufruit ?

22 P. Gran. – Le cheikh de la tribu, bien sûr.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Cela revient-il à dire que l'indivis collectif prévalait sur la propriété individuelle ?

23 P. Gran. – Oui, mais le cheikh avait le droit de faire travailler les membres de sa tribu sur ses terres comme ouvriers.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Si les membres de la tribu étaient traités comme de simples ouvriers, cela revient à dire qu'on ne leur reconnaissait pas les mêmes droits dans l'indivis.

24 P. Gran. – Oui, durant cette phase de transition vers le capitalisme, le cheikh de la tribu pouvait utiliser les solidarités tribales (*al-'asabiyya al-qabîliyya*) comme une idéologie lui permettant d'établir son contrôle sur la force de travail. Il pouvait continuer à tenir son rôle traditionnel de chef de tribu, comme ses ancêtres, tout en faisant travailler pour lui les membres de sa tribu pendant qu'il vivait au Caire.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – La Description de l'Égypte comme du reste les archives montrent pourtant qu'au XVIII^e siècle, le cheikh ne se distinguait guère des membres de sa tribu.

25 P. Gran. – C'est tout à fait exact pour la Haute-Égypte au XVIII^e siècle, mais il en va différemment sous le règne de Muhammad 'Alî.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – À l'époque de Muhammad 'Alî, il lui fallut résider au Caire. C'est sans doute, d'ailleurs, l'une des raisons de l'affaiblissement du lien tribal. Lorsque le cheikh était le symbole de la tribu, il pouvait aussi être le garant de son existence. Avec l'extension du pouvoir de l'État central, il a fallu trouver une alternative.

26 P. Gran. – À l'époque de Muhammad 'Alî, la progression du capitalisme industriel a été plus rapide dans le Delta qu'en Haute-Égypte, où Muhammad 'Alî se heurtait à l'idéologie patriarcale des cheikhs. Au départ, la différence entre le Delta et la Haute-Égypte n'était pas si grande, mais elle fut accentuée, sous Muhammad 'Alî, par l'implantation de la plupart des usines dans le Delta. C'est de là que vint le retard relatif de la Haute-Égypte. Sous Ismâ'îl, l'écart entre les deux régions est sensible. Toute la politique économique s'est développée, à partir de Muhammad 'Alî, selon ce schéma : qu'il s'agisse des manufactures ou de l'irrigation, tous les plans d'aménagement ont commencé dans le Nord et gagné progressivement le Sud. Dans tous les pays du monde, et à toutes les époques, le développement du capitalisme a engendré des déséquilibres de ce genre.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Puisque nous parlons du Sud, peut-on établir un rapprochement entre la gestion de la Haute-Égypte par le cheikh Humâm et la transition vers le capitalisme que connaissait alors le Delta ?

27 P. Gran. – L'économie de la Haute-Égypte au XVIII^e siècle est marquée par un faible taux de monétarisation : les impôts y étaient payés en nature, pas en espèces, et les relations entre gouvernants et gouvernés y étaient plutôt fondées sur des liens personnels. Dans le

Delta, la parenté jouait un rôle plus faible, les individus pouvaient s'y affirmer davantage. C'est ce qui explique l'ascension des marchands.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Pourtant, vers la fin de XVIII^e siècle, Qusayr était un port d'une importance comparable à celle de Suez et Humâm contrôlait tout le commerce intérieur par voie fluviale, avec Le Caire, le Delta et l'étranger. N'y a-t-il pas là une forme d'accumulation primitive ?

- 28 P. Gran. – Non, pas du tout, ne serait-ce que parce que toute la richesse du cheikh Humâm lui venait de sa tribu. Je n'ai pas beaucoup d'éléments sur lui, mais je me réfère au livre de Layla 'Abd al-Latîf, *al-Idâra fî misr fî-l-'asr al-cuthmânî* (L'administration de l'Égypte à l'époque ottomane).

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – On sait que le commerce, surtout celui du café, des étoffes et du riz faisait l'objet d'un grand nombre de lettres de change. Mais voici une autre question : quelle partie du Delta exactement était en contact avec le marché mondial ? les régions de Rosette et de Damiette, où existaient des cultures commerciales, monétarisées, que l'on ne trouve pas dans l'intérieur du pays ? ou faut-il regarder ailleurs ?

- 29 P. Gran. – Le commerce intérieur était organisé selon un schéma complexe dont je ne connais pas tout le détail. Vous avez évoqué des villes du Delta qui avaient un commerce particulièrement actif au XVIII^e siècle. André Raymond a montré l'importance du port de Bûlâq et les relations qui l'unissaient au Delta, aussi bien pour les produits agricoles que pour les produits manufacturés. Certains produits importés d'Europe étaient également achetés à Bûlâq par les négociants ou les Mamelouks. Au XVIII^e siècle, on importait d'Europe des tissus de luxe qui influencèrent l'évolution de l'habillement. La transition vers le capitalisme a été encouragée par la transformation des habitudes de consommation de la classe dirigeante. En l'espèce, on affirmait par le costume la distinction de sa classe. Cela ne voulait pas dire que la production locale était de mauvaise qualité, mais simplement la distinction entre les classes commençait par les modes de consommation. Cela accentua l'écart entre riches et pauvres.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Quelle proportion de la population pouvait acheter des articles de luxe ?

- 30 P. Gran. – Une très faible part, mais qui était dominante.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Les autres n'avaient pas d'autre choix que la production locale. La production artisanale couvrait-elle les besoins du plus grand nombre ?

- 31 P. Gran. – Je ne sais pas, je ne crois pas qu'on ait fait d'études sur le marché local. Je ne sais vraiment pas pourquoi des milliers d'artisans se sont trouvés dans des difficultés telles, sous le règne de Muhammad 'Alî, qu'ils ont dû se tourner vers l'agriculture, s'enrôler dans l'armée, ou sombrer dans la misère. Je ne sais pas ce qui peut expliquer l'échec du peuple. Il formait pourtant un élément nettement distinct et qui avait, jusqu'à un certain point, une conscience politique. L'histoire du cheikh al-Khudarî, à Husayniyya, en témoigne. 'Umar Makram ne me suggère rien, je ne trouve pas d'explication à tout cela. Je ne suis pas convaincu par ce qu'on en a dit, mais en même temps, je n'ai rien de meilleur à proposer.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Vers la fin du XVIII^e siècle, les négociants commencent à investir une partie de leur capital dans la production agricole. Cela va modifier les relations entre les cultivateurs et les marchands et, à terme, conduire à l'établissement d'un capitalisme agraire. Cette évolution a touché surtout la région du littoral méditerranéen, Damiette et ses

environs, Fâriskûr, Rosette et ses environs, mais elle n'a pas pénétré dans l'intérieur du Delta ou en Haute-Égypte. Pourquoi ?

- 32 P. Gran. – L'investissement dans l'agriculture était encore rare et les usuriers, Grecs dans leur majorité, ont joué un rôle néfaste, dont 'Adballâh al-Nadîm a dressé un tableau réaliste.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Pourquoi l'investissement agricole est-il resté si faible ?

- 33 P. Gran. – Dans la plupart des pays, le perfectionnement technique de l'agriculture était encore, à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, très limité. La production restait dépendante de toutes sortes de hasards, climatiques ou autres. Il est naturel, dans ces conditions, que les investisseurs aient hésité à risquer leurs capitaux. C'est seulement dans la seconde moitié du XIX^e siècle que l'agronomie se développe jusqu'à devenir une science, ou en d'autres termes, rattrape le niveau de l'industrie.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Quittons un peu l'économie pour revenir à l'histoire des idées et parler un peu du soufisme. On a dit qu'il favorisait plus la consommation que la production. Existe-t-il un lien entre la production intellectuelle de certaines confréries, la Wafâ'iyya par exemple, et les questions relatives à la production, à l'investissement ou à la gestion du capital ?

- 34 P. Gran. – La culture capitaliste est par essence positiviste, parce que le positivisme est la condition sine qua non de l'accumulation cognitive. En ce qui concerne les soufis, comme les Wafâ'iyya, on peut trouver parfois, dans leurs ouvrages, des réflexions sur le prêt à intérêt, sur le gain, ou des efforts pour distinguer le gain du profit, mais tout cela reste pour moi négligeable par rapport à la façon très rationnelle qu'ils avaient de gérer leur vie, d'établir leur domination sociale, de penser le passé ou le présent. Tout cela me paraît beaucoup plus proche d'une pensée capitaliste.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Dans quelle mesure d'autres confréries, la Khalwatiyya par exemple, avaient-elles la capacité d'influencer le marché ?

- 35 P. Gran. – Il n'y a pas de relation directe entre l'idéologie, le soufisme et l'accumulation primitive de capital. Il y a une sorte de coexistence entre capitalisme et soufisme. J'en ai donné quelques exemples, dans le deuxième chapitre de mon livre, pour la Wafâ'iyya et la Khalwatiyya. Mais cela ne résume pas toute leur pensée. J'ai simplement voulu montrer qu'il y avait un lien entre leurs options intellectuelles et leur penchant pour le commerce. Les Khalwatiyya comme les Wafâ'iyya étaient pour la plupart des négociants.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Est-ce que la Bayyûmiyya n'était pas davantage ouverte au changement, en raison de ses liens avec les corporations de métiers ? et qu'elle était, en conséquence, plus dépendante du marché du travail ?

- 36 P. Gran. – Les Bayyûmî – et surtout leur cheikh, 'Alî al-Bayyûmî –, auraient pu, en raison des positions qu'ils occupaient à al-Azhar, former une sorte de bourgeoisie, mais ils ont préféré rester aux côtés des masses. Ils faisaient un peu figure de révolutionnaires.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – C'est dans le quartier d'al-Husayn et à al-Azhar qu'a éclaté la première insurrection du Caire. Les liens unissant les confréries soufies et les corporations de métier dans cette région du Caire ont-ils été un élément essentiel de l'insurrection ?

- 37 P. Gran. – Oui, et cette alliance n'a rien de surprenant. André Raymond a montré que la plupart des habitants du quartier d'al-Husayn étaient liés aux confréries ; l'insurrection, pour lui, a été un échec, et qu'il estime en partie imputable aux classes dirigeantes. Beaucoup pensaient que l'extension de l'insurrection aux villages voisins et l'alliance entre bédouins et paysans qu'elle pouvait faire naître étaient une menace pour leurs

intérêts. La deuxième insurrection est partie de Bûlâq. Là, c'étaient les négociants qui étaient en cause.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Comment expliquer alors les révoltes qui apparurent dans le Delta ? Elles étaient précisément fondées sur l'alliance des paysans et des bédouins. Ou celle du Mahdî ? Il était Marocain, étranger à l'Égypte donc, son mouvement est parti d'une région bédouine et s'est nourri de son alliance avec des tribus qui avaient la force et la capacité d'agir, pour se propager jusqu'à dominer plus de la moitié du Delta. La révolte de l'émir du pèlerinage (*amîr al-hajj*) dans la Sharqiyya a, de la même manière, commencé chez les bédouins, parce que seuls les Arabes possédaient des armes et avaient les moyens de se déplacer. Ils lui ont permis de s'emparer de toute la Sharqiyya, de Mansûra, d'une partie de Damiette et de la Qalyûbiyya. Rien de tout cela n'arriva au Caire.

- 38 P. Gran. – Ce fut la même chose en Europe au moment des guerres napoléoniennes. Les paysans étaient les plus nombreux, mais par crainte des masses, les classes dirigeantes préférèrent créer une sorte de sécession qui, à terme, favorisa le développement du capitalisme et de la bourgeoisie. Gabartî exprime bien ce souci de classe, lorsqu'il parle de la première insurrection du Caire : il n'emploie que des termes péjoratifs, « les basses classes » (*hâmûsh al-nâs*), les « manants » (*zu'r*), les « vauriens » (*harâfîsh*). C'est la vision d'un grand propriétaire qui a peur de perdre ses paysans. Je ne veux évidemment pas dire que Gabartî est Napoléon. Mais les aspirations des hommes sont très compliquées. On peut être opposé à quelque chose, mais malgré tout en tirer profit.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Damiette était une ville commerçante, habituée de longue date aux contacts avec les étrangers. Elle s'est cependant révoltée contre l'occupation française.

- 39 P. Gran. - Cette révolte avait une autre signification. Damiette n'est pas Girgâ. Le travail d'Ahmad al-Damanhûrî montre bien que Damiette était, depuis le milieu du XVIII^e siècle, une zone de friction. Les commerçants juifs, grecs et francs s'y côtoyaient, les détenteurs de capitaux s'y rencontraient, et tout cela participait du marché. La question était de savoir qui allait gagner ? qui recevrait 90 % du bénéfice et qui n'en aurait que 10 %. Cette forme de lutte pour le marché existait depuis le XVIII^e siècle dans le Delta. En Haute-Égypte, il en allait tout autrement et les révoltes populaires y furent d'une autre nature : c'était une lutte pour la survie, contre une invasion étrangère.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – L'appartenance tribale était, en effet, un facteur plus puissant à Girgâ que dans d'autres régions, à Rosette ou à Damiette, par exemple. Votre argument serait recevable si la révolte, dans ces villes marchandes, avait été seulement le fait des commerçants. Mais vous dites vous-même, dans votre ouvrage, que toute la population participa à la révolte. Vous citez le cas d'un vieil homme qui, avec ses enfants, jetait des pierres sur les Français. Ils lapidaient également les magasins des négociants. Ceux-là n'avaient pas de capital, ils n'avaient pas de pouvoir, et n'étaient en rien des bourgeois. Ils devaient donc avoir d'autres mobiles que la lutte des classes ?

- 40 P. Gran. – Oui bien sûr, il y a eu des choses de ce genre. Quand on écrit l'histoire, on peut toujours en extraire un moment, un événement particulier. Mais la vraie question reste toujours de savoir quelle est la logique globale qui unit toutes les parties. Sur ce point, je crois qu'il y a encore beaucoup à faire. J'ai proposé une explication et, à travers elle, tenté d'esquisser une nouvelle philosophie de l'histoire, qui dépasse le niveau des détails. Nous verrons bien. D'autres études proposeront peut-être d'autres visions. Mes collègues en Amérique n'aiment guère les idées nouvelles, ils préfèrent s'en tenir aux résultats acquis. Moi, je m'essayais à tester une nouvelle méthodologie ; pour eux, ce n'était pas de l'histoire, ni d'ailleurs de la philosophie de l'histoire. Débattre de la logique qui fonde notre savoir, de la façon dont nous comprenons l'événement, pour moi, cela fait partie intégrante de la connaissance.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Revenons aux reproches qui vous ont été adressés. On vous a objecté que Hasan al-'Attâr était un cas isolé, et non le modèle d'un nouveau type d'intellectuel ou la preuve d'un renouveau intellectuel. Que répondez-vous ?

- 41 P. Gran. – Que l'homme est un produit social et que ses idées ne sont jamais totalement isolées. Dire d'un individu qu'il est totalement coupé du monde dans lequel il vit, ne peut pas être vraiment le propos d'un historien. Pour moi, je reste convaincu que la formation de Hasan al-'Attâr et l'évolution de ses idées étaient à 100 % le produit de son environnement. Même sans notes infrapaginales, on peut déduire de la lecture de son œuvre qu'il lisait beaucoup et que nombre de ses références nous renvoient à des auteurs inconnus. Le thème de la personnalité d'exception, tout ce que l'on dit de Zabîdî ou de Gabartî, procède d'une sorte de refus implicite de toute interprétation nouvelle, d'une incapacité à s'arracher au point de vue dominant. Or, le point de vue dominant est de dire qu'il n'existait rien de tel au moment où les Français arrivent en Égypte, qu'il pouvait exister quelques personnalités de qualité mais qu'elles étaient des exceptions. Pour moi, je ne peux pas concevoir que l'auteur d'un dictionnaire en dix volumes, qui a eu une correspondance avec trente pays, qui tenait des « assemblées » littéraires, qui lisait des quantités de manuscrits, qui faisait un travail comparable à celui du ministère de la Culture aujourd'hui, qu'un homme comme Hasan al-'Attâr soit resté assis sur sa chaise à écrire, sans lien aucun avec le monde. Hasan al-'Attâr n'est pas le seul du genre : il a écrit une centaine de livres, Zabîdî en a écrit deux cents et leurs ouvrages sont accessibles. Il suffit de s'y référer.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Vous voulez dire qu'il faudrait retourner aux textes ? On pourrait prendre l'exemple des hadiths et voir si la réinterprétation de certaines paroles attribuées au Prophète ne révèle pas l'évolution de certaines idées au sein de la société, l'émergence de la pensée capitaliste ou de nouvelles manières de définir la richesse, le gain, le profit, etc. ? si l'auteur n'a pas choisi ses exemples en fonction de besoins déterminés ? Ce serait là un moyen de confirmer ou d'infirmer votre interprétation ?

- 42 P. Gran. – En effet, et ce serait le meilleur moyen de le faire. À défaut, on pourrait aussi partir du social, voir comment l'État prend le contrôle de l'économie et voir comment les idées nouvelles se diffusent. Hasan al-'Attâr, Gabartî et les autres appartiennent à une période de transition, ils étaient eux-mêmes un élément de cette transition. J'ai essayé d'en donner une vision d'ensemble, je voulais voir comment on passait de la transition à l'innovation, c'était là mon but principal, et c'est la raison pour laquelle j'ai choisi Hasan al-'Attâr.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – On vous a également reproché de n'avoir retenu que des faits soigneusement sélectionnés à l'appui de votre thèse du renouveau intellectuel, et d'avoir négligé tous ceux, aussi nombreux, qui la contredisaient.

- 43 P. Gran. – C'est le reproche que l'on fait à tous ceux qui adoptent une démarche inusitée. C'est une attitude banale dans la recherche scientifique. J'ai fait l'essentiel de mon enquête dans la bibliothèque d'al-Azhar. J'en ai dépouillé le catalogue, comme celui de la Bibliothèque nationale (Dâr al-kutub). C'est ainsi que j'ai remarqué l'extraordinaire abondance des écrits de la fin du XVIII^e siècle. Estimant que cela ne prouvait rien, mes adversaires, aux États-Unis, en ont tiré la conclusion que les catalogues d'al-Azhar et de la Bibliothèque nationale étaient plus riches pour le XVIII^e siècle que pour le XVII^e, peut-être simplement parce que les ouvrages les plus anciens étaient perdus ou pour toute autre raison. Eh bien non, leur ai-je répondu. Il suffit de lire Gabartî pour se convaincre qu'il avait une immense culture. Lui-même, du reste, estimait que son siècle était plus prolifique que le précédent. Si l'on suivait mes détracteurs, il faudrait admettre alors que

la bibliothèque de Gabartî avait les mêmes lacunes que celle d'al-Azhar ou que la Bibliothèque nationale. En choisissant Gabartî, j'étais tranquille, en raison de l'estime unanime qu'on lui porte. On pouvait dire ce qu'on voulait de Peter Gran, mais si je me réclamaï de Gabartî, il y avait au moins certaines choses que l'on ne pouvait pas me reprocher.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Que pensez-vous de la théorie du centre et de la périphérie dans la diffusion des modèles culturels ?

- 44 P. Gran. – C'est un point sur lequel j'ai quelques remords, car je ne crois plus ce que j'ai écrit à l'époque. Je soutenais alors la position de Samir Amin sur la division internationale du travail. Maintenant, je crois que je me suis trompé. Les solidarités de classes sont plus importantes. La théorie du centre et de la périphérie peut avoir un certain intérêt pour la description factuelle. Mais pour la synthèse, je crois que les solidarités de classes comptent davantage. Vous voulez savoir où j'en suis actuellement de mes réflexions ? Plus au point où j'en étais quand j'étais étudiant, dans les années soixante. La structure des savoirs mettait alors l'Égypte tout à fait à l'écart du marché. Je voulais la replacer dans un cadre plus large et je voulais montrer le rôle des classes dans la production des connaissances. C'est ainsi que je me suis lancé dans la théorie de la division internationale du travail. Maintenant, je préfère parler de transition vers la modernité. Je pourrais bien sûr revenir sur la question et l'approfondir. Mais je préfère passer à autre chose et laisser aux générations futures le soin de reprendre le débat. Comme toute œuvre d'histoire, mon livre est un essai, écrit à une époque déterminée. On ne peut pas reformuler son œuvre tous les dix ans. Certains le font, mais je pense qu'ils ont tort. Je préfère laisser le thème à un autre, qui fera une œuvre différente.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – On dit que la pensée de Hasan al-'Attâr est très soucieuse de l'Autre. Est-ce là une évolution naturelle ou la conséquence des transformations que connaissait la société dans laquelle il vivait ? ce lien avec l'Autre, ses voyages à Istanbul et à Damas, ont-ils orienté sa production intellectuelle et si oui, en quoi ont-ils influencé l'évolution de sa pensée ?

- 45 P. Gran. – On peut penser, en effet, que l'évolution est impossible sans confrontation avec l'Autre. C'est ce que postulent les partisans de la sacro-sainte théorie du contact avec l'Europe.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Nous avons parlé de Damas et d'Istanbul, nous n'avons pas parlé de contact avec l'Europe.

- 46 P. Gran. – En effet, j'ai complété moi-même. Mais vous n'êtes pas les premiers à parler du contact avec l'Autre et c'est ordinairement ce que l'on entend par là.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Prenons alors l'exemple de Zabîdî. Dans son cas, la confrontation avec l'Autre, le contact avec d'autres sociétés et d'autres idées, n'impliquent pas que l'Autre soit nécessairement l'Occidental ?

- 47 P. Gran. – Le problème est tout différent. Zabîdî s'inspirait d'une théorie ancienne, dans la lexicographie arabe, et qui avait encore cours. Cette théorie postulait que les tribus les plus isolées de la péninsule arabe, coupées de tout contact avec d'autres sociétés, avaient conservé le sens originel des lexèmes arabes et que l'on pouvait, en se référant à leur langue, donner une explication philologique aux éléments les plus obscurs du lexique. Tout cela n'a rien à voir avec le contact avec l'Autre.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Cela revient-il à dire que l'Autre est toujours extérieur à la société ?

- 48 P. Gran. – Non, pas du tout. L'altérité peut fort bien être interne à la société. L'Autre, c'est quiconque est un peu différent de vous.

R. al-Khûlî et 'A. 'Îsâ. – Un de nos professeurs vous accusait de donner de l'expédition d'Égypte une vision américaine. Qu'en pensez-vous ?

- 49 P. Gran. – Il n'existe pas de vision américaine en la matière. Les Américains tirent l'essentiel de leurs informations sur le Proche-Orient des archives anglaises et françaises. Et il n'y a guère de travaux américains sur cette région avant les années soixante-dix. Il n'existe pas d'école américaine d'orientalisme. Pour ce qui est de l'expédition d'Égypte, les sources les plus importantes sont en français. En dehors de cela, il n'y a guère que Gabartî, lu le plus souvent dans la traduction française et selon une vision française. La plupart des travaux faits aux États-Unis sur le sujet s'appuient sur ces deux sources. Il n'y a donc pas de vision spécifiquement américaine du sujet.
-

INDEX

Mots-clés : histoire, historiographie, renaissance, XVIIIe siècle