



УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ОДСЕК ЗА РОМАНИСТИКУ

**L'ÉTRANGER ORIENTAL DANS LA LIT-
TÉRAURE FRANÇAISE DU XIX^e SIÈCLE :
IDENTITÉ ET ALTÉRITÉ (ОРИЈЕНТАЛНА
СТРАНОСТ У ФРАНЦУСКОЈ
КЊИЖЕВНОСТИ XIX ВЕКА :
ИДЕНТИТЕТ И АЛТЕРИТЕТ)**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Ментор: проф. др. Павле Секеруш

Кандидат: Мина Апић

Нови Сад, 2015. године

**УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ**

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Mina Apić
Mentor (titula, ime, prezime, zvan- je): MN	Dr. Pavle Sekeruš, redovni profesor za naučnu oblast romanistika
Naslov rada: NR	Orijentalna stranost u francuskoj književnosti XIX veka: identitet i alteritet (L'étranger orien- tal dans la littérature française du XIXe siècle : identité et altérité)
Jezik publikacije: JP	francuski
Jezik izvoda: JI	srp. / eng.
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	AP Vojvodina, Novi Sad
Godina: GO	2015
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Novi Sad, Dr. Zorana Đinđića 2

Fizički opis rada: FO	(7 poglavlja/ 410 stranica/ 58 slika/ 0 grafikona/ 320 referenci/ 0 priloga)
Naučna oblast: NO	Romanistika
Naučna disciplina: ND	Imagologija
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Identitet, alteritet, stranost, putopisi, stereotipi, civilizacija, varvarstvo, progres
UDK	
Čuva se: ČU	Biblioteka odseka za romanistiku Filozofskog fakulteta u Novom Sadu
Važna napomena: VN	
Izvod: IZ	str.6.
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	20.02.2015.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / na- ziv organizacije / status) KO	predsednik: prof.dr. Melić Katarina, FILUM Kragujevac član: doc.dr. Popović Dijana, Filozofski fakultet, Novi Sad član: doc.dr. Đurin Tatjana, Filozofski fakultet, Novi Sad član: doc.dr. Valčić-Bulić Tamara, Filozofski fakultet, Novi Sad mentor: prof.dr. Pavle Sekeruš, Filozofski fakultet, Novi Sad

University of Novi Sad
Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	
Author: AU	Mina Apić
Mentor: MN	Pavle Sekeruš, PhD
Title: TI	Oriental Other in the XIXth century French literature: identity and otherness (L'étranger oriental dans la littérature française du XIXe siècle : identité et altérité)
Language of text: LT	French
Language of abstract: LA	eng. / srp.
Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication: LP	AP Vojvodina, Novi Sad
Publication year: PY	2015
Publisher: PU	
Publication place: PP	Novi Sad, Dr. Zorana Đinđića 2

Physical description: PD	(7 chapters/ 410 pages/ 58 pictures/ 320 references)
Scientific field SF	Romance studies
Scientific discipline SD	Imagology
Subject, Key words SKW	Identity, otherness, alien, travel books, stereotypes, civilization, barbarity, progress
UC	
Holding data: HD	Library of the Department for Romance Studies of the Faculty of Philosophy in Novi Sad
Note: N	
Abstract: AB	page 8.
Accepted on Scientific Board on: AS	20 March 2015
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	<p>president: Melić Katarina, Phd, Faculty of philology and arts, Kragujevac</p> <p>member: Popović Dijana, PhD, Faculty of Philosophy, Novi Sad</p> <p>member: Đurin Tatjana, PhD, Faculty of Philosophy, Novi Sad</p> <p>member: Valčić-Bulić Tamara, PhD, Faculty of Philosophy, Novi Sad</p> <p>mentor: Pavle Sekeruš, PhD, Faculty of Philosophy, Novi Sad</p>

Rezime

U našem istraživačkom radu posvetili smo se osnovnim pitanjima koja se odnose na književnu predstavu interkulturalnih susreta, poput toga koji činioci utiču na naš doživljaj strane kulture, naše iskustvo stranog i njegov poetski prikaz. Sa tim u vezi je i pitanje u kojoj meri slika Drugog koju formiramo u kontaktu sa njim menja sliku o nama samima i konture našeg identiteta.

Književna dela koja smo izabrali u ovom kontekstu kao korpus za našu pluridisciplinarnu analizu su, na prvom mestu, putopisi francuskih pisaca iz epohe romantizma, koji su putovali na Orijent, i zatim poezija prvih modernih pesnika, Bodlera i Remboa. U pokušaju da istražimo razvoj i promenu slike o Orijentu, kao i samog shvatanja pojma stranog tokom 19. veka, usredsređujemo našu pažnju na to na koji način su pojam stranog i imaginacija Orijenta prisutni u njihovoj poeziji.

Ispitali smo značaj prisustva Drugog u izgradnji, preispitivanju i preobražaju sopstvenog identiteta, pogotovo značaj interiorizacije pogleda Drugog, njegovog priznanja, diferencijaciji u odnosu na Drugog, kao i prenošenju društvenih konvencija koje kanališu našu predstavu o sebi, naše misli i ponašanje.

Kroz naš istraživački rad, zanimao nas je prikaz doživljaja stranosti Drugog, ali i sopstvene stranosti, kao i mogućnost interkulturalnog susreta uz prevazilaženje dva opasna ekstrema asimilacije ili isključivanja stranog. Mogućnost neprekidnog preispitivanja sebe u dijalogu sa drugim je u središtu interesovanja hermeneutike Hansa-Georga Gadamera, čije doprinose u oblasti interkulturalnih susreta smo ispitali, kao i doprinose fenomenologije stranog Bernharda Waldenfelsa. Na samom kraju analizirali smo određena književna dela u perspektivi koju su otvorila ova dva mislioca.

Usko povezan sa interkulturalnim sursretima je i problem evrocentrizma, mit o progresu i upotreba i zloupotreba pojmova civilizacija i varvarstvo. U našem istraživačkom radu ukazali smo na te probleme, kao i na opšte, teorijske poglede u psihologiji, filozofiji i antropologiji koja se odnose na pristup Drugom.

U postkolonijalnoj teoriji jedno od vladajućih shvatanja jeste shvatanje Edvarda Saida o diskurzivnoj kreaciji Orijenta. Ispitali smo Saidove postavke o zapadnim tehnikama predstavljanja Drugog u cilju očuvanja dominantne pozicije Zapada i ulogu jezika kao filtera opažaja i uticaj dominantnog diskursa na književnost.

Ulazeći u oblast socijalne psihologije ispitali smo ulogu stereotipa, uzroke njihovog nastanka, njihovu fleksibilnost i eksplikativnu funkciju u procesu obrade informacija, a zatim njihovo prisustvo i ulogu u književnim delima koja smo analizirali.

Rezultati do kojih smo došli pokazuju da je doživljaj stranog i njegova predstava u književnim delima koje smo obuhvatili našom analizom izuzetno različit, i da vremenska distanca pokazuje promene u shvatanju pojma stranog tokom veka koji smo posmatrali. Šatobrijan, koji je uveo modu putovanja romantičara na Orijent, je pokazao najmanju otvorenost prema Drugom, a kontakt sa stranom kulturom iskoristio je za učvršćivanje sopstvene kulturne perspektive umesto za njeno modifikovanje i obogaćivanje. Njegovo odbijanje da dovede u pitanje ubeđenja sa kojima je pošao, da pokuša da se distancira od

sopstvenog nacionalnog identiteta i predrasuda svoje zemlje, da bi se otvorio ka Drugoj kulturi i doživeo je na potpuniji način, u velikoj meri ga razlikuje od ostalih pisaca koje smo analizirali.

Lamartin nam se čini svesniji vrednosti strane kulture, što nam otkrivaju njegovi lični utisci ugodnog života u skladu sa prirodom, kao i pitoreskni i egzotični detalji koji ga šarmiraju. Međutim, politička dimenzija dela, gde predlaže rešenja za krizu odnosa sila izazvanu slabljenjem Otomanskog carstva, otkriva promenu njegovog stava. Turski narod, čiji način života je cenio, je sada predstavljen kao nesposoban da upravlja sudbinom svoje zemlje, i Lamartin opravdava potrebu za evropskim prisustvom na orijentalnom prostoru.

Nerval je pisac romantizma koji se u najvećoj meri distancira od svog nacionalnog i evropskog identiteta, da bi iskusio što bliže moguće način života Drugog. Takođe, pokazuje svest o preprekama sa kojima se suočava onaj ko bi želeo da doživi stranu kulturu, kao što su široko rasprostranjene predrasude, ali i književne reminiscencije koje se odnose na antičku Grčku i njenu bogatu mitologiju, kao i na priče iz Biblije. Slika koju on nudi svojim čitaocima nije samo odraz zapažene i promišljene, već, što je važnije, i proživljene realnosti.

Bodler i Rembo su pokazali novu evoluciju u odnosu ka Drugom i, pogotovo, svesti o fluidnosti između Sopstva i Drugog. Ovi pesnici uvode nas u modernost koju karakterizuje "smrt subjekta", koja je usledila nakon "smrti Boga". Nejasna kontura Sopstva pruža veću mogućnost pristupačnosti Drugog, što smatramo doprinosom Bodlerove poezije razmišljanju o razmenama između Sopstva i Drugog, a što najavljuje i čuvena Remboova rečenica: « Je est un Autre » (« Ja je Drugi »), koja ukida koncept stabilnog i određenog identiteta.

Pisci koje smo analizirali doprineli su razumevanju nestabilnosti identiteta kao i neistraženih dubina Sopstva koje izmiče našoj kontroli. Autori koji su izmenili shvatanje nacionalnog identiteta, poput Nerval ili Bodlera, otvorili su mogućost nove pristupačnosti Drugom.

Summary

In our present research work we survey some basic questions related to the literary representation of intercultural encounters, like what factors influence our perception of a foreign culture, our experience of the alien and its poetic representation. Related to this we address the following relevant question: to what extent the image of the *Other* that we construct through our daily contact with him/her affects and modifies the image we have of our own culture, and the contour of our own identity.

The literary works we have chosen in this context as Corpus for analysis are: firstly, the travel books of French writers of the romantic period who travelled to Orient, and secondly, the poetry of the first French modern poets, Baudelaire and Rimbaud. In our attempt to explore the development and changes in the image of Orient alongside with the very conception of the notion of *alien* in the 19th century, we focus our attention on the way in which such notion and the imagination of Orient are present in their poetry.

We actually have explored the importance of the presence of the *Other* in the construction, questioning and reconstruction of our own identity, especially the importance of the cognitive assumption of the *Other's* view, i.e. the recognition by the *Other*, our difference from them, as well as the transmission of social conventions which determine our perception of ourselves, our inner thoughts and social behavior.

We were interested throughout the research work in the exploration of the alien which lies within the *Other*, not less than the alien within ourselves, together with the possibility of an intercultural encounter where the two dangerous extreme poles of assimilation and exclusion of the alien should be surpassed. The possibility of continuous questioning of oneself in a dialogue with the *Other* lies in the center of the interest of Hans-Georg Gadamer's hermeneutics, whose contribution in the field of intercultural encounters we have explored, as well as the contribution of Bernhard Waldenfels's phenomenology of the alien. Thus, we have offered an analysis of the above cited literary works from the vantage point of these two thinkers.

Closely related to the problem of intercultural encounters, is the problem of eurocentrism, the myth of progress and the uses and abuses of notions such as civilization and barbarity. In our research work we have shown these problems, as well as the general, theoretical background views of social sciences like psychology, philosophy and anthropology, relative to the understanding of the *Other*.

In the postcolonial theory, one of the leading voices was that of Edward Saïd regarding the discursive creation of Orient. We have examined Saïd's statements on the western techniques of the representation of the *Other* aiming at the preservation of the dominant position of the West and the role of language as a perceptive filter, as well as the influence of the dominant discourse on literature.

As regards the field of social psychology, we have examined the role of stereotypes, the reasons for their formation, their flexibility and their explanatory function in the information processing. Then, we showed their presence and their role in the literary works we chose to analyze.

The results we obtained show that the experience of the alien and its representation in the literary works included in our analysis vary considerably and reveal some changes in the conception of the notion of the alien during the century we explored.

Chateaubriand, who introduced the vogue of travels to Orient, showed practically no openness towards the *Other* and used the contact with a foreign culture for the reinforcing of his own cultural perspective instead of its modification and enriching. His refusal to take a distance from his own national identity and from the prejudices of his own country, in order to experience a foreign culture in a more ample way distinguishes him considerably from the other writers we analyzed.

Lamartine seems to be more conscious of the values of a foreign culture, as his personal impressions of a pleasant life in harmony with the nature, as well as of the picturesque and exotic details that enchant him, reveal to us. However, the political dimension of his work, where he suggests possible solutions for the crisis provoked by the decline of the Ottoman Empire, reveals a change of tone. The *Other*, whose way of life he defended, becomes incapable of governing of his own country and Lamartine justifies the need for the European presence in the oriental space.

Nerval is a romantic writer who takes the most considerable distance from his French and Western identity, in order to experience as close as possible the *Other's* way of life. Also, he shows the consciousness of the hindrances that face the one who would like to experience a foreign culture, such as the common occidental prejudices, as well as the literary reminiscences concerning Greek antiquity and the tales from the Bible. The image of the *Other* he offers to his readers is not merely a reflection of an observed and reflected reality, but also, and more importantly, of a lived one.

Baudelaire and Rimbaud showed a new evolution in the openness towards the *Other*, and especially in the awareness of the fluidity between *Self* and the *Other*. These poets introduce us to the modernity characterized by the "death of the subject", that took place after the "death of the God". The vague contour of the *Self* is related to the increased possibility of the access to the *Other*, what we consider to be the contribution of Baudelaire's poetry to the thought on the exchanges between *Self* and the *Other*, which is also announced by famous Rimbaud's famous sentence: « Je est un Autre » (« I is Another »), which abolishes the conception of a stable and definitive identity.

The authors we have analyzed contributed to the understanding of the fluctuations of identities and as well as the unexplored depths of the *Self* that evades our control. The authors that went beyond their national identities, such as Nerval or Baudelaire opened a new accessibility to the *Other*.

Table de matières

INTRODUCTION.....	14
PREMIÈRE PARTIE.....	23
CHAPITRE I.....	23
1.1. L'approche de la problématique de l'étranger.....	23
1.1. 1. L'ambivalence de notre relation à l'étranger.....	23
1.1.2. L'Étranger et l'Autre.....	25
1.1.3. L'expérience de l'étranger et la réponse à l'étranger selon Bernhard Waldenfels.....	35
1.1.5. Le dialogue interculturel. L'herméneutique de Gadamer.....	38
CHAPITRE II.....	44
1.2. La problématique identitaire entre soi et l'Autre.....	44
1.2.1. L'imagerie orientale et la bipolarité identité-altérité.....	44
1.2.2. La dialectique entre soi et l'Autre dans la construction identitaire.....	46
1.2.3. L'identité européenne.....	50
1.2.4. La rationalité occidentale à travers l'histoire et les apports orientaux.....	58
1.2.5. L'eurocentrisme sous le masque de l'universalisme.....	62
1.2.6. L'Orient dans les rapports avec l'Europe.....	69
CHAPITRE III.....	97
1.3. Les stéréotypes et les images comparatistes : comment exprime-t-on l'écart?.....	97
1.3.1. De l'image au stéréotype : les outils du langage symbolique.....	97
1.3.2. Les stéréotypes en tant que produits de la confusion entre Nature et Culture.....	101
1.3.3. La formation et le rôle des stéréotypes.....	103
1.3.4. Les aspects sociaux de la formation et de la perpétuation des stéréotypes.....	107
1.3.5. Analyse du concept des stéréotypes.....	109
1.3.6. Les stéréotypes en tant qu'explications.....	110

1. 3.7. L'influence sociale et les stéréotypes.....	113
CHAPITRE IV.....	117
1.4. L'opposition civilisé-barbare et l'évaluation de l'étranger d'après l'échelle du progrès.....	117
1.4.1. La civilisation et le progrès technique.....	117
1.4.2. La civilisation et la culture.....	118
1.4.3. L'évolution des notions de civilisation et de culture en Europe.....	120
1.4.4. L'opposition: civilisation-barbarie.....	123
1.4.5. L'attrait du primitif et l'exotique.....	128
1.4.7. La civilisation et le double visage du progrès.....	135
1.4.8. Au-delà de l'universel et du particulier.....	138
CHAPITRE V.....	144
1.5. Les récits de voyage.....	144
1.5.1 La quête du nouveau ou du même ?	144
1.5.2. Les transformations de récits de voyage aux XVIIe et XIXe siècles.....	153
1.5.3. L'Orient chez les voyageurs.....	156
DEUXIEME PARTIE	
2. La quête de l'étranger en Orient dans les œuvres des écrivains français du 19e siècle.....	162
CHAPITRE I.....	162
2.1. L'expérience de l'étranger en Orient dans les récits de voyages romantiques.....	162
2.1.1. Les enjeux de l'engouement d'une époque.....	163
2.1.2. Chateaubriand: un modèle exemplaire ?.....	171
2.1.2.1. La recherche de la nature versus la recherche de la culture.....	174
2.1.2.2. Le motif et l'idée de voyage. L'antiquité grecque et la Bible.....	180
2.1.2.3. Le rapport entre le Grèce et la Turquie réduit à l'opposition cliché: civilisation- barbarie.....	186
2.1.2.4. La stéréotype de la cruauté et du despotisme des Orientaux.....	198
2.1.2.5. L' « esprit de croisade » de Chateaubriand	202

2.1.2.6. Une image valorisante?	206
2.1.2.7. L' <i>Itinéraire</i> entre les désinformations volontaires et la vérité de l'imagination.....	209
2.1.3. Voyage en Orient d'Alphonse de Lamartine.....	215
2.1.3.1. Sur les traces de Chateaubriand	215
2.1.3.2. La fonction du paysage dans le récit lamartinien.....	223
2.1.3.3. L'attitude valorisante.....	239
2.1.3.4. L'antiquité grecque en tant qu'idéal insurpassable.....	250
2.1.3.5. L'image de la femme réduite à l'apparence exotique.....	255
2.1.3.6. L'ouverture de l'esprit?.....	259
2.1.3.7. Le cadre historique du voyage.....	270
2.1.4. Gérard de Nerval : la tentative d'une transformation.....	272
2.1.4.1 La quête d'une renaissance en Orient.....	272
2.1.4.2. Le déguisement nervalien et les fluctuations identitaires.....	280
2.1.4.3. La démystification de l'image de la femme orientale.....	288
2.1.4.4. La démystification du statut des esclaves en Orient.....	301
2.1.4.5. La dénonciation des préjugés occidentaux.....	315
2.1.4.6. La quête d'une synthèse religieuse.....	317
2.1.4.7. Constantinople : capitale de la tolérance.....	320
2.1.4.8. Les aspects de la tradition orientale les plus appréciés par Nerval.....	327
2.1.4.9. L'art musulman.....	329
2.1.4.10. Entre le respect de l'Autre et l'affirmation de la supériorité européenne.....	335
2.1.4.11. La réflexion nervalienne sur la possibilité d'une connaissance de l'Autre.....	339
CHAPITRE II.....	349
2.2.1. La quête de l'étranger des poètes maudites, Baudelaire et Rimbaud.....	349
2.2.2. Charles Baudelaire : l'étrange visage de la Beauté.....	352
2.2.2.1. Le Mal, l'Etrange, le Beau.....	356
2.2.2.2. L'ennui baudelairien et la quête des expériences étrangères.....	358

2.2.2.3. « L'Étranger » baudelairien.....	361
2.2.2.4. Le rêve oriental comme moyen d'accéder à l'Idéal.....	368
2.2.3. Rimbaud et l'étrangeté intrapersonnelle: je est un autre.....	379
2.2.3.1. Rimbaud et l'Orient.....	383
2.2.3.2. Le questionnement de l'Occident.....	385
2.2.4. Dissolution du sujet chez les deux précurseurs de la modernité.....	388
CONCLUSION.....	391
BIBLIOGRAPHIE.....	396

INTRODUCTION

L'étranger, est-il uniquement situé Ailleurs, dans le lointain, chez l'Autre, ou n'est-il pas d'abord au plus profond de nous-mêmes ? Une expérience de l'étranger, se fait-elle en voyageant, en essayant de connaître l'Autre ou en essayant d'explorer les potentiels et les profondeurs de soi-même ? S'agit-il plutôt des deux faces d'une même expérience, si attirante, si ambiguë, des deux aspects étroitement liés, peut-être inséparables ? Quel est le rôle de l'Autre dans la construction et la transformation de soi ? Quels sont les facteurs qui jouent un rôle dans la perception de l'Autre et dans la formation de son image dans notre rencontre avec lui ? Ce sont les fils rouges de nos investigations, que l'on va suivre en explorant l'expérience de l'étranger de certains écrivains et poètes français du XIXe siècle, poussés vers l'étranger perçu soit comme l'objet extérieur fascinant, soit comme une possibilité d'ouverture, d'exploration et de développement des potentiels cachés de soi. Leur regard était attiré par l'Orient, cet étranger mystérieux, tentant, riche et inspirant, l'Autre par excellence de l'Europe au fil des siècles.

D'un point de vue méthodologique nous avons approfondi notre approche de l'analyse comparative, grâce aux apports de la philosophie en ce qui concerne l'Altérité et le phénomène de l'étranger, de la psychologie sociale en ce qui concerne l'utilisation des stéréotypes dans les contacts interculturels, et bien entendu, de l'histoire culturelle et de la politique.

En ce qui concerne les œuvres littéraires sur lesquels nous appliquons notre analyse pluridisciplinaire, nous nous pencherons en premier lieu sur les témoignages des romantiques qui ont entrepris un voyage en Orient, une expérience largement en vogue et en accord avec la sensibilité de l'époque. Ce qui nous intéresse donc, ce sont les images littéraires formées pendant une expérience concrète de l'étranger, tout en tenant compte de l'interférence des images préétablies, basées sur les idées reçues et sur les réminiscences littéraires. Plus précisément, nous allons explorer la construction des représentations de l'étranger oriental et voir dans quelle mesure les écrivains romantiques qui ont effectué un déplacement en Orient dans la première moitié du XIXe siècle étaient prêts à remettre en question certains aspects de leur identité nationale, européenne, ou religieuse, au cours de leurs voyages. Car, comme le rap-

pelle Daniel-Henri Pageaux, pendant la description du voyage, au cours de l'écriture de la trajectoire physique,

... se déploie, plus ou moins nettement l'écriture de soi, sur soi, le dédoublement de l'écriture voyageuse, ce qui rend sans doute le voyage tout à la fois fascinant et inquiétant, non pas pour les aventures consignées, mais en raison de l'existence de quelqu'un qui se présente comme un aventurier, qui tient ce rôle et y prend plaisir.¹

Ainsi, nous présenterons d'abord une analyse des récits de voyages de trois grands représentants des écrivains-voyageurs de l'époque romantique : Chateaubriand, Lamartine et Nerval. Par contre, les images de l'Orient présentes chez les auteurs romantiques qui n'ont jamais visité l'Orient (comme dans les *Orientales* de Victor Hugo, par exemple) ne feront pas l'objet de notre analyse. De même, nous allons laisser de côté les œuvres de fiction dont la trame est située dans le décor oriental, tels que *le Roman de la Momie* (1857) de Théophile Gautier, une riche fresque littéraire sur l'Égypte, *Salammô* de Gustave Flaubert, publiée après son voyage en Turquie et en Égypte en 1849-51, ou *Aziyadé*, et *Le Mariage de Loti* de Pierre Loti, engagé dans la marine française et écrivain apprécié du public de son époque, qui propage le lieu commun de l'Orient éro-exotique dans ses romans.

Ensuite, nous essayons de développer une appréciation de l'évolution de l'image de l'Orient à travers le siècle, et, avant tout de voir comment l'imaginaire oriental est exploité dans la poésie des premiers poètes modernes : Baudelaire et Rimbaud. Effectivement, ils partent d'une position différente de celle des romantiques. Leurs recherches et leurs expériences poétiques élargissent le thème de l'étranger, en l'associant davantage à des plans plus intimes et plus profonds. Leur traitement de cette thématique se rapproche des réflexions sur le phénomène de l'étranger de Bernhard Waldenfels, qui sont présentées dans la partie théorique de notre travail où nous abordons certains aspects généraux de cette problématique. L'œuvre de ce phénoménologue allemand qui repose sur les explorations de l'expérience de l'étranger nous a servi de base théorique de notre approche.

Le but de notre étude est d'explorer les possibilités d'une expérience transformatrice au cours d'un voyage à l'étranger. Nous chercherons donc à montrer la possibilité d'une rencontre féconde avec l'étranger culturel, précisément l'étranger oriental. L'un des premiers pas dans cette tentative est de faire une distinction entre l'Autre et l'étranger, deux termes souvent con-

¹ Daniel-Henri Pageaux, *Littérature générale et comparée*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 37.

fondus. Les deux ont un rôle spécifique dans la construction et la transformation de soi. Notre intérêt pour l'Autre repose sur la constitution identitaire, qui se fonde, jusqu'à un certain degré, sur l'Autre: la différenciation par rapport à lui, la reconnaissance de soi par lui, et la transmission des conventions qui canalisent notre perception de soi, nos pensées et nos comportements. Sommes-nous suffisamment conscients de la présence de l'Autre dans la construction de soi, de l'intériorisation de l'Autre, de la distinction à partir de la différence?

De plus, l'image de l'Autre révèle également les enjeux majeurs de la culture de celui qui perçoit l'Autre à un moment donné: « Cette relation complexe, en miroir, mérite d'être étudiée, et avec elle les mécanismes de réflexion qui dominent et parfois pervertissent les processus de construction de l'identité et de l'altérité dont elle est le lieu. »²

Une rencontre avec une culture étrangère, ou avec l'étranger d'une autre culture pourrait paraître menacée par les problèmes principaux de la compréhension entre cultures, le dogmatisme et le nihilisme souvent considérés comme inévitables. Nous allons essayer de chercher à montrer les alternatives pour surmonter cette exclusion en examinant à quel point il est possible d'admettre la diversité inépuisable des sociétés humaines, tout en ayant un critère unique de valeurs qui nous permettra de nous orienter dans cette hétérogénéité.

L'expression littéraire de la rencontre avec une culture étrangère est l'image de cette culture qui exprime l'écart qui existe entre ces deux ordres culturels :

... toute image procède d'une prise de conscience, si minime soit-elle, d'un Je par rapport à un Autre, d'un ici par rapport à un Ailleurs. L'image est donc l'expression, littéraire ou non, d'un écart significatif entre deux ordres de réalité culturelle. On retrouve avec la notion d'écart, la dimension étrangère qui fonde toute réflexion comparative.³

Une véritable rencontre avec l'étranger, une véritable expérience de l'étranger culturel repose, d'une part sur les possibilités d'un dialogue interculturel qui comporte une exploration de l'étrangeté de l'Autre, aussi bien que de l'étrangeté en nous mêmes, et des potentiels qu'elle cache. Un tel dialogue comprend l'ambiguïté du phénomène de l'étranger : la fascination par la découverte de ce qui est refoulée ou méconnu de soi, et la menace de la déstabilisa-

² Guy Barthélemy, « Littérarité et anthropologie dans le *Voyage en Orient* de Nerval », <http://www.bmlisieux.com>, page consultée le 23 octobre 2013.

³ Pageaux, op.cit, p.60.

tion de soi par la remise en question de nos fondements, nos codes d'interprétation et nos convictions. La possibilité d'« avoir tort », de se remettre constamment en question dans le dialogue avec l'Autre est au centre de l'intérêt de Hans Georg Gadamer. Nous voudrions explorer les apports de l'interprétation herméneutique aussi bien que ceux de la phénoménologie de l'étranger de Bernhard Waldenfels dans le domaine des rencontres interculturelles, et offrir la lecture de certaines œuvres littéraires dans la perspective ouverte par ces courants de pensée interculturelle. Nous essayons de mettre en évidence le lien indispensable entre le dialogue interactif et l'enrichissement de nos perspectives, et de montrer la compatibilité mutuelle entre l'herméneutique de Gadamer et la phénoménologie existentielle.

De la dialectique du même et de l'Autre, où nous faisons une introspection qui remet en question les tentatives de fixation des identités, nous passons à la question de l'impact des circonstances historiques et politiques sur la production culturelle. Les enjeux politiques amènent assez souvent à l'abus idéologique de certains stéréotypes culturels, qui servent à propager et perpétuer l'image de l'Autre pour servir à certains buts politiques.

C'est ainsi que l'orientophilie, en tant que mode culturelle reposant notamment sur la recension et l'exploitation d'un répertoire de motifs, engendre à la fois une banalisation, une dégradation de son objet, sa réduction à l'état de catalogue de stéréotypes obsessionnels. Ceux-ci vont inhiber le regard sur l'Autre selon une logique des représentations bien repérée par F. Pouillon lorsqu'il dit, évoquant la peinture orientaliste du XIX : « *l'image s'impose et s'interpose* ». ⁴

Dans ce contexte, on tentera d'examiner le rôle des stéréotypes, tels qu'ils sont envisagés dans les recherches de la psychologie sociale, en essayant de faire une démarcation entre la catégorisation sociale inhérente à toute perception et les abus de stéréotypes dans divers discours idéologiques, en vue d'objectifs politiques. Notre principal intérêt est de savoir, dans quelle mesure la littérature est capable de se démarquer des courants idéologiques qui abusent si grossièrement des stéréotypes, pour se frayer le chemin vers une image authentique de la culture de l'Autre. Nous voudrions voir dans quelle mesure dans le XIX siècle marqué par un regard dirigé vers l'Orient avec une attention particulièrement intense, il restait place pour la littérature en tant que « vecteur d'un authentique savoir anthropologique. » ⁵

⁴ Barthèlemy, « Littérarité »

⁵ *ibidem*.

Au XIX siècle, pour les écrivains français, l'Orient représentait cette altérité fascinante qui attirait les poètes romantiques plus que n'importe quelle autre altérité culturelle. Pour désigner ces termes et les contours géographiques nous adopterons ces limites territoriales de l'Orient : le sud-ouest de l'Asie (l'empire Ottoman, le Liban, la Syrie, la Palestine et l'Égypte) et l'Afrique du nord (les pays du Maghreb : Algérie, Tunisie, Maroc). Cependant il n'y a jamais eu une délimitation suffisamment précise des pays désignés par ce terme. L'encyclopédie Larousse n'offre pas de définition de l'Orient sans faire de distinction entre le proche Orient et l'Orient Arabe. Ainsi, le proche Orient est un

Concept d'origine politique, qui définissait au début du XX^e s. l'ensemble des pays riverains de la Méditerranée orientale (Turquie, Syrie, Liban, Israël, Égypte).

Cette notion fut créée à la fin du XIX^e s. en réaction au terme Extrême-Orient apparu avec la pénétration européenne en Chine. Actuellement, en France, les termes Moyen-Orient et Proche-Orient – qui excluent toujours le Maghreb – désignent souvent la même chose et sont donc interchangeables. L'ensemble des pays riverains de la Méditerranée orientale est traité à l'article Orient arabe.⁶

L'Orient arabe désignerait la

Région géographique comprenant toute l'Asie arabophone (Liban, territoires palestiniens [Palestine], Jordanie, Syrie, Iraq, Arabie) et l'Égypte.)

[...] Ce concept d'Orient arabe traduit le terme arabe de Machreq, par opposition à celui d'Occident arabe, ou Maghreb. Il se différencie du concept de Moyen-Orient, d'origine politique, qui définit aujourd'hui l'espace majoritairement musulman allant du Maroc au Pakistan, et de celui de Proche-Orient, qui, au début du xx^e s., regroupait l'ensemble des pays riverains de la Méditerranée orientale et qui se confondait, au moins partiellement, avec celui de Levant.⁷

Au-delà de limites géographiques floues et instables, l'Orient est un terme investi de connotations politiques et culturelles. C'est un espace culturel complexe, caractérisé par des peuples divers, liés par certaines traditions, notamment par la religion islamique. Par ailleurs, cet Orient est inscrit dans l'Occident, il l'imprègne à différents niveaux (alphabet, calendrier, code des lois, religion, médecine, mathématique, et même la continuité de la pensée philosophique). La distinction de l'Orient reste floue et insuffisante, même si l'on abandonne les tentatives des délimitations géographiques ou politiques et que l'on essaye de délimiter son con-

⁶ Encyclopédie Larousse en ligne – Proche Orient, <http://www.larousse.fr/encyclopedie/autre-region/Proche-Orient/139648>, page consultée le 12 décembre 2013.

⁷ Encyclopédie Larousse en ligne – Orient arabe <http://www.larousse.fr/encyclopedie/autre-region/Proche-Orient/139648>, page consultée le 12 décembre 2013.

tenu spirituel ou culturel. L'étymologie du terme, offerte par le dictionnaire Littré nous indique les provinces orientales de l'empire romain, « du lat. *orientem*, de *oriri*, surgir, se lever ; de même radical que le grec »⁸ et parmi les définitions du terme Orient proposé par ce dictionnaire nous trouvons : « Le point du ciel où le soleil se lève sur l'horizon »⁹, ou « L'ensemble des grands États, des provinces de l'Asie »¹⁰.

Ce qui nous intéresse en priorité ce sont les chimères, les obsessions, les utopies occidentales qui surgissent inmanquablement à l'évocation du terme Orient. Cet imaginaire permet des visions compensatrices, des projections des peurs et des désirs liés au XIXe siècle à la transformation de la société occidentale en pleine évolution industrielle. Par opposition au rêve associé à l'Orient, l'Occident évoque plutôt la réalité crue de la routine qui peut provoquer la sensation de nous écraser. Cette sensation partagée par les artistes voyageurs est souvent accompagnée par le doute de l'élan rationaliste occidental et de son mythe du progrès technique, scientifique et industriel. Il s'agit d'une certaine dissipation des illusions, caractéristique de cette époque.

En esquisant une brève trajectoire historique des liens entre l'Orient et l'Occident pendant des siècles, nous allons essayer de mettre au jour ce qui était caché, implicite. Nous allons examiner les éléments de l'imaginaire oriental: les stéréotypes, l'eurocentrisme, les jugements de valeur selon le degré de « progrès » atteint par ces différents peuples. Nous constatons souvent un usage abusif des termes « civilisation » et « barbarie ».

Un possible dépassement des cadres et des limites de notre identité à la fois nous attire, et provoque la peur du changement, de la perte de soi. Cela constitue l'ambiguïté intrinsèque au phénomène de l'étranger que l'on rencontre chez les écrivains voyageurs. On pourrait les diviser en deux groupes : ceux qui restent sur le mode de la fascination ou de la répulsion en constituant l'étranger comme un objet dont ils veulent se saisir, et ceux qui montrent au contact de l'étranger un besoin profond et irrésistible de mettre en question les structures de leur société, aussi bien que les contours de leur identité. Les deux groupes manifestent une certaine fascination de l'étranger, mais chez ceux du premier groupe, les romantiques Chateaubriand et Lamartine, la fascination est une manière particulière de rester à distance, et paradoxalement,

⁸ Dictionnaire Littré- Orient- définition, citations, étymologie, <http://www.littre.org/definition/orient>, page consultée le 12 décembre 2013.

⁹ *ibidem*.

¹⁰ *ibidem*.

de ne pas mettre en question sa propre identité. La deuxième catégorie comprend un romantique qui se différencie de deux premiers, Nerval, très proche des premiers poètes modernes, Baudelaire et Rimbaud par la conscience de sa fluidité identitaire, et par les questionnements profonds de son identité au contact avec l'altérité orientale. Ces artistes sont mal à l'aise dans leur propre culture, mais ils font preuve d'une conscience aiguë du fait qu'il n'existe pas de monde où on serait complètement chez soi, ni un sujet qui serait toujours maître de sa maison. Ces artistes semblent avoir un questionnement de soi plus évolué, plus conscient. Cependant, ce questionnement se révèle même plus ambigu : tout en étant fascinés, ils semblent douter de l'évasion du rêve de l'Ailleurs. Ils semblent savoir d'avance qu'à travers l'apparente hétérogénéité et les différences extérieures, ils vont faire une exploration d'eux-mêmes. Ces vers de Baudelaire en sont un exemple caractéristique :

Amère savoir, celui qu'on tire du voyage !
Le monde, monotone et petit, aujourd'hui,
Hier, demain, toujours nous fait voir notre image :
Une oasis d'horreur dans un désert d'ennui !

Faut-il partir ? Rester ? »¹¹

Parmi d'autres penseurs, Goethe nous a averti avec son Faust de ce danger si attirant de vouloir tout connaître. Il s'avère important d'accepter de ne pas tout connaître, de garder de la place à l'inconnu, à l'étranger, qui, à son tour vient nous déstabiliser, nous bouleverser, nous inviter à la découverte intérieure et extérieure. Cette découverte n'est jamais finie, jamais contrôlée et jamais anodine. Cette découverte toujours surprenante et enrichissante requiert un certain courage de perdre le contrôle, d'accepter l'idée de l'abandon, au lieu de tenter obstinément de contrôler tous les aspects de nos vies. Il faut toujours se méfier de cet élan presque irrésistible de transformer l'inconnu en connu et compris. En premier lieu, parce qu'il faut toujours laisser un espace à l'étranger, à l'entre-deux et, enfin à l'inconnu, car, enfin, même la science confirme que, quoiqu'on fasse, il reste toujours un aspect de la réalité dans l'ombre. Comme le souligne Hannah Arendt, c'est le principe d'incertitude de Heisenberg qui a confirmé l'existence indiscutable d'une limite infranchissable de notre mesurage du monde. Les recherches de ce scientifique ont démontré que le rapport très particulier de la position et la

¹¹ Baudelaire, « Le voyage », *Les Fleurs du mal, Œuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, S.A., 1980, p. 96.

vitesse de la particule implique que la détermination plus précise de l'une d'elles entraîne inévitablement moins de la précision dans la détermination de l'autre.

Heisenberg en conclut que « nous décidons, par notre sélection du type d'observation employé, quels aspects de la nature seront déterminées et quels aspects seront laissés dans l'ombre » Il soutient que « le plus important des résultats récents de la physique nucléaire a consisté à reconnaître la possibilité d'appliquer, sans contradiction, à un seul et même événement physique des types entièrement différents de lois naturelle¹²

Edgar Morin indique le besoin de nouvelles voies de réflexion sur la rationalité, étant donné que le mythe de l'ordre universel ne domine plus les esprits scientifiques, et que l'on est arrivé enfin à comprendre que sa complexité implique qu'une partie de la connaissance va toujours se dérober à notre rationalité jadis si arrogante. Le déterminisme matérialiste est remis en question, et l'univers est désormais envisagé plutôt comme un processus de continuelle réorganisation, dans laquelle le hasard a sa place tout aussi bien que l'ordre: « La microphysique et la cosmophysique nous ont permis d'atteindre les limites de la rationalité humaine. Nous commençons aujourd'hui à contempler l'aventure de la rationalité dans ses ambivalences et dans sa complexité. »¹³ La tâche de la philosophie devrait être désormais « à l'encontre de la fixation d'un système de règles, de mettre en relief ce qui est extraordinaire et exclu des règles. De même une critique de la vie devrait avoir son origine dans une attitude vitale naturelle et dans la pratique de la vie. »¹⁴

De son côté, Daniel-Henri Pageaux nous rappelle que l'écriture de voyage, elle-même, a souvent fait preuve d'un optimisme démesuré, ce qui peut cacher une violence potentielle, une déformation du contenu, dans le but de réaffirmer des principes, des valeurs, ou des structures, auxquelles le voyageur appartenait.

Le voyage et le récit de voyage (ou le journal) expriment un moment culturel bien reconnaissable : celui de l'adéquation de l'homme et du monde extérieur, de la puissance sans cesse affirmée de l'homme sur le monde, de sa capacité infinie (ou tenue pour telle) de dé-

¹² Hannah Arendt, « La Conquête de l'espace et la dimension de l'homme », in *La crise de la culture*, Paris Éditions Gallimard, 1972, p. 351.

¹³ Edgar Moren (Edgar Morin), *Kako misliti Evropu (Penser l'Europe)*, Sarajevo, Svetlost, 1989, p.80., traduction d'auteur

¹⁴ Bernhard Valdenfels (Bernhard Waldenfels), *U mrežama životnog svijeta (In den Netzen von Lebenswelt)*, Sarajevo, Logos, 1991., p.59., traduction d'auteur

crir et de comprendre le monde, de s'en croire le maître, de parier sans cesse sur la possibilité de transformer l'inconnu en connu et compris¹⁵

En fait, tout ce passage est révélateur des problèmes principaux de l'entreprise du voyage : optimisme démesuré, tendance à la domination, au contrôle, à l'assimilation de l'étranger, à sa transformation en codes et structures familières. Malgré les apparences, ce sujet n'est pas aussi académique qu'il pourrait paraître, puisqu'il nous concerne directement dans la mesure où le bouleversement que nous vivons actuellement avec la perte des repères traditionnels due à la mondialisation n'est que le dernier avatar, l'aboutissement d'une longue confrontation avec l'étranger qui a commencé à s'accroître particulièrement à l'ère industrielle du XIXe siècle.

¹⁵ Pageaux, op.cit, p.32.

PREMIERE PARTIE

CHAPITRE I

1.1. L'approche de la problématique de l'étranger

1.1.1 L'ambivalence de notre relation à l'étranger

Comme l'imagologie se situe dans le champ de recherches comparatistes, et que l'attention portée à l'étranger, « aux contacts et aux rencontres, aux affinités entre écrivains, aux interférences entre cultures, à l'écriture de découvertes réciproques »,¹⁶ se situe au cœur de ces recherches, il nous paraît convenable de nous pencher, au début de notre étude, sur la complexité de la notion de l'étranger. Pour explorer les apports et les fluctuations dans les rencontres des cultures étrangères au sein du comparatisme littéraire il nous semble indispensable d'essayer de jeter un éclairage sur les diverses facettes de ce phénomène évasif. Ce travail est une tentative d'explorer les potentiels qui s'ouvrent dans une expérience de l'étranger et de mettre en évidence ce qu'une telle expérience comporte vraiment. Est-il possible que l'étranger en tant que notion ne soit pas limité nécessairement à l'Autre, mais qu'il ait sa place dans notre propre culture et dans les profondeurs inconnues de nous-mêmes?

Est-ce qu'une rencontre avec l'étranger de l'autre culture fait surgir en nous le potentiel humain caché ou réprimé par les conventions de notre culture ? Cette question touche la caractéristique spécifique de ce phénomène et son ambiguïté intrinsèque, qui se montre jusqu'au niveau linguistique. On pourrait se rappeler que le mot latin *hostis* bascule entre l'hospitalité et l'hostilité. Comme le rappelle Waldenfels, dans ses réflexions sur les étymologies qui révèlent des significations et rapports pertinents pour cette thématique:

Selon Heidegger *De quoi* de l'angoisse se situe plus profond que *De quoi* de simple peur [...].
Si je savais pourquoi je m'étonne ou devant quoi je m'angoisse, alors l'étonnement et

¹⁶ Pageaux, op.cit p.25.

l'angoisse disparaîtraient comme un fantôme. En tout cas, l'expérience de l'étranger rend flexibles les limites entre le propre et l'étranger, et d'autant plus que l'étranger nous touche au plus profond [...] Ce qui est inquiétant (Unheimliche) qui, dans la forme de "secret" (Heimlichen) apparaît déjà dans "chez-soi" (Heim), selon Freud, (GW, Bd. XII, S.231) représente "ce type de horrifiant qui se situe dans bien connu et fiable"¹⁷

C'est la même ambivalence intrinsèque à la source de la philosophie, qui naît à la fois de l'étonnement et de l'inquiétude. L'ambivalence du phénomène de l'étranger réside dans le fait qu'il suscite, dès qu'il nous touche, une forte sensation à la fois d'attraction et de répulsion. L'homme, ou, mieux, le genre humain en tant que tel, se trouve constamment au bord de cet abîme, étant donné qu'il n'y a pas de culture qui engloberait l'ensemble de ces possibilités:

L'homme, donc, n'est jamais dans sa culture complètement chez lui. L'expérience de l'étranger qui surgit de cette situation originaire, dès le début montre une *ambivalence*; celle se montre à la fois comme relaxante et comme menaçante et peut dégénérer en *horror alieni*. Elle est menaçante puisque l'étranger est un vrai concurrent du propre, il menace de le dominer; relaxante puisque l'étranger éveille des possibilités qui sont plus ou moins exclues de l'ordre de notre propre vie."¹⁸

La répulsion ou la crainte est due au fait que l'élan vers le changement et la découverte se voit tout de suite contrarié par la peur de la perte de nos catégories de connaissance, de nos critères d'évaluation et de nos identités. L'envie de savoir, de découvrir, de changer et de bouger, est contrariée par le besoin, toujours fort, de la perpétuation de l'ordre établi et de la confirmation de notre identité collective ou personnelle. Comme le dit Aristote, «Tous les hommes ont naturellement le désir de savoir. Ce qui le témoigne, c'est le plaisir que nous causent les perceptions de nos sens.»¹⁹ Ce besoin engendre, on pourrait dire, les deux réactions opposées: la fascination et la peur de l'étranger. D'un côté, l'étranger, c'est l'inconnu, et notre nature humaine nous y pousse irrésistiblement. De l'autre côté, ce besoin de savoir pousse l'esprit humain à vouloir intégrer les connaissances dans une structure qui englobe toute la réalité, à vouloir croire ses propres ordres universaux et fixes, en en appréciant la stabilité rassurante et prévisible. Waldenfels nous avertit que

L'appropriation commence lorsque l'étranger, qui nous adresse/aborde/appelle/demande dans un instant devient quelque chose avec quoi au début, on peut communiquer à l'aide des formules magiques que nous connaissons des mythes et des contes de fée, et plus tard, à l'aide des

¹⁷ Bernhard Waldenfels (Bernhard Waldenfels), *Topografija stranog (Topographie de l'étranger)*, Beograd, Geopoetika, 2003., p. 49., traduction d'auteur

¹⁸ *ibidem*.48.

¹⁹ Aristote, *La Métaphysique*, Volume I, Paris, Ébrard, 1840, p.1 Livre I, p.1.

formules linguistiques ou, enfin, à l'aide de formules mathématiques [...] La malédiction de l'appropriation peut être rompue si nous commençons autrement et ailleurs que chez nous-mêmes.»²⁰

Mais c'est exactement dans ce besoin d'une stabilité rassurante que se trouve le piège d'une conception figée de soi et de l'Autre. C'est le danger d'un système englobant qui ne laisse place ni à l'inconnu ni au mouvement de la connaissance. C'est aussi le danger du logocentrisme, lié souvent à l'eurocentrisme qui implique l'incorporation de l'étranger dans nos propres systèmes de pensée, sans les remettre en question : « Le Je veut dire l'Autre (pour d'impérieuses et complexes raisons, le plus souvent), mais en disant l'Autre, le Je tends à le nier et se dit soi-même. »²¹ Au fil de l'histoire, la culture occidentale a manifesté diverses tentatives de s'approprier l'étranger. Mais, on ne peut que constater qu'il y a là une contradiction, l'étranger n'est pas un objet à acquérir. Le fossé entre le propre et l'étranger doit rester toujours fluide. En allant encore plus loin, on pourrait ajouter que l'étranger doit rester un paradoxe, car dans l'événement de l'apparition même de l'étranger, il se dérobe. Ainsi, le rapport avec l'étranger se forme, d'une certaine façon après-coup, dans la forme d'une réponse à une demande étrangère qui nous arrive. Il s'agit d'une réponse créative dans laquelle nous donnons ce que nous n'avons pas.

1.1.2. L'Étranger et l'Autre

Pour comprendre l'ampleur de ce phénomène qui est au cœur de nos questionnements, il nous paraît convenable d'essayer d'abord de voir ce que l'on désignait par le terme étranger dans le cours de l'histoire de la pensée occidentale. Il ne s'agit certainement pas d'une des notions basiques de la philosophie classique: en Grèce antique, l'ensemble de l'ordre cosmique intègre le propre et l'étranger. Selon la conception de cette époque-là, l'homme possédait le logos, et au fur et à mesure qu'il se laissait guider par le logos dans sa pensée et dans son comportement, il allait exprimer l'ampleur de sa nature humaine. La situation ne change qu'au commencement de la modernité, quand l'ordre, qui insérait la totalité (le propre et l'étranger)

²⁰ Valdenfels, *Topografija*, p.56.

²¹ Pageaux, *op.cit*, p.61.

commence à s'écrouler. C'est l'époque où le sujet, qui jusque là avait été le centre de tout ordre, commence à perdre sa place centrale. C'est à cette période du changement de la conception de la raison et du rôle du sujet, vers la fin du 18e siècle, que la problématique de l'étranger entre dans la pensée européenne.

L'étranger apparaît comme ce qui est hors de la structure d'une société particulière, et sa place à lui, c'est *ailleurs* et *extraordinaire*. La grille de notre perception varie selon les cadres sociaux, historiques ou culturels. Dans chacun de ces cadres certaines possibilités du vécu, comme, par exemple, les codes de comportement, sont acceptables et d'autres exclues. Pour pouvoir envisager l'existence de l'étranger, il faut être prêt à changer sa manière de concevoir le monde. Comme le souligne Waldenfels, « des manières de voir et d'interpréter alternatives ne peuvent pas être intégrées comme parties d'un système englobant; une perspective générale ou une métalangue passeraient au-dessus des différenciations spécifiques, en survolant l'expérience »²² En cela, l'attitude de Waldenfels rejoint celle de Gadamer, et les deux coïncident dans l'affirmation que « l'idée d'un seul univers de possibles mondes vécus historiques n'est pas réalisable. »²³

Il existe cependant, dans le traitement du phénomène de l'étranger une certaine confusion terminologique. Ainsi, il nous paraît indispensable de préciser dès l'introduction dans cette problématique qu'il ne s'agit pas simplement de l'autre (*ἕτερον, aliud*), qui apparaît en distinction de soi (*ταύτόν, idem*). En ce qui concerne l'autre, la distinction a= non b peut à n'importe quel moment être remplacée par b=non a. Dans ce cas, la distinction se fait à partir de la généralité qui nous permet de distinguer différentes catégories. Cela vaut aussi bien pour les individus que pour les groupes. Il y a un ensemble général dans lequel on distingue diverses entités. L'étranger, par contre, se dérobe à cette généralité, il apparaît en raison de la distinction et de la délimitation entre le connu et l'inconnu.²⁴ L'autre peut être pareil, semblable, proche ou étranger. L'étranger, c'est ce qui m'échappe, ce que je ne peux pas saisir chez l'Autre ou en moi-même. L'étranger c'est ce qui est au delà de la limite du connu, du codifié. C'est ce qui vient depuis l'autre coté me provoquer, me déstabiliser, et me faire changer. Par ailleurs, il faut souligner que l'étrangeté ne nous rencontre pas seulement chez l'Autre, mais commence chez nous, comme l'étrangeté intrasubjective et intraculturelle. De manière corres-

²² Waldenfels, *U mrežama*, p.58.

²³ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, p.233., traduction d'auteur

²⁴ Cf. Waldenfels, *Topografija, U mrežama*,

pondante, il existe l'étrangeté intersubjective et interculturelle. Cela ne veut pas dire qu'il existe deux types d'étrangeté, qui apparaissent indépendants l'un de l'autre. L'étrangeté de moi-même consiste dans la présence de l'Autre en moi et dans la difficulté de m'appréhender moi-même. L'impossibilité d'atteindre la pure forme du soi, d'avoir accès à chaque coin de notre âme ne signifie pas l'abolition du soi. Elle est liée au fait que l'expérience de l'étranger s'offre dans la forme paradoxale de l'inaccessibilité originelle, qui comprend aussi certains aspects de notre propre personnalité, ou de l'expérience de notre propre corps. En plus, l'image de soi est toujours croisée par le regard de l'Autre. On pourrait suggérer que cette nouvelle dimension de l'étranger, nommée étrangeté intrasubjective est apportée par la notion de l'identification, introduite par Freud. L'identification implique que moi, je deviens ce que je suis en tenant compte des autres: je m'identifie à mes parents, à mes ancêtres, à mon groupe social. On peut suivre cette série jusqu'à la *superidentification*, où moi n'est presque rien que le moi social. Mais, on ne fait que s'approcher de cet état, et celui qui dit «nous» et se sent «nous», ne peut jamais être complètement identifié à «nous». La psychanalyse n'implique pas une abolition du sujet, comme le relève Claude Lévi-Strauss dans sa proclamation de la nécessité de réintégrer l'homme dans la nature en éliminant la notion du sujet. Selon Lévi-Strauss, il s'agit précisément là du manque de psychanalyse concernant le besoin de désintégration du sujet dans la recherche des sciences sociales, « étant donné qu'elle permettrait que l'on reconstituât le sujet à partir du concept de l'Autre et d'une métaphysique du désir »²⁵. Cela veut dire que la psychanalyse, comme le rappelle Lévi-Strauss, réintroduit « subrepticement le sujet sous ces nouvelles couleurs. »²⁶

Après le besoin de la distinction basique, mais pas toujours précisément formulée entre l'étranger et l'Autre, nous sommes souvent confrontés à une autre confusion, qui provient des approches possibles de ce phénomène. Ainsi, Waldenfels nous avertit du danger qui se cache dans une certaine tendance à réduire la problématique de l'étranger aux modes de la connaissance, ce qui est inapproprié : « En tant que ce qui est accessible dans son inaccessibilité, l'étranger ne veut pas dire un X indéterminé qui attend à être déterminé. L'étranger *se montre à condition qu'il se dérobe à nous.* »²⁷

²⁵ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana (Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine)*, p.99. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013., traduction d'auteur

²⁶ Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971., p.563.

²⁷ Waldenfels, *Topografija*, p.47.

L'étrangeté n'apparaît qu'en tant que inaccessibilité. L'étranger se présente, et peut être abordé à partir d'un certain lieu qui se distingue du familier. Ainsi, il est toujours déterminé en fonction de certaines conditions culturelles qui impliquent différents schémas de perception, structures linguistiques, niveaux d'individualisation, formes de socialisation et de conceptions de l'espace et du temps.²⁸ La distinction de l'étranger comprend de nombreuses modalités historiques et culturelles: *l'étranger est ce qui est exclu de ce qui est subjectivement considéré comme la norme*. L'accessibilité de l'étranger dépend des conditions de l'accès, notamment des cadres culturels de la perception qui révèlent une chose en en cachant une autre. Dans sa critique de la conception du monde vécu chez Husserl, et de son fondement de la philosophie dans le monde vécu, Waldenfels rappelle que : « La différenciation des mondes particuliers ne comprend pas seulement divers faits de l'expérience, mais aussi diverses manières de l'organisation de l'expérience. »²⁹ Waldenfels remet en cause la distinction faite par Husserl entre le monde vécu au sens large, qui est relatif (en ce qui concerne les individus aussi bien que les sociétés) et le monde vécu dans le sens restreint, qui est universel (et qui comprend la nature comme un monde de perception des corps spatio-temporels qui est également accessible à tous les humains). D'abord, ce « noyau du monde » qui serait cette nature accessible à tous se révèle difficile à envisager comme une donnée originnaire puisqu'il implique une détermination insuffisante et dubitative de la perception même. Ensuite, Waldenfels remet en cause l'universalité même de ce noyau, en affirmant que « ce qui vaut pour des accomplissements organisationnels particuliers, se réfère aussi, déjà, au monde spatio-temporel des corps que Husserl a voulu libérer de la relativité. Bref, cela vaut pour l'expérience des choses. »³⁰ Ainsi, Waldenfels nous rappelle que diverses cultures humaines interprètent de la diverse manière le monde des objets, en leur attribuant parfois une âme et en éteignant le domaine du vivant plus que d'autres. « Par exemple, la division entre le vivant et le non-vivant n'est absolument pas effectuée partout de la même manière, si l'on se rappelle des formes de l'animisme, même « l'animisme du jeune âge de l'enfant » (Piaget) ³¹ De même, diverses sociétés humaines ont développé divers rapports à l'espace, en ce qui concerne sa perception même aussi bien que sa domination picturale/représentation artistique. La perception et la si-

²⁸ Cf. Waldenfels, *U mrežama*,

²⁹ *ibidem*, p.55.

³⁰ *ibidem*, p.56.

³¹ *ibidem*, p.56.

gnification de temps démontrent une variabilité pareille. La distinction fondamentale est celle entre les conceptions linéaires et cycliques de la temporalité. Egalement, « les horizons temporels peuvent être plus restreints ou plus étendus, par exemple, sous l'influence d'une culture écrite existante ou non, ou selon l'enracinement dans la tradition. »³² Enfin, la perception de notre propre corporalité est également dépendante de tout un réseau d'interprétations culturelles. La distinction entre les états fondamentaux de la sante et de la maladie a prouvé de nombreuses et même surprenantes variations historiques, et la diversité des codes de représentation artistique n'est pas moins riche. Toutes ces remarques concernant le monde vécu dans le sens restreint et la variabilité de notre perception de celui-ci, ont été exposées par Waldenfels pour nous indiquer ses ébauches d'une nouvelle théorie de perception :

Ce qui est décisif, c'est que de tels processus de modification et de structuration ou de l'interprétation productive n'apparaissent que *sélectivement* et *exclusivement*, d'autant plus que du champ de possibles interprétations ils ne choisissent/sélectionnent/éluent que certaines possibilités, et en excluent d'autres en fonction de leur situation ou du système. La confirmation de cela se trouve dans la diminution des formes, notamment, l'impossibilité de réalisation de diverses formes dans une expérience, ou de la forme et du fond. Cela n'a rien à faire avec un relativisme de valeurs, sauf si l'on suppose qu'il y ait de *vraies* formes.³³

L'idée qu'il existe un unique développement de l'humanité selon la phylogénèse, dans laquelle tous les individus passent par les mêmes stades, appartient aux projets eurocentriques, qui mènent à la réduction ou à l'élimination de l'étranger. C'est ce qui arrive quand on stigmatise «l'autochtone» comme primitif, et «la pensée sauvage» comme le niveau antérieur à la pensée civilisée. Waldenfels transforme le monde vécu de Husserl en : « *un réseau et en une chaîne des mondes particuliers* qui se recoupent et se reconstruisent/superposent, mais qui – excepte des points de vue particuliers – ne peuvent pas être ordonnés hiérarchiquement ni arrangés téléologiquement, par rapport à une totalité englobante. »³⁴ Heureusement, il devient généralement reconnu aujourd'hui que « l'évolution comme processus irréversible et commun à toute l'humanité est, évidemment, une leurre, d'autant plus que la "foi dans le progrès" ne

³² Waldenfels, *U mrežama*, p.56.

³³ *ibidem*, pp. 56-57.

³⁴ *ibidem*, p.59.

s'est pas éteinte partout. »³⁵ Le renoncement à la hiérarchisation des sociétés humaines provenant de divers coins de la terre, ou de leurs langues (selon leur niveau de complexité ou leur nombre des notions abstraites), ne devrait pas entraîner le renoncement aux jugements éthiques concernant divers éléments de n'importe quelle culture autre que la notre, avertit Todorov : « ce qui est nécessaire, c'est réfuter cette alternative stérile : relativisme ou évolutionnisme. »³⁶ Dans sa critique du déterminisme culturel, représenté par la métaphore des trains employée par Claude Lévi-Strauss pour désigner les cultures humaines, Todorov met en relief l'impossibilité de tout jugement des actes d'extermination du nazisme ou des camps des adversaires politiques des régimes communistes. L'important est d'admettre qu'une culture n'est pas un engrenage mécanique duquel on ne peut pas s'affranchir d'aucune manière. Au contraire, Todorov souligne qu'un recul de notre propre culture est indispensable pour exercer la profession d'ethnologue.

Plutôt, il faut envisager les cultures en relation à la conception revisitée du monde vécu de Husserl comme le souligne Waldenfels:

Nous voyons, donc, comment derrière les relations diffuses du monde vécu concret sont cachées diverses formes et degrés des ordres sociaux. Le monde vécu qui apparaît ici sur le fond de ces variations et ces croisements est, en effet, le monde vécu au pluriel, et Husserl lui-même parle des "mondes vécus spatio-temporels relatifs".³⁷

Donc, l'étranger ne peut pas être considéré comme *quelque chose d'inconnu*, qu'il faut déterminer, intégrer et approprier. Dans ce contexte, Waldenfels se demande comment aborder l'étranger, en évitant son appropriation. : "Comment et d'où pouvons-nous parler de l'étranger, sans pourtant supprimer son étrangeté. [...] comment serions-nous capables de nous défendre de l'impertinence de diverses tentatives d'appropriation."³⁸ Ainsi, Waldenfels nous rappelle qu'il faut être particulièrement vigilant, en développant le problème de l'abord du phénomène de l'étranger, pour, d'un côté, éviter son appropriation, et de l'autre, son annulation. En ce qui concerne le danger d'une éventuelle annulation de l'étranger, Waldenfels, tout en reconnaissant que "dans son « Toccata et fugue pour l'étranger » Kristeva décrit tous

³⁵ Todorov, *Nosotros*, p. 111.

³⁶ *ibidem*. p. 111.

³⁷ Waldenfels, *Topografija*, p.67.

³⁸ *ibidem*, pp. 55.-56.

les registres de l'expérience de l'aliénation.³⁹, lui reproche de négliger le fait que même l'affirmation de sa propre étrangeté, qui est indispensable pour une ouverture à l'étrangeté de l'autre devient contreproductive si elle prend trop de place. Devenant démesurée, cette attitude finit par supprimer d'un seul coup le propre et l'étranger.

Ce que fait Kristeva, selon Waldenfels, paraît proche à ce que fait le personnage principal du roman *Les Désorientés* d'Amin Maalouf, au nom emblématique d'Adam. Si nous ne pouvons pas affirmer tout à fait qu'il étend le sentiment d'étrangeté à tout habitant de la planète, il est évident que, à sa manière, Maalouf, en dépeignant Adam, peint une tentative d'effacement de toute appartenance nationale, en considérant comme relevant sa seule identification en tant qu'être humain, exprimée dans son exclamation : « Mais, la seule chose qui importe, pour moi et pour tous les êtres humains, c'est le fait d'être venu au monde. Au monde! Naître est venir au monde, et non dans un pays plutôt qu'un autre.⁴⁰ Effectivement, Maalouf montre que il est d'autant inapproprié de tenter d'effacer l'étranger qu'il est difficile et peu désirable d'effacer complètement le propre, ce qui se révèle davantage pendant la visite d'Adam à son pays natal et son redécouverte de son identité perdue, suivi d'un fort bouleversement émotionnel. Tout en mettant en relief un certain degré d'étrangeté qui nous incombe à tous, Maalouf nous monte l'harmonie entre les attaches identitaires et la liberté innée des décisions qui caractérise l'être humain en tant que tel.

Donc, le respect de l'étranger est inséparable du respect du propre, qu'on ne peut ni effacer ni oublier, comme le précise également la théorie comparatiste, en distinguant le chercheur dans ce domaine, ce *homo viator* par excellence, d'un « cosmopolite superficiel et avide », artificiellement et cyniquement détaché de toute racine, ou d'un vagabonde, ce « perpétuel errant » sans aucun vrai fruit apporté de sa rencontre avec l'étranger: « Voyageur, le comparatiste l'est parce qu'il n'oublie pas le chemin de retour, tandis qu'il s'avance sur des terres nouvelles ; parce qu'il aspire à être le lieu d'échanges incessants entre ce qu'il découvre et ce qu'il n'a jamais quitté. »⁴¹

³⁹ Waldenfels, *Topografija*, p.45.

⁴⁰ Amin Maalouf, *Los Desorientados (Les désorientés)*, Madrid, Alianza Editorial, 2014., p.60. traduction d'auteur

⁴¹ Pageaux, op.cit. p.40.

La proposition de Waldenfels est un radical changement de perspective habituelle: au lieu de considérer l'étranger comme le but de nos questions et de nos actions, il faut le voir comme leur point de départ. Ainsi, nous discernons deux dimensions de l'expérience de l'étranger : le pathos qui provoque cette expérience, qu'on sent comme l'appel de l'étranger et la réponse à cet appel. Donc, l'étranger n'est pas l'objet de l'expérience, il échappe à une définition positive et c'est son appel qui nous retrouve, provoque une expérience de l'étranger, par exemple dans un sursaut ou étonnement, attraction ou curiosité, dans une répulsion prudente ou violente. Ainsi, Waldenfels précise les raisons de ce refus ou de cette hostilité, qui proviennent de la sensation de la menace de notre monde et de notre personnalité : « Peut-être, que ce qui est inquiétant se cache exactement dans le fait [...] que la réalité est donc menacée par une déréalisation, et la personnalité d'une dépersonnalisation, sans qu'il soit possible de construire un ordre stable, qui pourrait, une fois pour tous, résoudre le problème. »⁴² Effectivement, cela se réfère à chaque société, bien que cette attitude de refus ou de mépris soit souvent liée aux attitudes eurocentriques, qui ont eu des conséquences les plus néfastes sur le plan global de l'histoire humaine.

Si nous suivons les suppositions/hypothèses de Kant sur les origines de l'histoire humaine et acceptons que l'homme fut dès le début privé de la protection de la nature et qu'il se trouve « au bord de l'abîme », confronté avec une infinité des possibilités ouvertes devant lui, ou, si l'on accepte avec Nietzsche que l'homme est "un animal indéterminé", cela veut dire que l'homme est obligé de trouver et d'inventer certains ordres.⁴³

L'étrangeté n'est donc pas une propriété générale. Nous sommes toujours l'étranger de quelqu'un. De la même façon qu'il existe différentes formes d'étrangeté qui s'interpénètrent, il existe aussi différents degrés de l'étrangeté qui, à son degré le plus haut, se montre dans la forme radicale de ce qui reste hors de tout ordre. Cependant, comme le souligne Waldenfels, il faut se méfier de confondre l'étrangeté radicale avec l'étrangeté absolue et totale

puisque tout ce qui est extraordinaire reste en relation avec certains ordres sociaux desquels cela est originaire [...] L'étrangeté radicale peut être comprise en tant qu'un résidu, un excès, qui surpasse l'actuel horizon de sens [...] L'étranger absolu serait complémentaire du propre absolu, et, de la même manière, reposerait sur un acte violent de purification.⁴⁴

⁴² Waldenfels, *Topografija*, p.48.

⁴³ *ibidem*, p.48.

⁴⁴ *ibidem*, p.41.

Cela nous amène à la question des limites de toute interprétation. Le voyageur qui fait une expérience de l'étranger et la transcrit en mots en la décrivant pour un public donné fait une chose très semblable à ce traducteur. Dans sa réflexion sur les possibilités et les contraintes du métier de traducteur littéraire, qui implique une confrontation avec les entraves devant la communication, avec les limites de concevable, de transmissible, Pageaux se souvient du rêve que Roland Barthes exprimait dans son livre *L'empire des signes*, qui consisterait en la possibilité de connaître une langue étrangère tout en préservant sa différence, en nous ouvrant la perspective des nouvelles conceptions, entrevoir toutes les limites et réductions de la notre, concevoir ce que jusqu'alors restait dans les ténèbres de l'inconcevable

défaire notre réel sous l'effet d'autres découpages, d'autres syntaxes ; découvrir des positions inouïes du sujet dans l'énonciation, déplacer sa topologie ; en un mot, descendre dans l'intraduisible. [...] Le traducteur entreprend, après l'écrivain qu'il traduit, cette étrange descente aux enfers qui se nomme silence, non-dit, absence du mot. Et pendant tout le temps que durera la traduction (qui est transport, transfert), pendant le temps de sa remontée, il gardera, de sa descente, un peu de mystère qu'est toute écriture.⁴⁵

Le voyageur, tout aussi bien que le traducteur, parcourt très exactement ce chemin jusqu'aux limites du connaissable, du transmissible. Lui aussi, il essaie de faire une sorte de transport, de transfert, et pour y arriver, avec plus ou moins du succès (jamais tout à fait), il fait cette descente déconcertante dans l'espace sans mots. En en sortant, il serait heureux d'apporter quelque terme nouveau, quelque image nouvelle mais reconnaissable par l'âme de ses compatriotes. L'homme n'est jamais complètement chez soi dans sa propre culture, ainsi qu'une culture étrangère ne lui est jamais complètement étrangère.

La phénoménologie de l'étranger met entre parenthèses les évidences offertes par la conscience naturelle, et s'adresse aux zones situées au delà des évidences quotidiennes. On pourrait même dire que la tâche principale de la phénoménologie de l'étranger coïncide avec la tâche de l'ethnologie, qui est « étude d'une société faite par quelqu'un qui n'appartient pas à elle »⁴⁶. La distance de ce « regard éloigné » de l'ethnologue, ou d'anthropologue nous permet d'entrevoir mieux les spécificités culturelles, et, par conséquent de comparer, contraster nos propres normes et conventions avec celles des autres cultures. « L'anthropologie est la science

⁴⁵ Pageaux, op.cit. p. 42.

⁴⁶ Todorov, *Nosotros*, p.102.

de la culture vue du dehors »⁴⁷ qui nous permet d'élargir notre esprit, de concevoir ce qui en nous et en d'autres présuppose l'esprit et ce qui le dépasse. La découverte de l'Autre, comme le relève également Pageaux, implique « un dialogue avec celui-ci et donc avec soi-même. Les moments où la conscience de soi se trouve obligée de saisir, dans un même mouvement, ce qui est accroissement de la connaissance et redistribution immédiate de celle-ci, rencontre et différence ». ⁴⁸ Le secret de l'étranger se mue en une incessante transformation de soi. Ainsi, l'ethnologie n'est plus seulement une discipline définie à travers son objet spécifique, les sociétés lointaines, elle est une manière de penser qui s'impose quand l'objet d'étude est l'Autre qui nous demande une transformation de nous-mêmes :

La spécificité ethnologique ne serait ni son objet (les sociétés primitives, même si l'on suppose qu'elles sont qualitativement différentes des autres, ne sont pas les seuls que cette science peut étudier); ni les techniques qu'elle utilise, qui sont les mêmes dans toutes les autres sciences sociales et humaines ; mais la relation unique/particulière qui s'établit entre l'observateur et l'objet observé.⁴⁹

Cette relation particulière permet au chercheur de se servir de ses observations (rendues plus pertinentes par la distance) pour « discerner ces principes de la vie sociale qu'il nous serait possible d'appliquer pour reformer nos propres coutumes et non pas celles des sociétés étrangères. »⁵⁰ Donc, les ethnologues peuvent et même devraient se servir des résultats de ses observations pour faire une tentative de transformation de certains aspects défavorables de leur propre société, du moins, selon le concept d'ethnologie exposé par Lévi-Strauss. Todorov élargit même cet élan de changement qui est censé provenir des recherches ethnologiques, en le considérant même potentiellement applicable à toute société, y incluse celle regardée, et non seulement regardante. En posant la question: « doivent-ils vraiment, par principe, priver leur pays d'adoption des lumières qu'ils ont acquises au cours de leur vie professionnelle ? »⁵¹, Todorov suggère qu'une fois de retour du travail sur le terrain, les ethnologues sont censés propager leurs résultats au delà des limites de leurs pays d'origine, ainsi que n'importe quelle société du monde pourra puiser bénéfiques et élan transformateur dans leur travail. La trans-

⁴⁷ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973., p.70.

⁴⁸ Pageaux, op. cit., p.7.

⁴⁹ Todorov, *Nosotros* p.102.

⁵⁰ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1965.

⁵¹ Todorov, *Nosotros* p.101.

formation de soi ne serait plus limitée à celui qui regarde, mais à tous ceux qui ont accès à ses observations, quelle que soit leur provenance.

Un autre aspect de la condition de l'éthologue envisagée par Lévi-Strauss est mis en relief par Todorov en tant que proprement indispensable, celui de détachement de sa société d'origine et de ses normes et valeurs :

Le détachement de l'ethnologue intervient, donc, sous deux aspects: il est à la fois inné et acquis [...] il est même nécessaire admettre que "je est autre", avant de pouvoir découvrir que l'autre est un je. On peut en conclure que le but de la description ethnologique est de trouver ce qui est universellement humain, même chez les représentants de l'humanité les plus éloignés de nous.⁵²

On peut reconnaître là le sentiment d'étrangeté intraculturelle qui est reconnu en tant que voie vers la connaissance de l'Autre, et à la remise en question de notre propre culture.

1.1.3. L'expérience de l'étranger et la réponse à l'étranger selon Bernhard Waldenfels

Étant donné que, dans notre recherche littéraire comparatiste, on essaie d'apporter un approfondissement concernant la formation des images culturelles, en nous intéressant surtout à la formation et au changement des grilles de perception culturelle, l'idée fondamentale, que nous suivons dans nos explorations de l'expérience de l'étranger (et notamment de son expression littéraire), c'est l'expérience en tant que processus dans lequel le sens s'articule. Nous empruntons à la phénoménologie l'intérêt pour la connaissance des conditions d'apparition du sens, et non des faits une fois établis : « si le fondement unique s'est effondré et si à la place d'une expérience fondatrice viennent des événements différents et discontinus, qui représentent une forme ouverte de la composition et décomposition du sens, alors le rapport entre la philosophie et la science change également. »⁵³ L'expérience n'est pas vécue selon un pro-

⁵² Todorov, *Nosotros* p.105.

⁵³ Waldenfels, *U mrežama* p.59.

gramme contrôlé, elle est plutôt envisagée comme un événement dans lequel nous sommes entraînés, sollicités, où nous subissons les effets de ce qui nous *arrive*.

Le traitement de l'étranger et des expériences de l'étranger dans la littérature et la théorie littéraire remonte à Rousseau, aux formalistes russes et va jusqu'à Brecht et aux surréalistes. Cela implique l'abandon des attitudes qui vont de soi, la remise en question du connu, le recul respectueux devant l'étranger.

L'étranger n'est concevable que comme un *pathos* qui nous assaillit de manière imprévisible, tout le long de notre vie. Ces moments de *pathos* qui illustrent l'expérience de l'étranger apparaissent dès le moment même de notre naissance, en se intensifiant dans différents moments des expériences particulièrement fortes de déstabilisation de l'individu et ses repères de l'interprétation du monde tels que l'Éros, le rêve, la révolution, la création et l'appréciation des œuvres d'art. Ces expériences donnent de l'épaisseur au moment vécu, qui s'approche de l'aspatialité et de l'atemporalité. Les phénomènes des bouleversements, tels que la révolution politique ou la conversion religieuse, sont des moments dans lesquels les formes de vie se différencient, sans qu'un ordre général en régule les passages : "L'étranger y montre l'impossibilité d'être assimilé que nous rencontrons de la manière particulièrement intense dans le domaine de l'art, de l'éros ou de la religion, mais aussi dans des catastrophes historiques."⁵⁴P.57. En fin de compte, la vie s'échappe au contrôle complet, à un programme préétabli... "D'où vient le pouvoir d'Éros de donner des ailes, est-ce que c'est simplement du contentement des « besoins sexuels »?"⁵⁵

Jusqu'à un certain degré, la pensée de Waldenfels s'accorde avec celle de Heidegger ou de Max Weber sur l'idée du danger qui réside dans le lien entre la métaphysique et la technique, dans une critique sévère de la rationalité occidentale de la modernité qui est: déterminée par le projet de la conquête métaphysique du monde. Comme le souligne Waldenfels, cette appropriation a

une empreinte particulière. De plus, la supposition décisive est celle de l'individualisme possessif, qui ne se réduit pas uniquement à la possession matérielle. [...] Avec Norbert Elias

⁵⁴ Waldenfels, *Tpopgrafija* p.57.

⁵⁵ *ibidem*, pp. 57-58.

(1987) nous pouvons parler de la « société des individus » au-dessous le patronage du cartésianisme. Le traitement de l'étranger est tellement déterminé par le but de l'appropriation que « l'appropriation s'utilise largement comme synonyme pour la « connaissance », l'« apprentissage » ou la « libération » »⁵⁶p.54.

La critique de la rationalité qui s'impose le dessein de dominer la nature et réduit l'étranger à un objet que l'on peut connaître et dominer se consolide dès l'avènement de la science moderne, et coïncide avec des grandes découvertes géographiques. La critique de la conséquence actuelle de cette rationalité qui aboutit dans le pouvoir démesuré de la technique est désormais devenue lieu commun dans la réflexion moderne sur l'avenir de la planète, notamment dans la réflexion de Martin Heidegger, son disciple Hans-Georg Gadamer et sociologue Edgar Morin. Ces penseurs coïncident en indiquant qu'il faudrait renoncer à l'idée du contrôle absolu tant de la nature que de nos vies et admettre le fait que toute expérience, jusqu'à un certain degré est provoquée par une déstabilisation venue d'Ailleurs, au-delà de nos desseins et programmes. Selon Heidegger, l'expérience est, encore comparable avec une certaine transformation, pourvu que nous ne soyons d'aucune façon ses initiateurs ou créateurs: «vivre une expérience de quelque chose veut dire que cela nous touche et nous demande, en nous rapprochant de soi»⁵⁷ Il ne s'agit pas simplement de l'être comme impossible d'être connu tel qu'il est, mais il s'agit certainement de quelque chose qui échappe à notre compréhension herméneutique, et donc, de *l'expérience de l'étranger*:

La réponse à l'étranger que nous venons de mentionner à plusieurs reprises présuppose un mouvement propre qui évoque un changement de lieu, et qui, cependant, part de l'étranger : « Dans le traitement de l'étranger prend la parole une forme de *responsivité* qui dépasse toute intentionnalité et toute régularité de comportement dans la forme d'une logique unique de la réponse qui laisse sa distance à l'étranger. »⁵⁸

La réponse à l'appel de l'étranger ne doit pas être envisagée d'une façon banalisée : aucun manque, aucun trou ne se remplit ainsi, aucun sens disponible n'est sollicité. De même, nulle expérience de l'étranger ne peut être programmée; c'est l'étranger qui nous retrouve,

⁵⁶ Valdenfels, *Topografija*, p.54.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache (Acheminement vers la parole)*, Pfullingen, Neske, 1957. p. 177.

⁵⁸ Valdenfels, *Topografija*, 58.

nous surprend, et même nous assaille ou nous heurte. Il éveille l'attention, l'envie, l'insécurité, la peur ou l'hostilité. Ce que nous offrons en réponse altère nos concepts habituels, en provoquant la formation d'un nouveau sens. Waldenfels nous invite à considérer la possibilité qu'un nouveau sens se formule dans la réponse à l'appel de l'étranger. Nous nous retrouvons devant le paradoxe d'une réponse créative, dans laquelle nous donnons ce que nous n'avons pas :

Cette confrontation avec l'étranger n'exclut pas des conceptions et des interprétations, mais les précède et les dépasse toutes [...] Prenons en considération la possibilité que dans la réponse nous ne donnons pas de nouveau, ne remplissons pas et ne complétons pas un sens déjà existant, sinon, par contre, que le sens s'articule dans l'acte même de répondre, ainsi que nous rencontrons le paradoxe d'une réponse créative dans laquelle nous donnons ce que nous n'avons pas »⁵⁹

Les lieux de l'étranger sont par définition des non-lieux. Ils se dérobent aux réseaux ordonnés d'un cadre culturel, à la manière d'une atonie ou encore d'une hétérotopie foucauldienne. Waldenfels cherche le point zéro d'où l'ordre spatial surgit. Ce lieu n'est plus le corps propre comme chez Husserl, mais quelque chose comme un *lieu impossible* qui nous requiert et nous motive pour lui répondre.

1.1.4. Le dialogue interculturel et l'herméneutique de Gadamer

Une rencontre interculturelle fructueuse comprend la possibilité d'« avoir tort », de se remettre constamment en question dans le dialogue avec l'Autre, ce que souligne l'herméneutique formulée par Hans Georg Gadamer. Ainsi, ayant exploré les apports de la phénoménologie de l'étranger de Bernhard Waldenfels dans le domaine des rencontres interculturelles nous voudrions montrer les apports de l'interprétation herméneutique de Gadamer, en offrant la lecture de certaines œuvres littéraires dans la perspective ouverte par ces courants de pensée. Il s'agit aussi de mettre en évidence l'importance de l'herméneutique et de la phénoménologie pour la compréhension de la formation des images littéraires qui naissent au cours des rencontres avec l'Autre culturel.

⁵⁹ Waldenfels, *Topografija*, pp. 58,59.

Les cultures sont des agglomérats sémantiques complexes, englobant les textes écrits, les coutumes sociales, les croyances religieuses, rituels et pratiques. De plus, les cultures sont en évolution constante. La dynamique interne des cultures et la complexité de leurs aspects se présentent comme un potentiel obstacle devant les chercheurs qui envisageraient d'examiner la possibilité d'une herméneutique interculturelle, tel un Fred Dellmayr.⁶⁰ Le caractère insaisissable des cultures et la multiplicité des formes culturelles particulières rendent la problématique de l'application de l'herméneutique au domaine des rencontres interculturelles assez épineuse.

Nous voudrions tenter d'envisager les perspectives de certaines applications pratiques de l'approche herméneutique dans les domaines sociaux et culturels. L'herméneutique est souvent définie comme l'art de l'interprétation.⁶¹ Dans son sens primaire, il s'agissait de l'interprétation textuelle, c'est à dire, de la rencontre entre le lecteur et le texte, d'où est née l'esthétique de la réception :

L'esthétique de la réception visait à « déplacer la réflexion de l'auteur (émetteur) au lecteur et au public (récepteur), à passer d'une certaine idée de création à l'interprétation, à une herméneutique des textes littéraires. Elle « envisageait la littérature comme une activité de communication.⁶²

Wilhelm Dilthey était le premier à infliger une déroute dans le cours herméneutique envers le champ des études historiques, avec sa demande que les événements historiques soient envisagés avec l'accent sur des motivations spécifiques de leurs acteurs, dans le contexte de chaque époque. Dellmayr rappelle que déjà Gadamer soulignait l'apport de Dilthey, en le résumant dans l'affirmation qu'avec le travail de Dilthey, « l'herméneutique a émergé comme la base de l'étude de l'histoire. »⁶³ Donc, l'herméneutique a étendu les possibilités de son application hors du champ littéraire déjà au XIXe siècle. Cependant, Gadamer indique une grave faiblesse du concept de travail historique tel qu'il était formulé par Dilthey : il ne comprenait pas l'historicité même de la science historique. Dans son envie de l'ériger, par sa rigueur, au niveau des sciences naturelles, Dilthey négligeait le fait que cela extrairait l'historien du cours de l'expérience historique. Pour sa part, Gadamer souligne que l'immersion de

⁶⁰ Cf. Fred Delmair, "Hermeneutics and intercultural dialog: linking theory and practice", *Ethics and global politics*, <http://www.ethicsandglobalpolitics.net/index.php/egp/article/view/1937/2187>

⁶¹ Cf. Delmair, "Hermeneutics"

⁶² Pageaux, op.cit.p. 50.

⁶³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1989, 198-9., traduction d'auteur

l'historien dans le monde vécu est, au contraire, indéniable et même favorable à la compréhension.

Ce n'est qu'avec la pensée de Heidegger que l'herméneutique fût enfin envisagée comme une expérience vécue :

En comparaison avec Dilthey, la compréhension n'est plus un simple « concept méthodologique », mais plutôt, elle indique le mode originaire de l'existence humaine même. À travers son « analyse de Dasein » en particulier, Heidegger a découvert le caractère projectif (et non plus présentiste) de toute compréhension et a conçu l'acte même de la compréhension comme une transcendance, comme un dépassement de ce qui est existant.⁶⁴

La compréhension envisagée par Heidegger est, donc, un événement vécu, qui peut avoir de conséquences transformatrices pour l'interprète. C'est le moment décisif de l'herméneutique de Heidegger retenu par Gadamer. Les deux penseurs relèvent le caractère dialogique et circulaire de la compréhension.

En cela, Gadamer se rapproche à Waldenfels qui parle du détachement de notre propre monde « qui n'est pas le privilège des philosophes, mais s'effectue également dans les renversements artistiques ou dans le renouvellement des habitudes quotidiennes »⁶⁵ et qui « nous mène au bord de la familiarité », mais qui se dérobe à une perspective englobante, et reçoit un impulse décisif des notre confrontation dialogique avec des mondes des Autres. Ainsi, Waldenfels relève que « là où l'on arrive à une entente à travers de la traduction du familier à l'étranger et vice versa, il peut surgir quelque chose d'universel qui n'est pas tombé du « haut » comme une loi englobante, mais est venu « latéralement », en ouvrant le système et en multipliant les rapports. »⁶⁶ Pour sa part, Gadamer met en relief une certaine tension, une dynamique entre soi et l'Autre, pareille à la dynamique entre le texte et son lecteur, qui caractérise le processus de l'interprétation. De cette manière, celle-ci se situe dans la zone limotrophe entre la familiarité et l'étrangeté :

En fait, « la compréhension se montre un événement vécu », et comme telle, elle s'avère un mode du comportement humain – comportement qui n'est ni prédéterminé par des règlements fixes, ni entièrement capricieuse ou arbitraire.

⁶⁴ Delmair, "Hermeneutics"

⁶⁵ Waldenfels, *U mrežama*, p.62.

⁶⁶ *ibidem*, p.62.

Donc, la compréhension ne revient pas simplement à la convergence consensuelle, ou à l'effort «de répéter quelque chose après l'autre», mais, implique plutôt, *le fait d'être prêt à entrer dans une zone limitrophe ou dans les interstices entre soi et l'autre*, donc, en se posant devant «la cour» ouverte du dialogue et du questionnement mutuel.⁶⁷

L'herméneutique implique un décentrement – mais pas un effacement du sujet et de la signification sémantique: « Car ce que nous sommes est quelque chose d'inabouti, une compréhension toujours renouvelée et une défaite toujours renouvelée. »⁶⁸ Un dialogue ne l'est pas s'il ne peut pas être manqué, ou avoir des éléments manqués. Dans ces cas il est important que je respecte les positions de l'autre même quand je ne peux pas leur donner une place dans mon horizon de la compréhension. Ce respect est basé sur le fait que j'ai confiance en mon partenaire qui a décidé de s'engager en un dialogue avec moi. Donc, je ne fais aucune tentative de lui imposer mon point de vue. Plutôt, je me montre attentif à la sienne. Ici encore l'attitude de l'attention (*Achtung*) entre en jeu, et cela signifie plus que la tolérance, et même plus que le respect, qui maintient une distance.

Gadamer remarque que l'objection de Derrida serait que toute compréhension se réduit inévitablement à l'appropriation, en impliquant inexorablement un reniement de l'altérité, tout en se défendant de cette critique : « Je ne fais pas référence à un «soi» constant ou identifiable, mais seulement à ce qui se passe dans la conversation, pendant qu'elle se développe. »⁶⁹

La rencontre dialogique se rattache moins à la dialectique hégélienne qu'à la méthode socratique d'auto-interrogation à travers l'interrogation et la contestation mutuelle des interlocuteurs. L'un doit chercher à comprendre l'autre «même en risquant l'autocritique et l'auto-décentrement – ce qui implique que «l'un doit croire qu'il peut avoir tort»⁷⁰ Cette conception se rapproche de la recherche d'un horizon universel envisagé par Todorov :

L'horizon de ce dialogue entre cultures, de ce va –et-vient entre les autres et nous, est l'harmonie, dont la limite est, à son tour, l'universalité; une universalité qui est obtenue, non

⁶⁷ Hans-Georg Gadamer, «Letter to Dallmayr», in *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, p.96., traduction d'auteur

⁶⁸ *ibidem.*, p. 96.

⁶⁹ *ibidem.*, p.96.

⁷⁰ *ibidem.*, p.96.

par déduction à partir d'un principe que l'on a élevé au dogme, mais grâce la comparaison et aux formules de transaction, moyennant des tâtonnements successifs.⁷¹

L'herméneutique gadamérienne est pertinente en premier lieu pour une exégèse textuelle et pour le développement de l'esthétique de la réception et les questions que celle-ci ouvre en confrontant l'horizon d'attente du public à celui ouvert par l'auteur. Une conformité plus ou moins grande indiquerait la reconnaissance facile de l'œuvre par le public, tandis que leur divergence entraînerait des malentendus, des refus et même divers scandales :

L'expérience que le public a du genre dont l'œuvre révèle la forme et la thématique d'œuvres antérieures dont elle présuppose la connaissance (ce qui suppose l'examen de la valeur esthétique de l'œuvre par rapport à une certaine tradition établie par un genre, un modèle), l'écart entre la langue et le langage poétique utilisé (notion d' « écart » emprunté aux formalistes)⁷²

Aussi bien, elle rayonne profondément dans le domaine social et politique. Ses œuvres plus tardives sur la compréhension herméneutique sont pertinentes pour l'émergence de notre «ville globale», cela veut dire pour un ordre mondial naissant, marqué par la contestation entre cultures et par la résistance croissante à l'hégémonie occidentale unilatérale. Dans son œuvre *L'Héritage de l'Europe*, Gadamer relève l'importance des tensions continues entre divers composants culturelles de l'Europe qui en font un type particulier de l'unité dans la diversité. L'identité européenne est ainsi envisagée comme un processus dialectique jamais abouti, se renouvelant toujours. Comme le souligne Fred Dellmayr, «La signification philosophique et herméneutique plus profonde de l'Europe, il observe, ne réside pas dans sa supposée « universalité », mais dans sa composition multiculturelle et multilinguale, dans sa pratique historique de « cohabitation avec l'Autre dans un espace de proximité. »⁷³ De plus, ce modèle européen d'une dynamique fructueuse entre diverses entités culturelles pourrait s'appliquer au niveau global, comme une solution possible pour le problème du monde actuel dans lequel les contacts culturels sont de plus en plus avancés sous la forme de la globalisation économique et technique. La compréhension envisagée comme un processus transformatif pour les parties engagées, mais sans ambitions de subjuguier l'autre, et respectueuse des différences du départ pourrait être une réponse à la menace de l'uniformisation à l'occidentale. La compréhension n'implique pas un gommage de toutes les frontières, mais plutôt un processus qui se développe dans l'acceptation de ces frontières, y compris en prenant en compte les différences, distinctions, réserves et même replis. Comprendre, c'est reconnaître à l'autre sa part d'ombre et non vouloir lui imposer une lumière de tous les instants. La cohabitation interculturelle doit

⁷¹ Todorov, *Nosotros* p.107.

⁷² Gadamer, «Letter »

⁷³ Delmair, "Hermeneutics", cit.

être une forme de reconnaissance et de compréhension de l'altérité, y compris dans ce qui nous en échappe et nous en reste irréductible.

CHAPITRE II

1.2. La problématique identitaire entre soi et l'Autre

1.2.1. L'imagerie orientale et la bipolarité identité-altérité

L'image est un fait de culture et une pratique anthropologique pour exprimer à la fois l'identité et l'altérité

Roland Barthes, *Système de la mode*

L'image littéraire qu'une société se crée d'une autre, dans un moment donné « relève, pour le comparatiste, d'un imaginaire social marqué par une bipolarité : identité vs. altérité, termes à la fois opposés et complémentaires ». ⁷⁴ La construction de l'image littéraire de l'Orient est liée à la construction de l'image que l'Europe se fait d'elle-même. Cette image n'est jamais stable, figée et facilement définissable. Il s'agit plutôt d'un processus de la construction identitaire permanente, une tentative de se définir basée sur la différenciation de l'Autre. Cela vaut pour n'importe quel groupe humain. Comme le relève Claude Lévi-Strauss, « Aucune société ne peut se penser soi-même si elle ne dispose pas de quelques autres qui lui servent de terme de comparaison. » ⁷⁵ Cependant, dès qu'on touche cette thématique, apparaît le problème du jugement de valeur. Il existe aujourd'hui une tendance dominante de pensée selon laquelle la recherche de savoir en général n'est pas libre de jugement de valeur, et par conséquent, le savoir sur l'Autre en sera toujours altéré. C'est le constructivisme, qui affirme qu'il n'y a pas de relation immédiate entre l'individu et le monde. Selon cette approche, l'idée d'un savoir objectif est une illusion, car chaque tentative de décrire le monde est dépendante du discours qu'elle utilise. Ainsi, certains psychologues sociaux, tels que Burman

⁷⁴ Pageaux, op.cit. p.60.

⁷⁵ Strauss, *Anthropologie structurale deux*, pp.319-320.

et Parker⁷⁶, sont particulièrement intéressés par le discours, qui produit et maintient les gens dans certaines positions sociales.

Depuis le «turn to languages» dans les sciences sociales, les études qui emploient une diversité des techniques de l'analyse du discours ont proliféré, en posant de nouvelles questions et en fournissant de nouvelles compréhensions des complexités et des nuances des phénomènes sociaux (voir par exemple Burman et Parker; Tonkiss, 1998).⁷⁷

Les analyses de Foucault sur la création des formations discursives et les régimes de la vérité dans lesquels les gens vivent, ainsi que la conception de discours comme un système de représentations qui construisent les positions du sujet et les interactions sociales ont été particulièrement influentes. *Tout discours influe le champ des actions possibles, déterminant ce qui peut être dit et fait et ce qui ne le peut pas être.*

Sur le plan général, on peut définir les discours en tant que cadres de la compréhension qui organisent et transforment le monde social. En tant que grilles de lecture de la réalité, leur fonction est de fixer des significations, en exerçant aussi une influence structurante sur la narration littéraire. Ainsi s'ouvre un intérêt pour des modes dont les ressources historiques et culturelles basées sur les institutions dominantes construisent les vies des hommes. Le sujet est envisagé à la fois comme produit des discours et comme porteur du discours qui le construit. Cela incite de nombreuses tentatives pour démasquer l'origine des discours et pour décrypter les pratiques discursives qui construisent le sujet.

L'autre approche de la thématique identitaire est fondée sur le positivisme logique selon lequel la réalité est régie par les lois qui peuvent être comprises indépendamment des discours utilisés pour la décrire.

Ces positions sont souvent représentées comme radicalement opposées, mais il existe aussi une longue tradition philosophique qui explore les possibilités d'une position qui se situerait entre ces deux théories. Selon cette ligne de pensée, le refus de l'idée que la langue représente les choses n'entraîne pas le refus de la conception de la vérité comme *adequatio*: le fait que le monde qu'on connaît est une construction de notre langue, cela ne veut pas dire que c'est une construction libre.⁷⁸ Comme le rappelle, entre autres, l'historien Erik Hobsbawm, en

⁷⁶ Erica Burman et Parker, ont développé cette approche dans leur œuvre *Discours Analytic Research : repertoires and readings of discours in action*, London, Routledge 1993.

⁷⁷ Molly Andrews, *The Uses of Narrative : Explanations in Sociology, Psychology and Cultural Studies*, New Jersey, Translation publishers 2004, p.131.

⁷⁸ Cf. Fay, 1996, Morris, 1997

soulignant la prépondérance incontestable du fait sur le discours qui le traite et/ou essaie de le manipuler :

L'histoire est, comme l'on dit en général, le discours. Nous ne pouvons pas comprendre cela si nous ne comprenons pas la langue par laquelle les hommes pensent, parlent et décident. Entre les historiens attirés par ce qui se nomme « le tournant linguistique » il y a même ceux qui affirment que les idées et les notions exprimées par les mots sont la spécificité d'une époque, que explique ce qui est arrivé et pourquoi. Le temps dans lequel nous vivons, aussi bien que le sujet de ma cour, devraient suffire pour nous rendre sceptiques envers cette affirmation. [...] si les faits mêmes ne s'alternent pas, aucune quantité d'alternance du dénominant ne peut pas les altérer.⁷⁹

Nous optons pour cette position intermédiaire, une voie entre le positivisme rigide et l'idéalisme linguistique pure. Ce serait une tentative de les dépasser au nom d'une approche dialectique du savoir. Le fait que la pensée se réalise dans les cadres conceptuels et que l'approche du monde sans intermédiaire n'est pas possible, ne veut pas dire que chaque tentative de découvrir la vérité est entièrement relative et subjective.

Donc, la perception des groupes, est guidée à la fois par les processus cognitifs basiques, que la science comprend déjà dans une bonne mesure, mais aussi par les croyances idéologiques de nos sociétés. Le rôle de l'ethnicité, et la mesure selon laquelle on valorise ou on refuse les différences ethniques dépend en grande partie des idéologies de nos sociétés.⁸⁰ Les formes spécifiques de la distinction ethnique peuvent être expliquées non seulement par les tendances et les dispositions psychologiques, mais aussi par les discours politiques et culturels et par les pratiques discursives locales.

1.2.2. La dialectique entre le soi et l'Autre dans la construction identitaire.

La notion de l'identité forme le lien entre l'individu et la société. Dans le passé, les termes tels que stabilité, unité et essence étaient utilisés dans la description scientifique du phénomène de l'identité, tandis qu'aujourd'hui la problématique identitaire est envisagée plutôt comme le résultat d'un processus de construction et de choix continus. De plus en plus, l'état actuel d'incertitude identitaire, exprimée par l'emploi prépondérant des termes tels que varia-

⁷⁹ Erik Hobsbaum, *Globalizacija, Demokratija i terorizam*, Beograd, Arhipelag, 2008, p.51.

⁸⁰ Cf. Judd. Et al., 1987.

bilité, pluralité, fragmentation et ambivalence, aboutit inévitablement à une certaine angoisse provoquée par la perte des coordonnées identitaires stables, qui se lie à une perte du sentiment de la communauté fondée sur le partage de valeurs. Cette angoisse, dans le monde académique, pourrait se résumer en ces paroles de Tzvetan Todorov :

La liberté nous est chère, mais, de l'autre côté, nous craignons de rester dans un monde sans idéaux et sans valeurs communes, dans un monde de masse peuplé des solitaires qui ne connaissent plus l'amour; en secret, pas toujours consciemment, nous nous lamentons de la perte de l'identité.⁸¹

Selon certains auteurs, la situation postmoderne se rapporte surtout à un nombre limité des membres de l'élite cosmopolite, ou aux styles des jeunes gens.⁸² Ces auteurs croient qu'une telle vision de l'identité est conforme à la société occidentale individualiste, dans laquelle le choix personnel et la responsabilité personnelle sont surestimés. Les gens qui vivent dans les cultures plus collectivistes, où l'obligation et le devoir forment la base de l'autoperception, ont des identités plus stables et plus claires.

Au cœur de la problématique de la construction identitaire se trouve la question de savoir si notre rapport à soi est originairement fondé sur la perception de l'Autre. Comme le soulignent les penseurs actuels, chaque « moi » se construit à travers ses rapports avec l'Autre, chaque identité est fondée, jusqu'à un certain degré sur l'Altérité, et change à travers de nouveaux contacts. Waldenfels nous rappelle que, à travers la réflexion sartrienne, on remonte le fil de cette idée jusqu'à Thomas Hobbes : « Sartre apparaît comme un lecteur attentif de Hobbes quand il réduit le nous-sujet à la simple sensation psychologique qui se ne se constitue que sous la pression et le regard de nous ennemi, comme « être » nous-objet »⁸³ Comme le souligne Sartre lui-même,

comprendre le regard veut dire se rendre compte du fait que nous sommes vus. Le regard que les yeux manifestent, tels qu'ils sont, est une pure référence à moi. Ce que je comprends directement quand j'entends craquer les branches derrière moi, ne veut pas dire que *quelqu'un est là*, sinon que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être vulnérable, que j'occupe une place/un espace, et que, dans aucun cas je ne peux échapper de l'espace où je suis sans protection, bref, que je *suis vu* »⁸⁴

⁸¹ Cvetan Todorov (Tzvetan Todorov), *Nesavršeni vrt (Le jardin imparfait)*, Beograd, Geopoetika, 2003., p.16.

⁸² Cf. Friedman, 1997, Smith, 1994.

⁸³ Waldenfels, *Topografija* p.52.

⁸⁴ Žan-Pol Sartr (Jean-Paul Sartre), *Biće i ništavilo (L'être et le néant)*, Beograd, Nolit, p.269.

Dans son traitement de cette problématique, Tzvetan Todorov supprime l'importance de la menace, en soulignant le regard accueillant qui constitue notre premier rapport à l'Autre et notre prise de conscience de soi qui se développe dans ce rapport :

*tu me regardes, donc, je existe. Cette conscience de soi, indissociable de celle d'autrui, aura à son tour des effets décisifs. D'une part, une complexité croissante de la relation intersubjective, dont l'emblème sera le langage humain. De l'autre, une non-coïncidence avec soi, également constitutive de l'humain : l'individu est à la fois un être vivant comme les autres et la conscience de cet être, qui lui permet de s'en détacher, voire de s'y opposer. Tel est le fondement de la liberté humaine (et de l'exigence d'autonomie, qui en sera la traduction politique) : l'homme se caractérise par ce trait biologique, la capacité de se séparer de son propre être. Sociabilité et liberté sont intrinsèquement liées, et elles font part de la définition même de l'espèce.*⁸⁵

Pour sa part, Edward Saïd formule le rôle de l'Autre dans la formation identitaire de cette manière : « On pourrait dire que les sociétés modernes et primitives établissent/forment le sentiment de sa propre identité jusqu'à un certain degré négativement »⁸⁶ Ensuite, il explique, en expliquant ainsi le pouvoir de l'imaginaire oriental dans l'esprit européen : « la géographie imaginaire aide l'esprit d'intensifier le propre sentiment de soi en dramatisant la distance et la différence entre cela qui lui est proche et cela qui est loin. »⁸⁷

Ces questions identitaires se situent effectivement au centre des recherches de Bernhard Waldenfels, qui soutient l'idée que la perception de soi se forme à travers l'Autre. Une expérience extérieure est déjà incluse dans toute référence à soi. Waldenfels illustre sa théorie en fournissant un grand nombre d'exemples de l'intersubjectivité structurelle tels que la formation de l'identité sociale avant la formation de l'identité personnelle dans le développement des enfants (le concept de syncrétisme du développement psychologique des enfants proposé par Merleau-Ponty). Beaucoup de preuves de cette primauté de la constitution de ce « nous » se trouvent aussi dans l'approche psychanalytique, comme c'est le cas en ce qui concerne la projection et l'introjection, ou dans le rôle des complexes d'Œdipe et d'Électre dans la théorie freudienne classique.

⁸⁵ Todorov, *Nesavršeni*, pp.51-52.

⁸⁶ Edvard Saïd (Edward Saïd), *Orijentalizam (Orientalisme)*, Beograd, Biblioteka XX vek, 2000., p.76.

⁸⁷ *ibidem*, p.77.

L'idée du fondement de notre identité personnelle ou collective sur la référence à l'Autre est aussi à la base de la conception identitaire de certaines théories sociologiques (Mead, Cooley) et psychologiques classiques (Piaget). Cette idée rompt le paradigme cartésien habituel d'un sujet autonome qui est à l'origine de toute intentionnalité et de toute action de l'individu. La critique de l'autonomie démesurée du sujet cartésien est au cœur de la conception de l'expérience de l'étranger et du fondement de soi sur la référence à l'Autre dans la pensée de Bernhard Waldenfels.

Les théories postmodernes de l'identité suivent la voie de la dissolution de l'identité en la désignant en tant que simple résultat de l'influence sociale, souvent sans référence à la perspective corporelle de l'identité. C'est le cas dans la sociologie aussi bien que dans l'herméneutique. Comme la mort de Dieu constatée par Nietzsche, il s'impose le constat de la métaphore bien connue de la mort du sujet vers la fin du XXe siècle. La phénoménologie, cependant, nous aide à dépasser cette dissolution identitaire, pour une nouvelle conception de l'identité, qui peut encore être conçue en tant qu'une unité homogène, formée des processus de la conscience qui émergent des racines profondes de la perception corporelle.

Donc, nous pouvons accepter l'idée de la construction identitaire basée sur la référence à l'Autre, qui se manifeste sur le plan de l'identité personnelle aussi bien que sur le plan de l'identité collective. Comme le rappelle Hobsbawm, « La majorité des nations européennes a, soi-disant, « les Autres héréditaires » - des voisins permanents, parfois avec la mémoire des siècles des conflits, par rapport auxquels ils se déterminent. »⁸⁸ Sur le plan global, l'Autre héréditaire de l'Europe, c'est l'Orient. La construction de l'image de soi est inséparablement liée à la construction de l'image de l'Autre. Enfin, nous pouvons passer du plan sociologique, psychologique et philosophique au plan littéraire et aux apports artistiques à la création et à propagation d'une certaine image de l'Autre en fonction d'une certaine image de notre propre société.

⁸⁸ Hobsbaum, *Globalizacija*, cit, p.65.

1.2.3. L'identité européenne

L'image que l'Europe s'est créée de l'Orient au fil de siècles, est inséparable de l'image qu'elle s'est créée d'elle-même au cours de l'histoire, étant donné que : « ... l'image de l'Autre véhicule aussi une certaine image de ce Je qui regarde, parle, écrit ». ⁸⁹ L'Orient, c'est l'Autre de l'Europe par excellence, présent dans la formation de l'identité européenne en tant que sa polarité principale. L'image que les écrivains européens forment de l'Orient, cet étranger mystérieux, somptueux et inspirant entre en résonance avec l'image qu'ils ont de l'Europe. Mais, la situation est encore plus complexe, car certains éléments de la tradition ou de la pensée orientale sont présents et incorporés à l'intérieur de la culture occidentale. Les emprunts culturels s'effectuaient en assimilant les éléments d'un autre système de civilisation, qui, à son tour avait, lui-même, acquis certains éléments des cultures étrangères. Telles migrations ont produit de nombreuses « osmose » : les archétypes littéraires, les influences philosophiques, le progrès technique, qui dépassaient les espaces géographiques et culturels pendant des siècles, en se muant et en s'épanouissant dans un nouvel espace culturel.

Hans Georg Gadamer et Edgar Morin font partie des auteurs qui nous rappellent la dette de la science européenne envers les civilisations non-européennes, telles que la civilisation arabe, avec ses apports dans le domaine des sciences (mathématique et médecine), de la philosophie et de la musique. Dans son oeuvre *L'héritage européen*, Gadamer souligne l'importance des attributions des civilisations orientales ou américaines de l'époque précolombienne, en rappelant que la civilisation ne s'est engagée sur la voie de la science (et ensuite de la technique) que dans le cas européen. La différenciation des produits d'esprit humain dans les domaines délimités de la science, l'art, la religion et la philosophie est un trait immanent à la tradition européenne rappelle Gadamer, en rappelant l'exemple de Chuang Tze qui, comme les sage chinois en général, était à la fois un religieux, un penseur et un poète. ⁹⁰

Dans son oeuvre *Penser l'Europe*, Edgar Morin rappelle également de nombreux échanges commerciaux et culturels entre l'Occident et l'Orient dans la période médiévale, marquée par l'apogée de la culture arabe entre les siècles IX et XI, en soulignant que les croisades ne représentaient aucune interruption dans ce flux si fructueux pour l'Europe :

⁸⁹ Pageaux, op.cit. p.61.

⁹⁰ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Evropsko nasleđe (L'héritage européen)*, Beograd, Plato, 1999.

même pendant les croisades il y avait des influences culturelles cachées que les arabes raffinés exerçaient sur les chevaliers francs brutes. Durant quelques siècles, à travers l'Espagne islamique, il s'exerçait une influence sur la pensée du Moyen Âge, par l'intermédiaire des traductions grecques et de la mathématique arabe, qui représentaient les vitamines pour l'élan des temps modernes.⁹¹

Ainsi, nous ne trouvons pas superflu de rappeler l'importance des apports principaux de l'Orient à l'Occident, et, surtout de démontrer les traits caractéristiques de l'Europe définis à l'aide de leur opposition par rapport à l'Occident. Les échanges entre les civilisations ont toujours été nombreuses, et les acquisitions culturelles dépendaient de plusieurs variables telles que: la démographie, l'époque, l'ordre de l'apparition des civilisations.

En abordant cette problématique, il nous semble indispensable d'essayer de retracer un bref portrait que l'Europe s'est créé d'elle-même au fil des siècles. Nous voulons démontrer la dynamique qui régit l'imaginaire social européen, le regard européen porté sur soi, pour arriver à la perspective dans laquelle est édifiée l'image de l'Autre, car l'imagologie : « doit déboucher sur l'étude de diverses images qui composent, à un moment donné, « la » représentation de l'étranger, sur l'étude des lignes de force qui régissent une société, son système littéraire et son imaginaire social. »⁹²

Dans cette tentative, nous soulignons l'apport décisif de l'âge moderne à l'identité culturelle européenne. C'est surtout l'époque des Lumières, avec le développement de l'idée de l'autonomie à l'échelle individuelle autant qu'à l'échelle des nations, qui a apporté des contributions majeures. Cette idée introduit la conception que chaque individu est capable de connaître le monde et de décider de son propre destin. De même qu'un peuple est souverain dans le cadre de la démocratie, l'individu peut l'être dans la sphère personnelle. Cela amplifie l'idée même de la démocratie, qui garantit en même temps le gouvernement du peuple et la liberté individuelle.

Le XVIIIe siècle est aussi le témoin de l'expansion de l'humanisme, l'avènement de l'homme au centre des intérêts et des actions humaines. L'idée de la tolérance, ou l'admission de la pluralité légitime, que cela soit la pluralité des religions, des cultures ou des gouvernements, appartient aussi à l'héritage du siècle des Lumières. Selon Tzvetan Todorov, l'unité

⁹¹ Moren, op.cit. p.61.

⁹² *ibidem*, p. 61.

même de la culture Européenne réside précisément dans la façon de gérer diverses identités régionales, nationales, religieuses et culturelles qui la composent. Selon ce théoricien et critique, l'avantage de la pluralité est le fait qu'elle encourage la liberté de chacun de penser et de juger. Par opposition à celui qui ne reconnaît que les normes de son propre pays et se voit obligé de se conformer à celles-là, celui qui a la possibilité d'en comparer plusieurs peut plus facilement percevoir les préjugés et distinguer ce qui est plus juste de ce qui l'est moins. Cela conduit au développement de la notion de tolérance, de reconnaissance et de respect de la diversité, qui sont au cœur de l'identité européenne. En contraste, l'Europe a souvent construit l'image d'un Orient despotique, et de la tyrannie qui règne dans les vastes Empires orientaux.

Par ailleurs, la contribution de cette pluralité, de cette unité en diversité qui caractérise l'Europe va beaucoup au-delà de l'établissement des régimes politiques respectueux de la différence de l'Autre. Cela touche la sphère économique aussi bien que politique, et met au grand jour le développement rapide de l'industrie européenne.

Edgar Morin est un autre penseur qui voit les bases de la civilisation européenne dans la diversité de sa tradition, notamment gréco-romaine et judéo-chrétienne, tout en signalant la tension permanente entre ces différents éléments en tant que moment clé dans l'évolution de l'Europe. Selon Morin, la dialectique culturelle au sein de l'identité européenne gagne en intensité dans la période de la Renaissance, ainsi que « la culture européenne surgit comme une ébullition dialogique permanente, en provoquant une apparition incessante des idées, des théories, des aspirations, des rêves et des formes, ce qui va collaborer comme dans un tourbillon. »⁹³ Morin considère même ce tourbillon comme la base même de l'Europe: « Le fondement de l'Europe se trouve dans la perte des fondements (l'empire, la Méditerranée, la chrétienté); l'ordre européen se trouve dans le désordre d'un grand chantier fourmillant. »⁹⁴

Un attitude pareille sur l'importance des tensions et des tourbillons dans la différenciation de la culture européenne se trouve chez Gadamer aussi, avec l'accent sur les tensions religieuses au sein de la chrétienté. Ce penseur relève l'importance de la division de l'Empire romain en deux parties, dont celle occidentale, sous le nom de Byzance avait comme religion officielle la religion orthodoxe, et la partie occidentale, sera substituée par des pays occidentaux unis par la catholique. Ce schisme religieux avait un effet paradoxal à l'apparence, une

⁹³Moren, op.cit., p. 58.

⁹⁴ *ibidem*, p. 53.

envie profonde de l'unification de la chrétienté, dans le but de dépasser la douloureuse séparation. Le schisme a renforcé les tendances de l'unification culturelle de l'Europe, héritière de l'antiquité classique. Enfin, dès le XV^{ème} siècle, une nouvelle séparation se produit au cœur de l'Europe catholique, et les différences entre la religion protestante et la religion catholique seraient des moteurs de différenciation au sein de la culture occidentale, contribuant à « cette richesse des traditions de la culture européenne qui se présente à nous dans la suite magnifique des styles artistiques, jusqu'à ce qu'elle ne fût terminée par la phase historique expérimentale et réductionniste du XX^e siècle. »⁹⁵

La spécificité européenne se manifeste dans des transformations incessantes. De plus, Morin souligne que son avenir même dépend davantage encore de sa capacité à se renouveler, et à trouver des réponses aux besoins de nouveaux changements: «La demande vitale consiste à sauver l'identité européenne qui nous appelle à faire une nouvelle transformation de l'Europe. »⁹⁶ Aussi, ce tourbillon n'est plus exclusivement européen: «Enfin, ce n'est pas seulement les fruits de ce tourbillon qui se sont multipliés à travers le monde qui sont originaux, le tourbillon même est devenu planétaire. »⁹⁷

L'identité européenne se fonde, donc, sur ce tourbillon culturel, une sorte de jeu, à la fois complémentaire et antagoniste, entre les instances dont chacune possède sa propre logique. Dans ce sens, les tensions ont la fonction d'un moyen organisationnel, d'une voie d'aide entre l'ordre et le désordre. Les historiens modernes s'accordent généralement en reconnaissant qu'un bon équilibre entre la pluralité et l'unité a contribué au développement du «miracle européen» et au processus de l'industrialisation au commencement du 19^e siècle. C'est un lieu commun de la réflexion moderne sur la construction de l'identité européenne, mais cela était reconnu déjà au 19^e siècle, par un des penseurs de l'époque romantique, Friedrich Schlegel : « Ce qui, pour Schlegel, rend tellement intéressant le caractère de l'Europe c'est justement cette variété, cette richesse, et la diversité de son esprit. [...]Pour Schlegel, l'Europe est un monde en miniature et représente pourtant le monde entier. »⁹⁸ Cependant,

⁹⁵ Gadamer, *Evropsko*, pp. 26, 27.

⁹⁶ Moren, *op.cit*, p.27.

⁹⁷ *ibidem*, p.27.

⁹⁸ Ernst Behler, "La conception de l'Europe dans la théorie du premier romantisme et la relation franco-allemande", in *Revue germanique internationale*, 1: 1994, Europe Centrale, pp. 25-43, <http://rgi.revues.org/422#ftn1>, page consultée le 13 décembre 2013.

Schlegel voit dans cette diversité européenne un danger potentiel dans la forme d'une division démesurée. Même dans son époque, Schlegel reconnaît les germes de cette décomposition, à défaut d'un idéal qui fonctionnerait en tant que ciment unifiant, ce qui était la mythologie dans l'Antiquité gréco-romaine, ou la religion chrétienne au Moyen Âge. La déflation du sacré menace l'unité européenne, étant donné qu'il n'y reste plus une idée supérieure qui est au fond de toute unité des sociétés humaines. Une visite aux Indes, où la source de la religion est vive encore, sera, dans l'opinion d'August Wilhelm Schlegel aussi importante pour éviter la décomposition européenne qu'une visite édifiante de l'Italie pour cultiver le goût artistique.⁹⁹

Dans son livre *The European Miracle (Le miracle européen)*, E. L. Jones¹⁰⁰ dit que la diversité limitée a donné aux européens une certaine unité et une certaine liberté de pensée, ce qui était un meilleur résultat que le totalitarisme religieux ou les divisions infinies. Donc, l'héritage commun d'un côté, et la connaissance des pratiques des voisins est ce qui, selon Edmund Berque, au 18^e siècle, permet aux européens de ne pas se sentir étrangers en aucun pays du continent. En dépit d'une grande diversité des langues, les européens ont aussi eu des langues communes, qui favorisaient le sentiment de l'unité et facilitaient les échanges de connaissances et de pratiques culturelles. Pendant longtemps cette langue commune fut le latin, plus tard, à l'âge moderne, il y eut le français, et aujourd'hui c'est l'anglais. Cela a permis à chaque nouveauté introduite dans un des pays européens de se diffuser très vite dans les autres. En même temps, l'existence de plusieurs pays d'une taille équivalente a empêché l'établissement d'un empire et d'un pouvoir central, caractéristique typique des gouvernements orientaux. Cette division peut être expliquée, parmi d'autres raisons, par les conditions géographiques du continent. Ainsi s'établit une distinction importante entre l'Europe et l'Asie, repérée déjà par le romantique Schlegel, comme le rappelle Ernest Behler, dans sa réflexion sur la conception de l'Europe, créée en France et en Allemagne. Ces réflexions de Schlegel nous permettent de voir l'établissement de l'idée de l'Orient au début du XIX^e, telle qu'elle s'est formée dans la conscience des premiers romantiques. Schlegel a longtemps étudié le sanscrit,

⁹⁹ Cf. Ernst Behler, "La conception de l'Europe dans la théorie du premier romantisme et la relation franco-allemande", in *Revue germanique internationale*, 1: 1994, Europe Centrale, pp. 25-43, <http://rgi.revues.org/422#ftn1>, page consultée le 13 décembre 2013.

¹⁰⁰ Cf. Eric Jones, *The European Miracle : Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge University Press, 1981.

et, comme d'autres scientifiques d'époque, ne pouvait pas s'empêcher de remarquer des similitudes et des différences entre les deux grandes parties du monde : l'Europe et l'Asie. À Paris, il était venu donner des cours sur l'histoire de la littérature, et là, il révélait à ses étudiants les richesses de l'Orient, ce « *lieu de naissance de l'homme meilleur et le berceau de toute haute culture, de la langue, de la religion, des arts et des sciences* ». ¹⁰¹ En contraste avec l'Asie de grandes empires uniformes, l'Europe n'avait pas ses propres habitants, mais a été habitée par des envahisseurs asiatiques, et, grâce aux dispositions du relief de ce continent, elle est restée divisée en une multitude des pays, qui en font un continent « *de la variété et variabilité, de la culture et de l'artifice* (KFSA, 11, 17) » ¹⁰²

Cependant, pour Tzvetan Todorov, il est important de comprendre que la pluralité interne européenne est liée à l'ouverture aux influences externes : l'Europe a fait de nombreux emprunts à ces voisins et leur a donné autant. Aussi, cette pluralité n'a pas entravé le développement d'une identité commune. À ce propos, il souligne l'importance d'une mémoire commune, proche au concept de la volonté commune de Rousseau, qui correspond à une somme de différences qui ne s'estompent pas dans l'unanimité, mais, tout en préservant les différences, propose les actions harmonieuses, dans un but commun:

«La mémoire générale européenne serait, au contraire, la somme des différences, la prise en compte des points de vues nationaux et régionaux. [...] Cette même idée de Rousseau sera reprise par Kant dans sa défense du *sens commun* qui, on l'a vu, est souvent mélangé avec ce qu'on appelle la civilisation. ¹⁰³

Gadamer et Morin se rapprochent surtout dans l'accent qu'ils portent sur la différenciation entre la philosophie, la religion, l'art et la science qui a apporté le développement décisif de la pensée rationnelle européenne. Ainsi, Gadamer met au grand jour que l'Europe représente l'unique espace culturel dans lequel s'est produite une distinction si nette entre divers aspects et domaines de connaissance comme celle entre la religion, la philosophie, l'art et la science. Dans aucune autre culture, qu'il s'agisse des plus développées, il ne se produit une délimitation pareille. Ces quatre notions, qui n'ont pas de vraie analogie authentique dans d'autres hautes cultures représentent une manière d'approcher le monde ty-

¹⁰¹ Cf. Jones, *The European*

¹⁰² *ibidem*

¹⁰³ Tzvetan Todorov (Tzvetan Todorov), *Strah od varvara-S one dtrane sudara civilizacija* (*La peur des barbares-Au-delà du choc des civilisations*), Beograd, Karpos, 2010, p.262.

pique de la pensée européenne.¹⁰⁴ L'un des fruits de la rationalité occidentale, la science européenne s'est cependant révélée aussi dangereuse que bienfaitrice. L'accélération de son développement sans une réflexion responsable sur d'éventuelles conséquences a provoqué le règne débridé et de la science-technique, dont n'est plus exempt aucun aspect de vie moderne. Dans son analyse de la critique de l'humanisme occidental faite par Claude Lévi-Strauss, Todorov souligne le péché de l'humanisme repéré par Lévi-Strauss dans le fait d'avoir envisagé l'homme en tant que finalité en soi, ce qui ouvre la brèche entre l'homme et son environnement naturel, et soumet la nature à celui-ci. Dans la ligne de pensée de Heidegger (que Todorov discerne dans l'attribution de la responsabilité de l'anthropocentrisme à Descartes) avec sa critique de la domination néfaste de la technique issue de la métaphysique occidentale, Lévi-Strauss cerne le problème dans l'avancement des moyens mécaniques de contrôle : « on s'est dédié, depuis deux ou trois siècles, à mettre à disposition de l'homme des moyens mécaniques de plus en plus puissants. »¹⁰⁵ Todorov rappelle que Lévi-Strauss lui-même se positionnait en tant qu'antihumaniste. En effet, Lévi-Strauss, rappelait les cibles de sa lutte intellectuelle: «c'est cette espèce d'humanisme effronté qui provient, d'un côté, de la tradition judéo-chrétienne et, de l'autre [...] de la Renaissance et du cartésianisme, qui font de l'homme un maître, un propriétaire absolu de la création.»¹⁰⁶ Ce danger actuel qui assombrit l'horizon de toute humanité nous incite à repenser le rapport entre la science et d'autres dimensions de la culture, en Europe aussi bien que sur la scène globale. De sa part, Morin nous avertit que le contrôle de cette machine se révèle de moins en moins facile, étant donné l'augmentation de sa capacité de destruction «On ne s'aperçoit pas que la mise en ordre du monde à l'aide de la technique permet le débridement du non-sens historique.»¹⁰⁷ En réaction à ce danger qui se propage, Gadamer a invoqué le besoin de repenser la relation entre la philosophie et la science, et Waldenfels relève même des tentatives d'établissement des « sciences du monde vécu qui ne pourraient plus être appelées objectivistes/objectives. »¹⁰⁸

Il est intéressant de remarquer que les premiers romantiques ne développaient pas une réflexion élaborée à propos de l'identité européenne, quoiqu'ils sentissent une envie de

¹⁰⁴ Cf. Gadamer, *Evropsko*

¹⁰⁵ Strauss, *Anthropologie structurale deux*, p.398.

¹⁰⁶ Jean-Marie Benoist, "Entretien", p.4 cité dans Todorov, *Nosotros* p.89.

¹⁰⁷ *ibidem*, p. 79

¹⁰⁸ Waldenfels, *U mrežama*, p. 60. Cf. Gadamer, *Evropsko*

s'identifier à une communauté d'esprits supranationale dès le début du XIXe siècle. Ils n'utilisaient même pas le terme Europe dans leurs écrits. Le mot Europe, qui apparaissait si rarement dans les premiers écrits romantiques a attiré leur attention avec l'apparition de *L'Europe ou la chrétienté* de Novalis en 1800. A partir de ce moment-là, le concept de l'Europe est lié à la modernité et au romantisme, et ces trois termes deviennent interchangeables. Le mot *Europe* figure dès lors dans les cours de l'histoire de la littérature dans les universités, et, se montre proche de deux idées : un certain traditionalisme littéraire fondé sur l'étude de la base commune des classiques de l'Antiquité, avec la conscience du lien linguistique entre les régions germaniques et romanes et un regard porté vers le présent et l'avenir des littératures particulières de chaque pays : « Il en résulte une extension considérable de l'idée de l'Europe, une révision minutieuse même des canons littéraires valables à l'époque, dans la mesure où les auteurs de la tradition « romantique » sont admis dans la conscience critique de la littérature européenne. »¹⁰⁹

Ernst Behler souligne les deux articles assez programmatiques des frères Schlegel, parus dans cette revue, le « Voyage en France » (*KFSA*, 7, 56-79) de Friedrich Schlegel et « Sur la littérature, l'art et l'esprit de l'âge » (*AWS V*, 2, 197-253) de August Wilhelm Schlegel.¹¹⁰ Ce développement romantique de l'idée de la modernité européenne n'est pas advenu sans tenir compte des découvertes des richesses culturelles de l'Orient. L'idée de l'Europe des premiers romantiques est nourrie par des impulsions qui venaient des espaces culturels orientaux :

Dans *Europe ou la chrétienté*, Novalis avait renvoyé aux Indes comme inspiration de la poésie romantique (*NO*, 3, 520) ; et Friedrich Schlegel lui-même avait dit, dans son *Discours sur la mythologie* : « Quelle source nouvelle de poésie pourrait couler des Indes vers nous » (*KFSA*, 2, 319).¹¹¹

Les idées issues de la pensée rationnelle européenne, et notamment celles du siècle des Lumières ont eu un double effet paradoxal. Étant radicalement nouvelles, elles se sont propagées dans le monde entier, en renforçant l'identité européenne. Et d'autre part, ces mêmes idées ont contribué à l'érosion de l'identité européenne en ce qu'elles remettaient en question les fondements mêmes de cette société. En effet, elles légitimaient toutes les formes

¹⁰⁹ Behler, op.cit. pp. 25-43.

¹¹⁰ *ibidem*

¹¹¹ *ibidem*, 25-43.

de liberté et renforçaient le doute comme élément principal du développement de la pensée. L'Europe s'est construite en tant qu'un tourbillon d'idées qui se succédaient et d'éléments qui résonnaient en tant que complémentarités ou contrastes, elle s'est constamment reconstruite et modifiée. Etant consciente de ce mouvement incandescent qui la caractérise, elle l'a renforcé en intensifiant et propageant l'idée d'un orient statique, immuable à travers les siècles.

1.2.4. La rationalité occidentale à travers l'histoire et les apports orientaux

Le terme Orient apparaît en opposition ou en complémentarité avec le terme Europe, ou encore plus largement, avec le terme Occident. Ce terme-ci est, aussi bien que le terme Orient, assez flou et difficile à circonscrire. En abordant cette question, nous suivons les réflexions de Jean-Paul Charnay sur cette thématique complexe, et son développement des métamorphoses occidentales. Selon ce théoricien, on peut parler de quatre métamorphoses de l'Occident: l'Occident gréco-latin, l'Occident chrétien-féodal, l'Occident des États nationaux et des empires d'outre-mer et l'Occident atlantique technico-économique.¹¹² Cependant, pour définir la civilisation occidentale, il ne suffit pas de se limiter aux définitions soit géographiques et historiques, soit politiques, économiques ou culturelles, mais il faut se référer à l'ensemble de ses caractéristiques. A cause de son extension sur une grande partie de la planète, à cause de l'impossibilité d'une distinction géopolitique de l'Occident, Charnay propose de le chercher dans la spécificité de son esprit à l'égard des autres civilisations. Cela n'est pas une tâche facile non plus. Les pistes sont nombreuses et l'auteur suggère des réponses possibles à la question des caractéristiques essentielles de l'Ouest.

La foi chrétienne en un Dieu s'impose comme une des caractéristiques fondamentales, mais elle-même est venue de l'Orient en déstabilisant l'Occident gréco-latin. Cette foi chrétienne est l'une des caractéristiques de la civilisation occidentale, mais elle n'est plus son trait singulier, puisqu'elle s'est propagée dans d'autres civilisations. Le second élément distinctif est plus délimité: *la pensée rationnelle*. Cependant, nous avons tout le droit de nous demander si la science occidentale, généralement reconnue comme l'un des éléments dis-

¹¹² Vid. Jean-Paul Charnay, *Les Contre-Orients*, Paris, Bibliothèque Arabe, 1980.

tinctifs de la rationalité occidentale est véritablement occidental. Il importe de reconnaître tous les apports majeurs de la pensée et de la science arabes au développement de la connaissance et reconsidérer s'il est juste d'attribuer à la science l'épithète d'occidentale. La bibliothèque royale de Bagdad est connue comme la maison de la sagesse dès le VIII^e siècle, mais l'édifice même a disparu. Dans Oxford il existe des manuscrits qui démontrent quelle voie les arabes ont suivi: un texte d'Euclide par exemple en langue arabe, une copie des *Éléments* d'Euclide traduite sous les Abbasides, califes en Bagdad en IX^e siècle. L'absorption des textes grecs était massive: mathématique, astronomie, musique, philosophie. Bagdad était un centre intellectuel où fleurissent la métaphysique d'Aristote, la médecine de Gallien, l'astronomie de Ptolémée, la géométrie de Pythagore. La vie intellectuelle de Bagdad ne se nourrissait pas de la seule sagesse grecque. C'était un espace culturel qui embrassait à la fois la poésie de la Perse, et les le nouveau système numérique que les Indiens ont introduit. Toutes les connaissances ont conflué pour être traduites en une langue : l'arabe.

L'année 909 est marquée par l'avènement de la dynastie des Fatimides en Égypte. Ils construisirent la ville de Caire. La mosquée de cette ville était dédiée également à l'éducation du peuple, et on pourrait dire que l'université la plus vieille du monde se trouvait là. Loi, jurisprudence, philosophie, mathématique était enseignée dans la mosquée El Ashar. La compétition politique entre les souverains du monde musulman était considérable. Des écoles coraniques et des universités apparaissaient. Au Maroc, c'était la mosquée Al Karaun et l'école Bu inhanania. Cette école offrait du logement et de la nourriture à ses étudiants gratuitement, pendant une longue période de l'histoire. Les études qui s'accomplissaient là-bas ne consistaient uniquement en la préservation et la transmission de la philosophie grecque. Le travail qui eut lieu était créatif.

Il y surgissait dès le début de nouvelles idées, expériences, théories. Ibn al Heitan (Al Haszan en Occident) examinait les propriétés de la lumière. Ibn al Haitan prouva que les rayons de lumière passent en lignes droites et établit également les règles de la réflexion. Ibn al Haitam développa sa théorie de l'optique et inventa la *camera obscura*. Il comprit comment la vision humaine fonctionne. Ibn al Haitam expliqua la réflexion de la lumière dans la *camera obscura*. C'était le secret du fonctionnement de l'œil humain. Les études de cet endroit se rapprochaient de la science moderne plus qu'au la connaissance grecque de *physis*. Ce scienti-

fique arabe est l'un des fondateurs de l'approche scientifique moderne. La chimie moderne avec les recherches sur l'alcool, l'alchimie... Le travail d'Avicenne est préservé et transmis aux chercheurs occidentaux. Les scientifiques arabes ont contribué au développement de la science également avec le premier mesurage de la Terre, et avec le développement des instruments qui orientèrent les européens dans leur conquête du monde.

De l'autre côté du monde, dans l'Occident catholique, les monastères offraient une maigre nourriture intellectuelle aux moines médiévaux. *De temporum ratione* était à la pointe du progrès de l'astronomie européenne en l'an 1000 environ. Il n'y avait pratiquement pas d'astronomie en Europe médiévale, ses recherches astronomiques étaient mesquines en comparaison avec l'astronomie du monde musulman. Pour une bibliothèque européenne de l'époque le nombre 400 était très élevé, tandis qu'une bibliothèque arabe était considérée pauvre avec le double. En général, les bibliothèques arabes possédaient un nombre considérablement supérieur de manuscrits. À Cordoue, le nombre était particulièrement élevé. Le nouveau contact instauré pendant les croisades a rapproché les deux mondes opposés. Les érudits reçurent de nouvelles idées pour leur développement intellectuel. En Sicile et en Espagne ils établirent une transmission du savoir d'une envergure plus considérable qu'à Jérusalem. En Espagne les interactions interculturelles impliquaient de remarquables influences en architecture, en décoration intérieure. Les palais arabes d'Andalousie en témoignent autant que le savoir transmis. Une nouvelle aube de la vie intellectuelle apparaissait en Europe avec la conquête de Tolède, dont la bibliothèque conservait un nombre impressionnant de livres de la philosophie grecque aussi bien que de la science contemporaine. Ces livres, dès lors, étaient accessibles aux érudits européens. Dès 1085 Toledo était un centre de traduction de textes arabes en latin. Les hommes venaient à Tolède étudier l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, en s'étonnant de la clarté des explications des livres arabes en ces matières en comparaison avec les livres européens. Les chefs d'œuvre de la science arabe commençaient à se matérialiser en Occident. De Tolède l'impact fut immédiat et grand. En Angleterre occidentale les premières traces en étaient découvertes dans la cathédrale de Salisbury, où le premier emploi des chiffres arabes (1, 2, 3, 4) en Occident est resté gravé dans les poutres. Ce système numérique, emprunté par les Arabes des Indiens en VIII^e siècle octroya d'innombrables possibilités à la science dont le développement se déplaça en Occident. Il ne s'agit là que du point d'un iceberg en ce qui concerne l'importation européenne du nouveau savoir des arabes, qui a ren-

du possible, entre autres, la construction des cathédrales gothiques grâce aux innovations en mathématique. Les cathédrales gothiques pouvaient se construire, et nous révéler l'histoire de l'adoption de la mathématique arabe. Les architectes, les savants, le clergé faisaient tous partie du mouvement d'infiltration de la pensée arabe en Europe. Le travail d'Aristote paraissait moins accessible à certains esprits que le travail de son interprète Ibn Ruschd, connu en Europe comme Averroès, à Cordoue. En Europe de la Renaissance, dans les universités les étudiants avaient accès à Aristote d'un côté et à Averroès de l'autre. La Reconquista fut complétée précisément lorsque l'Europe découvrit un nouveau continent à l'ouest. La Renaissance européenne doit beaucoup aux connaissances empruntées aux arabes. L'idée de Copernic du soleil au centre de l'univers était développée dans un diagramme particulier. Au XIII^e siècle, un astronome arabe vivant en Iran, a développé un diagramme, qui, à côté de celui de Copernic se révèle égal à celui-ci. On ne sait si Copernic connaissait ce diagramme arabe. De toutes façons, la dette européenne aux astronomes arabes reste grande. Les arguments concernant la raison et le dieu qui se développaient dans le monde islamique sur la voie de concilier l'apprentissage et la foi ont eu une contribution sur le développement scientifique en général. Averroès considérait qu'il y a trois approches pour connaître l'univers: la révélation divine, la philosophie en tant que recherche de Dieu en tant que vérité, et enfin la recherche scientifique. L'univers peut être compris à travers la raison sans aucune transgression de la religion. Nous pouvons et devons entreprendre des recherches sur la nature, les Arabes nous ont enseigné cela.

Le troisième caractéristique fondamentale de l'Occident selon Charnay est *le matérialisme*, ou plus précisément, pour éviter les connotations philosophiques du terme, *la reconnaissance de la matière*, la matière palpable dont nous mêmes sommes aussi faits.¹¹³

Par réaction à l'asphyxie due à cette nouvelle réduction de l'homme à un simple objet matériel, l'Orient comme source de multiples religions a commencé à attirer l'intérêt d'un nombre croissant de penseurs et d'artistes. Il s'est développé une image de l'Orient en tant qu'espace spirituel où l'on allait puiser et se ressourcer pour redécouvrir une dimension plus vaste de l'homme. Nous verrons par la suite que c'est précisément cette dimension-là d'Orient qui a attiré les écrivains qui figurent dans nos analyses.

¹¹³ Cf. Jean-Paul Charnay, op.cit.

La foi chrétienne, la pensée rationnelle créatrice et le matérialisme en tant que caractéristiques distinctives de l'Occident par rapport à l'Orient apparaissent très souvent dans les images littéraires examinées dans notre travail. La religion chrétienne apparaît comme menacée par la religion musulmane chez Chateaubriand, tandis que, d'autre part, Nerval part en recherche d'un universalisme religieux qui concilierait les antagonismes et l'intolérance religieuse. Le matérialisme occidental est souvent ressenti comme réducteur par les poètes dont la sensibilité et les aspirations spirituelles ne sont pas assouvies dans des conditions de l'essor de l'industrialisation en Occident au XIX^e siècle. Ce sont surtout Nerval et Baudelaire qui témoignaient d'une souffrance profonde à cause de la disparition du sacré et du mystère devant la marche inexorable de la technique, issue de la rationalité occidentale.

1.2.5. L'eurocentrisme sous le masque de l'universalisme

La problématique de l'imaginaire interculturel est inséparable du problème de l'eurocentrisme qui dominait les esprits au 19^e siècle, et, encore davantage, dans les siècles précédents. Cet eurocentrisme était d'autant plus dangereux qu'il revêtait le masque de l'universalisme, qui justifiait la propagation de ses valeurs culturelles dans le reste des cultures humaines. La notion d'universalisme semble discréditée après de tels abus.

Les tentatives d'appropriation se développent en association avec certaines formes de centrismes: *égocentrisme*, qui part de la propre individualité, *ethnocentrisme* qui provient du propre collectif et *logocentrisme* qui aspire à la généralité qui dépasse le propre et l'étranger [...] dans le fond, on trouve une forme particulière de l'*eurocentrisme* qui produit le miracle que, dans le propre, on retrouve la généralité et dans la généralité le propre."¹¹⁴

Cependant, la tendance à confondre les normes de sa propre culture avec les normes universelles est une menace toujours assez répandue : « Chacun véhicule, au sein de sa propre culture, toute une série de présupposés qu'il tient, à tort pour des évidences universellement partagées. »¹¹⁵ Dans son célèbre essai sur le traitement de la diversité humaine dans la pensée

¹¹⁴ Valdenfels, *Topografija* p.55

¹¹⁵ Sarga Moussa, *La relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksieck, 1995., p.140.

française, Todorov définit l'ethnocentrisme en tant que : « le fait d'élever, indûment, à la catégorie des universelles valeurs, celles qui proviennent de la société à laquelle j'appartiens. »¹¹⁶. La méthode déplacée de l'ethnocentriste, cette « caricature de l'universaliste », implique de partir d'un particulier et l'élever immédiatement au statut du général, tandis que le « bon universaliste » cherchera un fondement qui dépassera le monde familier, pour en puiser des arguments pour préférer certaines valeurs au détriment des autres, et uniquement après avoir examiné et comparé un grand nombre de cas particuliers en question. L'universaliste d'une honnêteté intellectuelle souhaitable revêtirait inévitablement la figure du comparatiste dans une étape de sa recherche. La différence décisive entre les deux « types » de l'universaliste réside dans le fait que celui que l'on pourrait appeler exemplaire se montre toujours disposé à se détacher intellectuellement des valeurs particulières de sa propre culture. Comme le relève également Sarga Moussa, « La première condition d'une compréhension mutuelle devrait être la suspension d'un jugement fondé sur l'« évidence », afin que chacun puisse, fut-ce de manière éphémère, se placer sur le terrain d'autrui. »¹¹⁷

En prenant un recul, le « bon universaliste » remettra en question les valeurs de sa propre culture aussi bien que les valeurs des Autres. De cette manière, il finira par réfuter certains éléments de sa propre culture qui n'ont pas passé le crible de son examen et à reconnaître en tant qu'universelles les valeurs de l'Autre, ou vice versa, en aspirant à surpasser l'écueil du relativisme et à juger selon les critères généraux. Cet universaliste cherchera toujours à : « fonder sur la raison la préférence qu'il sent pour certaines valeurs au détriment des autres [...] et serait disposé à abandonner ce qui lui est familier et à adopter une solution observée dans un pays étranger, ou trouvée/obtenue par déduction. »¹¹⁸

Un exemple de l'ethnocentrisme français est, comme le souligne Todorov, ce qui peut se résumer comme « l'esprit classique » des siècles XVII et XVIII français, tel qu'il est envisagé dans la réflexion que Taine développe dans *Les origines de la France contemporaine*. D'autres exemples sont nombreux. Bien que l'œuvre d'un relativiste comme Montaigne n'a pas passé sans retentissement parmi les moralistes du XVII, et l'influence des coutumes sur la pensée ne leur est pas étrangère, l'universalisme, qui était le courant prévalent de l'époque, revêtait la forme d'ethnocentrisme chez les esprits plus brillants, tel un Pascal, La Rochefou-

¹¹⁶ Todorov, *Nosotros* p.21.

¹¹⁷ Moussa, *La relation*, p.145.

¹¹⁸ Todorov, *Nosotros*, p.p.21-22

cauld ou La Bruyère.¹¹⁹ Todorov relève le moment problématique de la méthodologie employée chez eux, en tant qu'une volonté d'observer l'homme en tant que tel selon les critères de leur propre monde. Ainsi, en ce qui concerne La Bruyère, et son programme de représenter les hommes en tant que tels, exposé dans la *Préface des Caractères*, Todorov souligne : « La Bruyère prétend, donc, observer son époque et étendre ses conclusions à toute la durée de l'histoire. »¹²⁰ En ce qui concerne Pascal, Todorov rappelle que ce penseur condamne la fausseté des religions sans témoins, ou le fait que Mahomet ne prêchait pas tandis que le Christ prêchait. Pour maintenir son affirmation que la religion chrétienne est de toutes époques, Pascal devrait renier l'histoire de la Chine, et cette impasse révèle que dans sa pensée, le vrai se résume à notre perspective et l'universalisme de Pascal se révèle être en fait de l'ethnocentrisme.¹²¹ La Bruyère se rapproche de Montaigne dans sa reconnaissance des valeurs morales sous-jacentes aux coutumes des Autres, mais, en soulignant que, de cette manière, eux aussi, ils « pensent bien », ils « pensent comme nous », La Bruyère penche également vers l'ethnocentrisme, sans s'en apercevoir. Dans un raisonnement universaliste conséquent, on dirait soit qu'ils pensent « bien » tout court, soit qu'ils pensent “bien”, mais aussi “se trompent comme nous” serait plus adéquat mais, la réflexion de La Bruyère ne témoigne que d'un certain niveau de tolérance, capable d'admettre l'existence de « bons étrangers », ceux seulement qui résonnent de la même manière que nous. Comme le souligne Todorov, si pour La Bruyère, la blancheur de visage est un signe de civilisation, on peut bien se douter de sa conception de la diversité humaine et du changement de perspective : « Avec une langue si pure, un raffinement si grand de nos vêtements, des coutumes si cultivées, des lois si belles et un visage blanc, pour quelques peuples, nous sommes barbares. »¹²² Si pour La Bruyère, la France est le centre du bon goût¹²³, cela révèle, au-delà de la préférence patriotique, l'idée que toutes les choses ont un centre, et ce centrisme était inhérent à la réflexion française jusqu'à la deuxième moitié du XXe siècle.

D'autre part, le relativisme poussé à l'extrême peut même rejoindre (assez facilement) son pôle opposé, et se révéler en tant qu'ethnocentrisme. Une phrase de La Bruyère

¹¹⁹ Cf. Blaise, Pascal, *Pensées (1657-1662)*, Paris, Garnier, 1966, Jean de La Bruyère, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-Pléiade, 1951.

¹²⁰ Todorov, *Nosotros*, p.23.

¹²¹ Cf. Pascal, *Pensées*, Todorov, *Nosotros*

¹²² La Bruyère, “Des jugements”, in *Œuvres complètes*, pp.351-352.

¹²³ La Bruyère, “De la société”, in *Œuvres complètes* p.170.

démontre le mieux en quoi consiste la variante nationaliste de relativisme: « Quand on traverse, sans le préjugé de notre propre pays, toutes les formes du gouvernement, on ne sait pas pour lequel opter : dans toutes il y a ce qui est le moins bien et ce qui est le moins mal. Le plus raisonnable et le plus sur serait estimer que celle dans laquelle on est né est la meilleure de toutes et se soumettre à elle.»¹²⁴ L'ethnocentrisme de La Bruyère n'en finit pas là, mais s'étend jusqu'à une condamnation explicite des voyages en tant que potentiellement pernicieux pour le maintien de l'esprit religieux (ou de la religion de leurs ancêtres) chez les voyageurs. Trop souvent, donc, l'universaliste n'est qu'un ethnocentrisme sans le savoir...

Néanmoins, la remise en question de l'ethnocentrisme est, en effet, très fréquente au siècle des Lumières, comme en témoignent, entre autres, deux représentants illustres de cette époque, Fontenelle et Montesquieu. Helvétius, pour sa part, croyait que l'ethnocentrisme est inhérent à chaque pays, en témoignant d'une attitude qui peut dégénérer (parfois presque imperceptiblement) vers un relativisme absolu.¹²⁵ Rousseau pour sa part, semble fustiger de la manière plus conséquente l'ethnocentrisme qui aveugle autant les penseurs que les voyageurs dont les récits de voyage ne nous renvoient qu'une image déformée de nous-mêmes, pour arriver à une conclusion assez pessimiste pour l'époque : « Après trois ou quatre cents ans pendant lesquels les habitants d'Europe ont inondé d'autres parties du monde et publié sans cesse de nouveaux récits de voyage, je suis convaincu que les seuls hommes que nous connaissons sont les Européens. »¹²⁶ Cette diatribe lucide et systématique ne l'empêche pas d'apprécier l'universalisme dans sa forme plus pure. En effet, l'universalisme, tel que l'envisageait Rousseau implique une connaissance du particulier ; une comparaison honnête des divers cas particuliers peut mener à l'universel. Donc, pour aspirer à l'universalisme, il faut, tout en examinant les proximités, les similitudes et les différences, arriver à des connaissances universelles qui dépassent des bornes d'une époque ou d'un espace culturel, «mais, appartenant à tous les temps et à tous les lieux, sont pour ainsi dire, la connaissance commune des sages.»¹²⁷ Cette connaissance universelle ne serait donc une pure spéculation abstraite, mais le fruit d'un examen empirique des cas particuliers, réalisé par un homme instruit et désintéressé. De cette manière se révèle la pertinence du rapport entre l'ethnologie et la philosophie, et la réflexion

¹²⁴ La Bruyère, "Du souverain", in *Oeuvres complètes*, p.269.

¹²⁵ Cf. Charles de Montesquieu, *De l'esprit de la Loi*, (1748), in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964.

¹²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, (1754), vol. III, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-Pléiade, 4 vols., 1959-19689, p.212.

¹²⁷ Rousseau, *Discours*, p.213.

tranche définitivement avec l'habitude déplacée de la recherche de l'universel en s'appuyant sur un seul cas particulier (celui de notre propre culture).

Dans le siècle des Lumières, c'est avant tout le scientisme de Diderot et de Condorcet qui aura une influence décisive pour le développement du programme de l'unification de l'humanité selon le modèle européen. Il s'agit avant tout de Henry de Saint-Simon et du positiviste Auguste Comte.

Dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot développe une réflexion sur les possibilités d'établir les normes éthiques sous-jacentes à toute la diversité de cultures sur la terre. Sous la forme dialogique des discours menés par des représentants de différentes cultures (une notamment exotique), Diderot souhaiterait arriver à établir un système de règles morales qui pourrait s'appliquer tant à la population de Tahiti qu'à celle de la France ou n'importe quelle autre nation. Bien conscient de l'absurdité du courant relativiste avec son risque d'aboutir dans un nihilisme peu souhaitable, ou même de glisser vers l'ethnocentrisme, Diderot, se demande sur quoi devraient se fonder les lois universelles. Le renoncement du jugement des normes de l'Autre, et donc le renoncement à un jugement, en définitive n'est nullement une solution meilleure que l'élévation des normes de son pays au statut des lois universelles. Une autre voie se révèle indispensable. Le dessein du représentant du peuple de Tahiti est de prouver la pertinence d'une éthique qui dépasse les bornes ethniques et englobe l'ensemble de l'humanité.

La proposition de Diderot est le fondement du comportement humain dans la nature humaine même : « chaque chose a sa « nature » et il suffit de la connaître pour savoir comment agir en accord avec elle. De la même façon que les anciens, Diderot veut être “naturaliste”, mais de la même manière que les modernes, il commence pas “dénaturaliser » la morale. »¹²⁸ Donc, plus ambitieux que les empiristes, Diderot refuse la morale parce qu'artificielle, et érige la connaissance de la nature humaine au statut d'unique guide morale adéquat à l'homme. Cependant, les défauts de cette perspective s'avèrent nombreux. Tout simplement, connaître ma nature à moi et la suivre insoucieusement peut provoquer un conflit avec l'Autre dont la connaissance de sa nature le dirige dans un sens opposé au mien. Le choc serait inévitable, et les hommes, laissant libre cours à leurs intérêts finirait par employer la violence pour les résoudre. On risquerait d'arriver à confondre la pure force avec le droit (sur-

¹²⁸ Todorov, *Nosotros*, p.35.

tout puisque la force et la violence ne sont moins naturelles à l'homme que les aspirations les plus nobles, en fin de compte). Une vision si pessimiste de l'homme comme un être guidé par ses propres intérêts et ses instincts égoïstes se situe dans la ligne de pensée de La Rochefoucauld, mais celui-ci et Diderot divergent en ce qui concerne l'honnêteté : Diderot éliminerait tout sentiment de honte. Selon son raisonnement, on ne peut admettre que ce qui est naturel et toute morale se révèle artificielle. Des séquelles en pourraient être désastreuses. Entre autres, nous pouvons penser aux : « personnages de Sade, dont la Philosophie dans le boudoir n'est autre chose qu'une reprise et une amplification des arguments qui sont présentés dans le Supplément.»¹²⁹ Effectivement, en suppléant l'éthique à la science (à la biologie même) nous nous heurtons à la réduction de l'être humain à un pur objet, et de là, il n'y a qu'un pas au fondement d'un régime totalitariste. De plus, dans cette vision, la civilisation égale la tyrannie : « Si vous vous proposez être son tyran [de l'homme], civilisez-le ; emprisonnez-le le mieux que vous pouvez avec une morale contraire à la nature, mettez-lui des entraves de tout genre.»¹³⁰

Un autre universaliste dans la forme de scientifique se révèle en Condorcet, qui, néanmoins, souhaite un changement des lois, dans le but de faciliter la voie du progrès de la société. Selon lui, ce qui est universel, c'est la capacité de raisonnement humaine, d'où il tire la conclusion dubitative que les lois devraient être les mêmes partout, qui pourrait être originaire ou servir de justification pour un gouvernement dictateur d'un régime totalitaire : « les droits de l'homme sont partout les mêmes ; donc, les lois sont « la conséquence évidente de cela [...] et ne doivent pas se contaminer avec les considérations du climat, des coutumes ou de l'évolution historique.»¹³¹.

Reprenant certains éléments de la pensée de Condorcet, Auguste Comte propagera l'exportation du modèle européen dans la voie de l'unification de l'humanité. Il ne s'agit pas uniquement d'un programme, où le positivisme propose la meilleure constitution qui devrait être reconnue par tous les peuples de la Terre, mais d'une vraie loi historique qui oriente inévitablement l'humanité dans cette direction. Comte reconnaît 5 points d'unification de l'humanité : l'économie (l'industrie remplacera d'autres formes du travail), l'esthétique, la

¹²⁹ *ibidem*, p.37.

¹³⁰ Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1964., pp.511-512.

¹³¹ Todorov, *Nosotros* p.45.

science, la politique (la démocratie remplacera d'autres formes du gouvernement. Todorov reconnaît chez Comte (en dépit de tous les défauts de son programme qu'il relève) une certaine clairvoyance, en soulignant que la globalisation qui est un phénomène incontestable (quoique non pas tout-pénétrant) du monde actuel, a de l'avance dans une grande mesure sur cette voie. Todorov souligne également l'importance d'une mémoire commune, relevée par Comte en tant que facteur unifiant. Le passé, selon celui-ci, «régularise silencieusement l'avenir. »¹³² Inévitablement, Comte se révèle ethnocentriste, plus précisément, sa forme de l'universalisme réunit le scientisme et l'ethnocentrisme, étant donné qu'il envisage l'exportation du modèle français dans le monde entier. Dans sa vision, les autres peuples vont opter naturellement, volontairement pour l'instauration de ce modèle prestigieux, tout simplement ayant reconnu ses avantages. Néanmoins, Todorov relève que Comte envisage une occidentalisation « douce », étant donnée sa critique de la colonisation telle qu'elle avait été effectuée dans le passé, inséparable des conquêtes militaires. Son idée d'occidentalisation est un processus qui va de soi, sans aucune agression française ou occidentale : « les lois fondamentales de l'évolution humaine, qui constituent la base philosophique du régime final, conviennent nécessairement à tous les climats et à toutes les races, excepte en ce qui concerne les simples inégalités de vitesse. »¹³³ Donc, les particularités culturelles ne sont que de différents étalons que chaque peuple occupe sur une même échelle du progrès et s'estomperont graduellement dans ce processus inéluctable de la transformation historique. La notion de race, présente dans le discours scientifique du XIXe siècle n'a pas de place dans la conception de Comte, étant donné qu'elle se voit vidée de tout contenu : il n'y a en effet, que des différences de vitesse, et que les blancs seront disposés à aider les autres à atteindre leur propre niveau de civilisation.

La vision occidental-centrée qui dominait les rapports interculturels au 19^e siècle, n'est pas complètement surmontée aujourd'hui, en dépit de multiples tentatives philosophiques et pratiques. Cependant, pour les sciences sociales en général, s'extraire de la perspective eurocentrique est aujourd'hui d'autant plus une nécessité épistémique qu'au plan mondial et à travers le jeu des rapports entre les États, les organismes internationaux et les ONG,

¹³² Auguste Comte, *Systeme de politique positive*, t. II, p.465.

¹³³ Auguste Comte, t. I, "Discours préliminaire", p.390.

l'imposition des normes idéologiques occidentales et sa justification morale atteignent un degré de puissance et de violence symbolique peut-être inégalée durant la période coloniale.

Assez longtemps, la pensée des Lumières était la source de l'inspiration d'un courant réformiste et libéral, qui s'opposait aussi au conformisme, au nom des valeurs universelles et du respect de tous les peuples. Aujourd'hui, les circonstances ont changé, et cela sert d'alibi pour certains défenseurs conservateurs de la supériorité de la culture européenne, convaincus de lutter contre le «relativisme» qui est, comme ils prétendent, issu de la réaction romantique du début du 19e siècle. Cependant, ils ne peuvent le faire, qu'au prix d'abandonner la vraie tradition des Lumières, qui a su articuler l'universalité des valeurs et la pluralité des cultures.

Enfin, on peut se demander à quel point chaque peuple du monde est ethnocentrique, et si l'eurocentrisme européen n'est qu'un parmi les nombreux ethnocentrismes. L'expansion territoriale et culturelle peut être liée à n'importe quelle civilisation du monde, tandis que le fait d'essayer de dépasser son eurocentrisme est une des qualités européennes originales.

1.2.6. L'Orient dans les rapports avec l'Europe

«Le paradis est un lieu situé dans les régions de l'Orient»

Isodore de Séville (560-636), *Étymologies*

Une tentative de saisir l'Orient géographiquement ou conceptuellement reste toujours d'une certaine façon insatisfaisante et inachevée, cependant, elle est inévitable à ce stade de nos recherches. Elle se révèle d'autant plus ambiguë que, selon la célèbre formulation de Saïd, l'Orient est plutôt une création occidentale : tout savoir sur cet espace est marqué par les besoins européens pour l'expansion impérialiste. Bref, dans ses propres paroles :

Dans le système de savoir sur l'Orient, l'Orient est moins un lieu qu'un *topos*, une suite de références, un ensemble de caractéristiques, dont l'origine, on dirait, dans les citations, ou dans

un fragment du texte, dans la citation d'une œuvre sur l'Orient, ou dans une partie d'une imagination précédente, ou dans un amalgame de tout cela.¹³⁴

L'époque à laquelle nous essayons d'apporter un éclairage plus nuancé sur ce sujet, connaissait et employait aussi un autre terme que celui de l'Orient : c'est le terme Levant. Cependant, quoique très proches, et souvent interchangeables, il ne s'agit pourtant pas de synonymes - le terme Levant étant venu de la langue commerciale et diplomatique. La délimitation géographique de l'Orient, quoi qu'assez floue, pourrait être restreinte à la rive orientale de la Méditerranée et le nord de l'Afrique, tandis que la situation politique réduisait l'utilisation de ce terme à l'Empire ottoman, qui est au centre de l'attention des États européens au début de 19^e siècle. Dans les récits des voyages des écrivains romantiques, cela va souvent être le cas, l'Empire ottoman va occuper une place majeure. Selon Jean-Claude Berchet, le terme Orient au XIX^e désigne surtout les terres sous la domination de l'Empire Ottoman : « à la seule exclusion de la Mésopotamie et des Balkans, il couvre la totalité des pays de souveraineté ottomane, Grèce comprise, bien qu'une partie en soit devenue indépendante depuis 1829. »¹³⁵

On s'aperçoit ici d'un changement de la connotation dont le terme Orient était chargé : au 18^e siècle dominait la connotation mystique, qui laisse place au début du 19^e à une désignation plutôt politique et géographique. Il est intéressant de remarquer que déjà à l'époque antique, il existait une conscience élevée de la distinction entre ces deux espaces et aires culturelles, ainsi que les Grecs ou les Romains s'appliquaient à sauvegarder leur identité « occidentale ».

contre un Orient millénaire, source de toute puissance comme de toute sagesse, mais multiforme, indéfini, *autre*. Virgile a très bien exprimé la profonde *horror* latine pour cette rutilance « barbare », à quoi il est impossible de consentir sans perdre sa raison, sa volonté, sa liberté. Etrange sexualisation de la relation Orient-Occident, qui, de la reine Cléopâtre, à la magicienne Aramide, se transforme en relation de séduction, fascinante, mais dangereuse.¹³⁶

¹³⁴ Said, *op.cit.*, pp.239-240.

¹³⁵ Jean-Claude Berchet, *Le voyage en Orient : anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1985, p. 4.

¹³⁶ *ibidem*, p13.

La littérature grecque saisit l'étranger oriental dans *Les Perses* d'Eschyle, le seul exemple du drame historique qui nous est resté de l'Antiquité.¹³⁷ Dans ce drame, une représentante du peuple oriental, la princesse perse a même intériorisé la dénomination défavorable des barbares. Elle catalogue de cette manière sa propre langue, dans son discours adressé au roi grec. Edward Saïd souligne que : « le drame d'Eschyle, *Les Perses* transforma l'Orient d'une Altérité éloignée et souvent menaçante aux figures relativement connues (dans le cas d'Eschyle, une femme asiatique qui est en chagrin. »¹³⁸ Saïd met en relief le sentiment de la défaite, de l'échec qui envahit les Perses après la victoire grecque que de leur armée. C'est à travers l'imagination européenne et pour elle, que l'Asie prend la parole. Il est également important que l'Europe ait vaincu, et que l'Asie soit peinte en tant que défaite, envahie par le sentiment de vide, marquée par cette perte, ce qui renverse définitivement le sentiment de la peur et de la menace qui envahissait l'Europe devant elle. D'autre part, « En *Bacchante*, peut-être le drame le plus asiatique de tous les drames antiques, Dionysos est explicitement liée à son origine asiatique et avec les excès étrangement menaçants des mystères orientaux. »¹³⁹

Historiquement, les rapports entre l'Orient et l'Occident apparaissent comme institutionnalisés à partir de l'époque romaine et c'est à cause des besoins d'une certaine centralisation de l'Empire romain qu'augmentent les échanges et l'unité entre les deux rives de la Méditerranée. : « Les échanges sont organisés et développés grâce au moule administratif et aux facilités de circulation que l'Empire offre, circulation qui concerne aussi bien les personnes que les biens et les produits culturels. »¹⁴⁰ L'époque suivante, entre la scission de l'Empire romain et les premières croisades est marquée par un affaiblissement des contacts.

La première croisade eut lieu de 1096 à 1099, et eut pour le résultat une prise temporaire de Jérusalem. Pour sa part, Constantinople a été conquise par les croisés en 1204, et représenta une rencontre avec la haute civilisation de cette ville qui aura une influence sur l'ameublement et la décoration des intérieurs des châteaux en Occident. En Byzance, cela entraîna une décentralisation sur le plan politique qui se répercutera sur le plan de la production

¹³⁷ Cf. Jacques Peron, « Réalité et au-delà dans les Perses d'Eschyle » in Bulletin de l'Association Guillaume Budé, année 1982, vol1, numero1 pp.3-40.

¹³⁸ Saïd, op.cit, p.35.

¹³⁹ Saïd, op.cit, p.79.

¹⁴⁰ Guy Barthélemy, *Images de l'Orient au XIXe siècle*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1992, p. 8.

littéraire de cette ville. Dans l'imagerie occidentale, cette croisade a laissé une forte empreinte, et est rendue sur les tableaux des peintres célèbres, tel un Tintoret et Delacroix.



Attaque des croisés sur Constantinople (Tableau de Tintoret, Palais des Doges à Venise)
<https://croisades.espaceweb.usherbrooke.ca/croisade4.htm>, page consultée le 09. Septembre 2015.



La prise de Constantinople en 1204, tableau d'Eugène Delacroix,
<https://croisades.espaceweb.usherbrooke.ca/croisade4.htm>, page consultée le 09.09.2015.

La Constantinople de cette époque, ville byzantine qui récupère l'héritage de l'ancienne Grèce avait une riche production littéraire et philosophique. Les romans byzantins écrits en vers à l'époque des croisades sont *Belthandros et Chrysantza* et *Callimaque et Chrysorrhoe*). Entre les centres d'humanisme se distingue la ville de Mistra, dans Péloponnèse.

Les premières images fondatrices se formaient précisément à l'époque des croisades, qui ont engendré des rapports de forces antagonistes et leur transposition littéraire dans laquelle l'Orient était réduit à un « anti-Etat, régi par le fanatisme et la barbarie. »¹⁴¹ Cependant, comme le souligne Barthélemy, la science historique témoigne d'autre chose : « Les souverains ottomans qui se succèdent au pouvoir sont souvent de remarquables hommes d'Etat, de science et de culture (voir Soliman, Mehmet, et quelques autres). »¹⁴²

Le luxe importé par des commerçants venus de l'Orient n'était pas utilisé pour alimenter une imagination exotique : « Tapis de Turquie, soie et satin de Chine, pierres précieuses de Perse, épices indiennes, les trouvères avaient pu voir tout cela de leurs yeux; mais sans songer à en tirer parti pour entourer d'un cadre léger leurs contes orientaux. »¹⁴³ Le commerce entre l'Orient et l'Occident n'a pas contribué dans une grande mesure à rendre l'image littéraire plus vraie en dépit de la fréquence des échanges. Avant les croisades, les voies commerciales passaient de la Inde et de la Chine par l'intermédiaire des caravanes du désert arabe, jusqu'aux ports italiens, vénitiens et français, en emmenant de tissus précieux et des épices déjà estimées, de l'essence, d'ivoire, du poudre d'or. Pendant les croisades le commerce n'affaiblit pas, au contraire, ces échanges, qui étaient déjà très développées, avaient reçu des croisades un élan très fort, et ne s'alanguirent qu'à partir du XIVe siècle.

La poésie épique est déterminante pour l'image de l'Orient dans la littérature occidentale du Moyen Âge. Dans la Chanson de Roland, « le public des jongleurs les voyait [les Sarracens] comme de vrais païens qui unissaient dans un cocasse Panthéon : Mahomet, Apollon, Jupion et Tervagant. »¹⁴⁴ Étant donné que la possession du tombeau du christ par les musulmans s'expliquait dans l'esprit des chrétiens de moyen âge de l'Europe catholique en tant qu'un fléau par lequel le Dieu les punissait de leurs fautes morales, « on ne pouvait s'enquérir,

¹⁴¹ Barthélemy, *Images* p., p.8.

¹⁴² *ibidem*, p. 9.

¹⁴³ Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française du XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1906. p.10.

¹⁴⁴ *ibidem*, p.4.

avec grande sympathie, de leur vrai caractère et de leurs mœurs. »¹⁴⁵ Néanmoins, la ville de Jérusalem, c'est la ville sacrée des musulmans également. À Jérusalem, Muhamed fut emmené en un voyage nocturne par l'ange Gabriel. De même, le dôme du rocher de Jérusalem est le monument le plus ancien de la civilisation musulmane. Aux commencements du siècle VII, c'était Byzance qui était en possession de Jérusalem. En 637 les arabes vinrent et conquièrent Jérusalem après quatre mois de lutte. Le patriarche Sophronie livra la ville aux mains d'Omar, qui entra dans l'église de la tombe du Christe en disant au patriarche qu'il n'irait pas transformer cette église en mosquée. La tolérance religieuse était la clé du gouvernement arabe. Les non musulmans devaient payer certains impôts, qui contribuaient entre autre au développement de la société et aux nouvelles conquêtes.

Le mot «barbare» était-il en usage déjà à l'époque médiévale pour désigner les musulmans, ou est-ce après défaite de Karlovci subite par les Ottomans, que commence alors le déclin du pouvoir musulman? Le constat de la cruauté et de la violence des musulmans n'impliquait pas nécessairement l'usage du mot barbare. Le luxe de la civilisation orientale empêchait les occidentaux du Moyen-âge d'avoir l'attitude méprisante caractéristique des européens de la période de l'envol du mythe du progrès.

De toute façon, l'un des apogées de la civilisation musulmane se situe, comme nous le rappelle Edward Saïd, à l'époque des Abbasides, entre les VII et XI siècles: « la période d'histoire culturelle, brillant autant que la haute Renaissance en Italie »¹⁴⁶, mais cela ne se reflète pas dans les témoignages européens contemporains. Les récits de voyages, et surtout ceux narrants un déplacement en Orient relatent fréquemment un pèlerinage, dans lequel le monde musulman n'est pas du tout représenté en tant qu'un monde hautement raffiné. Le plus ancien récit particulièrement intéressant dans ce sens est *La Peregrinatio (ou Itinerarium) Egeriae*, récit de pèlerinage d'une religieuse en Terre Sainte, que remonte au Ve siècle. Ce texte est particulièrement estimé pour sa valeur comme documente du latin vulgaire, écrit autour de l'année 400. Plus loin, dans l'épique romaine sont connus *Les pèlerinages de Charlemagne*, sur le voyage de Charlemagne à Constantinople.

Edward Saïd coïncide avec R. W. Southern et Francis Dwornik en indiquant l'année 1312 comme la date d'établissement de l'orientalisme scientifique. C'est l'année où le Conseil

¹⁴⁵ Martino, op.cit., p.6.

¹⁴⁶ Saïd, op.cit. p.402.

ecclésiastique de Vienne a établi des chaires d'arabe, de grec, d'hébreu et de syrien à Paris, Oxford, Bologne, Avignon et Salamanca.¹⁴⁷ Saïd précise que la suggestion de l'ouverture est venue du Raymond Lull « qui considérait que l'apprentissage de l'arabe était le meilleur moyen de la conversion des Arabes. »¹⁴⁸ Il y avait très peu de professeurs qui enseignaient l'arabe dans ces universités, mais le fait même d'avoir accepté cette idée cache l'admission de l'idée missionnaire en Occident selon Saïd.

La troisième époque distinctive dans le développement de la dialectique Orient-Occident, selon Guy Barthélemy est marquée par l'installation des Ottomans à Constantinople en 1453 et se prolonge jusqu'au XIXe siècle inclusivement. La situation évolue déjà au XIVe, mais surtout au XVe siècle, avec l'accroissement du pouvoir turc. L'Empire ottoman est à son apogée au XVI siècle sous Selim Ier et Suleiman II.

La présence de l'Orient dans l'imaginaire européen à l'époque de la Renaissance et du Baroque apparaît déjà dans la peinture, dans des œuvres de Bellini, Véronèse et Rembrandt. Par la suite, les scènes de harems apparaissent dans l'esthétique du Rococo français en s'établissant comme représentations stéréotypées. Mais les contacts et les échanges avec l'Orient restent limités, bornés aux échanges commerciaux et aux campagnes militaires.



Gentile Bellini, Saint Marc prêchant à Alexandrie, http://en.wikipedia.org/wiki/File:Gentile_Bellini_001.jpg, page consultée le 13 décembre 2013.

¹⁴⁷ Cf. Richard William Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962, Francis Dvornik *The Ecumenical councils*, New York, Hawthorn Books, 1961.

¹⁴⁸ Saïd, op.cit, p.69.



Giovanni Bellini, Portrait du Sultan ottoman Mehmet II Fatih, http://en.wikipedia.org/wiki/File:Gentile_Bellini_003.jpg, page consulté le 24 novembre 2013.



Paolo Véronèse, Portrait du sultan Mehmed II, <http://www.wikipaintings.org/en/paolo-veronese/portrait-of-mehmed-ii>, page consulté le 24 novembre 2013.



Rembrandt, Portrait d'homme en costume oriental, <http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/20.155.2>, page consultée le 24 novembre 2013.



Rembrandt, Un Oriental, <http://a51.idata.over-blog.com/0/10/64/33/images2/unorientalrembrandt.jpg>, page consultée le 24 novembre 2013.



Rembrandt, Autoportrait en costume oriental, <http://slash-paris.com/evenements/revelations>, page consultée le 24 novembre 2013.

Les études humanistes de la Renaissance s'étendent aux littératures orientales, à la conjonction des études de la Bible et de l'héritage gréco-romain. Nous voyons apparaître les études telles que: *Description de Syrie* en 1540, *La république des Turcs* en 1560, et *De concordia mundi* en 1553 (le livre de la concorde entre le Coran et les Evangiles), de Guillaume Postel¹⁴⁹, ou *Cosmographie de Levant* de Thevet. Il est intéressant de remarquer que Sarga Moussa identifie Guillaume Postel en tant qu'un des premiers mishellenes de l'histoire européenne. Pour lui, dans son *République des Turcs*,

les Grecs sont des « voleurs » qui revendiquent à tort le droit d'être les éducateurs de l'humanité, alors que la langue française proviendrait directement de l'hébreu, la langue originelle parlée par le Créateur. À ce débat sur l'origine des langues s'ajoutent des considérations

¹⁴⁹ Humaniste français qui voyagea en Orient, pour prêcher la réunion du monde musulmans et chrétien, et fut emprisonné par l'Inquisition en Italie. Postel souhaitait l'avènement d'une *concordia mundi* par la restitution du monde dans le Christ. (cf. Encyclopedie Larousse en ligne, <http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Postel/139369>, page consultée le 7 septembre 2015)

religieuses qui, à même époque, font du Grec un « schismatique » servant de repoussoir à l'Église catholique¹⁵⁰

Selon Edward Saïd, « les orientalistes de la Renaissance, tels que Erpentiel et Guillaume Postel, étaient avant tout les spécialistes des langues des provinces bibliques, bien que Postel se vantât de pouvoir traverser l'Asie jusqu'à Chine sans interprète. »¹⁵¹ Le récit de Belon du Mans¹⁵² met en relief, pour la première fois, les préoccupations scientifiques, en accord avec l'esprit de l'époque de l'éveil des sciences.

Donc, ce siècle voit naître l'orientalisme comme un humanisme érudit. Dans la littérature et pensée française du XVI^e siècle, les regards de certains auteurs sont dirigés vers les espaces lointains, comme en témoigne l'œuvre de Montaigne, qui développe une réflexion sur les « sauvages » du Nouveau Monde. Aussi, c'est le siècle qui voit commencer le déclin graduel de l'empire Ottoman... La volonté de connaître les principes gouvernementaux des sociétés musulmanes sert l'alliance entre la France et l'Empire ottoman, et les intérêts commerciaux français. Michel Boudier publie la première *Histoire de l'empire ottoman* en France au XVII^e siècle. La première traduction complète du Coran date de 1647, faite par André de Ryer. En ce qui concerne les récits de voyages de cette époque-là, leur production augmente également. Thevenot, « neveu d'un garde de la Bibliothèque du roi, qui s'était dévoué à de bonnes études dans sa jeunesse »¹⁵³, publie en 1665 son *Récit d'un voyage en Levant*, et en 1674 sort sa Suite du voyage au Levant. La même année voit paraître *Voyage aux grandes Indes* de De la Haye et Caron. Daulier Deslandes, en 1673 publie ses *Beautés de Perse*.

Après un demi-siècle de recherches, Barthélemy d'Herbelot publie en 1697 la *Bibliothèque orientale*, un grand dictionnaire alphabétique des langues orientales: arabe, persan, turque qui sera considéré pendant deux siècles comme une encyclopédie de l'Islam. Il publia

¹⁵⁰ Moussa, "Le débat"

¹⁵¹ Saïd, op.cit, p.71.

¹⁵² Naturaliste, botaniste et médecin qui entreprit un voyage en Orient qui dura de 1546 à 1549. Son dessein était de connaître mieux les médicaments, dont les noms et les effets lui fournit la lecture des œuvres de l'antiquité. Lors de ce voyage il visita la Grèce, Constantinople, l'Asie Mineure, l'Égypte, la Palestine et la Syrie. Son intérêt s'élargit des plantes aux animaux, pour passer également aux humains rencontrés et leurs coutumes particulières. De retour, il publia les relations de ses témoignages dans trois œuvres importantes pour l'époque : *Histoire naturelle des étranges poissons marins*, *la Nature et diversité des poissons*, *Observation de plusieurs singularités et choses mémorables*, *Histoire de la nature des oiseaux*. (cf. Encyclopédie Larousse en ligne, http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Pierre_Belon/108321, page consultée le 7 septembre 2015)

¹⁵³ Martino, op.cit., p.55.

également, en 1704, les *Mille et une nuits* qui serviront d'inspiration à un grand nombre d'auteurs et de voyageurs, et participeront à la popularisation de ce monde chez le grand public. Les influences orientales sur les écrivains européens sont facilement remarquables. Par exemple, La Fontaine a été inspiré par le modèle arabo-persan des récits d'animaux dans la composition de ses *Fables*. Un vaste imaginaire oriental provenant de ces nouvelles connaissances, et surtout du monde enchanteur des *Mille et une nuits* deviendra un élément essentiel de la littérature occidentale et un mode d'élargissement de l'imaginaire européen. Il faut cependant souligner que l'image d'Orient comme une terre de merveilles apparaît déjà au XIII^e siècle avec Marco Polo et son *Livre des Merveilles* (1289) – bien avant les *Mille et Une Nuits*, qui laisse, cependant, une empreinte significative du fabuleux, fastueux Orient dans l'imaginaire occidental.

Aussi, les traductions de la langue arabe existaient déjà à l'époque médiévale en France, mais nous ne pouvons identifier l'orientalisme en tant que discipline scientifique qu'au XVII^e siècle, dû à une tentative de l'Etat monarchique pour constituer un vaste corpus de textes religieux chrétiens. Ces impulsions engendrent un travail de découverte des textes syriaques et arabes et d'édition de textes orientaux et le Collège royal, l'actuel Collège de France, devient le premier lieu d'enseignement des langues orientales. En 1669 Jean-Baptiste Colbert créé l'Ecole des langues orientales à l'ambassade de France à Constantinople. Sarga Moussa souligne que :

La profession du drogman remonte en France à la création de l'Ecole des Jeunes de langues. Colbert projette, en 1669, de former des interprètes de carrière en attribuant des bourses à des enfants qui, après avoir accompli leurs humanités (latin, grec ancien, mais aussi turc et arabe), seront envoyés dans les consulats de l'Empire ottoman afin de favoriser les intérêts commerciaux français.¹⁵⁴

Ce siècle voit aussi le récit de voyage s'affirmer comme genre littéraire : « Cette année 1632 marque le moment où le récit du voyage est reconnu tant par les lecteurs contemporains que par les voyageurs comme un genre littéraire clairement constitué, doté d'un style, d'une poétique et d'une rhétorique qui lui sont propres. »¹⁵⁵ En ce qui concerne le reste du domaine

¹⁵⁴ Moussa, *La relation*, pp. 13-14.

¹⁵⁵ Norman Doiron, « L'art de voyager, pour une définition du récit de voyage à l'époque classique », dans *Poétique*, no73, février 1988, p.87.

littéraire, l'Orient entre dans le théâtre avec Molière et Racine. En 1670 fut présenté le ballet comique *Le Bourgeois gentilhomme* de Molière, avec ses Tucs imaginaires, et en 1672, Racine prend un sujet historique, le fratricide exécuté par le sultan Mourad IV pour son drame Bajazet. Mais il fait entrer l'Orient au théâtre également avec ses pièces *Alexandre* et *Mithriadate*. À côté de ces deux auteurs de haut rang, il y avait au XVII^e siècle, un nombre considérable d'auteurs mineurs, qui amenaient l'Orient sur les planches du théâtre français. Déjà en 1630, Du Ryer présente sa tragédie *Nitoris*, reine de Babylone, et en 1639, le dramaturge Jean Desmarets de Saint-Sorlin offrit au public parisien sa tragi-comédie *Roxane, histoire tirée de celle des Romains et des Perses*. L'image des représentants des peuples Orientaux y reste bien limitée :

Mithridate, dans Racine, parle comme un *imperator* romain ; qui pourrait discerner entre Alexandre et Porus la moindre différence de race ? Vraiment, les sujets de cette nature ne sont originaux que par les rares indications géographiques qu'ils enferment ; mais ils sont pour tout le reste, traités d'après l'idéal antique cher à l'époque classique.¹⁵⁶

En ce qui concerne le roman du XVII^e, les Français représentaient les Orientaux à l'instar d'eux-mêmes. Ces Orientaux n'étaient que des Français déguisés, qui révélaient toutes les manières de bons courtisans, dans leur manière de communiquer, de faire la cour à une femme ou de lutter contre leurs ennemis. Les particularités curieuses de leur costume oriental ne servent qu'à réanimer l'attention du public déjà un peu las des histoires grecques et latines, exclusivement représentées dans le théâtre classique caractérisé par de règles trop rigides. Le nombre de ces romans avec les Perses, les Turcs ou les Chinois en tant que héros reste relativement peu significatif, atteignant une trentaine dont le premier fut publié vers 1630. Leur publication n'augmente que vers 1650. La contrée luxuriante qui servit de cadre à l'amour pastoral de Celdan et de la belle Astrée, reste le modèle de représentation de la Chine ou de la Perse lointaines. Souvent, le décor oriental ne sert qu'à offrir un léger camouflage des portraits des gens de la société française, dont les noms figuraient dans les clefs d'en bas (comme était le cas du célèbre Chinois), s'ils n'étaient pas déjà reconnus assez facilement par les lecteurs contemporains. Quelques mots-clefs figurent dans ces romans pseudo-orientaux, pour servir de justification de leur titre et ainsi les lecteurs se contentent en retrouvant quelque pacha, ou quelque eunuque, en support de quelques toponymes indicatifs : « Paquin (Pékin, Xaiton (Canton), Chinasu ou Holepaou, Liampo, Honao... Ce type de roman va perdre l'intérêt du

¹⁵⁶ Martino, op.cit., p.21.

public au moment où celui-ci fut absorbé par la lecture passionnée des *Mille et une Nuits*, qui lui infligèrent un changement de direction vers plus de vraisemblance et crédibilité. »¹⁵⁷ Comme le rappelle Pierre Jourda, le goût pour Ailleurs, plus ou moins exotique, ne se limite pas aux espaces orientaux « le XVIIe siècle, puis le XVIIIe ont connu un exotisme espagnol, anglais, oriental, américain, exacts ou non. »¹⁵⁸ De l'autre part, la distinction entre le Levant et l'extrême Orient très nette dans les esprits du XIXe, n'existait pas pour les gens du XIIIe. Le grand public, à l'encontre de rares gens érudits, disposait d'une connaissance vraiment mesquine des spécificités de diverses cultures asiatiques. En ce qui concerne l'Espagne, son exotisme est dû à l'ambiguïté de son héritage, ou de son identité au carrefour entre l'Occident et l'Orient. C'est la voie à travers laquelle les apports de la science et de l'art arabes sont entrés dans le tissu européen, dès la Reconquista et la découverte de riches bibliothèques, telle celle de Cordoue, qui renfermaient de nombreux manuscrits arabes, dont le contenu influença l'architecture gothique grâce aux découvertes mathématiques arabes. L'Espagne, avec son riche patrimoine de la culture arabe, rentre inévitablement dans le domaine des représentations littéraires de l'Orient, et sert d'inspiration à Corneille pour son *Cid*, ou *Don Sanche*, puis à Liszt dans son opéra, jusque au personnage de Carmen, mis en littérature par Mérimée, et en opéra par Bizet.

Parallèlement à cet orientalisme officiel, apparaît un orientalisme ecclésiastique des jésuites en Extrême-Orient, en Chine plus particulièrement. Saïd souligne : « en général, jusqu'à la moitié du XVIIIe siècle, les orientalistes étaient les chercheurs en Bible, en langues sémitiques, spécialistes d'islam, ou sinologues, puisque les jésuites ouvriront une nouvelle chaire de chinois. »¹⁵⁹ Le développement de la sinologie des jésuites sera fructueux, mais entravé par des problèmes politiques et religieux, tels que la querelle des rites chinois et la discordance entre les chronologies. Ce problème de la chronologie peut se résumer au danger que représentait la découverte que les textes chinois renvoient à des époques antérieures à la Genèse. Il faut cependant reconnaître le travail poussé des jésuites et la connaissance de ces civilisations qu'ils ont apportée, mais cette connaissance n'a pas eu un impact décisif sur l'imaginaire occidental puisque l'action des jésuites a été brusquement arrêtée par le pape.

¹⁵⁷ Cf. Martino, op.cit.,

¹⁵⁸ Pierre Jourda, *L'exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand à 1939*, Tome I, *Le romantisme*, Genève, Slatkine Reprints, 1970., p.17.

¹⁵⁹ Saïd, op.cit.,p.71.

L'apport décisif de cette époque, c'est l'intégration progressive de ces connaissances au savoir général du temps, non sans rapport avec l'encyclopédisme des Lumières. En ce qui concerne les penchants du public général, Jourda rappelle que « le XVIIIe siècle cherche et trouve en Orient, grâce à la traduction des *Mille et une Nuits*, un cadre qui fournit à l'imagination libertine et satirique de Montesquieu et de Favart, de Diderot et de Voltaire, un moyen facile de flatter le goût de leurs contemporains. »¹⁶⁰ Cet auteur nous rappelle une multitude d'œuvres déjà oubliées, vu son manque de valeur littéraire, mais très populaires à l'époque grâce à son cadre oriental. Il signale, entre les années 1615 et 1789: « *Hattigi ou la belle Turque*, ou, *Syroes et Mirama*, histoire persane ; ce sont les *Amours d'Antiochus* ou les *Aventures mystérieuses du mandarin Fu Hoan*, sans parler du *Sopha* de Crébillon ou d'*Angola* de La Molière [...] *Reine d'Ethiopie* de 1669, ou *Amosis*, prince égyptien ».¹⁶¹ Voltaire, en 1748, présente sa *Sémiramis*, et Charles Palissot de Montenoy présente sa pièce *Zorès*, nommée postérieurement *Nicus Second* en 1751.

Cependant, Jourda souligne qu'il ne s'agissait pas d'une vraie découverte de la manière de vivre de l'Autre. De plus, peu d'écrivains ont vraiment voyagé dans les pays dont ils propagent l'image à travers leurs œuvres. De plus, même ceux qui ont effectué un voyage, n'étaient pas capables de capter l'essentiel de ce qu'ils ont vu : « Quelques sonnets de du Bellay, quelques pages de Montaigne sont, avant les *Lettres anglaises* de Voltaire et les souvenirs de son voyage en Laponie, de Regnard, les seuls témoignages que nous avons de la curiosité de nos auteurs à l'égard de l'étranger. »¹⁶² Ainsi, « les Chinois de Voltaire étaient semblables à des Arabes ou à des Péruviens »¹⁶³

¹⁶⁰ Jourda, op.cit., pp. 18-19.

¹⁶¹ *ibidem*, p.18.

¹⁶² Jourda, op.cit., p.19.

¹⁶³ *ibidem*, p.19.



La sultane buvant le café (vers 1752) ou Madame de Pompadour peinte en femme turque <https://www.google.rs/search?q=Madame+de+Pompadour+peinte+en+femme+turque>, page consultée le 9. octobre 2015.



La marquise de pompadour peinte en femme turque, <https://www.google.rs/search?q=Madame+de+Pompadour+peinte+en+femme+turque>, page consultée le 9. octobre 2015.

Les sciences sociales qui apparaissent dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, introduisent le comparatisme en tant que démarche systématique indispensable à leur développement. Cela justifiera l'orientalisme en tant qu'instrument incontournable pour définir l'« exceptionnalité » européenne par rapport à d'autres civilisations. Comme le souligne Saïd, l'orientalisme scientifique s'est référé longtemps à la période classique de la civilisation étudiée, quelle qu'elle soit, l'Institut d'Égypte étant le seul centre de l'orientalisme académique qui se dédiait aux recherches des sociétés modernes des peuples orientaux.¹⁶⁴



Léon Cogniet, *L'Expédition d'Égypte sous les ordres de Bonaparte*
http://en.wikipedia.org/wiki/File:Leon_Cogniet_L_Expédition_D_Egypte_Sous_Les_Ordres_De_Bonaparte.jpg
page consultée le 20 octobre 2013.

L'armée de Bonaparte conquiert l'Égypte en 1798, et l'occupation dura jusqu'en 1801. Cette présence française en Orient a offert la possibilité à un nombre de voyageurs toujours croissant de capturer leurs impressions sur la toile ou sur le papier, en nourrissant le goût du public pour cet Ailleurs par excellence. Pierre Jourda souligne un autre moment important

¹⁶⁴ Cf. Saïd, *op.cit.*

pour la propagation du goût d'exotique, et, surtout, pour le développement de la conscience de la diversité des cultures humaines qui substituera la conception universaliste de l'homme qui dominait au siècle des Lumières : « la Révolution française qui, brisant les moules des genres littéraires, bouleversant l'éducation, les mœurs, les cadres sociaux, a permis a substituer de concept classique de l'homme [...] le concept de l'infinité variée des races, de la diversité des esprits et des façons de vivre. »¹⁶⁵

Plus important encore pour le développement de l'orientalisme scientifique, dont le discours s'est propagé dans le domaine de la création artistique, est la publication, en 1809 de la première partie de l'immense œuvre *Description de l'Égypte* en 24 volumes. L'impact de la *Description de l'Égypte* sur l'architecture et la peinture française fut tel que tout un style nouveau apparaît à cette époque. Il s'agit, bien sûr, du Style Empire, caractérisé par la prépondérance des motifs égyptiens.

Cependant, la forme prédominante de l'orientalisme artistique du 19^e siècle est la peinture de genre, influencée aussi par le nombre croissant de déplacements des artistes dans les contrées sous domination coloniale. Il ne serait pas exagéré de remarquer qu'un grand nombre de tableaux orientalistes de ce siècle ont servi de support à l'impérialisme français de cette époque, en traitant l'Orient comme une contrée arriérée, dépourvue de légalité, dont la barbarie ne pourra être atténuée qu'à l'aide de la lumière de la civilisation française. Un exemple de cet état dans l'orientalisme artistique du début du 19^e siècle est la toile *Bonaparte visitant les pestiférés à Jaffa* (1804; Musée du Louvre, Paris), de Antoine-Jean Gros (1771–1835), un élève de Jacques-Louis David. C'est un peintre des scènes historiques, employé par Napoléon, qui n'a jamais visité l'Orient, qui forme « la couleur locale » à l'aide des décors architecturaux et des costumes exotiques. L'œuvre mentionnée représente la visite de Napoléon aux prisonniers affectés par la peste, durant le siège de Jaffa, en s'appuyant sur l'imaginaire chrétien et la magnificence royale.

¹⁶⁵ Pierre Jourda, *L'exotisme*



Gros, Bonaparte visitant les pestiférés à Jaffa, <http://louvre-passion.over-blog.com/article-25217738.html>, page consultée le 20 octobre 2013.

Donc, après des siècles de péril islamique, le rapport de force, en Orient, a changé. Le XIX^e siècle est celui de notre propre impérialisme, non sans lien avec la révolution industrielle, qui le rend aussi beaucoup plus efficace. L'orientalisme s'installe à l'université française vers la fin du XIX^e siècle, étant présent à l'École des langues orientales qui existe dès 1795 et dont l'un des fondateurs et le plus grand représentant est Sylvestre de Sacy : « c'est vers 1780-1790 que s'est réellement constituée cette science nouvelle, dont la France du XIX^e siècle a reçu un si grand éclat. »¹⁶⁶ Il y enseigne l'arabe depuis 1769, et devient le directeur en 1824. Ensuite l'orientalisme entre à l'Académie des inscriptions, le Collège de France et l'École pratique des hautes études. De Sacy est nommé professeur au Collège de France (où l'on enseigne le perse et le turc, le sanscrit et le chinois) en 1806. Edward Saïd souligne son rôle en tant que ministre des affaires étrangères, que l'on consultait dans toutes questions concernant l'Orient :

Le nom de Sacy ne se lie pas avec les débuts de l'orientalisme moderne seulement parce qu'il était le premier président de la Société asiatique (fondée en 1822, mais aussi parce que son œuvre donna à la profession tout un corpus systématique des textes, une pratique pédagogique

¹⁶⁶ Martino, op.cit. p. 18.

et une tradition scientifique, et a établi un chaînon entre la science orientaliste et la politique de l'état.¹⁶⁷

Parmi les œuvres les plus importantes publiées par Sylvestre de Sacy se trouvent les *Principes de grammaire générale* de la langue arabe. Bien qu'il n'ait jamais voyagé dans un pays arabe, le niveau de sa connaissance de la littérature arabe médiévale est au-delà de toute comparaison avec ses prédécesseurs.

Le goût pour l'orientalisme qui régnait dans le XIXe siècle se manifestait aussi dans les détails architecturaux, les meubles, les textiles, et les arts décoratifs, dont l'élite européenne raffolait. Bien sûr, cet engouement n'était pas borné à la France, et les défenseurs du *Aesthetic movement* en Grande Bretagne (1860s–80s), qui affirmaient l'idée d'une esthétique du beau en tant que tel, évalué au-delà de son contenu, trouvaient une puissante source d'inspiration dans les représentations des intérieurs orientaux.

La *Société asiatique de Paris* est fondée en 1823 dans le but d'explorer les langues indiennes et iraniennes, en se focalisant sur le degré de la proximité entre celles-ci et les langues européennes, ce qui implique une continuité de peuplement. Par ailleurs, les orientalistes du XIXe siècle s'appliquent aussi à préserver l'authenticité des cultures orientales devant le processus envahissant de « civilisation » ou de « modernisation » importées par l'expansion européenne. C'est une tentative pour sauver un patrimoine intellectuel aussi bien qu'un patrimoine matériel, pour les orientaux aussi bien que pour les européens. Donc, quoiqu' étant jusqu'à une certaine mesure un outil intellectuel de l'impérialisme, l'orientalisme a su aussi tenter de le rendre moins brutal ou d'en atténuer les conséquences.

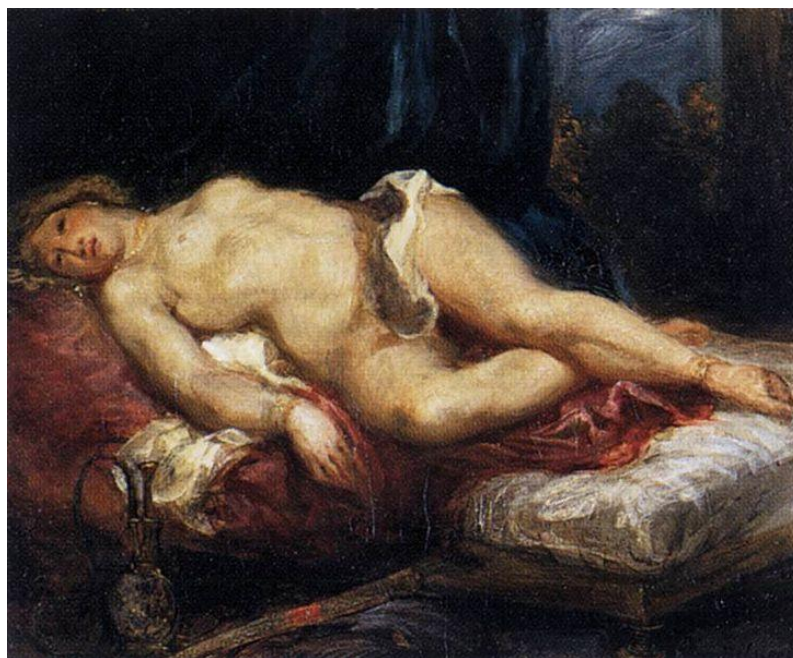
Aussi, il ne faut absolument pas se borner à dire que l'orientalisme artistique ne s'appuyait que sur des idées reçues véhiculées par les œuvres de l'orientalisme scientifique, telles que la *Description de l'Égypte*, pour l'élaboration de leurs représentations de l'espace levantin. Au contraire, un grand nombre d'artistes aussi bien qu'écrivains et poètes a effectivement visité l'Orient et reproduit les impressions accueillies pendant leurs propres séjours. C'est ce qu'on peut dire pour les écrivains-voyageurs : Chateaubriand, Lamartine, Nerval, qui ont laissé leurs témoignages dans la forme caractéristique des récits de voyage, ou bien des

¹⁶⁷ Said, op.cit, p.168.

célèbres peintres tels que Delacroix, Jean-Léon Gérôme (1824–1904), Théodore Chassériau (1819–1856), Alexandre-Gabriel Decamps (1803–1860), et William Holman Hunt (1827–1910), qui ont visité ces contrées plus d’une fois. Par exemple, les tableaux orientalistes représentent plus des deux tiers de l’œuvre peinte de Gérôme, et sont basés sur ses voyages en Orient, notamment en Afrique du sud. Cependant, le premier grand succès de Théodore Géricault, *Le Massacre de Chios* (1824) a été peint avant qu’il ait visité la Grèce et l’Orient. Également, Delacroix a fini ses deux fameuses œuvres, *Grèce agonisant sur les ruines de Missolonghi* (1827) et *La mort de Sardanapale* (1827.) avant de visiter l’Orient en 1832. Cette année-là, il visita l’Algérie et le Maroc, faisant partie de la mission diplomatique chez le sultan de Maroc. De plus, Théodore Chassériau (1819-1856) a peint ses œuvres très connues, *La Toilette d’Esther* (1841) et *Ali-Ben-Hamed, calife de Constantine et maître des Haractas, suivi par son escorte* (1845) avant son premier voyage en Orient. Également, les modèles pour les odalisques étaient souvent des femmes européennes, comme c’est le cas de l’Odalisque de Renoir, dont le modèle était Lise Treot, qu’il a fait poser également pour son portrait de Dianne chasseresse, réalisée en 1867. La nudité de Dianne était la cause d’un scandale qui se termina par son refus au Salon. Ainsi, bien qu’il fût le seul impressionniste qui déclina une grande gamme des nues, après ce scandale, il décida de peindre son odalisque habillée, à l’encontre de la majorité de peintres qui utilisait l’inspiration orientale pour des variations sur le thème de la nudité féminine. Cependant, l’érotisme indissociable de la représentation de la femme orientale, se réveille dans ce tableau d’une autre manière, notamment dans la pose grivoise de la femme affalée, et le geste de sa main droite posée de manière aguicheuse sur sa cuisse, par sa tête abandonnée langoureusement sur le coussin et son regard direct et provocant.



Auguste Renoir, Odalisque (1870), <https://www.google.rs/search?q=odalisque+auguste+renoir&espv>, page consultée le 9 octobre 2015



Eugene Delacroix, Odalisque, <https://www.google.rs/search?q=eugene+delacroix+odalisque&espv>, page consultée le 9 octobre 2015

Il est intéressant de remarquer que la dague que l'on voit sur le sol, à côté de la cruche apparaît également dans son tableau Turc assis fumant.



Eugène Delacroix, Turc assis fumant (1825), Musée du Louvre, http://www.larousse.fr/encyclopedie/images/Eug%C3%A8ne_Delacroix_Turc_assis_fumant/1311009 page consultée le 9. octobre 2015.



Eugène Delacroix, Combat du giaour avec le pacha, <http://www.wikipaintings.org/en/eugene-delacroix/combat-between-the-giaour-and-the-pasha-1826>, page consultée le 20. octobre 2013.



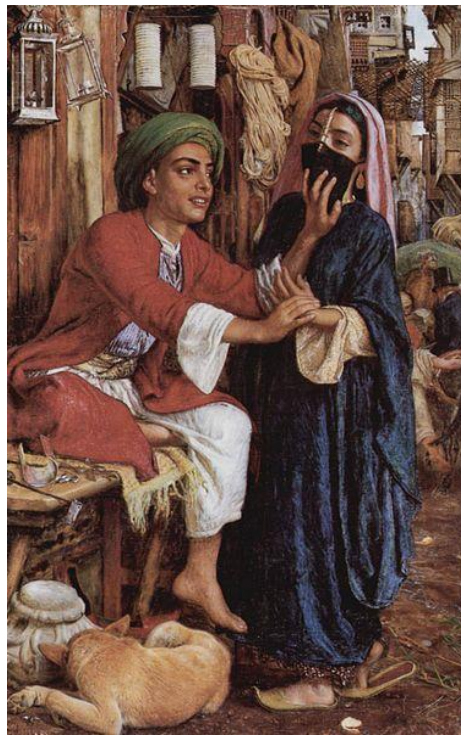
Théodore Chassériau -- Ali-Ben-Hamet, calife de Constantine et Chef des Haractas, suivi par son escorte <http://en.gallerix.ru/album/Versailles/pic/glr-1506331854>, page consultée le 20. octobre 2013.



Théodore Chassériau, la Toilette d'Esther <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Esther.jpg>, page consultée le 20. octobre 2013.

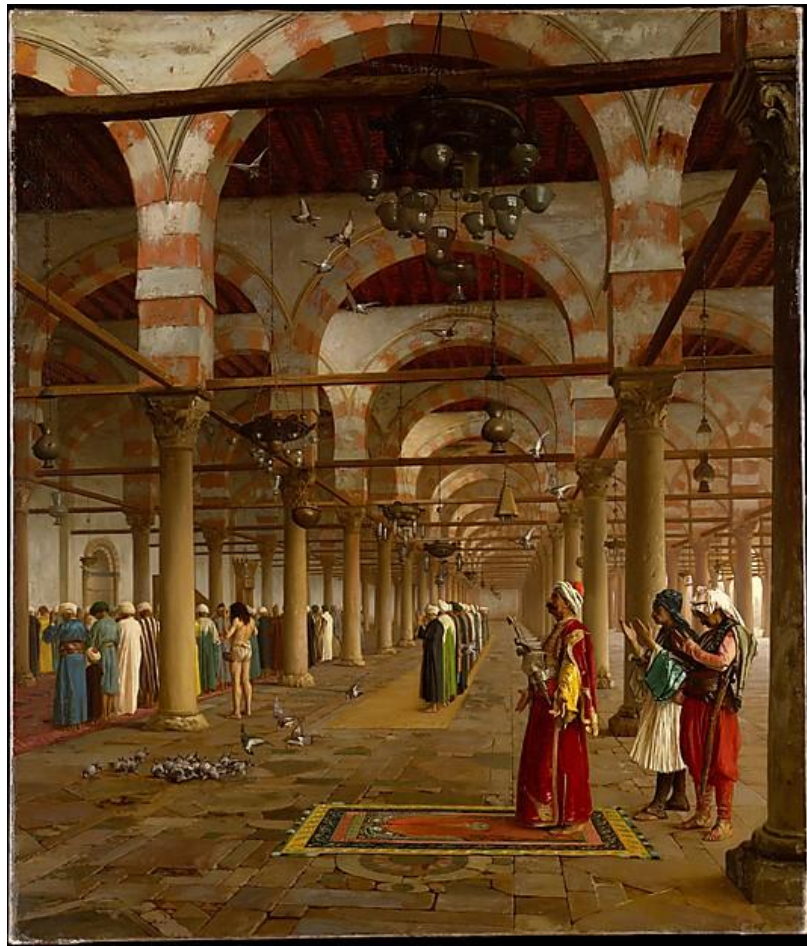


Alexandre-Gabriel Decamps, Une jeune Orientale dans son intérieur, <http://www.artandarchitecture.org.uk/images/gallery/e528fcd4.html>, page consultée, le 20 octobre 2013.

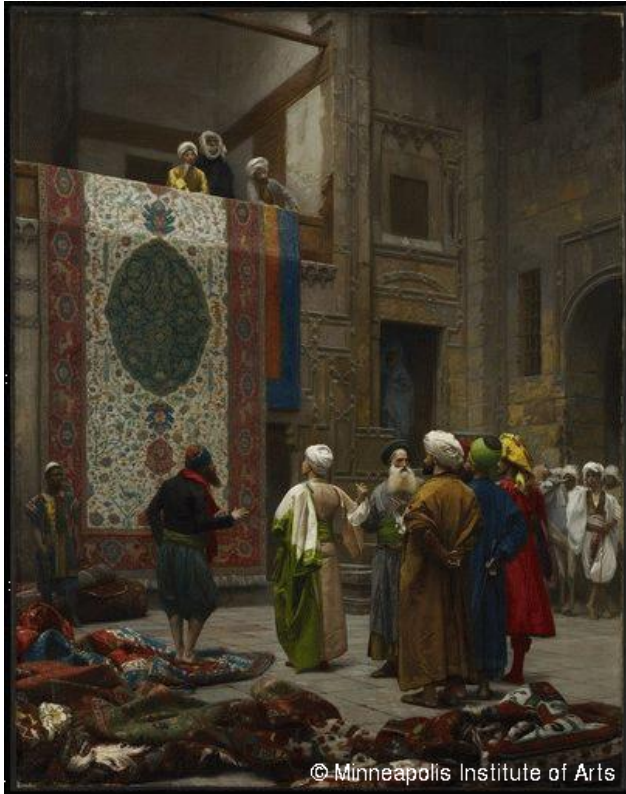


William Holman Hunt, *Scène de rue au Caire*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Orientalism>, page consultée le 20 octobre 2013.

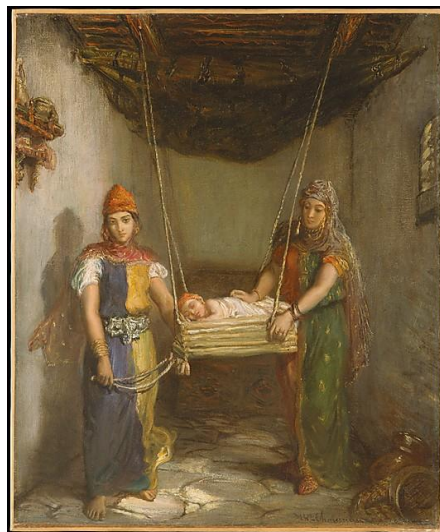
Ainsi, la peinture de genre qui était la forme prédominante de la peinture orientaliste du 19^e siècle se fondait dans une grande mesure sur l'expérience directe des artistes de la vie dans les villes orientales. Gérôme a popularisé le thème de *bashi-bazouk*, le soldat turc souvent dépeint dans le cadre de ses activités quotidiennes, ce qu'on retrouve aussi sur la toile de Charles Bargue (1825/26–1883). Decamps a offert, lui aussi, des représentations de la vie des soldats, en rehaussant les thèmes de genre à la hauteur de la peinture historique. Ces artistes ont reproduit aussi leurs témoignages de la vie tranquille, au sein de la famille, dans les contrées orientales, dont un beau exemple est la *Scène dans le quartier juif de Constantine* (1996.285) de Chassériau ou de la piété religieuse, comme le montre la *Prière dans une Mosquée* et *Marchand de tapis au Caire* de Gérôme.



Gérôme, *Prière dans une Mosquée*, <http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/436482>, page consultée le 20 octobre 2013.



Gérome, Marchand de tapis au Caire, http://www.musee-orsay.fr/en/events/exhibitions/in-the-musee-dorsay/exhibitions-in-the-musee-dorsay-more.html?zoom=1&tx_damzoom_pi1%5BshowUid%5D=122420&cHash=1256336ebd, page consultée le 20.10.2013.



Théodore Chassériau, *Scène dans le quartier juif de Constantine*, <http://www.photo.rmnm.fr/cf/htm/CPicZ.aspx?E=2C6NU0I470AP> page consultée le 24 décembre 2013.

On pourrait conclure ce chapitre en constatant que les rapports entre l'Orient et l'Occident se sont développés dans une tension presque permanente, ce qui n'a pas empêché l'essor d'un intérêt authentique et poétique pour les richesses spirituelles, matérielles ou symboliques des régions orientales. Si le rôle des artistes et des écrivains a dans une grande mesure été complice de l'entreprise coloniale, il a aussi permis une connaissance plus approfondie plus nuancée des pays orientaux. Surtout, de grands œuvres artistiques et littéraires ont largement contribué à renforcer l'intérêt pour ces espaces lointains qui se prêtaient si bien au rêve des occidentaux.

CHAPITRE III

1.3. Les stéréotypes et les images comparatistes: comment exprime-t-on l'écart?

1.3.1. De l'image au stéréotype : les outils du langage symbolique

L'imagologie, ou l'étude des représentations littéraires de l'étranger, introduite par Jean-Marie Carre et défendue dans ses commencements par Marius-François Guyard, a assez longtemps été presque inacceptable par des critiques littéraires d'une renommée incontestable, tels que René Wellek ou Etiemble. C'est surtout son côté interdisciplinaire, qui semblait largement déborder les intérêts « purement » littéraires qui les agaçaient. Les recherches imagologiques entraînent selon eux d'une manière démesurée dans le domaine de l'histoire des idées, de la science historique, sociologique ou politique.¹⁶⁸ Effectivement, l'approche imagologique introduit un certain élargissement de la notion de recherche littéraire, en l'ouvrant aux questions ethnologiques, anthropologiques, sociologiques et historiques, pour mieux éclaircir divers aspects de la culture de l'Autre, et du moment de la rencontre interculturelle dans lequel l'image se forme ou se propage, se perpétue, se fixe, se déforme. Ces recherches ne peuvent pas négliger les notions sociologiques de l'identité, de l'acculturation, déculturation ou aliénation culturelle. La réflexion littéraire du comparatiste nécessite se pencher dans les domaines mentionnés pour pouvoir faire une comparaison productive entre l'image de la culture de l'Autre dans une œuvre littéraire et cette image répandue dans d'autres domaines culturels de la même époque, telle la peinture, la presse ou le cinéma, pour s'installer dans « une analyse générale qui concerne une ou plusieurs cultures dans des sociétés bien définies. »¹⁶⁹ Mais, dans cette perspective, en quoi consiste l'image littéraire qu'une culture se crée d'une autre ? Daniel-Henri Pageaux la conçoit comme « un ensemble d'idées sur l'étranger prises dans un processus de littérisation mais aussi de socialisation. »¹⁷⁰ Décidément, l'image culturelle est inséparable des enjeux idéologiques de la société à laquelle l'écrivain appartient, car une œuvre artistique naît dans les contraintes du monde vécu par son créateur. Il n'existe pas un

¹⁶⁸ Cf. Pageaux, op.cit.

¹⁶⁹ *ibidem*, p. 60.

¹⁷⁰ *ibidem*, p.60.

point d'apesanteur dans laquelle l'artiste contemplerait le monde sans aucun rapport émotif ou éthique. De surcroît, ce point de vue serait stérile, car une œuvre doit exprimer les vérités et les questions profondes du monde intérieur ou extérieur de l'artiste. L'image de l'Autre révèle également les enjeux majeurs de l'espace culturel dont est issu l'écrivain, et les projections utopiques dans lesquelles il se situe : « Cet espace, posé comme horizon d'étude est le théâtre, le lieu où s'expriment d'une manière imagée [...] c'est-à-dire à l'aide d'images, de représentations, les modalités selon lesquelles une société se voit, se pense, en pensant, en rêvant l'Autre. »¹⁷¹

L'étude des images littéraires se distingue nettement d'une conception naïve, qui chercherait un accord parfait, une adéquation sans intermédiaire entre l'image et l'objet représenté. Cette distinction se trouve dans la conscience de ce qui est devenu déjà un lieu commun théorique (exploré par exemple dans *Les mots et les choses de Foucault*) que « ... toute image est forcément fautive, en ce qu'elle est représentation et mise en mots de certaines « réalités » ». ¹⁷² Il n'est certainement pas question de déterminer le niveau d'illusion de l'image de l'Orient dans les œuvres que nous analysons. Nous tentons plutôt de décrire le jeu entre les composants de cette image qui relèvent à la fois de l'idéologie de l'époque, de l'horizon d'attente des lecteurs, et de la psychologie de l'auteur. Enfin, il s'agit de démontrer la résonance de tous ces composants dans un ensemble cohérent et harmonieux qui est l'œuvre finale. Ce qui fait sa valeur artistique, c'est précisément ce décalage entre la réalité et l'image. C'est la grille personnelle à travers laquelle l'artiste a construit son œuvre grâce à son habileté à imposer la forme adéquate à ses impressions : « L'image comparatiste n'est pas un double du réel (un analogon) ; elle se forme et s'écrit à partir de schémas, de procédures qui lui sont préexistants dans la culture regardante. »¹⁷³ On peut aller jusqu'à la constatation que : « Jusqu'à un certain point l'image est un langage, une langue seconde, parallèle à la langue que le « je » parle, coexistant avec elle, la doublant en quelque sorte, pour dire l'Autre, pour dire autre chose. »¹⁷⁴

L'artiste ne dispose pas d'une liberté absolue, ne s'élève pas au-dessus des conditions de son existence. Il crée son œuvre à partir du matériel interne et externe dont il dispose, en se

¹⁷¹ Pageaux, op.cit, p.60.

¹⁷² *ibidem*, p.60.

¹⁷³ *ibidem*, p.61.

¹⁷⁴ *ibidem*, p.61.

servant d'un outil bien précis dont il dispose. Pour l'écrivain, cet outil est la langue, dont le vocabulaire n'est pas illimité, et la force de l'artiste est dans l'élan avec lequel il tente de l'enrichir par ses métaphores, ses contributions stylistiques. Il ne dispose pas des pouvoirs surnaturels, et reste dans ce jeu entre les contraintes et la liberté en ce qui concerne également ce qu'il peut dire sur l'Autre. L'image de l'Autre véhiculée dans une culture est connue du public auquel une nouvelle œuvre littéraire s'adresse, elle est élaborée à l'aide des discours particuliers, aux codes et au vocabulaire bien précis, ce qui crée des attentes du public envers une nouvelle œuvre. Ces discours peuvent varier selon les époques, mais ils restent toujours limités dans le nombre, et restent reconnaissables même dans son emploi poétique, qui entre dans le domaine des recherches imagologiques. « Les dénombrer, les démontrer, les expliquer, comprendre comment l'image est un langage symbolique à l'intérieur d'un système littéraire et d'un imaginaire social, tel est l'objet de l'imagologie. »¹⁷⁵ Effectivement, la langue véhicule un certain nombre de termes typiques, utilisés dans la référence à l'Autre culturel qui est traité par l'artiste. Ce vocabulaire se cristallise facilement, opère un glissement presque imperçu envers l'emploi de stéréotypes. La distinction même entre les images en général et les images stéréotypées n'est pas suffisamment claire, étant donné le manque d'une définition précise et satisfaisante de ces termes flous et presque insaisissables.

L'image reste un mot flou, passe-partout, faussement commode. Aussi est-il utile de réfléchir sur une forme particulière et massive de l'image : le stéréotype. La encore, cette étude (peu fréquente en littérature) est souvent obscurcie par la question de la fausseté et des effets pernicieux au plan culturel.¹⁷⁶

Précisément ce manque d'études des stéréotypes en littérature, l'accent sur leur fausseté et les abus fréquents de leur emploi nous incitent à tenter d'examiner leur usage sous un autre angle, plus ample et plus riche. Nous nous interrogeons à partir de quels éléments nous les construisons, dans quelle mesure ils donnent forme à notre image de l'Autre, à quel point ils la fixent, à quel point ils la tordent. Nous examinerons leurs changements en fonction des tendances dominantes de l'époque, et leur flexibilité souvent contestée. Dans la théorie littéraire, la question des stéréotypes touche la distinction terminologique entre le signe et le signal, entre une représentation riche d'interprétations possibles, ce qui est un signe et une re-

¹⁷⁵ Pageaux, op.cit, p.62.

¹⁷⁶ *ibidem*, p.62.

présentation qui n'a qu'une seule signification, qui est le signal. Évidemment, le stéréotype est équivalent au signal, qui renvoie à une communication ayant le même sens dans ses emplois varies, a une culture pétrifiée. De cette manière,

l'imaginaire, c'est-à-dire la capacité à produire des formes et donc des significations, la capacité morphopoïétique que suppose toute culture ou manifestation culturelle se trouve réduite à un message unique : le stéréotype serait donc le figurable monomorphe et monosémique. [...] le stéréotype délivre, en fait, un message « essentiel ». Ce figurable diffuse une « image » essentielle, première et dernière, primordiale.¹⁷⁷

Ce qui est symptomatique dans l'emploi des stéréotypes, tels qu'ils sont envisagés par Daniel-Henri Pageaux, c'est une confusion dangereuse de l'attribut et de l'essentiel, qui renvoie à une seule interprétation l'image qui est censée se prêter à une multitude d'interprétations. C'est dans cette richesse d'interprétations, de plans traités et de résonances qu'une image produit chez chaque lecteur, que réside une grande partie de sa valeur artistique. Une image stéréotypée, bloquée dans le sens unique d'interprétation à qui elle se prête, rend stérile l'intention artistique d'une création authentique. Cette image provient de l'essentialisation d'un attribut : « Enoncé au présent des essences atemporelles (le stéréotype peut être largement pluriséculaire et trancher d'ailleurs dans le récit avec un temps du passé), il est l'expression d'un temps bloqué : le temps des essences. »¹⁷⁸

Pageaux conçoit le stéréotype comme expression du temps bloqué, comme croyance dans des essences atemporelles. Cependant, cette opinion n'est pas univoquement acceptée. Si nous déplaçons notre regard du traitement de ce sujet dans la théorie littéraire à son traitement scientifique, nous découvrons de nouvelles tendances qui envisagent cette problématique dans une perspective ouverte et innovatrice. Les chercheurs de la psychologie sociale font des tentatives pour contester cette vision des stéréotypes en tant qu'images bloquées, en éclairant la nature flexible des stéréotypes qui sont surtout dépendants des contextes. Ainsi, ils essaient de démontrer le caractère changeant de notre perception sociale, aussi bien que l'emploi des catégories et des généralisations au niveau de la perception individuelle. De cette manière, ils tentent de contester la croyance que la perception au niveau individuel est nécessairement plus exacte que la perception sur le plan des groupes sociaux. Enfin, le problème apparaît quand la

¹⁷⁷ Pageaux, op.cit, p.62.

¹⁷⁸ *ibidem*, p.62.

croyance en une « essence atemporelle » ou « fixe », par ailleurs contestée dans la réflexion théorique dans les lignes de pensée existentialistes, survit et ressurgit avec insistance dans les situations de la pratique quotidienne. Cette croyance en une « nature humaine fixe », partagée par les membres d'une société est à l'origine des problèmes fréquents provoqués par l'usage des stéréotypes. Donc, selon les courants majeurs actuels de la psychologie sociale, la perception selon les catégories du groupe, ou la perception stéréotypée est considérée comme inévitable, intrinsèque à l'activité mentale humaine.

1.3.2. Les stéréotypes en tant que produits de la confusion entre Nature et Culture

Le discours idéologique s'accapare des traits de la physionomie pour justifier sa vision simplifiée de l'Autre. L'affranchissement de l'étreinte du déterminisme semble inaccessible quand on postule que la Nature de la Autre renferme la clé unique de sa Culture, que son Faire est irrévocablement conditionné par son Être fixé par cette Nature. Le plus dangereux de tout se révèle la confusion (ou la manipulation) entre le discours descriptif et le discours normatif, qui se fixe dans les stéréotypes :

Le descriptif (l'attribut physique) se confond avec l'ordre normatif (infériorité de tel peuple, de telle culture). L'idéologie raciste, aux multiples variantes, repose sur la fausse démonstration de l'infériorité physique, intellectuelle, ou de l'anormalité de l'Autre (par rapport à une norme posée par un énonciateur et tenue pour supérieure).¹⁷⁹

Est-ce que ce n'est pas plutôt la manipulation idéologique qui opère la promotion de l'accessoire, de l'attribut au rang d'essence, en appelant le consensus socioculturel le plus large possible ? Il y avait, indiscutablement, des énonciations répétitives, abusées, véhiculées dans les discours idéologiques servant certains buts, qui sont passées dans la langue courante. Cependant la perception en forme du processus de la catégorisation sociale, flexible et dépendante du contexte, inhérente à nos fonctionnements mentaux n'est pas tout à fait la même chose. Pageaux, lui aussi, mentionne l'idéologie, mais aussi le stéréotype comme confusion opérée délibérément entre norme et image. S'agit-il du besoin d'une clarification du vocabu-

¹⁷⁹ Pageaux, op.cit, p.63.

laire ? Guy Bartèlemy nous rappelle aussi l'inconscience de l'emploi des stéréotypes, ce qui rend encore plus facile les manipulations et les abus de ceux-ci, et surtout l'impossibilité de se passer de toute interprétation du monde et des groupes humains qui le constituent. L'homme en tant qu'un simple miroir de la réalité qui rendrait chaque objet tel quel, sans la moindre interprétation, sans la moindre mise en rapport avec des circonstances, sans associations intellectuelles et affectives serait un pur mirage sinon un monstre tout à fait. Chaque étape historique étale une gamme d'idéologies et d'autres outillages intellectuels à ses participants, et si un écrivain en dispose, ce n'est pas nécessairement de la manipulation. De notre perspective, certaines théories se sont révélées erronées, mais à l'époque, il était impossible de le voir, ou du moins, de s'en détacher complètement. Donc, on ne devrait pas rapprocher à un auteur

de ne pas se comporter face à la réalité comme un pur miroir sur lequel cette réalité viendrait s'inscrire – naïveté qui ignore qu'un tel individu, dépourvu de tout outil de lecture du réel, serait affligé d'une cécité autrement regrettable et invalidante. Par ailleurs, il convient de ne pas confondre l'adhésion à un cadre conceptuel ou idéologique qu'on n'a pas les moyens de mettre en cause [...] et la manière dont l'individu prend position et assume cette position dans ses discours ¹⁸⁰

Nous soutenons que c'est plutôt la manipulation des stéréotypes qui est dangereuse, qui a parfois fait des ravages dans certains cas historiques. Le problème naît quand les stéréotypes, accaparés, figés et abusés par une certaine idéologie continuent à être véhiculés parmi les populations dans le langage quotidien, dans la conscience quotidienne. Les stéréotypes eux-mêmes font partie de la perception – il s'agit de la catégorisation sociale qui n'est en aucun cas moins appropriée que la catégorisation individuelle. La manipulation se fait en figeant les stéréotypes (qui sont en réalité une catégorie flexible), en les renfermant dans les cadres d'une « nature », en les transformant faussement en essences immuables. On opère une manipulation avec les stéréotypes chaque fois qu'on attribue une qualité permanente à un groupe qui, dans certaines conditions de vie, exprime certains traits saillants. Le qualificatif tel que, par exemple *radin*, *violent* ... devient une essence, une nature intrinsèque, tandis qu'il ne s'agit que d'un caractère qui s'exprime avec une intensité particulière dans des situations con-

¹⁸⁰ Barthelemy, « Littéarité »

crètes, souvent répétitives. Cette manipulation procède en tissant la trame d'une histoire faussée mais plausible, parce qu'elle joue en (re)combinant des éléments réels.

1.3.3. La formation et le rôle des stéréotypes

Nous sentons le besoin de nous pencher maintenant sur le rôle des stéréotypes dans la perception, leur domaine de fonctionnement, les conditions de leur formation et les restrictions qu'ils imposent à notre perception et à notre jugement. Pour élargir notre perspective, en essayant de situer l'emploi des stéréotypes dans les œuvres que nous analysons, et, enfin pour voir à quel point l'image créée par les artistes repose sur certains stéréotypes véhiculés par l'époque à laquelle ils appartenaient, nous voulons introduire dans notre réflexion les changements dans la conception de la nature et du rôle des stéréotypes dans l'approche de la psychologie sociale à cette thématique.

Le journaliste Walter Lippmann est le premier à utiliser le terme stéréotype pour désigner la tendance humaine à généraliser à l'ensemble d'un groupe une caractéristique qu'on a repérée comme distinctive chez quelques individus appartenant à ce groupe. Selon Lippmann, nous avons tous des idées reçues concernant le monde extérieur.¹⁸¹ Ces représentations sont plutôt comme des modèles à travers lesquels nous tentons de simplifier les informations plus ou moins difficiles à interpréter, que nous recevons du monde extérieur. Progressivement, le terme de Lippmann a été accepté par les sociologues et par les psychologues : « En psychologie, et plus particulièrement, en psychologie sociale, la plupart des analyses théoriques du concept de stéréotype s'inspirent des propositions initiales de Lippmann dans *Public Opinion*. »¹⁸²

Aujourd'hui la majorité des scientifiques définissent le stéréotype comme un ensemble de croyances concernant des traits personnels d'un groupe de gens. Les stéréotypes

¹⁸¹ Cf. Walter Lippman, *Public Opinion*, Harcourt, Brace, 1922.

¹⁸² Théodore Koumba, *Expérience migratoire et changement des stéréotypes sociaux*, Saint Denis, Editions Publibook, p.24.

peuvent donc être définis comme des croyances collectives dans des attributs accordés à un groupe social.¹⁸³

Dans le passé, les stéréotypes n'étaient envisagés que comme des généralisations erronées faites par des individus enclins aux préjugés :

Dans ses premières définitions, le stéréotype est appréhendé comme une composante négative de la perception et de la connaissance d'autrui, membre d'un groupe autre ou du groupe propre. Il est aussi considéré comme un ensemble de croyance exagérée, associée à des catégories sociales ou une impression fixe peu conforme aux faits présentés.¹⁸⁴

Vers la fin des années soixante-dix, les psychologues sociaux, influencés par la révolution cognitive dans la psychologie expérimentale, ont dirigé un nouveau regard envers les stéréotypes. Alors, la compréhension scientifique du processus de la perception et du traitement des informations a été sensiblement changée. Le développement des ordinateurs et la supposition d'une analogie entre leur traitement des informations (*input*, traitement, *output*) et celui du cerveau humain, a amené les chercheurs à en déduire quelque chose d'étonnant concernant la perception, les processus cognitifs et la mémoire. Suivant une analogie qui s'imposait, la psychologie cognitive a été amenée à la découverte étonnante que le cerveau humain classe les objets semblables qui se trouvent dans un même lieu presque automatiquement. Par conséquent, les stéréotypes n'étaient plus considérés comme une conséquence de la paresse des gens, d'une morale dubitative ou d'une éducation insuffisante. A ce moment-là, un grand nombre de scientifiques a été amené à considérer les stéréotypes comme *une conséquence naturelle des processus cognitifs*.

La capacité limitée de notre système cognitif, qui ne peut pas traiter à la fois toutes les informations que nous fournit notre environnement social est considérée comme cause de la formation des stéréotypes. Ayant besoin de comprendre et même d'anticiper le comportement des autres, nous nous servons des stéréotypes comme d'un outil, en classifiant les gens selon leurs traits communs, ou, même, selon leur apparition commune dans un certain temps ou dans un certain espace. A partir du principe d'association d'Aristote, nous supposons que les choses semblables selon une caractéristique, ou qui apparaissent en même temps, possèdent proba-

¹⁸³ Cf. Spears, Russell, Oakes, Penelope, Ellemers, Naomi and Haslam S.Alexander, *The Social psychology of Stereotyping and Group Life*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.

¹⁸⁴ Koumba, op.cit., p. 24.

blement d'autres traits semblables. Les catégories basiques sont: la race, ou la nationalité, le genre et l'âge. Elles sont momentanées, évidentes, et offrent des informations utiles concernant les différences dans le comportement social. Ainsi, elles exercent une forte influence sur notre perception et interprétation d'autres informations sur la même personne. Selon la psychologie cognitive, ce processus se passe si vite que, en l'employant assez souvent, la catégorisation devient *automatique et inconsciente*. La perception des membres des groupes étrangers comme identiques, et la perception des membres de notre groupe comme différents aident à réaliser deux buts importants: nous simplifions dans une grande mesure notre environnement social et renforçons notre conception de nous-mêmes.

Les stéréotypes nous permettent une estimation rapide d'une personne, sur la base de peu d'informations (la race, le genre, l'âge...). Ainsi nous pouvons consacrer notre énergie à des tâches plus exigeantes. Pour réfléchir attentivement sur chaque personne qu'on rencontre, dans un effort d'arriver à un jugement exact, il nous faudrait une énorme dépense d'énergie cognitive, et, bien sûr, du temps. Les résultats des recherches menées dans la perspective de l'approche cognitive indiquaient que les stéréotypes fonctionnent comme moyens d'épargner de l'énergie dans la perception. Le problème de l'exactitude était envisagé comme secondaire par rapport à la vitesse de l'estimation et du passage à d'autres tâches cognitives.

Souvent, nous ne nous apercevons pas, ou ne sommes pas conscients de notre emploi des stéréotypes. Cela permet leur perpétuation, ce qui renforce la conception que nous avons de notre identité. En effet, cela fait partie d'un renforcement réciproque des identités d'autrui et de nous-mêmes.

Le maintien des stéréotypes est dû au processus dans lequel les informations incompatibles avec les stéréotypes sont perçues comme inquiétantes et menaçantes pour notre image de nous-mêmes et mises de côté.

Selon l'approche cognitive, la favorisation des membres de notre propre groupe arrive même quand il s'agit de groupes provisoires, formés par les chercheurs. Dans des conditions complètement provisoires, il se passe une homogénéisation des membres de l'autre groupe. Les deux expériences décrites par Sherman, Klein, Laskey et Weyer en 1998¹⁸⁵ montrent que nous mémorisons inconsciemment des informations positives sur les membres de notre

¹⁸⁵ Cf. Jeffrey W. Sherman, Stanley B. Klein, Adrienne Laskey et Natalie A. Weyer, "Intergroup Biases in Group Judgement Processes : The role of behavioural memories », *Journal of experimental social psychology* 34, 51-65. (1998)

groupe, et des informations négatives sur les membres des autres groupes. Cette tendance est tellement répandue et fréquente qu'elle devient automatique très tôt dans la vie en influant constamment notre rétention des informations concernant les membres des groupes auxquels nous appartenons, ou ceux des autres.

Les recherches montrent l'interdépendance entre l'estime de soi et la valorisation des groupes sociaux auxquels nous appartenons. Cela est mentionné, par ailleurs, dans la communication de Daniel-Henri Pageaux au symposium *La rencontre des cultures*: « L'idée, qui me semble inspirée parmi d'autres, par Rousseau et Hegel, met en évidence le lien entre la dignité individuelle et la reconnaissance des groupes culturels auxquels nous appartenons. »¹⁸⁶

Les stéréotypes, qui appartenaient jusqu'alors au domaine de la pathologie socioculturelle sont considérés alors comme constituants de toute perception normale. Cependant, le message d'une approche exclusivement cognitive serait pessimiste. En effet, si nous ne pouvons rien faire contre la nature même de notre système du traitement des informations, les stéréotypes et les préjugés s'avèrent plus inévitables que quand ils étaient considérés comme erreurs d'appréciation des types psychologiques enclins aux préjugés. Dans cette perspective, nous acceptons le fait que les stéréotypes restent une caractéristique basique et inévitable de la perception et du jugement social. Ainsi, l'approche cognitive de la question du fonctionnement des stéréotypes et de leur rôle dans notre perception a récemment été contestée par les chercheurs de la psychologie sociale, qui l'ont trouvée trop réductrice et simplificatrice. Se contenter de voir les stéréotypes en tant qu'outils inévitables de l'économie cognitive, inhérents à toute perception sociale s'est avéré insuffisant. L'approche sociale négligeait la question de leur dépendance du contexte qui les modifie, ou même restreint leur emploi. Ainsi, nous tenterons de voir l'approfondissement de ces aspects négligés et les apports majeurs de l'approche sociale à cette thématique.

¹⁸⁶Daniel-Henri Pageaux, « Multiculturalisme et interculturalisme » in *Zbornik radova sa međunarodnog interdisciplinarnog simpozijuma Susret kultura*, Filozofski fakultet, Novi Sad

1.3.4. Les aspects sociaux de la formation et de la perpétuation des stéréotypes

Les années précédentes ont témoigné d'une considérable augmentation de l'intérêt pour le processus de la formation des stéréotypes dans les recherches socio-psychologiques. Un grand nombre de ces recherches mettaient toujours l'accent sur l'aspect cognitif, en tentant de démontrer les mécanismes du traitement des informations responsables pour la formation et la perpétuation des stéréotypes. C'est intéressant de remarquer ici qu'en dépit d'une considérable quantité de recherches sur les stéréotypes pour comprendre des aspects individuels de stéréotypes (par exemple, leur homogénéité), très peu de travail a été consacré à la compréhension des propriétés collectives, intersubjectives des stéréotypes.¹⁸⁷

Cependant, il ne serait pas juste de considérer les aspects cognitifs et sociaux comme séparés, ou même comme conceptuellement séparables: le contexte social est en même temps la source et le médium des processus cognitifs, autant que leur objet. Ces phénomènes sociaux comportent les relations entre divers groupes sociaux, l'ethnocentrisme et les préjugés. Nous voulons déterminer le point de rencontre des nouvelles recherches, dans la tentative de trouver une alternative pour l'approche simpliste qui réduit la formation des stéréotypes à seul processus de traitement cognitif des informations. Dans cette tentative nous nous appuyons sur la tradition établie par Tajfel¹⁸⁸ qui remet en question la concentration exclusive sur les processus cognitifs, à laquelle il a contribué lui-même, avec l'un de ses premiers articles (1969) sur les aspects cognitifs des préjugés.¹⁸⁹ Il est important de clarifier dès le début que le niveau social de l'analyse des processus cognitifs, ne cherche pas à diminuer le rôle des processus cognitifs, mais tente de leur octroyer un nouveau statut, plus ancré dans le contexte social, différent de celui de l'approche cognitive.

Dans sa forme la plus pure, l'approche cognitive envisage le processus de la formation des stéréotypes comme peu différent de la perception et de la catégorisation des autres objets «physiques». Le contexte social n'est envisagé que comme le champ des stimuli externes.

¹⁸⁷ Cf. Howard Gardner, *Multiple Intelligences*, 1993.

¹⁸⁸ Cf. Henri Tajfel, *Human Groups and Social Theories*,. *Studies in Social Psychology*, Cambridge University Press, 1981.

¹⁸⁹ Cf. David L. Hamilton, *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behavior*, R. Erlbaum Associates, 1981.

Ainsi, on étendait le mécanisme cognitif du traitement des informations le plus possible, en évitant le recours aux processus de la motivation dans l'explication de la formation des stéréotypes et des préjugés.¹⁹⁰ Récemment, les recherches de la cognition sociale ont commencé à explorer le rôle des affects dans les processus de la formation des stéréotypes et de la catégorisation¹⁹¹.

Bien qu'il ne faille pas nier le fait que la catégorisation des objets sociaux est assez proche du processus de la catégorisation des objets physiques¹⁹², il ne faut pas oublier des différences théoriques fondamentales entre ces deux types de perception. La personne percevant fait partie du contexte, car, dans une grande mesure, le contexte social fait partie de nous mêmes et de notre perception. La nature humaine flexible et dépendante du contexte rend les délimitations entre l'individu et le contexte social extérieur très problématiques, étant donné que le contexte social est constitutif du moi et de ma façon de percevoir le monde. Le groupe fait partie du moi.

Dans ce cadre, nous ne nous intéressons pas seulement aux stéréotypes des autres groupes, mais aussi aux stéréotypes de nous-mêmes, et des autres. Aussi, on remet en question la possibilité d'un seul point d'appui fixe et objectif pour contempler la réalité.

Donc, le phénomène du stéréotype sera conçu à un moindre degré sur le plan cognitif. Au lieu de considérer les stéréotypes comme un effet non désiré de la perception adaptative, et souvent approximative, nous pouvons considérer la formation des stéréotypes comme une activité consciente, volontaire, dans le but de rendre compte des aspects d'une réalité sociale d'une manière pertinente.

¹⁹⁰ Cf. Hamilton, op. cit.; Richard E. Nisbett and Lee Ross, *Human Interference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1980.

¹⁹¹ Cf. Diane Mackie and David L. Hamilton, *Affect, Cognition and Stereotyping. Interactive Processes in Group Perception*, Santa Barbara, Academic Press, INC, 1993.

¹⁹² Cf. Tajfel, "Cognitive Aspects of Prejudice" in *Journal of Biosociological Science*, vol.1. January 1969, pp. 173-191; Tajfel, *Human groups*,

1.3.5. Analyse du concept des stéréotypes

Au lieu de les définir comme simples images ou convictions, les derniers apports de la psychologie sociale envisagent les stéréotypes comme moyens d'interprétation d'un groupe par rapport à un autre, servant comme explications et justifications de leurs relations sociales. On découvre qu'ils ne représentent ni une erreur dans le processus du traitement de l'information, ni produisent de fausses convictions. S'il existe une erreur, elle provient du niveau social plutôt que du niveau cognitif individuel, et reflète les perspectives et les intérêts du groupe, qui détournent les stéréotypes en moyens d'accomplissement des buts sociaux.

Un nombre significatif de psychologues sociaux considère actuellement que la justification des systèmes auxquels nous appartenons est un rôle majeur des stéréotypes. Dans ce sens, les stéréotypes servent en tant que «ciment social» qui tient les groupes unis et régleme la dynamique de leurs relations. Nous allons explorer alors le rôle des stéréotypes dans la création et la reproduction de certaines relations sociales. L'essentiel est de prendre conscience que le niveau social précède l'analyse et aide à expliquer la cognition et la perception, et non pas le contraire.¹⁹³ En plus, il est vérifié que les stéréotypes, comme toute explication, exigent un effort cognitif. Cela met en doute la conception de l'économie de l'énergie et du temps.

En déplaçant la question de l'erreur du plan cognitif au plan social, nous abordons le terrain ambigu de l'exactitude des stéréotypes, qui est au centre de l'attention dans les années récentes.¹⁹⁴ Contrairement aux tentatives récentes d'estimer les erreurs en définissant les critères de l'évaluation des stéréotypes, les nouvelles recherches mettent en doute le processus entier du concept de l'évaluation de l'exactitude des stéréotypes. L'idée même de mesurer et déterminer l'exactitude ou le « noyau de vérité » des stéréotypes est largement fondée sur les prémisses individualistes déjà discréditées. Les stéréotypes sont compris maintenant comme caractéristiques dynamiques des relations entre les groupes, qui varient en dépendance du contexte social. A partir de la perspective de l'auto-catégorisation, de nombreux auteurs considèrent que les stéréotypes représentent une perception sociale valide, en accord avec la réalité intérieure de l'arène sociale. Au fur et à mesure que les stéréotypes reflètent et constituent ces

¹⁹³ Cf. Tajfel, *Human groups*

¹⁹⁴ Cf. C. M. Judd and B. Park, "Definition and assessment of accuracy in social stereotypes" in *Psychological Review*, 100, 1993, pp. 109-128; Lee J. Jussim, Lee Jueh Ting and Clark R. McCauley, "Stereotype accuracy: Toward appreciating group differences" in *American Psychological Association*, XIV, 1995., pp.293-312.

réalités culturelles, ils ne sont pas génériquement réactionnaires ou faux ni dans le processus de leur formation ni sur le plan du contenu. Si les stéréotypes reflètent les préjugés liés aux intérêts des groupes dominants, alors il faut comprendre ce fait par rapport aux intérêts réels de ces groupes.

Ce que l'approche sociale partage avec l'approche cognitive, c'est d'envisager les stéréotypes comme fonctionnels et adaptifs, mais ce qui le distingue, c'est que l'approche sociale reconnaît leur côté organisationnel du monde perçu.

L'apport majeur de la psychologie sociale serait que, tout en restant essentiels et inévitables, les stéréotypes ne sont plus considérés comme biaisés et pernicieux.

1.3.6. Les stéréotypes en tant qu'explication ?

Dans des recherches actuelles, les stéréotypes ont une autre fonction importante: ils nous fournissent une interprétation subjective du monde. Ils offrent une explication sous-jacente qui lie les attributs attachés à un certain groupe humain dans un ensemble significatif. L'idée que les stéréotypes expliquent ce qui est essentiel pour la formation d'un groupe, est fondée sur l'essentialisme subjectif, développé par certains psychologues cognitifs. Les dernières recherches affirment que les stéréotypes jouent un rôle décisif dans la rationalisation de l'ordre social existant. Ils aident à créer et à perpétuer les théories sociales existantes. Effectivement, le processus de la formation des stéréotypes n'est pas entièrement mécanique, comme l'envisageait la psychologie cognitive.

Donc, les stéréotypes sont les ensembles des croyances concernant les caractéristiques des groupes humains qui servent à distinguer ces groupes comme entités séparées. Plus spécifiquement, ils présentent souvent les images homogènes, extrêmes et chargées de valeurs qui définissent la place des groupes et de leurs membres individuels dans le cadre d'un système social, comme une alternative de percevoir les gens comme individus uniques. Aussi, ils acquièrent leur force en étant partagés par de larges groupes de gens.

Les stéréotypes deviennent pernicieux si, dans les cadres des groupes qui les maintiennent, ils reflètent et expriment une vue du monde qui dictera le comportement collectif de ce groupe envers des cibles particulières d'oppression. Le rôle de l'accord intersubjectif entre

les membres du groupe observant a été reconnu comme pertinent dans la perpétuation et propagation des stéréotypes. L'apport majeur de ces recherches récentes est le constat que le partage des stéréotypes semble ne pas dériver de l'expérience de la perception partagée en tant que telle (par exemple, du fait d'être exposés aux mêmes informations), mais du fait d'appartenir au même groupe qui structure notre processus de traitement des informations. Ainsi, l'appartenance dans un groupe incite les gens à chercher l'accord avec certains membres particuliers de leurs groupes sur la véracité ou non véracité des stéréotypes, ce qui mène les gens à accepter ou refuser ces croyances. L'influence sociale constitue une sorte de "lien manquant", dans les précédentes théories cognitives et sociales sur les stéréotypes.

Les études ont montré, par exemple, que des générations différentes attribuaient des traits considérablement différents aux mêmes groupes¹⁹⁵ Les chercheurs ont exploré les relations entre les niveaux de l'accord intersubjectif observé et le contact avec le groupe stéréotypé et avec les attitudes défavorables envers ce groupe. Ils considéraient que le partage des stéréotypes était probablement une manifestation des préjugés étant donné que souvent les images consensuelles n'étaient pas basées sur l'expérience vécue du contact avec ces groupes. Katz and Schank (1938) offraient, pour soutenir cette position, cet exemple: le stéréotype du Turc cruel, répandu parmi les Américains, persistait puisque les Américains ne rencontrent pas fréquemment les Turcs. Cette analyse précédait les suggestions que l'incitation aux contacts culturels pourrait être un moyen de combattre les stéréotypes. Il était accepté que l'expérience vécue avec les gens des autres nationalités était une condition nécessaire, mais pas suffisante pour la réduction des préjugés. Toutefois, un nombre considérable des études qui suivirent ont révélé les limites de l'hypothèse que la familiarité serait liée à une moindre uniformité de la perception d'un groupe social. D'autres études ont même démontré un résultat inverse: les stéréotypes les plus uniformes étaient parfois associés avec les groupes qui nous sommes les plus familiers. Certaines des propriétés clefs des stéréotypes – spécialement leur tendance à accentuer la différence entre les groupes et la similitude dans le groupe – pourraient être expliquées selon les principes de la catégorisation, inhérente à toute perception humaine. Cependant, il a été démontré que la relation entre la diffusion du partage des stéréotypes et leur "valence" est évasive.

¹⁹⁵ Cf. G. M. Gilbert, « Stereotype persistence among college students » in *The Journal of abnormal and Social Psychology*, vol. 46 (2), April 1951, pp.245-254.; Karlines 1969.

Il n'est pas démontré que l'expérience partagée en tant que telle soit la condition nécessaire de l'intersubjectivité, et ainsi du partage d'une croyance stéréotypée. Pour que la cognition soit intersubjective, une forme de l'influence mutuelle est particulièrement nécessaire, aussi bien que la reconnaissance du partage de l'expérience. Deuxièmement, il existe de fortes raisons théoriques et empiriques pour mettre en doute l'opinion que deux personnes qui ont la même "expérience objective" ou qui sont exposés aux "types d'information" identiques auront nécessairement les réactions identiques.

L'extrémité et la rigidité des stéréotypes sont dues aux tendances cognitives à attribuer une attention démesurée aux comportements peu fréquents ou extrêmes¹⁹⁶, et à s'engager de préférence à confirmer l'hypothèse sous-jacente au stéréotype plutôt qu'à l'infirmer. Dans les derniers dix ans, il y a eu de nombreuses tentatives d'examiner la façon dans laquelle les composantes cognitives et non cognitives se combinent dans les contextes réels¹⁹⁷. On a tenté d'examiner la façon dont la cognition est affectée par les états d'âme de l'observateur.¹⁹⁸

On a étudié la façon dont les interprétations subjectives de l'expérience d'un individu sont structurées et attribuées d'une signification par la schématisation catégorique, qui constitue une ressource partagée dans les collectivités. On suggère que les données objectives ne peuvent pas acquérir de signification que si les individus ont accès aux théories qui leur permettent de les interpréter. Le fait que les observateurs organisent les informations de la même façon, est ainsi dépendant d'une compréhension partagée. Dans ce sens, l'image d'un certain groupe social est dans une grande mesure le produit des théories partagées sur la réalité sociale.

D'autres études ont démontré que les représentations sociales dépendent des demandes du contexte social d'une façon incompatible avec le simple modèle de l'apprentissage social. Les auteurs tels que Hrabie et Hagedoorn arguent que les représentations sociales ne constituent pas les "faits sociaux" rigides, mais sont plutôt flexibles et assez dynamiques pour permettre aux individus de les utiliser de manières différentes selon le contexte. Augustinus sug-

¹⁹⁶ Cf. Taylor, Fiske, Etcoff et Ruderman, 1978; Hamilton et Gifford, 1976; Rothbart, Fulero, Jensen, Howard et Birrell, 1978

¹⁹⁷ Cf. Hamilton et Troiler, 1986, p. 153; Hamilton 1994.

¹⁹⁸ Cf. Mackie et Hamilton, 1993.

gère que chaque représentation peut refléter une motivation sous-jacente des membres du groupe de maintenir une identité sociale.¹⁹⁹

Les phénomènes interindividuels comme les préjugés ne résultent pas que du fait que ces processus sont reproduits dans d'autres individus qui traitent les mêmes informations. Le traitement des informations concernant les groupes est déterminé entre autres par les besoins du groupe de pouvoir des explications partagées concernant des événements sociaux complexes. Ainsi, le groupe justifie le comportement discriminatoire et renforce son identité en confrontation avec d'autres groupes d'une manière avantageuse pour lui. L'adhésion à un certain groupe structure et modifie la cognition de sorte que cela l'emporte sur les tendances de représenter les membres des autres groupes comme plus homogènes que ceux du notre groupe²⁰⁰ ou de surestimer l'information distinctive.²⁰¹

Enfin, il est important de voir l'établissement du consensus concernant l'image du groupe observé comme un processus actif qui sert aux fonctions communicatives en fournissant un substrat à l'action collective.

1.3.7. L'influence sociale et les stéréotypes

Dans le cœur de l'idée de l'auto-catégorisation se trouve l'idée que les différentes formes du comportement proviennent de la catégorisation de soi (et des autres) sur différents niveaux d'abstraction. Donc, le comportement du groupe est rendu possible en définissant le soi d'après l'identité sociale partagée avec les autres membres du groupe, à la base de la différenciation du notre groupe par rapport à un autre groupe²⁰² Dans cette perspective, la formation et le fonctionnement des stéréotypes sont conçus comme la base du processus de la perception

¹⁹⁹ Cf. H. Tajfel and J.C. Turner, *An integrative theory of intergroup conflict* 1979; Russell Spears, Penelope J. Oakes, Naomi Ellemers, S. Alexander Haslam, *The Social Psychology of Stereotyping and Group Life*, Oxford, Blackwell Publisher, 1997.

²⁰⁰ Cf. Bernd Simon and Rupert Brown, « Perceived intragroup homogeneity in minority-majority contexts » in *Journal of personality and social psychology*, 53, 1987., pp. 703-711.

²⁰¹ Cf. Mark Schaller and Anne Maass, « Toward an integration of motivational and cognitive factors in stereotype formation » in *Journal of personality and social psychology* vol. 56 (5), May 1989, pp. 709-721.

²⁰² Cf. J. C. Turner, « Towards a cognitive redefinition of the social group. » in H. Tajfel (ed.), *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press. 1982.

des gens (y inclus soi-même) comme membres des groupes sociaux. La catégorisation d'un individu ou d'un groupe humain n'est pas seulement déterminée par les caractéristiques perçues d'une façon subjective, mais aussi par les attentes antérieures, les motivations et les théories de l'observateur, dont une grande partie dépend de l'adhésion de celui-ci au groupe particulier.²⁰³

Donc, les stéréotypes sont indiscutablement présents, avec un rôle particulier dans notre perception et réflexion, comme l'expression du processus de la catégorisation, inhérent à toute perception. Aussi, dans une certaine mesure, ils contribuent au traitement et à la classification plus rapides des informations. Mais ce processus n'est pas mécanique, comme on le croyait. De plus, les informations fournies de cette façon ne sont pas nécessairement erronées. Enfin, il est admis actuellement que la nature des stéréotypes n'est pas figée, mais flexible et varie en fonction des circonstances et du contexte culturel.

Cependant, il est nécessaire de les reconnaître, d'être conscient autant que possible de leur emploi, et avant tout de ne pas en abuser dans le discours scientifique ou dans une idéologie particulière. Dans le discours sur l'Orient, nous rencontrons les stéréotypes de la race et du genre, dans les sciences sociales aussi bien que dans la littérature. Les plus courants sont les stéréotypes d'un Orient despotique, cruel, irrespectueux envers l'art, aussi bien qu'indolent, et immobile, voir immuable. Par ailleurs, un stéréotype en entraîne un autre. Cela aboutit parfois à des généralisations exagérées. Par exemple, l'Orient est un lieu où la chaleur est écrasante. Donc les populations orientales ont plutôt tendance à la sensualité ou à la paresse qu'à la réflexion ou à l'industrie. Il est intéressant de remarquer que tous ces stéréotypes sont formés dans une opposition par rapport aux stéréotypes que les Européens ont créés d'eux-mêmes, et servent le plus souvent à fortifier et propager ceux-ci. Si l'Orient est despotique, l'Europe est démocratique, elle est même le berceau de la démocratie ; si l'Orient est immuable, l'Europe est celle qui amène les lumières du progrès ; si l'Orient est sensuel, l'Europe est d'autant plus rationnelle, possédant la source même de la rationalité dans la pensée grecque, distincte des autres formes de l'expression de l'esprit humain. Les stéréotypes véhiculent des croyances que les conditions naturelles déterminent la nature des populations qui habitent certains territoires.

²⁰³ voir W. Stroebe, A. Kuglanski, D. Bar-Tal, and M. Hewstone, *The social psychology of intergroup conflict*, New York, Springer Verlag, 1988; C. Sherif and H. Cantril, *The Psychology of Ego-involvement*, Wiley, 1947.

Ainsi la paresse déterminée par la chaleur devient la nature même des orientaux, en renforçant au même temps l'image d'une Europe industrielle. Aussi, la majorité de ces stéréotypes de l'Orient a servi de support pour la « mission civilisatrice » européenne, qui était présente au 19^e siècle en tant que justification de la présence européenne dans ces espaces. Ces stéréotypes s'inscrivent dans l'image eurocentrique du monde qui était dominante dans la période coloniale, qui a plus ou moins influencé la littérature du 19^e siècle.

Nous verrons que dans les œuvres analysées dans notre travail, les stéréotypes sont souvent présents, comme grilles inévitables. Certains écrivains n'essaient même pas d'aller plus loin, d'approfondir leurs personnages, perçus uniquement au niveau de la catégorisation des groupes. Plutôt que de développer leur individualité, ils se contentent de nous présenter les membres d'un groupe homogène, stéréotypé. C'est le cas d'un Chateaubriand porté par son esprit presque guerrier, enflammé contre les oppresseurs barbares du berceau de notre civilisation. Lamartine, lui non plus, n'a pas réussi à donner une vraie épaisseur à ses personnages, toujours encadrés dans les catégories sociales, guidées par la perception des groupes. Son attention s'arrête souvent sur l'exotisme de leur apparence vestimentaire. S'il parle des qualités intérieures, elles sont partagées par un groupe assez homogène, en général enclin à la joie et à la sensualité et dépourvu d'une réflexion rationnelle. Par contre, Nerval se distingue de ses deux précurseurs romantiques, en se donnant comme objectif un combat assidu contre les préjugés européens typiques sur l'Orient, en essayant d'aller au-delà du jeu des costumes, des conventions et des rôles sociaux, pour creuser jusqu'aux profondeurs floues et instables de nos identités. Nerval sera le premier à créer des personnages dont l'individualité dépasse le cadre de la catégorisation des groupes homogènes. Son esclave javanaise en est un exemple intéressant, quoique ses traits personnels soient souvent précisément ceux qu'on trouve dans les généralisations stéréotypées. La tentative nervalienne est assez réussie, parfois, l'originalité de son esprit nous démontre des explorations tout à fait modernes, parfois, il se situe quand même dans certains cadres de l'esprit de son époque. De même, il tentera de dépasser certains préjugés en démontrant les faits masqués qui les démentent, mais, quand il ne s'agit pas de ses propres témoignages, il s'appuie sur les scientifiques orientalistes dénoncés par Edward Saïd en tant que propagateurs d'un discours complice de la domination européenne.

Nous voyons aussi une ambiguïté dans l'emploi des stéréotypes de l'Orient. La plus patente est l'alternance entre un Orient attirant en tant que source des civilisations et des reli-

gions, qu'on admire et explore, et la répulsion éprouvée envers un Orient barbare et oppresseur, qu'on combat et désapprouve.

Quant à l'évolution et à la flexibilité des stéréotypes, on voit surtout le changement par rapport au mythe du progrès et à l'image d'un Orient immobile et immuable. Nerval et Baudelaire sont les premiers à contester le progrès, son engrenage impitoyable qui nivelle la vie en Occident, tandis que l'Orient devient le lieu qui offre un contrepoids aux menaces de l'industrialisation et de la mécanisation de l'existence. Cependant, ce même Orient n'est pas perçu et représenté par ces auteurs comme une oasis inattaquable par le mouvement du progrès. Par contre, il pénètre inexorablement même l'Orient millénaire, en y apportant autant de bien que de mal.

CHAPITRE IV

1.4. L'opposition civilisé-barbare et l'évaluation de l'étranger d'après l'échelle du progrès

1.4.1. La civilisation et le progrès technique

Dans la formation des images de différents groupes culturels, la perception d'un groupe social selon le processus de la catégorisation sociale joue un rôle incontournable. Les stéréotypes qui font partie de la catégorisation sociale ne sont pas faux ou pernicious en eux-mêmes, mais sont souvent manipulés par les discours idéologiques qui servent à des buts politiques bien précis. L'une de ces manipulations concerne le jugement de valeur de différents groupes sociaux qui permet de les maintenir à un niveau assez bas sur l'échelle du progrès matériel ou intellectuel. Dans cette fixation manipulatoire, le terme le plus exploité est celui de la civilisation, ou plutôt l'opposition entre la civilisation et la barbarie. Cependant, les notions mêmes de « civilisation » ou de « barbarie » restent jusqu'à nos jours assez approximatives, ce qui explique la facilité pour les utiliser dans des buts idéologiques. Nous trouvons indispensable d'examiner à ce stade de nos recherches les extensions de ces termes, les changements de leurs significations, aussi bien que les implications de leur usage dans certains moments historiques dramatiques. Nous explorons aussi la notion de progrès, son usage dans les discours scientifiques et son expansion dans le domaine littéraire. Nous retrouvons alors le contraste entre la conception chrétienne du cours linéaire du temps vers l'accomplissement d'un but et la conception mythique d'une représentation circulaire du temps, ou « l'éternel recommencement ». Nous sommes intéressés par la réduction du progrès au progrès scientifique dans le contexte de la domination globale de la technique.

1.4.2. La civilisation et la culture

Les discussions concernant la civilisation et la culture sont entrées dans la réflexion européenne au siècle des Lumières, qui a articulé les valeurs universelles sous-jacentes à la pluralité des cultures. A l'universalisme des Lumières s'opposa le relativisme romantique. Ainsi, Herder est considéré comme fondateur du courant relativiste moderne. Effectivement, il souligne la pluralité des cultures, cependant, il ne renonce pas à l'idée de l'unité de l'humanité, basé sur l'origine biologique commune. Dans son œuvre *Idées*, il nomme les étapes dans le processus d'acquisition d'une culture: apprivoiser les animaux sauvages, l'agriculture, le développement de la technique, de la science et de l'art.

L'idée de la civilisation est, selon Tzvetan Todorov, liée à *la capacité de considérer les caractéristiques des différents groupes humains en tentant d'éviter les tendances égocentriques et eurocentriques*.

Quant à la notion problématique de la barbarie, il est intéressant de se rappeler, avec Todorov, l'échelle des valeurs de Goethe, qui apparaît dans un court texte, daté de l'année de sa mort. Tout en bas de l'échelle, les plus proches de la barbarie sont les groupes humains dont les membres ne connaissent que leurs parents. Cette idée s'accorde avec les découvertes des paléontologues et des préhistoriens modernes: au début, chaque groupe humain habitait un certain territoire sur lequel la présence des étrangers n'était pas permise. Donc, à l'aube de l'histoire humaine, *la xénophobie était obligatoire, tout inconnu étant un ennemi potentiel*. Un pas vers la civilisation est accompli à travers les *contacts plus ou moins permanents entre différents groupes*. Le prochain pas signifie *la formation des groupes en entités tels que le peuple, le pays, l'état*. Finalement, le niveau le plus haut de la civilisation est obtenu quand ces entités atteignent l'universalité, quand ils découvrent les idéaux partagés avec d'autres membres de l'humanité (par exemple, en arrivant à une littérature universelle).

A propos des visions d'une civilisation « universelle », Pageaux fait remarquer qu'elle ne s'obtient pas en unifiant, mais en préservant les spécificités de chaque culture :

...il semble difficile de faire de ce qui fut un mouvement généreux, idéaliste de la pensée de Goethe un objet et un objectif d'études comparatistes. Cette somme de toutes littératures fait irrésistiblement penser à la civilisation mondiale évoquée par Claude Lévi-Strauss dans *Race et Histoire* qu'il juge une « forme creuse » et qui lui inspire la réflexion suivante : « La

civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la condition à l'échelle mondiale de cultures préservant chacune son originalité. »²⁰⁴

Historiquement, le terme de civilisation (en tant que substantif) est dû à Mirabeau, révolutionnaire et homme politique français, qui l'emploie dans son œuvre *L'ami des hommes ou Traité de la population*, en 1757. Mirabeau a envisagé d'écrire une œuvre complémentaire *L'ami des femmes, ou Traité de la civilisation*. Chez lui le processus de la «civilisation» est envisagé comme transformation des hommes par le progrès et le savoir. Bientôt, ce terme fut adapté par Diderot et Condorcet. L'adjectif civilisé, employé dans l'opposition civilisé-barbare, apparaît déjà chez Descartes, dans *Le discours sur la méthode*, et même avant lui, chez Montaigne : « Il avoit quelque façon externe qui pouvoit n'estre pas civilisée à la courtisane. »²⁰⁵

Le bonheur devenant légitime et accessible dans ce monde sans avoir besoin d'attendre le salut divin, la recherche du bonheur terrestre devint un moteur puissant du progrès de la civilisation un nouveau axe du mouvement l'historique bouleversé dans ses fondements.

Bentham, le père anglais de l'utilitarisme, demande de promouvoir «le maximum de bonheur pour le maximum de gens», Adam Smith voit dans le désir des hommes d'embellir leur condition un signe divin, Locke recommande de fuir l'*uneasiness*, l'inconfort, bref, partout éclate la conviction qu'il est raisonnable de souhaiter l'instauration du bien-être sur Terre. ²⁰⁶

Ce progrès sur la voie de la civilisation ne se bornait pas, on le croyait, au progrès matériel, mais était censé apporter surtout un progrès moral à l'humanité, qui était considéré parfois comme l'apport majeur de la civilisation occidentale. Ces idées étaient surtout présentées chez les représentants de l'utilitarisme anglo-saxon, objet de désapprobations de manque des fondements moraux. De cette manière, chez ces philosophes nous voyons s'affirmer le lien inévitable entre l'action juste et le bien-être, et au revers. Comme le résume Bruckner, en se référant également à la Théorie et pratique de Kant, « L'humanité est donc en pérégrination constante vers le bien, le progrès moral peut parfois «être interrompu, jamais rompu »²⁰⁷

La foi en ce progrès de l'humanité était fondée surtout sur une confiance démesurée dans l'esprit rationaliste européen, dans sa science et ses institutions d'éducation, dont l'essor

²⁰⁴ Pageaux, *Littérature*, p.19.

²⁰⁵ Montaigne, I, 147, cité dans Dictionnaire Littré, <http://www.littre.org/definition/civiliser>, page consultée le 16 décembre 2013

²⁰⁶ *ibidem*, p. 44.

²⁰⁷ *ibidem*, p. 44.

laissait surgir tant d'espérances et d'utopies, ainsi que, entre autres, Saint-Simon en 1814, suivant l'idée utopiste de Francis Bacon d'une ville idéale dont le dirigeants seraient, non les philosophes, comme le souhaitait déjà Platon, mais les savants, situait le futur âge d'or des sociétés dans l'avenir presque immédiat. La société savante serait enfin capable d'offrir à ses citoyens une justice et une égalité dignes de ces mots. Condorcet, pour sa part voit l'avènement dans l'histoire d'une société imprégnée de bonheur intrinsèque au mouvement même de l'histoire humaine, qui n'entrepose aucune entrave à la perfectibilité de l'esprit humain : « On ne peut pas ne pas vouloir son bonheur, c'est une loi naturelle du cœur humain identique aux lois de la matière dans le monde physique, c'est la réplique morale de la gravitation universelle. »²⁰⁸ En effet, Condorcet, le dernier encyclopédiste, inaugure, dans la ligne du scientisme proclamé par Diderot, l'inéluctabilité, la certitude même de l'avènement d'un monde meilleur, où les peuples seront unis dans un seul État, guidés par la raison universelle : « à laquelle incombe formuler les principes de justice valables partout et pour tous. »²⁰⁹ Ainsi, il s'établissait dans ces esprits optimistes un lien direct entre les lois du progrès historique et les lois qui régissaient le monde physique, ce qui le rendait ainsi non seulement continu, mais aussi inévitable.

1.4.3. L'évolution des notions de civilisation et de culture en Europe

La notion de civilisation est très proche de la notion de culture. Tandis que le terme de civilisation fonctionne en opposition par rapport à la barbarie, le terme de culture est traditionnellement opposé au terme de nature. Précisément, la nature comprend tout ce qui existe indépendamment de l'activité volontaire de l'être humain. Etymologiquement, le terme de culture vient du latin *cultura*, de *cultum*, forme du verbe *colere*, qui veut dire 'cultiver' ; et la nature vient du latin *natura*, issu du verbe latin *nasci*, qui veut dire 'naître'. Le mythe de Prométhée exprime, à travers le feu et la technique volés aux dieux la marque distinctive de l'homme, l'être sans une "nature" bien précise, ni animal, ni dieu, obligé de se créer une culture. La conception moderne de la culture est due à la prise de la conscience de soi des cercles cultivés de la classe moyenne allemande du XVIIIe siècle. Cette prise de conscience se fondait sur ce qui

²⁰⁸ Bruckner, op.cit., p. 47.

²⁰⁹ Todorov, *Nosotros*, p.44.

est appelé en allemand « *der reine Geist* » ('l'esprit pur'), ce qui veut dire l'enrichissement intérieur à travers la formation intellectuelle (*Bildung*) de l'individu.

Comme le souligne Norbert Elias, dans son livre *Processus de la civilisation*, les termes *culture* et *éducation* entrèrent dans l'usage pour désigner les aspirations d'une nouvelle couche sociale, la classe moyenne allemande, qui s'était distinguée du peuple. A cette époque là, le terme *culture* était opposé au terme *civilisation* associé à la politesse extérieure de l'aristocratie de la cour, dépourvue d'une profondeur d'esprit cultivé.²¹⁰ Ainsi, la *culture* impliquait la profondeur et la sincérité, par opposition à la *civilisation* qui sous-entendait la superficialité, et l'affectation.

L'apparition et la propagation des notions française de civilisation, et allemande de la culture, proviennent exactement de cette opposition de la seconde moitié du XVIII siècle. Les différences dans le fonctionnement et signification de la notion française et de la notion allemande reflètent les positions différentes des classes moyennes dans ces deux pays. Le premier à utiliser le terme de *civilisation* (que l'on peut considérer une extension du terme *civiliser*) dans un texte littéraire fut Mirabeau père, autour l'année 1760. « Lui aussi, à l'instar de Kant, associe la notion de civilisation avec les traits spécifiques de l'aristocratie de la cour: sous l'expression „homme civilisé“ on ne comprend qu'une sorte de ce type d'homme qu'était l'idéal de la société de la cour, „honnête homme“. »²¹¹ Avant l'apparition du terme civilisation, les notions de *politesse* et de *civilité* exerçaient la même fonction de se distinguer des classes inférieures. Donc, c'étaient d'abord les termes de politesse et de civilité qui exprimaient la conscience de soi de la classe supérieure européenne par rapport à des classes considérées comme incultes et primitives.

De plus, l'idée de „l'homme civilisé“ était liée à l'expression des idées provenant de ceux qui critiquaient la société. Norbert Elias souligne que cette idée sous-entend que le gouvernement ne peut pas imposer les ordres à sa guise, que les forces anonymes s'y opposent. Ainsi, selon Elias, le développement du terme civilisation comprend l'idée que même le gouvernement le plus absolutiste est impuissant devant le dynamisme du développement social, et que les misères, les tourbillons et les malheurs sont provoqués par les mesures arbitraires,

²¹⁰ Norbert Elias, *Proces Civilizacije, Sociogenetička i psihogenetička istraživanja (Sur le processus de la civilisation : recherches sociogénétique et psychogénétique)*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci. Novi Sad, 2001, p.78, traduction d'auteur

²¹¹ *ibidem*, p.87.

„non naturels“ et „irraisonnables“ du gouvernement : « Précisément cette idée s’exprime dans l’extension du sens de l’adjectif „civilisé“ grâce à la formation du substantif dérivé „civilisation“, en lui octroyant la signification qui dépasse l’individualisme. »²¹² On a forgé le terme „civilisation“ pour préciser que la société est arrivée à un certain degré sur la voie de la „civilisation“, mais qui n’est pas suffisant. Donc, en se situant au pôle opposé de ce qui est désigné par le terme barbarie, vue comme le premier degré des structures d’une société, le terme de civilisation était précédé par l’emploi courtois de la noblesse française du terme de politesse ou de civilité. Mais, et cela est encore plus signifiant, ce terme est plus large et comprend également la conscience que les peuples, dans leurs états actuels ne sont pas encore assez civilisés, selon les affirmations des mouvements réformistes de la classe moyenne. « La civilisation n’est seulement pas un état, mais un processus qu’on doit améliorer. C’est exactement ça qui est la nouveauté exprimée dans la notion de la „civilisation“. »²¹³

La notion de la civilisation est, aussi bien que la notion de la culture, forgée comme outil des intellectuels de la classe moyenne dans un combat social intérieur. Elle impliquait une nette indication des manques béants dans leur propre société, et un appel au changement. La notion de la civilisation était envisagée, à l’époque de sa formation sous l’aspect d’un processus inachevé, d’incomplet et la notion de mouvement y était immanente pour signaler (de la manière plus ou moins alarmante) le besoin d’améliorer l’état actuel. Cependant, quand l’élan révolutionnaire s’assoupit vers la fin du siècle, et la notion se répand dans le monde avec un usage fréquent, il s’opère un glissement décisif : la notion de la civilisation est désormais envisagée en tant que figée, accomplie, aboutie, surtout dans la confrontation occidentale avec d’autres cultures de la planète. Les représentants de la civilisation occidentale se voient même « responsables » de la passer aux Autres, moins chanceuses selon les critères occidentaux.

En fait, la phase essentielle du processus de la civilisation est finie dans le moment où la conscience de la civilisation, la conscience de la supériorité du propre comportement et sa concrétisation au niveau de la science, de la technique et de l’art commence à envahir les nations occidentales.²¹⁴

²¹² Elias, op.cit., p.93.

²¹³ *ibidem*, p.96.

²¹⁴ *ibidem*, p.97.

Antérieure aux notions de la civilisation et de la culture, la notion de la *civilité* est l'expression de la réalité sociale qui englobe différentes nationalités, et exprime la formation de la société de la cour. Précisément sa conscience de soi et ses caractéristiques trouvent leur expression dans le terme de „civilité“. Ce terme a acquis sa signification spécifique entre 1525 et 1550, plus précisément quand Erasme de Rotterdam l'a défini dans son traité *De civilitate morum puerilium*, publié en 1530. Ce fut un succès énorme, à 130 éditions, 13 déjà pour le XVIII^e siècle. Le terme de *civilités* (et sa version française, *civilité*) entre alors dans un usage encore plus fréquent et avec une importance accrue, pour s'installer enfin, dans le sens qu'Erasme a précisé, dans la conscience contemporaine. Comme le rappelle Elias, la distribution rapide d'un nouveau terme dans une communauté « indique presque toujours le changement dans la vie des gens qui constituent cette communauté, surtout s'il s'agit des notions qui, comme celle de la „civilité“, entrent dans le centre de l'attention et restent employées très longtemps. »²¹⁵

En suivant le changement des notions avec lesquelles les sociétés tentaient de s'exprimer, plus précisément en retournant notre regard de la notion de civilisation à son ancêtre civilité, nous arrivons aux origines des principaux changements de comportement qui se sont passés en Occident.

1.4.4. L'opposition: civilisation-barbarie

Ayant exploré l'apparition, la propagation et la fixation du terme civilisation, il est indispensable de se pencher de plus près sur l'emploi du terme barbarie qui subit sa propre logique de changement selon les rapports de pouvoir entre les civilisations. Ainsi, la perte de force d'un empire entraîne la fixation de l'emploi du terme barbare dans son désignation. Il se dessine un parallèle significatif entre la dénomination des Perses en tant que barbares après la bataille de Marathon et des Turcs par les européens après la bataille de Karlovci. L'ennemi est fixe en tant que barbare seulement lors de sa défaite militaire. L'année 1699 marque le début de l'usage (avec une fréquence toujours croissante) de la désignation barbare, à la place de celle de l'incroyant ou de mécréant. « Si l'on suit l'analogie proposée par Neumann, on peut

²¹⁵ Elias, op.cit., p.103.

remarquer qu'en dépit de deux millénaires d'écart, les Turcs, ainsi que les Persans sont "devenus barbares" dans des circonstances identiques: après la victoire militaire. »²¹⁶

Le terme « barbare » désignait les peuples qui parlaient - et par conséquent - pensaient d'une manière incompréhensible pour les Grecs. Ainsi, ils semblaient ne pas être guidés par le logos, ou la raison dans leur comportement, et manquaient par là un vrai accomplissement de leur nature humaine. Après avoir été vaincus, les Perses, anciens ennemis menaçants sont devenus les "barbares". Ainsi, cette épithète a gagné une nouvelle nuance de signification, ou plus précisément, une fonction politique. Attribuant cette épithète aux Perses, la dominance grecque a été renforcée et stabilisée. Aussi, le fait d'avoir sous-estimé la culture du peuple vaincue eut comme conséquence de renforcer la confiance en soi des Grecs après la victoire. Une victoire à court terme est transformée en une victoire culturelle à long terme.

Cette victoire culturelle est clairement montrée dans *Les Perses d'Eschyle*, où la notion de barbare est devenu synonyme de complexe d'infériorité intériorisé et accepté du côté des Perses. En s'adressant à son maître, une Persane appelle sa propre langue "barbare". Si avant l'entreprise militaire, l'adjectif "barbare" signifiait ce qui était incompréhensible et peu claire, après la bataille, ce n'est plus incompréhensible, mais on voit la nuance de l'humiliation culturelle. Daniel-Henri-Pageaux souligne que c'est « ...Eschyle qui installe, dans l'espace hellène de sa tragédie, des Perses parlant grec, vaincus après avoir été redoutés »²¹⁷

Dragan Prole souligne surtout la ressemblance du rapport entre d'une part les Grecs et les Perses avec le rapport entre les Européens et les Turcs. Le changement de rapport de force entre les Grecs et les Perses a clairement montré que la victoire militaire peut automatiquement devenir victoire culturelle, et le changement des rapports entre les Ottomans et les Européens montre la même règle.

Prole nous rappelle qu'après le second siège de Vienne manqué, et l'établissement des frontières sur les rives du Danube et de Sava, la désignation des Turcs avec les épithètes religieuses dépréciatives n'était plus suffisante. La confiance en soi des Autrichiens a accentué la supériorité générale de leur propre culture. Donc, *le barbare n'est pas celui qui nous menace, mais celui envers lequel on confirme sa supériorité.* L'idée de la supériorité culturelle est rendue possible parce que les représentations des bar-

²¹⁶ Dragan Prole, « Kultura secanja na tursku vladavinu » in Zbornik radova sa međunarodnog interdisciplinarnog simpozijuma Susret kultura, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2012.

²¹⁷ Pageaux, *Littérature*, p. 11.

bares ont été vidées de tout sens positif et de toute valeur distincte. Ce qui est privé de tout attribut affirmatif ne peut pas être comparé avec nous, et par conséquent ne peut pas représenter une menace sérieuse pour nous. Un niveau comparatif manque tout simplement parce que nous ne pouvons pas avoir rien en commun avec eux. Si nous n'avons rien en commun avec les barbares, il n'existe pas un niveau élémentaire de la généralité entre nous et eux, et sans un minimum de généralité notre rapport envers eux ne peut pas être autre qu'une exclusion totale.

Nous allons suivre le développement du terme barbare à travers les réflexions de Tzvetan Todorov, exposées dans son livre *La Peur des barbares*. La dimension qu'il ajoute et souligne en tant que trait distinctif de celui qu'on désigne aujourd'hui par ce terme est son manque du respect envers l'Autre. Donc, *les barbares sont ceux qui ne respectent pas l'humanité des Autres*. Au fond, ils n'admettent pas que les Autres soient des êtres humains aussi bien qu'eux-mêmes. Et Todorov en décline les modalités historiques ou géographiques. Le manque le plus drastique du respect de l'humanité de l'Autre est le cannibalisme : en mangeant les Autres humains, ils les considèrent comme des animaux. Un autre aspect de la négation de l'humanité des Autres se révèle en les jugeant incapables de raisonner, et de négocier (ils ne connaissent que le combat brutal) ou indignes de vivre libres (ils restent soumis à un despote). Par la suite, les barbares ne connaissent pas une vie en communauté réglée par des lois communes explicites. Enfin, « Le parricide et l'inceste sont les catégories que ne s'appliquent pas aux animaux, les hommes qui les accomplissent commencent à ressembler aux animaux.. »²¹⁸

Le fait que les barbares ne prennent pas en compte l'humanité des autres ne signifie ni qu'ils ignorent leur nature humaine, ni qu'ils l'oublient. Cela veut dire qu'ils se comportent comme si les Autres n'étaient pas humains.

Peut-on clarifier la source de la barbarie ? Peut-on préciser d'où vient cette tendance fâcheuse, et pourtant humaine? La barbarie semble venir d'une caractéristique de l'être humain, qu'il n'est pas possible d'éliminer. En se comportant bestialement, les humains ne cessent pas d'être humains, au contraire, leur meilleures caractéristiques et leurs pires défauts ont une même source: «L'empathie et la cruauté dépendent de la possibilité de chacun de nous d'imaginer les effets de son comportement sur les autres.»²¹⁹, comme confirment les nouvelles recherches des primatologues modernes.

²¹⁸ Todorov, *Strah*, p. 33.

²¹⁹ *ibidem*, p. 39.

Le terme même est, bien entendu, introduit par les Grecs, pour désigner ceux qui ne maîtrisaient pas leur langue, et, plus important encore, leur pensée. L'emploi du même mot λογος pour désigner la parole, la langue ou la raison nous explique cette valorisation de la maîtrise de la langue. Cependant, déjà Eratosthène, dans un discours sur l'ethnographie et géographie, indique la nécessité de la distinction entre le vice et la vertu, et, au lieu de la distinction entre nous et les Autres. Ce discours a été perdu, mais Strabon l'a cité, en soulignant qu'Eratosthène critique/condamne la tendance générale à diviser le genre humain entre les Grecs et les barbares, en suggérant à Alexandre de garantir le même traitement à tous les citoyens, en les distinguant uniquement selon leurs mérites, en le rappelant les raffinements et les acquisitions au niveau d'institutions des civilisations de l'Inde, de la Perse, de la Rome ou de la Carthage.²²⁰

Selon la tradition chrétienne, l'emploi du terme « barbare » n'a pas de fondement, car il n'est pas en accord avec le message universel de la religion. Todorov nous rappelle la première lettre aux Corinthiens, de saint Paul, dans laquelle il souligne qu'aucune de multiples langues humaines n'est insignifiante. Par là, saint Paul introduit le regard inverse, en relevant que moi aussi, je suis barbare pour celui dont je ne parle pas la langue. Enfin, les différences entre les chrétiens s'estompent devant l'importance de l'unité dans l'amour.²²¹ Dans le contexte de l'époque, la conscience de la réciprocité du regard et le respect accordé à chaque peuple humain est l'affirmation d'une modernité étonnante. Se désignant en tant que barbare dans les yeux de l'Autre, saint Paul arrive à prendre une distance par rapport à son identité de Romain, pour valoriser celle de l'Autre en l'intégrant dans sa réflexion. Néanmoins, cette avantage a son revers, et l'estompement des différences dans l'unité devant le Dieu, rendait la conscience médiévale de la diversité humaine assez limitée sinon infime. Précisément dû à cette constellation, l'Orient médiéval est sans exotisme et les Sarrasins de l'épopée romaine n'étaient teints d'aucun nuancement vrai et caractéristique. C'étaient des chevaliers pareils dans leurs gestes et propos aux chevaliers français du monde féodal dans leur manière d'agir et de parler. La cécité des hommes médiévaux provient précisément de cet effacement de différences dans l'unité, qui limitait leur horizon de la perception. Pierre Martino rappelle à ce propos l'affirmation de M. Brunetière pour qui l'époque médiévale en Occident catholique était ca-

²²⁰ Cf. Todorov, *Strah*

²²¹ *ibidem*

ractérisée par une uniformité de pensée qui a « opprimé pendant plus de quatre ou cinq cents ans, et comme anéanti toutes les distinctions d'origine et de race et de personne »²²² Néanmoins, l'exotisme est, comme le souligne Martino, avant tout fruit d'une conscience de la diversité humaine, rendue possible par une ouverture d'esprit qui permet d'envisager « d'autres aspects que les paysages familiers, et de se figurer des sensations ou des raisonnements faits sur un autre modèle que les siens »²²³ Il faudrait préciser cependant que cette inconscience des différences se trouve en général dans l'esprit enfantin, pour s'effacer progressivement avec l'élargissement d'esprit à l'âge adulte, ou pour s'installer malheureusement chez les gens de tous époques qui restent privées ou incapables d'acquisition d'enseignements suffisamment riches : « l'image d'un Chinois ou d'un nègre s'offre à leurs yeux sous forme d'une caricature ; c'est pour eux un être bâti à leur ressemblance, mais affligé d'un invraisemblable déguisement. »²²⁴

Enfin, la notion de barbarie existe en Europe, mais ne figure pas dans la pensée d'autres grandes cultures, comme l'Inde ou la Chine. Ainsi, elle a été usée et abusée dans les contacts interculturels entre les Européens et différentes cultures que ceux-ci découvraient (et souvent conquéraient) au fil de l'histoire. Cependant, il ne faut pas oublier les exemples de désignation de certains peuples en tant que barbares, l'emploi des stéréotypes de barbarie à l'intérieur de l'Europe elle-même. Daniel-Henri Pageaux nous rappelle un écrivain français qui avait cette tendance. Dans son roman *Colette Baudoche*, Maurice Barrès confronte la France et l'Allemagne « c'est-à-dire latinité (donc civilisation dans l'optique de l'écrivain et du public auquel il s'adresse) et germanité, donc barbarie. »²²⁵

Enfin, nous trouvons important de souligner qu'à part le jugement péjoratif qu'il contient, il possède aussi la valeur de *nommer* les Autres extérieurs, de les constituer en une entité, de porter attention à eux. Cette curiosité a certes servi aux buts coloniaux et impériaux des européens, mais elle ne se réduit pas à eux car les échanges avec les Autres ont acquis de multiples formes, dont certaines étaient plutôt fructueuses. La prudence nous impose un recul par rapport à la conception univoque Edward Saïd qui, en désignant l'orientalisme en tant que *un style de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient* imposait une vision rigide où

²²² Martino, op.cit, p.14

²²³ *ibidem*, pp.14-15.

²²⁴ *ibidem*, p.15.

²²⁵ Pageaux, *Littérature*, p.63.

les motifs des intellectuels et artistes européens n'étaient pas fondamentalement différents de ceux de l'impérialisme politique des États. Si l'on relativise ce jugement radical, la distance nous permet de voir des apports non matériels et non abusifs envers l'Autre. L'intérêt pour l'Orient comportait aussi bien un authentique respect de la culture de l'Autre qui a apporté de véritables remises en question des canons culturels européens, en particulier chez les écrivains et les peintres du 19^e et du début du 20^e siècle.

1.4.6. L'attrait du primitif et de l'exotique

La notion de barbare a souvent été inséparable de celle de primitif, épithète qui figurait dans les descriptions des lieux exotiques, souvent perçues comme sauvages, ou plus proches à l'état naturel que la société occidentale. L'exotisme même n'est, au fond, qu'une forme de relativisme, située au pôle opposé de l'ethnocentrisme, qui implique tant une critique de notre société d'origine que la projection d'un idéal dans un Ailleurs lointain et intangible pour la grande majorité des habitants de notre pays. Dans son analyse de l'expression des attitudes universalistes et relativistes dans la philosophie et la littérature française, Todorov relève que : «Les attitudes qui surgissent de l'exotisme seraient, donc, le premier exemple dans lequel l'Autre est préféré systématiquement à soi-même»²²⁶ Comme le souligne Pierre Jourda, l'exotisme entre en littérature en tant que description de la réalité d'un espace étranger dans ce qu'il a de particulier, d'extraordinaire, en tant qu'une description des coutumes nouvelles dans le regard de l'écrivain, qui éclora au XIX^e siècle, sur deux axes d'intérêt: l'exotisme spatial et l'exotisme temporel. Jourda rappelle également que si l'apogée de l'exotisme est le XIX^e, les écrivains de siècles précédents n'ignoraient pas complètement cette dimension de l'altérité, de quoi témoignent les écrits de Martino, Chinard en France et d'Atkinson en Angleterre, de l'apparition de l'attrait de l'exotique déjà chez certains représentants de la littérature française déjà au XVI, XVII et XVIII^e siècle.²²⁷

Le poète le plus ancien qui a succombé sous les charmes de l'exotique, et les a transmis à son public, pourrait être reconnu en Homère, tant dans *Iliade* que dans *Odyssée*. Comme le

²²⁶ Todorov, *Nosotros y los otros*, cit. P.305.

²²⁷ Cf. Pierre Jourda, *L'exotisme*

relève Todorov, Homer qualifie la population mas éloignée en tant que plus vertueuse, en identifiant le lointain et le différent avec le bon, le souhaitable :

Dans le chant XIII de l'*Iliade*, Homère évoque effectivement les abioi, qui, à son époque, était la population la plus éloignée de celles que les grecs connaissaient, et déclare que sont "les plus justes des hommes"; et dans le chant IV de l'*Odyssee*, suppose que "aux confins de la terre [...] la vie pour les mortels n'est que la douceur."²²⁸

C'était déjà l'historien grec Strabon, chez Homère, le lointain est apprécié pour être lointain, à l'opposé de l'attitude de l'historien Hérodote qui n'était pas si enclin à l'Autre. Néanmoins, le vrai problème réside précisément là, dans le constat qui viendra de nombreux siècles plus tard, et qui mettra en relief une évidence déconcertante : sous la forme de louange à l'Autre, l'exotisme, de même que la xénophobie, est plutôt un repli sur soi. Les deux, en effet impliquent un patent et potentiellement manque de connaissance de l'Autre. Le lointain se prête facilement à l'idéalisation justement par manque de contacte qui implique un manque de connaissance. La réside le paradoxe duquel émane tout le péril et tout le discrédit tombe récemment sur la notion de l'exotisme, et sur son expression littéraire : «La connaissance est incompatible avec l'exotisme, mais la méconnaissance est, à son tour, irréconciliable avec un éloge aux Autres. » En ce qui concerne le rêve exotique, une louange à l'Autre se révèle trompeuse, il s'agit en effet d'une contradiction dubitative, une leurre pernicieuse aux peuples « loués ».

L'époque médiévale connaît également des voyages à l'Orient qui auraient pu susciter le goût de l'exotisme, comme on pourrait croire. Bien avant le récit moyenâgeux de Marco Polo, déjà dans les textes de l'antiquité ou « dans les *Thesaurus* ou des *Sommes* de l'époque, ils pouvaient lire d'incroyables assertions. Brunetto Latini, dans «*Li Livres du Trésor* prétendait leur donner une vision de l'Inde et des Indiens. »²²⁹ Cependant, le goût pour l'exotisme ne pouvait pas naître de la lecture qui peignait l'Inde comme un pays de monstres. Rien ne pouvait paraître moins vraisemblable et moins propice à aguicher la fantaisie que ces hommes parricides et cannibales, ces habitants du « Mont Niles » aux pieds retors, à huit doigts chacun, à la tête de chien, aux yeux sur les épaules, à une jambe, à l'espérance de vie de huit ans. Pour

²²⁸ Todorov, *Nosotros*, p.305.

²²⁹ Martino, op.cit. p.13.

que le lointain exerce l'effet d'un leurre enchanteur, il faut qu'il réponde à un minimum de vraisemblance aussi bien qu'aux besoins profonds des membres d'une époque. De plus, Martino rappelle que « Errera, dans son *Epoca delle grandi scoperte geografiche*, constate la disparition au Moyen Âge des connaissances de l'Antiquité sur l'Asie ; du moins il n'était resté que les plus fantaisistes et les plus erronées. »²³⁰ Enfin, si la conscience médiévale se montra si indifférente à l'Orient, cela est dû au fond à son incuriosité intrinsèque. La raison de ce repli sur soi, qui peut aller jusqu'à revêtir la forme d'une vraie cécité intellectuelle, se trouve dans l'explication de Gaston Paris, que Martino met en relief :

Le monde matériel apparaît à l'imagination comme aussi stable que limité, avec la voûte tournante et constellée de son ciel, sa terre immobile et son enfer ; il en est de même pour le monde moral. Personne ne songe à protester contre la société où il est ou n'en rêve une mieux construite... Le monde d'alors est étroit, factice, conventionnel.²³¹

L'époque des grandes découvertes géographiques a déjà été favorable au surgissement du goût pour l'exotique, qui s'accroît surtout à l'époque romantique, en s'accordant avec ses aspirations profondes. L'exotisme littéraire montre ses soupçons et ses leurre déjà à l'antiquité grecque, et son aspect primitiviste n'est pas moins ancien, mais le moment décisif pour son essor et sa propagation est l'époque de la découverte du Nouveau Monde avec ses cultures indigènes : « il se passe presque immédiatement une identification entre les coutumes des « sauvages » que l'on observe ici, et nos propres ancêtres ; l'exotisme se fonde avec un primitivisme qui est aussi chronologique. »²³² L'un des plus grands navigateurs de cette époque, Amerigo Vespucci, est celui qui a laissé un texte décisif dans une lettre écrite 1503 et intitulée *Mundus novus*. Là, il nous offre la première représentation du monde des « sauvages », que l'on peut considérer originaire de l'essor du primitivisme au XVI^e siècle, et des portraits du « bon sauvage » du siècle des Lumières, étant donné que cette lettre était d'une fortune littéraire fascinante. En contraste avec Christophe Colon, qui ne montra pas un intérêt ni un estime particulier pour la population indigène (mais nourrissait espérances de retrouver l'Eden quelque part dans ce continent), Amerigo, dans son *Mundus novus* « peint la vie des indiens, dans le même continent sud-américain, comme proche à celle qui est vécue au paradis

²³⁰ Martino, op.cit., p.13.

²³¹ Gaston Paris, *Littérature française au moyen âge*, p.31., in Martino, op.cit., p.14.

²³² Todorov, *Nosotros*, p.307.

»²³³ L'un des grandes représentants du goût du primitivisme indissociable de l'exotisme européen dans les lettres françaises est certainement Montaigne, qui a trouvé des ressources de son image des « cannibales » dans la vie conforme à la nature des indiens américains peints par Americo. Avant lui, un écrivain moins connu, André Thevet, membre de l'expédition que Villegagnon entreprit en Brésil, fut le premier à introduire l'image des indigènes dans la littérature française, en écrivant ses *Singularité de la France antarctique* de 1557. L'intérêt de cet auteur qui n'a pas vu grand chose de ses propres yeux dû à une maladie qui s'empara de lui lors de l'arrivée à la baie de Rio de Janeiro, est suscité par les tribus des cannibales, comme serait le cas de Montaigne plus tard. En Angleterre, « Thomas More avait déjà trouvé dans cette description d'Americo (comme dans d'autres sources, il est évident) l'inspiration pour son Utopie, qui a exercé une telle/si grande influence »²³⁴ Les rêves utopistes fondent inévitablement avec les rêves exotiques dans les écrits d'autres grands esprits, tel un Campanella qui dépeint ainsi sa *Ciudad de sol*. Un autre français a publié un récit traitant les indigènes américains avant Montaigne. C'est Jean de Lery, qui nous laisse son *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, où l'on peut rencontrer des sympathies pour cannibales, qui ressortent davantage en comparaison avec de chrétiens qui ne respectent pas les préceptes morales de sa religion. Montaigne, pour sa part, connaît bien les livres de Lery et de Thevet, aussi bien que d'autres sources espagnoles, portugaises et italiennes, et se sert des images des « sauvages » y retrouve pour faire une critique de la société française. En tant que relativiste, il n'a qu'à faire un pas envers l'attitude exotiste dont témoignent certains passages de ses célèbres *Essais* publiés en 1580. Cependant, tant le relativisme extrême cache le danger de l'absence de normes morales communes à toute l'humanité, l'exotisme cache le danger d'une méconnaissance de l'Autre, ce qui est une forme de refus de celui-ci et de son existence authentique. Ainsi, la liste des défauts desquels est dépourvue la société des « cannibales » de Montaigne, n'est qu'une liste des défauts de la société à laquelle l'écrivain appartient. Les « éloges » exotiques se rejoignent sur plusieurs points aux constructions utopiques et aux évocations littéraires de l'âge d'or, entre autre, par l'image renversée de notre propre société. De plus, le relativisme de Montaigne se révèle sinon ponctuel, au moins insuffisamment consécutif et sa préférence pour les grecs et romains est incontestable. De cette manière, nous pouvons dire avec

²³³ Todorov, *Nosotros*, p.308.

²³⁴ *ibidem*, p.309.

Todorov, que Montaigne « participe dans la promotion du bon sauvage, au même temps qu'il s'en distancie dans la mesure où son idéal n'est plus primitiviste. »²³⁵

Courant littéraire et artistique particulièrement répandu au XIXe siècle, « l'exotisme est encore soupçonné d'être le simple refuge de l'idéalisation occidentale des civilisations différentes, colorant les mondes étrangers pour mieux les nier. »²³⁶ La critique actuelle reste assez réservée, sinon dédaigneuse à son égard, l'accusant d'être réducteur de la diversité humaine et propagateur de la supériorité européenne sur les autres cultures. Ayant accompagné la progression de l'impérialisme occidental, l'exotisme a été considéré par la critique littéraire comme « vulgaire *placebo* de l'étranger »²³⁷. Néanmoins, ce courant n'est plus considéré que comme une des entraves aux communications entre les diverses cultures, « une sorte d'illustration littéraire naïve du fameux *East is East...* de Kipling, se perdant en des confins aussi ensoleillés qu'incertains. »²³⁸ Contrairement à la discréditation de tout apport épistémologique provenant de l'exotisme dans la critique qu'en fait Todorov, Jourda présente une attitude plus modérée, en avertissant que l'exotisme peut être « une vision factice de pays étrangers » tout aussi bien qu'« une vision exacte, parfois même très appuyée, presque documentaire ».²³⁹ Effectivement, les œuvres littéraires dites « exotiques » n'appartiennent toutes au même rang, et certaines, comme le souligne Jean-Marc Moura, dépassent largement des restrictions caricaturales que l'exotisme imposait à l'élaboration d'une profonde réflexion et d'une création artistique. Ainsi, une de ces chefs d'œuvre, le *West-Östlicher Diwan* ("Divan occidental-oriental") de Goethe ouvre la voie à une tout autre conception de la littérature exotique, qui devient alors

un genre *provocant* au sens étymologique du terme: un appel à la parole et à la culture de l'autre, véritable *force d'excarnation* qui constitue l'une des inspirations cardinales des lettres européennes. La littérature exotique cultive ce qu'Aristote appelait le *possible extraordinaire*: la différence, potentiellement merveilleuse, d'un lieu ou d'une culture réels mais autres.²⁴⁰

Ainsi, l'étude de la notion de l'exotisme renvoi à de différents domaines d'investigation. On peut la situer dans le domaine de l'histoire des idées, mais également aux

²³⁵ Todorov, *Nosotros*, p.311.

²³⁶ Jean-Marc Moura, « Postcolonialisme et comparatisme », <http://www.vox-poetica.com/sflgc/biblio/moura.html>, page consultée le 02 novembre 2013.

²³⁷ *ibidem*

²³⁸ *ibidem*

²³⁹ Jourda, op.cit., p.16.

²⁴⁰ Moura, « Postcolonialisme»

études socioculturelles, anthropologiques ou littéraires. On peut également préférer aborder son côté empirique, ou son côté fantastique, rêveur avec ses sources et ses implications. Une réponse aux distorsions prétendues ou réelles de la littérature exotique a semblé être trouvée dans la littérature francophone (ou anglophone), la prétendue voix authentique qui remplace une série indéfinie de clichés ensoleillés ou barbares, en offrant aux lecteurs la parole « vierge de toute influence, d'hommes naguère victimes de la domination politique et symbolique venue de l'Europe ». ²⁴¹

La parole des peuples orientaux, ou « exotiques », sur eux-mêmes n'est porteuse que d'un aspect de vérité, souvent en réponse au contexte postcolonial, et, elle aussi nous offre plus de vérité si elle réussit à prendre un certain recul par rapport à la simple opposition oppresseurs-oppresés et à jouer même avec les clichés de ce rapport des forces et des cultures. Moura souligne que toute la littérature francophone, quoique hostile à l'oppression militaire ou culturelle de l'Europe, implique une base de l'expérience coloniale, caractérisée par des clichés d'exotisme entre autres. Donc, l'apport intellectuel, esthétique ou idéologique de ses œuvres se situe inévitablement dans un rapport avec ce contexte de base. Les œuvres les plus récentes ne sortent pas de ce jeu dialectique : « Que l'on songe à un Tahar Ben Jelloun ou à un Amin Maalouf jouant avec des clichés orientalistes, à un Patrick Chamoiseau ou à un Raphaël Confiant établissant des rapports d'ironie avec les stéréotypes de l'exotisme antillais. » ²⁴² Enfin, Jean-Marc Moura résume la problématique de l'exotisme en le désignant comme une sorte de dette littéraire ou artistique européenne envers ses anciennes colonies, ou, plus généralement envers l'Autre culturel en tant que tel. Les artistes occidentaux s'engageaient, de la manière consciente et volontaire ou non, d'une esthétisation de l'Autre selon les lois de leur imaginaire. Cependant, un exotisme dans le bon sens du terme impliquerait une approche à l'Autre

dans ses deux dimensions, non seulement selon sa logique imaginaire propre, peu soucieuse, en dépit des apparences, des civilisations différentes sinon pour les ramener à une interrogation centrée sur l'Occident, mais aussi dans son ouverture à celles-ci laissant entendre une parole autre ou faisant le constat de cette irréductibilité éternelle qui fascinait Victor Segalen. ²⁴³

²⁴¹Moura, « Postcolonialisme»

²⁴²*ibidem*

²⁴³*ibidem*

Ce qui est fondamental pour la littérature des voyages, surtout pour ces écrivains en quête de l'exotisme, c'est le contraste binaire entre la culture propre et la culture étrangère. Sur le plan concret, le goût pour l'exotisme suppose un certain axe de contrastes : «il s'oppose la simplicité à la complexité, la nature à l'art, l'origine au progrès, l'état naturel à l'état social, la spontanéité aux Lumières.»²⁴⁴ Bien qu'en théorie, l'exotisme puisse revêtir deux formes opposées, dépendant si la culture regardée est perçue comme plus ou moins complexe que la culture regardante, dans la littérature occidentale, la culture dont est issu l'écrivain-voyageur est inmanquablement identifiée à la civilisation, perçue par celui-ci comme trop ordonnée et même ennuyeuse. Celle-ci est comparée avec une culture exotique indigène, synonyme d'un état plus proche de la nature, féconde, chaotique et incontrôlée. Elle est mise en opposition avec la technologie de l'industrie occidentale qui menace de détruire une terre «vierge» féminisée. La Chine est le seul pays dont les voyageurs ont loué la culture raffinée, mais elle ne représente qu'une exception à la règle générale que de l'association de l'exotisme au primitivisme : «l'exotisme primitiviste est une des formes les plus caractéristiques de l'exotisme européen, responsable de la figure du « bon sauvage » et de ses multiples avatars.»²⁴⁵ Pour tout Occidental la fuite dans la sphère de l'exotique ou du primitif est souvent représentée comme une quête d'une fusion mythique entre le corps et l'esprit, entre l'intellect et l'instinct, qui sont, apparemment divisés par le développement de la civilisation.

Néanmoins, en dépit de grande popularité, et de l'importance décisive de l'image du « bon sauvage » sur le développement de l'exotisme littéraire en Occident, cette image n'était pas unique, ni même prépondérante à l'époque de la formation des premières images des indigènes du lointain américain.

Sur l'échelle des généralisations dominantes, la culture occidentale est considérée comme masculine et rationnelle, tandis que les cultures non européennes sont catégorisées comme féminines et instinctives. Dans des discours semblables, les distinctions entre les hommes et les femmes européennes et non européennes sont aussi soumises à la rhétorique «primitiviste». Par exemple, dans les descriptions des femmes blanches européennes et des femmes noires étrangères, le contraste entre le civilisé et le sauvage est transposé sur le plan sexuel. Dans les récits de voyage du 19^e siècle, les écrivains masculins, tel un Nerval, Flau-

²⁴⁴ Todorov, *nosotros*, p.307.

²⁴⁵ *ibidem*, p.307.

bert, ou Maupassant, aussi bien que le peintre Gauguin, perçoivent souvent les femmes « exotiques » comme des femmes « naturelles », dont l'énergie reflète la fécondité des lieux visités. A travers une union avec les femmes indigènes, l'homme européen cherche une union rédemptrice entre le corps et l'esprit, qui ne peut pas se produire dans le contact avec les femmes européennes.

Ainsi, le lointain exotique représentait avant tout une possibilité de différentes voies de rédemption, de ressourcement personnel des artistes qui se dirigeaient vers l'Autre pour retourner vers soi, d'une façon ou d'une autre, ayant accompli plus ou moins d'enrichissement intérieur, et en ayant offert un témoignage plus ou moins réussi à son lectorat.

1.4.6. La civilisation et le double visage du progrès

La notion de la civilisation, associée dans les récits des voyages à la culture d'où provient le voyageur, est aussi étroitement liée à la notion du progrès technique et matériel et à celle du bonheur d'un Occident industrialisé et laïcisé. La disproportion reconnue entre l'Europe et les autres mondes, anciens ou nouveaux, amènera à la désignation du progrès comme distinction caractéristique de l'Europe. L'envie de mieux retracer ce mouvement, a poussé la recherche d'éléments de référence, situés dans le passé de l'Europe, et la définition des civilisations orientales en tant que passé dans le présent. L'identité européenne se trouve ainsi précisée en opposition aux manques ou archaïsmes d'autres civilisations. On cherche à montrer ce que les Orientaux n'ont pas, et on adopte facilement l'idée de leur indiquer ce qu'ils doivent faire, sous le masque de la mission civilisatrice, qui justifiera l'expansionnisme européen.

Le progrès est censé apporter un bonheur terrestre, un bonheur qu'on n'est plus obligés à attendre de l'au-delà : « Dès lors, selon la formule célèbre de Marx, «abolir la religion en tant que bonheur illusoire du peuple, c'est exiger son bonheur réel. »²⁴⁶ La civilisation se situe entre la recherche du bonheur terrestre et la soumission aux contraintes imposées au compor-

²⁴⁶ Bruckner, op.cit. p. 41.

tement par l'avènement d'une monarchie absolue s'assumant et se fortifiant. La conception du bonheur promise au sein d'une société laïque renvoie, comme le rappelle Bruckner, au poème « Le Mondain » que Voltaire écrit en 1736 et dont la phrase bien connue «Le Paradis terrestre est là où je suis», sera utilisée à maintes reprises. Cependant, le bonheur promis par le progrès de la civilisation est plus fragile que l'on ne voulait le croire, et le progrès même ne tardera pas à montrer son côté oppresseur. La félicité de ce monde ne peut pas être obtenue, et encore moins perpétrée en suivant un programme préétabli : « chaque fois qu'elle nous effleure, nous fait l'effet d'une grâce ou d'une faveur, non d'un calcul, d'une conduite spécifique. [...] Comme l'avait noté Hegel le tout premier, cette religion contient en elle tous les germes de son dépassement et de la sortie du religieux...»²⁴⁷ Néanmoins, pour un grand nombre des esprits, le temps humain est gros d'une germination heureuse, tout devient possible, y compris l'inconcevable d'hier, dans sa volonté de créer du neuf, c'est à dire du mieux. Les penseurs s'empressent à inviter à la détermination, à l'endurance dans un élan optimiste de faire face aux désenchantements qui ne cessent pas de se reproduire, «au nom d'un embellissement renvoyé à des lointains enchanteurs»²⁴⁸ On pourrait reconnaître dans l'idée du progrès une particulière sagesse, « dans la reconnaissance tacite que l'instant présent n'épuise pas tous les agréments possibles. » Indiscutablement, les leurre du progrès sont nombreux, et cachent parfois des peurs refoulées :

Le soupçon que le Paradis, s'il descendait sur terre, nous procurerait peut-être une éternité d'ennui; l'envie tacite de ne jamais voir nos vœux tout à fait réalisés de peur d'être déçus, expliquent aussi la séduction du progrès: possibilité donnée au temps de faire mûrir de nouveaux plaisirs tout en renouvelant les anciens.²⁴⁹

Cependant, on peut constater que les germes de la contestation du progrès ont émergé en même temps que la foi en ce même progrès qui prenait essor à l'époque des Lumières, étant donné que « la douleur, dans son inlassable retour dément cette illusion d'une rationalisation parfaite du monde. »²⁵⁰

²⁴⁷ Bruckner, op.cit. p. 41.

²⁴⁸ *ibidem*, p. 48.

²⁴⁹ *ibidem*, p. 52.

²⁵⁰ *ibidem*, p. 53.

Le poète et philosophe allemand Novalis entrevoit également les possibilités d'un relancement de la civilisation européenne. Une inspection minutieuse révèle, dans son opinion diverses tentatives, dans les arts en particulier, et sa propre tentative de description de l'âge d'or à l'aide d'une poésie mystique s'y situe indiscutablement. Aujourd'hui, le besoin de se libérer des illusions d'un progrès historique continu, linéaire est devenu évident. On témoigne d'un développement des critiques de l'eurocentrisme philosophique et de nombreuses tentatives de dépasser la conception superficielle de la progressivité historique, telles que celle de Walter Benjamin exprimée dans ses *Thèses de philosophie de l'histoire*. Benjamin envisage une possibilité de rupture avec l'apparent développement historique linéaire, selon lequel un développement historique commence à un point déterminé pour s'étendre lentement vers le reste du monde. Selon cette conception linéaire, il y aurait toujours des régions plus évoluées que d'autres. Le besoin de se libérer des illusions d'un continuum historique du point de vue temporel (chronologique), et spatial (géographique) est devenu évident. Décidément, la critique de la civilisation européenne n'apparaît pas qu'avec la déconstruction postcoloniale. Déjà à l'époque des premiers romantiques, les intellectuels allemands en témoignent, tel un Herder qui dénonçait l'arrogance irréfléchie des intellectuels de la civilisation européenne :

« Nous dominons de haut les Orientaux, les Grecs, les Romains, surtout les Barbares gothiques du Moyen Age ! Notre regard domine donc de haut la terre ! comme si tous les peuples et toutes les parties du monde vivaient dans notre ombre, et quand une tempête secoue en Europe deux petites branches, comme le monde entier tremble et saigne ! »
(*HE*, 70 ; *APH*, 269).²⁵¹

La civilisation européenne était critiquée par un autre représentant du romantisme allemand, Friedrich Schlegel, qui, avec son sentiment de crise historique nourrit l'espoir d'un infléchissement d'une nouvelle direction de la vie des idées en Occident : « Cette attitude se montre dans un parler au superlatif qui souligne par antiphrase le bas niveau sans précédent de la civilisation de l'Europe. Mais c'est justement ce bas niveau qui nourrit l'espoir de voir poindre une nouvelle aurore dans le domaine de l'art ». ²⁵² Vers la fin du 18e et le début du 19th siècle, des textes importants des anciennes traditions intellectuelles des Indes et de la Chine ont été 'découverts' et traduits en langues occidentales. En Allemagne surtout Wilhelm

²⁵¹ Ernst Behler, « La conception de l'Europe dans la théorie du premier romantisme et la relation franco-allemande », cit.

²⁵² *ibidem*

August Schlegel et Wilhelm von Humboldt étaient engagés dans cette aventure. À côté de la langue et de la culture, on étudiait les philosophies indienne et chinoise, en les comparant avec la philosophie occidentale. La notion de la civilisation s'élargit, prend une nouvelle dimension, en développant la sensibilité et la conscience de l'importance des accomplissements de différentes cultures. Enfin, l'idéal de la civilisation peut bien être la conservation des différences des cultures particulières. Cependant, nous voudrions rappeler le besoin d'une certaine méfiance pour l'emploi du terme « conservation ». Ce terme renvoie à quelque chose de figé, fixe, tandis que toutes les différences n'existent qu'en mouvement, comme un chatoulement éternel de la mosaïque du monde dont on ne voit jamais toutes les pièces, ni tous les côtés, qui sont toujours en cours de recomposition. Les cultures vivent en se modifiant, en se transformant, certaines même en assimilant les autres... Alors, on ne peut pas les souhaiter figées, intactes, telles qu'elles sont aujourd'hui. Le nombre et les qualités particulières sont des catégories changeables, mais la différence doit persister, plutôt qu'une globalité uniforme.

1.4.7. Au-delà de l'universel et du particulier

La recherche d'un système de valeurs (éthiques mais aussi esthétiques) qui engloberait l'ensemble de sociétés humaines tout en respectant les singularités de chacune d'elles, tout en évitant le glissement néfaste vers un relativisme absolu, était présente dans la pensée européenne déjà dans les siècles XVII et XVIII. Cette problématique concernant la diversité humaine se situait, dans la pensée occidentale au XVIIe siècle tant sur le plan de l'unité de l'humanité même en tant qu'espèce (qui était encore à prouver selon certains!)²⁵³ tant sur le plan des valeurs humaines et leur universalité. D'un côté il s'agit du couple contrasté : l'unité *versus* la diversité, de l'autre du couple l'universel *versus* le relatif. Dans son célèbre œuvre *Nous et les Autres* dédié à une analyse du traitement de la diversité humaine dans la réflexion française, Todorov se focalise sur le second couple. La réflexion s'orientait vers ces grandes

²⁵³ Au XIII siècle, il existait la théorie de la monogénèse, selon laquelle nous appartenons à une espèce unique, et polygénèse, selon laquelle notre unité ultime serait contestée et dispersée dans une pluralité d'espèces., cf. Todorov, *Nosotros*

questions : comment envisager l'unité sous la bigarrure de la diversité ; comment juger selon les critères universaux sans négliger les particularités de chaque culture ? L'universalisme européen, est vu en tant que controversé du au fait qu'il revêtait le forme de l'ethnocentrisme trop souvent avec les séquelles néfastes pour les peuples « sauvages », au point que c'était la forme la plus répandue de l'universalisme au cours de l'histoire. Une autre forme que revêtait l'universalisme, aux conséquences non moins funestes est le scientisme. Les totalitarismes de XXe siècle y ont puisé ses fondements dans une grande mesure. Ses plus célèbres représentants au siècle des Lumières étaient Diderot et Condorcet. Au début du siècle suivant, le scientisme recevra un infléchissement vers la religion, dans le projet utopique de Saint-Simon, et après lui, le plus célèbre représentant de ce courant est Auguste Comte et son positivisme.

Le plus grand représentant du relativisme français est certainement Montaigne. Comme ses *Essais* n'offrent pas un système de pensée proprement dit, leur caractère disparate laisse ouvertes de nombreuses questions concernant les sujets touchés. Dans sa critique du relativisme de Montaigne, Todorov souligne le point épineux de la prédominance de la coutume, et le rapprochement entre Montaigne et Pascal, qui disait : « Je crains que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume. »²⁵⁴ Pour désigner mieux la puissance de la coutume, Montaigne se sert de la métaphore du masque qui, une fois enlevé, perturbe au plus profond la raison de la personne qui a réussi à s'en débarrasser : « ce quelqu'un sentirait comme si tout son jugement s'était convulsé et, quand-même, replacé dans un lieu beaucoup plus sûr. »²⁵⁵ Montaigne ne précise pas par quelle voie on peut arriver à enlever ce masque, et comment on surpassera cette menace pour la raison qui en provient, cette convulsion qui nous fait trembler. Effectivement, l'état final de ce processus semble rassurant, puisque il indique une raison mieux placée. Mais, quelle personne peut y arriver ? Probablement celui qui a beaucoup voyagé, étant donné que, dans un autre passage, il relève l'importance des voyages : « On obtient une merveilleuse clarté du jugement humain quand on fréquente le monde. »²⁵⁶ De toute façon, cette phrase laisse entrevoir une inclinaison envers l'universalisme (une raison qui arrive à transcender les empreintes de différentes coutumes). Todorov précise que le vrai problème de l'interprétation de la posture de Montaigne réside précisément dans l'incohérence de ses affirmations concernant ce sujet, puisque le reste de son texte ne corrobore pas ce penchant uni-

²⁵⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Garnier, 1966. p.93.

²⁵⁵ Michel de Montaigne, *Essays*, in *Œuvre complete*, Paris, Gallimard-Pleiade, 1967.

²⁵⁶ Montaigne, *op.cit.*, p.156.

versaliste. Ainsi, dans un autre endroit, Montaigne souligne le gouvernement tyrannique de la coutume, « contre laquelle nous n'avons même plus la liberté de lever les yeux. »²⁵⁷ Donc, l'accès à une vérité universelle se rend particulièrement difficile, étant donné que le point d'appui se révèle évasif, et notre raison n'arrive pas à cerner la coutume en tant que telle, à la percevoir distincte de soi-même : « ce qui est en dehors des gonds de la coutume est considéré comme en dehors de la raison. »²⁵⁸ Donc, Todorov relève le paradoxe suivant : Montaigne lui-même utilise la raison pour juger une soumission aveugle aux coutumes, tout en déclarant que la coutume a envahi toute la place de la raison.

Effectivement, les deux postures sont incompatibles, et Montaigne, « pour pouvoir argumenter et se faire comprendre, a besoin de parler d'un étalon qui transcende les déterminations spatio-temporelles du sujet parlant ; c'est la raison commune, au moins à Montaigne et à son lecteur. »²⁵⁹ Il nous paraît que Montaigne se considère exempt de cette domination de la coutume, en tant que particulièrement vigilant; ou, qu'il se réfère à une grande majorité des humains, dont seront exemptes des esprits particulièrement vifs. Dans ce cas, la soumission de la raison par la coutume, ou, plutôt une fusion déconcertante entre les deux ne sera pas absolue, mais partagée par la plus grande majorité des hommes.

La conséquence la plus problématique du relativisme de Montaigne est le fondement des lois humaines sur l'arbitraire, et pourtant, l'homme a toujours éprouvé la nécessité d'une morale qui transcenderait tout particulier, étant donné que l'universel ne se situe pas sur le plan des actes mêmes, mais sur notre capacité inhérente de discerner entre la notion de la justice et celle de l'injustice. Un autre paradoxe de la posture de Montaigne est que son relativisme est originaire à la fois de sa tolérance de son conservatisme. Ce penseur se montre indiscutablement tolérant envers les lois des Autres, au même temps qu'il se révèle conservateur en ce qui concerne la législature française : toute loi est plus souhaitable qu'un état de bouleversement politique.

Rousseau, pour sa part, critique tant le relativisme que le scientisme (la forme d'universalisme propagée par Diderot, D'Alambert et Condorcet). C'est avant tout une sérieuse menace à la liberté que Rousseau juge intolérable dans la doctrine de Diderot. Sa posture, selon laquelle la science est un guide suprême du comportement, puisqu'elle nous révèle

²⁵⁷ Montaigne, op.cit., p.106.

²⁵⁸ *ibidem*, p.114.

²⁵⁹ Todorov, *Nosotros*, p.55.

le mieux la nature humaine (qui est universelle), rend toute éthique superflue. S'opposant à une perspective de renoncement à toute morale qu'il soupçonne s'ouvrir là, Rousseau écrit : « L'homme n'est certainement pas un chien ou un loup. Il suffit d'établir dans son espèce les premières relations de société, pour donner à ses sentiments une moralité inconnue par les bêtes. »²⁶⁰ Effectivement, Rousseau se rebelle contre un déterminisme intégral, qui éliminerait toute possibilité de la libre volonté et rendre l'homme esclave de ses instincts et ses mécanismes physiologiques et biochimiques. Devant cette posture, Rousseau souligne que c'est précisément dans la notion de liberté que réside le trait distinctif de l'espèce humaine, et que de cette même liberté de commettre un acte ou non surgit la possibilité de jugement d'un acte en tant que bon ou mauvais pour la communauté ou pour un autre individu, et donc, la possibilité d'établissement de la morale. De cette manière, Rousseau appelle le philosophe à régler la société humaine et non le biologiste. Todorov souligne que c'est dans la liberté que réside la perfectibilité de l'homme, dans le sens le plus large, sa flexibilité, son incomplétude, sa capacité de changer : « Voici ce qui donne aux concepts de la "nature humaine" et de l'« universalité » un tour inespéré : ce qui est commun aux hommes n'est un trait particulier [...] mais leur liberté, leur capacité de se transformer (possiblement pour le bien). »²⁶¹

Là, nous rejoignons la pensée de Waldenfels sur la notion de l'étranger intrapersonnel ou intraculturel envisagé comme une partie de l'individu que se soustrait à sa propre connaissance ou à un contrôle complète, qui ouvre une voie vers l'approche de l'Autre, qui ne nous est pas complètement inaccessible. Il est important, selon Waldenfels, de se rappeler l'étrangeté de notre propre origine. La réflexion sur des rapports interculturels équilibrés semble s'être heurtée trop souvent à la prétendue impasse théorique de l'opposition entre l'universalisme et le relativisme culturel. Pour sa part, Waldenfels ne prend pas à la légère le problème du relativisme, comme le démontre ses commentaires d'*Ordnung im Zwielficht (L'ordre dans la pénombre)*. Selon lui, les idées de la vérité et de la bonté ont eu depuis le temps de Platon l'influence décisive dans la réflexion occidentale, avec deux fonctions fondamentales : la fomentation des aspirations à la hauteur sans laquelle la société se précipiterait éventuellement dans une indifférence néfaste

²⁶⁰ Jean-Jacques-Rousseau, *Lettre à D'Alembert*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967., p.174.

²⁶¹ Todorov, *Nosotros*, p.42.

qui égaliserait tout en introduisant une congélation de la culture. De l'autre part, cette idée, avec ses idées héritières sert comme une cour d'appel contre le pur arbitraire, caprice ou pouvoir, contre tout ce qui dépend de la pure facticité. Ici nos allègres déconstructionnistes parfois prennent une voie facile, ne pensant qu'à la destruction, plutôt qu'à la transformation.²⁶²

La nécessité d'un monde idéal, instauré depuis Platon dans la pensée occidentale était reconnue par Rousseau, en opposition avec le déterminisme purement matérialiste : « Hay que saber lo que debe ser, para poder juzgar lo que es. » C'est précisément depuis un regard excentré que cette étrangeté de notre origine pourrait nous apparaître. Ainsi pourrait se dégager enfin autre une autre voie qui remplacerait le courant dominant de l'universalisme européen qui masquait la synthèse eurocentrique où le propre et l'universel fusionnent de manière fallacieuse.

L'intérêt pour les différences et les particularités de chaque culture et pour leur expression littéraire n'exclut pas les présupposés fondamentaux de l'universalité humaine : « le noble idéal de Goethe ou plutôt celui d'une certaine universalité. Mais il semble utile de se souvenir que le comparatiste travaille autant dans l' « entre » que dans l' « au-dessus »... »²⁶³ Parmi les défenseurs des valeurs universelles qui lient toute l'humanité et en constituent la partie essentielle, par rapport à toutes les différences de forme que les cultures humaines peuvent revêtir, Daniel-Henri Pageaux nous montre l'exemple d'Etiemble et sa tentative de le prouver avec un peu d'humour que s'il a réussi à expliquer à ses étudiants les principales axes thématiques de l'époque du préromantisme européen de la deuxième moitié du XVIIIe siècle à l'aide des œuvres littéraires de la civilisation chinoise d'une période historique entre les premiers siècles d'avant le christianisme jusqu'à l'époque des Song, la littérature se constitue avant tout des invariants et des thèmes universaux, et la « comparaison n'est pas raison ». Cependant, Pageaux souligne pour sa part que même dans le cas où les formes et les sujets paraissent identiques au regard scientifique, ils sont dirigés vers les lecteurs de distinctes appartenances culturelles, et qu'il se passe une évolution plus ou moins sensible de ces thèmes universaux dans chaque système littéraire d'un espace culturel donné. De même, il met en relief l'importance d'une éventuelle recherche, « en plein historicisme triomphant », des « similitudes indépendantes des contacts directs » qui serait focalisée sur l'invariant, « élément

²⁶² Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht (L'ordre dans la pénombre)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987, p. 162.

²⁶³ Pageaux, *Littérature*, p. 19.

universel et commun de la littérature » qui « ne sort pas justifié de ces ... comparaisons qui ne sont pas ... raison. [...] Il s'agit d'ailleurs moins de comparaisons que de récurrences, d'un « éternel retour littéraire... »²⁶⁴ La question des universaux linguistiques, ou plus largement, des universaux humains s'accroît à la fin du XIXe siècle, qui témoigne d'une déstabilisante prise de conscience des disparités linguistiques et culturelles. Ainsi, le début du XIXe siècle et l'époque du romantisme voient s'aggraver le débat sur les possibilités de traduire, de comprendre l'Autre. L'opinion de l'impossibilité de transmettre dans une langue étrangère toutes les nuances d'un mot propre a été soutenue par un grand nombre de penseurs, tel un W. Humboldt, Rilke, Maurice Blanchot, G. Mounin et la théorie des universaux linguistiques de Joshua Whatmough et A. Martinet. Ces deux penseurs maintiennent l'idée qu'en dépit de multiples disparités entre divers aspects de langues humaines, nous pouvons identifier un fond commun des universaux (« cosmogoniques », « écologiques », « biologiques », « anatomiques ») intrinsèques à la langue de toutes les sociétés humaines. Pour Pageaux, il ne semblerait pas sans intérêt de faire une confrontation de cette ligne de pensée avec celle qui soutient l'intransmissibilité, déjà mentionnée, ou la notion d'« archétype », telle qu'elle a été utilisée par Gilbert Durand.

On peut songer, après Aldous Huxley, aux « harmoniques » d'une écriture, c'est-à-dire, à l'ensemble des associations qui peuvent s'établir à partir d'un mot, d'une phrase dans la pensée des hommes qui partagent une même culture, une même langue, et l'on se persuadera qu'il existe des « îlots » de résistance» poétique, des éléments d'intraduisible dans les mots et dans l'espace de texte.²⁶⁵

Cependant, il nous semble que cet ensemble d'associations qui naissent à partir d'un mot, inséparables des niveaux affectifs que des mots touchent, des strates de la mémoire affective liée aux mots ne seront qu'un enrichissement, non pas un blocage qui créera des murs d'incompréhension.

²⁶⁴ Pageaux, *Littérature*, p.21.

²⁶⁵ *ibidem*, p.49.

CHAPITRE V

1.5. Les récits de voyage

1.5.1. La quête du nouveau ou du même?

Comme notre analyse des composants d'une image de l'Autre dans des œuvres littéraires va être constituée principalement de récits de voyages de trois grands représentants du romantisme français, il nous semble convenable, avant de passer aux analyses mêmes, de tracer une brève présentation du genre viatique et de ses enjeux principaux.

Tout en étant présent en marges de la littérature dès le temps de l'antiquité gréco-romaine, et appartenant également aux littératures non-occidentales, le genre littéraire des récits de voyage prospère au XVI^e siècle, en accompagnant les premières grandes découvertes géographiques et où l'Europe se confrontait à une multiplicité de cultures inconnues. Dans sa recherche sur les récits de voyage et de pèlerinage de l'époque du Moyen Âge, Jean Richard met en relief l'équivalent des voyageurs occidentaux dans de nombreux récits musulmans et byzantins. Comme il souligne, dans des pays musulmans, il existait une multitude de guides pour arriver aux sanctuaires religieux, mais aussi des récits de voyage d'ambassadeurs et de marchands, notamment Ibn Fadlan²⁶⁶, Nassir-i Koshau, Ibn Jubair ou Ibn Battuta. En ce qui concerne le monde de la chrétienté orthodoxe, en Byzance et en Russie, il en y avait également, et nous pouvons mentionner la relation de pèlerinage de Daniel de Tcherigov.²⁶⁷

Donc, à l'époque médiévale, il existait également, des récits de voyages dans le monde oriental. Effectivement, la curiosité et l'exploration des territoires inconnus ou lointains n'étaient pas une exclusivité européenne. D'autre côté, dans le monde musulman, de grands voyageurs se dirigeaient aux extrémités du continent asiatique inconnus par les européens. L'un des plus connus est, certainement, Ibn Baṭṭūṭah, arabe née à Tanger, au Maroc en 1304, considéré le voyageur le plus célèbre du monde musulman de l'époque médiévale. L'un de

²⁶⁶ Ahmad Ibn Fadlan, écrivain arabe du début du X^e s. Il n'est connu que par le récit qu'il fit d'une ambassade auprès des Bulgares de la Volga : c'est un extraordinaire document sur la vie des peuples rencontrés, y compris les Turcs et les Russes au X^e siècle, cf. Encyclopedie Larousse en ligne

²⁶⁷ Cf. Jean Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, Turnhout, 1981.

plus connus récits de voyage de Moyen Age, *Riḥlah (Voyages)* nous vient de lui, et décrit ses nombreux voyages aux divers pays orientaux, jusqu'en Chine et à l'île de Sumatra. Ses premiers voyages étaient des pèlerinages, to Meca en 1326, et une manière d'améliorer son éducation (qui était judiciaire et littéraire) en rencontrant de fameux érudits d'Egypte, de Damas et de Hejaz. Etant devenu un érudit reconnu lui-même, Ibn Baṭṭūṭah était bien reçu dans diverses cours des pays qu'il visita. Sa fameuse règle de ne pas parcourir le même chemin deux fois nous découvre bien sa conception de voyage en tant qu'une grande découverte du monde, dépourvue de tout aspect vérial, religieux ou même purement/strictement instructif/informatif. Ses chemins le menèrent à travers Iraq, Iran, Azerbaïdjan, Yémen, et des passages maritimes se poursuivirent tout le long de la cote africaine orientale jusqu'à Tanzanie. De retour de Tanzanie, il visita Arabie, Oman, Perse. Attiré par le personnage fascinant du sultan de Delhi, Muhammad ibn Tughlug, il décida visiter sa cour. Il s'y dirigea à travers Turquie, et ses récits sont une source estimable de l'histoire de ce pays entre le période finale du pouvoir des Saljûq et l'essor des Ottomans. Son voyage l'a emmené à Crimée, Caucase, et la capitale de l'empire byzantin, Constantinople (dont il offre une description pétulante et précise/fidèle. Son voyage aux Indes se poursuivit à travers les steppes russes et l'Asie centrale où il se détint dans les villes de Bukhara, Samarkand en Ouzbékistan (sur la fameuse route de soie) et Balkh en Afghanistan, (toutes invitées une fois par les Mongols). Enfin, il arriva aux Indes, et reçut une magnifique réception à la somptueuse cour de Muhammad ibn Tughluq en 1333, selon sa propre relation (qui pose certains doutes pour les experts concernant des divergences dues aux distances parcourues). Il est intéressant de remarquer qu'il voyagea à cette époque-là avec une considérable escorte de partisans, domestiques et un harem d'épouses et d'esclaves. C'est le sultan Muhammad lui-même qui envoie Ibn-Battutah à rendre visite à l'empereur de Chine en 1342. Ayant perdu toutes les cadeaux pour l'empereur chinois dans un naufrage proche de Calcutta, Ibn Battutah fait un détour et inflige une nouvelle direction à sa voie : les îles des Maldives, où il séjourna pendant environ deux ans et fut engagé dans la politique insulaire. Suite à un péril potentiel, il partit pour Ceylan (Sri Lanca actuelle). Il subit un autre naufrage à l'est des Indes, puis retourna aux Maldives, d'ou il s'en alla à Bengale et a Assam. Enfin, il se résoudra à rendre visite à l'empereur de Chine et embarque un nouveau bateau en Sumatra, pour arriver au port chinois Zaytun (proche de Xiamen). Supposément, il est arrive jusque à Beijing. Malheureusement, la véracité de son récit concernant l'itinéraire chinois reste assez

dubitative. Le récit de son voyage de retour à travers Sumatra, Malabar, golfe de Perse, Bagdad et Syrie (ravage par la peste) est particulièrement bref. Après son retour au Maroc en 1349, il repart pour le royaume de Granada, en Espagne mauresque. Néanmoins, il ne visite pas l'Europe chrétienne, et déjà en 1352, il part pour l'Afrique où il traverse Sahara et visite Soudan, Mali, et en donne de précieuses renseignements pour l'époque. C'est le sultan même qui commanda la rédaction des mémoires viatiques d'Ibn Battutah, qui furent annotées par l'écrivain Ibn Juzayy, qui leur attribua une touche poétique et les rédigea dans un style recherche. Son récit de voyage est connu sous le nom de *Rihlah*, qui nous offre de précieux renseignements sur divers aspects des pays musulmans du XIV e XV siècle. La pertinence de ses observations a servi comme une source incontournable pour les historiens qui ont écrit sur l'Asie et l'Afrique du XIVE siècle. En ce qui concerne l'Orient arabe et la Perse, les observations d'Ibn Battutah sont particulièrement intéressantes pour l'éclairage de la vie culturelle de ces contrées. La fidélité de son récit est considérée satisfaisante, la seule partie inventée concerne sa prétendue visite à Bulgarie, et sa visite a certaines parties de l'extrême Orient. Certaines divergences concernant les dates des séjours sont attribuées aux failles de mémoire plutôt qu'à un dessein préétabli.

L'une de caractéristiques les plus importantes du genre viatique est son ouverture, la pluralité de formes qu'il peut revêtir et des approches auxquelles il se prête. À la fluidité et l'instabilité formelle de ce type de narration s'ajoute la difficulté sinon l'impossibilité d'établissement d'une nette distinction entre ce genre et la narration des chroniques met des œuvres géographiques qui accompagnaient l'expansion des découvertes de nouveaux visages du globe terrestre. D'autre part, il faisait place également aux narrations accompagnant des pèlerinages, œuvres des missionnaires, ambassadeurs, militaires, marchands ou aventuriers. Ces diverses narrations relatives aux déplacements dans de contrées lointaines sont organisées selon la logique d'énonciation conforme au type de rôle délégué au sujet qui modèle le discours. De plus, les récits proprement dit sont parfois indissociables des journaux, des mémoires, de correspondance, des essais sur les mœurs ou types de gouvernement, de la poésie narrative issue de l'ancien poème latin apodémique.²⁶⁸

²⁶⁸ Cf. Alain Guyot et Roland Le Huenen, *L'Itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand : l'invention du voyage romantique*, Presses de l'Université Paris Sorbonne, Paris, 2006.



La carte du monde dans le *Livre de Roger* de 1154, https://fr.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9ographie_et_cartographie_dans_le_monde_arabo-musulman_m%C3%A9di%C3%A9val#/media/File:TabulaRogeriana.jpg, page consultée le 01.12.2015.

Les pèlerins dans les terres qui gardent les souvenirs de la vie du Christ ou des reliques des saints sont les plus nombreux voyageurs de l'Occident médiéval, qui fraient le chemin aux croisés. D'autres voyageurs, marchands ou aventuriers s'engagent dans des expéditions envers l'Orient surtout dès « l'ouverture de l'Asie, conséquence tant de la Troisième Croisade que de la fondation de l'empire mongol. »²⁶⁹ Parmi de nombreux récits se distinguent ceux de Marco Polo, Odoric de Pordenone, Johann Schiltberge et Nicolo de'Conti, par leur préoccupation de rendre compte des détails curieux des pays visités.

Au type de chansons de geste *Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople se rapprochent* sagas noroises, qui racontent des aventures des conquérants des espaces septentrionales, jusqu'alors inconnus. Cependant, selon Jean Richard, la barrière de la langue a été déterminante pour que ce type de poésie épique qui révélait à son public scandinave la conquête de l'Islande et la découverte de Groenland et de l'Amérique du nord ne fut pas « incorporée à la culture de l'Occident médiéval. »²⁷⁰

L'un de plus connus guides de pèlerinage est *Guide du pèlerin à Saint-Jacques de Compostelle*, qui n'était antérieurement qu'une partie de *Liber Sancti Jacobi*, où l'on trouvait également : des pièces liturgiques, une relation des miracles... Le but de ce texte pareils était

²⁶⁹ Richard, op.cit., p.7.

²⁷⁰ *ibidem*, p.9.

de « promouvoir le culte de l'apôtre dont le corps était conservé en Galice et à encourager la visite de la sépulture. »²⁷¹ Avant même du tombeau de Saint-Jacques, c'était le tombeau de saint Pierre et saint Paul qui aimantait des multitudes de religieux, d'où venait la nécessité des guides pour y arriver, dont le plus célèbre est *Itineraria romana*. Néanmoins, le plus visites sanctuaires sont effectivement ceux de la Terre Sainte, « vénérés tant par les Occidentaux que par les Orientaux »²⁷² Entre les guides de pèlerinage à ces espaces, le plus ancien est *Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem*, où un pèlerin anonyme offre à ses lecteurs la description de deux chemins possibles pour arriver à leur destination, où le pèlerin même s'est rendu en l'an 333. Du VI^e siècle nous sont restés *De situ terrae sanctae* et *Hierosolyma, du VII^e De locis sanctis*, guide écrit par Bède, du IX^e *Itinerarium de locis sanctis*. Le XI^e siècle est une charnière dans la croissance de la production de ces textes dont la popularité et nécessité accrue sont dues au renouveau des pèlerinages en ce siècle et avec les croisades. Jean Richard désigne comme le plus accompli entre ces textes *De locis sanctis* de Théodoric, tandis qu'un intérêt particulier requiert également *Historia Anglorum* pour ses descriptions tant du chemin traversé que des villes parcourues et visités. Au siècle XII, Jérusalem était prise par Saladin, mais cela ne signifiait pas une rupture dans les pèlerinages ni dans la production des guides, dont témoigne, *Descriptio Terrae Sanctae* de Burchard de Mont-Sion, suivi par un grand nombre de textes qui s'en inspireront. Une fois les croisades achevées, la production des guides continue, mais le siècle XIV marque un tournant. Au début de ce siècle, les récits de voyage deviennent plus nombreux que les guides de pèlerinage parce que depuis l'année 1291 le pèlerinage se montrait jonché de dangers et difficilement réalisable et peu souhaitable.

La distinction entre les récits de voyage et de pèlerinage n'est pas toujours facile à faire. Parfois, il se révèle vraiment difficile sinon impossible d'établir une nette distinction entre les deux genres, ou de cataloguer un texte dans l'un ou l'autre. Il faut mentionner également que les plus anciens récits de voyage furent composés par les auteurs des hagiographies, tel saint Jérôme ou sainte Mélanie. Déjà en 1175 un pénitent de Montpellier ira jusqu'aux indes du Sud, où se trouve le tombeau de saint Thomas. Cependant, ce récit reste décevant du point de vue des détails des lieux parcourus.

Effectivement, tout le long de son développement, le genre viatique est sans contours

²⁷¹ Richard, op. cit., p.15.

²⁷² *ibidem*, p.16

précis, caractérisée par une liberté d'expression et de choix d'approches du matériel traité, qui va de la rigueur scientifique aux épanchements les plus personnels. Cependant, en dépit de la croissance ininterrompue de sa popularité, ce genre ne gagne pas facilement la reconnaissance que les critiques prêtent à des genres littéraires plus traditionnels. Il est « rejeté des débats théoriques qui traversent et constituent celle-ci [...] Ainsi au XVIIe siècle, le récit de voyage occupa-t-il pour un large public de cour et de salon la place laissée libre par la désaffection qui s'exerçait à l'encontre du grand roman baroque.²⁷³ Le public, pour sa part, y prend goût, et déjà au XVIIIe siècle, le nombre de ces témoignages viatiques atteint 200. Ce sont plutôt des voyageurs instruits, qui séjournent longtemps dans les cultures qu'ils cherchent à connaître. L'objectif principal des écrivains de récits de voyage était en premier lieu de découvrir le monde à un public toujours croissant d'hommes lettrés assoiffés de nouvelles connaissances. Ces relations ont pour le but de rendre les contrées éloignées et jusqu'alors inconnues un peu plus proches à l'aide d'une description qui se veut objective et propice à contribuer à l'édification du savoir

que l'humanisme de la Renaissance avait d'abord encouragée au nom de l'expérience, que le XVIIIe siècle avait ensuite infléchié dans la direction d'un discours de l'ordre repris par la pensée des Lumières sous forme philosophique et éclairée, fermement critique et fondée sur les enseignements de l'histoire et la recherche anthropologique naissante²⁷⁴

Les paysages et la nature les laissent indifférents, ils s'intéressent aux gens, aux systèmes politiques, à la religion, à leurs coutumes quotidiennes et amoureuses. Tous parlent des harems, de sérails, d'eunuques, des jalousies, et des histoires d'amour, avec un grand luxe de détails. Et c'est ainsi que se répandit en France la tradition d'un Orient voluptueux, que la littérature va accaparer.²⁷⁵ Étant donné que l'un des traits et attraits principaux de ce genre est leur liberté de forme, et d'incorporation de morceaux divers autres genres selon le besoin et la sensibilité de l'auteur, sans une homogénéisation stylistique, Roland le Huenen rappelle l'affirmation d'Adrien Pasquali que «le genre comme totalité n'est [...] pensable que comme montage de genres.²⁷⁶ Cependant, en dépit de la disparité et variabilité incontestables du genre, il y a inévitablement des fils, des types du discours et qui unifient ces œuvres dans un

²⁷³ Richard, op. cit, p. 224.

²⁷⁴ Guyot et Le Huenen, op.cit , p. 224

²⁷⁵ Roland Lebel, *Histoire de la littérature coloniale*, Librairie Larousse, the University of Michigan, 1931, pp. 16, 17.

²⁷⁶ Guyot et Le Huenen, op.cit p. 224.

ensemble spécifique : narratif (celui du déplacement avec tous les détails qui constitue le cadre/fond/la base du récit-même), didactique (celui du guide à travers les contrées parcourues), réflexif (celui de l'essai sur les modalités du gouvernement ou des mœurs et coutumes en relation avec les contraintes et dons de la nature), satyrique et lyrique (qui élèvent le récit au plan plus intime).²⁷⁷

Aussi, les récits qui décrivent les déplacements et les dépaysements dans un Ailleurs plus ou moins étranger et étonnant doivent s'appuyer sur des voyages effectués, non imaginés. L'étude comparatiste se penche sur « un déplacement retranscrit, réécrit, produit d'un échange entre un espace étranger et le choix d'une écriture, d'une forme et d'un contenu culturel. »²⁷⁸ De plus, ce qu'ils doivent privilégier dans leur description, c'est précisément la rencontre avec cet étrangeté attirante et déconcertante, les réactions du voyageur à cet Ailleurs qui provoque un sentiment de déplacement qui n'est pas toujours facile à gérer. Donc, à côté de la nécessité d'un « déplacement effectif dans l'espace au long d'une certaine durée », il est indispensable également de « faire de la matière viatique, présentée sous la forme d'observations, d'événements circonstanciés, de descriptions de lieux ou de coutumes, de réactions issues de la rencontre du divers ou de l'autre culturel, l'objectif privilégié du récit. »²⁷⁹

Effectivement, le développement du genre à travers les siècles a engendré des modifications dans la forme et dans l'approche. La plus significative est le tour de la recherche de la rigueur scientifique inspirée par l'ambition de contribuer à l'édification du savoir sur de régions et de cultures pas assez connues, envers la prétendue modestie des auteurs romantiques qui n'offraient à ses lecteurs que leurs impressions les plus intimes, les mouvements d'âme devant des paysages et des villes rêvés depuis longtemps... Ce que les voyageurs du début du XIe siècle offraient avant tout à leur public toujours curieux, c'était la participation dans les émotions, les émerveillements ou les attristements profonds devant diverses découvertes d'un Ailleurs enchanteur ou bouleversant. La relation de voyage « resurgit dans la seconde moitié du XVIIIe siècle sous l'apparence du voyage sentimental fortement marqué par le développement de la sensibilité individuelle que les récits de Rousseau ont contribué à promouvoir. »²⁸⁰

²⁷⁷ Cf. Debray-Genette 1988, p.238, Guyot et Le Huenen, op.cit, p.32.

²⁷⁸ Pageaux, *Littératures et cultures en dialogue*, Paris, Armand Colin, 1994, p.

²⁷⁹ Guyot et Le Huenen, op.cit. p. 224.

²⁸⁰ *ibidem*, p. 224.

Parmi de nombreux divers récits de l'Ailleurs, les 'voyages en Orient' commencent à se propager déjà au 18^e siècle, avant d'acquérir une popularité exceptionnelle au 19^e. C'est le moment où se fixe la célèbre formule « voyage en Orient », employée pour la première fois dans le siècle précédent pour la traduction d'un récit anglais, *A Description of the East* de Pockocke, publié à Londres entre 1743 et 1745. La traduction française sort déjà en 1772, mais la formule ne réapparaît qu'en 1829, employée par Victor Fontanier, pour enfin s'installer définitivement dans l'usage littéraire et commun, par son apparition dans le titre du récit lamartinien en 1835.²⁸¹ La grande popularité des récits de voyages était due, d'une part à l'impossibilité pour la grande majorité de la population d'effectuer de coûteux voyages réels, dépourvus de moyens financiers, diplomatiques, et, même du temps disponible, afin de pouvoir entreprendre un périple. Pour mieux envisager le prix exorbitant de ces petites expéditions, il convient de se rappeler que Volney y dépensa tout un héritage, tandis que Chateaubriand y mit la somme d'environ 50 000 francs et Lamartine consacra même 100 000, pour financier son long séjour.²⁸² Vers le milieu du siècle la situation change, avec l'apparition du bateau à vapeur, du chemin de fer et des hôtels, les périples orientaux commencent à se rendre de moins en moins inaccessibles à la grande majorité. Le voyage de Lamartine dépendait toujours de la force et velléité des vents, et comprenait encore de nombreux périls que la mer infligeait à ceux qui s'aventuraient dans des déplacements maritimes. Dans son récit, il en témoigne à maintes reprises, comme, par exemple dans ce passage : « nous voyons venir, d'aussi loin que porte le regard, des collines d'eau écumante derrière d'autres collines. Pendant qu'elles passent, le bric se torture dans tous les sens, écrasé par l'une, relevé par l'autre. »²⁸³ Lamartine transpose graduellement ses lecteurs dans les horreurs d'une nuit de tempête et, en avançant, la description est dramatisée au point de craindre pour la vie des passagers infortunés : « La nuit vient plus horrible encore; les nuages pèsent sur la mer, tout l'horizon se déchire d'éclairs, tout est feu autour de nous : une fois c'est au moment où le bric est jeté sur le flanc par une lame colossale »²⁸⁴ A côté du progrès technique qui se propage et pénètre même dans les régions orientales, en instaurant des contacts plus faciles et plus réguliers, c'est aussi la cessation des hostilités dans la région qui contribue à la facilitation et à

²⁸¹ Cf. Berchet, op.cit.

²⁸² Cf. Berchet, op.cit.

²⁸³ Lamartine, *Voyage en Orient*, vol.2., op. cit., p.139.

²⁸⁴ *ibidem*, p.140.

la multiplication des voyages. Cette transformation a été notée par Lamartine même, comme le constate Jean-Claude Berchet : « De passage une deuxième fois à Constantinople en 1850 ce dernier constate la rapide transformation de la ville (au moins Galata) »²⁸⁵ Cependant, le confort ne va pas sans une certaine perte du sens aventurier, regrettée déjà à l'époque de son premier essor. La facilité et la rapidité (le trajet de Flaubert de l'année 1849 est réduit à la moitié du trajet de Nerval effectué en 1843) va de pair avec la prévisibilité, et ce qui est un programme préétabli est incompatible avec une vraie expérience de l'étranger. Ce côté programmable que les voyages acquièrent fut contesté à plusieurs reprises, par exemple par un Nerval dont l'esprit mouvementé ne cherchait autre chose que l'imprévisible, l'inattendu... Il possédait ce que Pageaux désignait comme conscience voyageuse : « « Je sais ce que je fuis, mais non ce que je cherche », dit Montaigne, qu'on peut tenir avec Pétrarque et Erasme pour les premiers exemples littéraires d'une conscience voyageuse, d'un éveil intéressé au spectacle du monde. »²⁸⁶ Évidemment, déjà à cette époque-là caractérisée par la révolution des moyens de déplacement, naquit une sorte de tourisme, dont la sécurité et la prévisibilité du voyage, ont été reconnues par les esprits subtils comme une entrave qui gâche le plaisir d'une vraie exploration individuelle et personnelle, fut très vite dénoncé par les voyageurs littéraires : « Plus on avance dans le siècle, plus la dénonciation du tourisme va devenir un *topos* de la ... littérature de voyage. Sous des plumes françaises, cette dénonciation passe en général par la satire virulente des anglais en voyage. »²⁸⁷ Les voyageurs se déplaçaient plus rapidement, en un nombre toujours croissant, et avec plus de confort. Au lieu d'être accueilli par les consuls français du pays visité, le voyageur a, depuis la moitié du siècle, des hôtels en nombre croissant à sa disposition. Également, le caractère aventurier diminue considérablement, s'efface progressivement, en laissant désirer beaucoup aux voyageurs avec un esprit plus délicat. La seule chose qui ne change pas considérablement est le prix, ou, plus précisément, le caractère encore luxueux ou privilégié de ce voyage : « Le voyage en Orient demeure un luxe. »²⁸⁸ Enfin, vers la fin du XIXe et surtout au début du XXe siècle, le tourisme de plus en plus massif, et moins coûteux, finira par enlever inévitablement, le charme de cette entreprise.

²⁸⁵ Berchet, op.cit. p.5.

²⁸⁶ Pageaux, *Littérature*, p.32.

²⁸⁷ Berchet, op.cit. p. 6.

²⁸⁸ *ibidem*, p. 9.

1.5.2. Les transformations des récits de voyage aux XVII^e et XIX^e siècles

L'une des exigences formelles d'un récit de voyage, si peu nombreuses qu'elles puissent être, est l'accomplissement réel du déplacement de voyageur dans des pays décrits. Donc, il existe un minimum de véracité requis du narrateur des périples et des aventures viatiques, même s'il ne prétend à aucun apport scientifique que son œuvre contribuerait à la connaissance des régions décrites. Cependant, le degré de véracité auquel prétend la narration reste variable. Un certain niveau d'affabulation est inévitable, et, même souhaitable, sur le plan de l'élaboration esthétique. Cependant, à côté de cette liberté artistique indispensable, il s'immisce souvent dans la narration une fantaisie démesurée qui remet en cause la crédibilité des récits et, jette un certain discrédit sur le genre entier.

Si pour le Coran tout voyageur solitaire est un diable, pour la tradition gréco-latine tout voyageur est un menteur : il raconte une histoire, son histoire, des histoires. Modèle du genre : Ulysse, traité par Juvénal (Satire XV) de « charlatan » : *aretalogus*. C'est encore l'avis de l'Encyclopédie qui rappelle à l'article « Voyageur » que tout homme qui écrit des voyages est un « menteur »²⁸⁹

Les premiers récits de voyages apparaissent sous forme de témoignages de pèlerinages en accord avec l'esprit de l'époque du Moyen Âge, avec son regard porté essentiellement envers l'au-delà. Cela a eu pour conséquence la formation du premier type de témoignages viatiques: « Quête verticale, de l'ordre de la transcendance, complétant, doublant le trajet horizontal, les cheminements, les journées de route. »²⁹⁰

Vers la fin du XIII^e siècle, Marco Polo voyagea en Mongolie, et visita la Perse, l'Inde et la Chine. De retour en Europe, il rédigea en français un récit de son périple, intitulé *Le livre de Marco Polo, citoyen de Venise*. En dépit de tout son attrait, ce livre n'acquiert une popularité qu'assez tardivement, vers la fin du XV^e siècle, la découverte de l'imprimerie a permis une diffusion de ce livre parmi les lecteurs surpris et méfiants. Les traductions ne tardèrent pas et la publication d'une version latine à Anvers date d'environ 1486, et une version italienne parut onze ans plus tard. Cependant, la crédibilité de cette œuvre était discutable pour les rares hommes lettrés qui la lurent. Ils se méfiaient de ses leurre et refusèrent de croire à sa vérité.

²⁸⁹ Pageaux, *Littérature*, p.31.

²⁹⁰ *ibidem*, p.31.

Ainsi, le manque de confiance dans les découvertes si fantastiques révélées dans ce manuscrit était peu favorable à l'émersion du goût de l'exotisme. Le moment n'était pas adéquat, c'était trop tôt. Il va falloir que se produise une distinction sûre entre le fait et la fantaisie romanesque, et ce n'est que la naissance de l'orientalisme scientifique favorisé par le gouvernement désireux d'établir de nouvelles colonies qui permettra que le chatoisement du monde entre dans la conscience de l'homme occidental.

Le voyage et l'expansion des récits de voyage sont avant tout une manifestation de l'expansion Européenne, de sa soif de nouveaux territoires et de nouveaux savoirs, aussi bien que de l'expansion de la rationalité individualiste : « Le voyage, la littérature de voyage ont pour bornes chronologiques les grandes découvertes à l'aube des Temps Modernes, et les grandes entreprises coloniales du XIXe siècle: âge d'or d'individu armé de raison que pourrait symboliser Descartes... »²⁹¹

Il existe une certaine ambivalence, oscillation entre l'affirmation du caractère individuel du voyage et du récit qui en témoigne, d'une part, et des contraintes que l'époque imposait. Le passage du siècle des Lumières à l'époque du romantisme est caractérisé par un grand changement dans la conception du sujet du récit de voyage : la rigueur philosophique laisse place aux épanchements personnels. Au siècle des Lumières, voyager veut dire surtout reconnaître sous la diversité du monde des lois immuables, conformes à un système de pensée capable de saisir le tout, l'ensemble, à travers l'espace aussi bien qu'à travers le temps. De cette manière, en se mouvant sur le globe terrestre, le voyageur va se voir engagé aussi dans un mouvement temporel à rebrousse-poil qui est supposé lui permettre des conclusions sur les causes des décadences de grandes empires, pour saisir un modèle, une idée générale de civilisation, qu'on examinera davantage de retour entre ses compatriotes.

Le pittoresque et la couleur locale acquièrent une primauté incontestée au début du XIXe siècle par rapport aux synthèses universalistes du siècle précédent. L'exotisme oriental offre une intensité de sensations accrue, à un voyageur hanté par ses fantasmes, souhaitant l'oubli de l'engrenage du quotidien, du banal, du matériel, et une renaissance spirituelle et émotionnelle, dans l'abandon aux nouveaux *stimuli* sensoriels offerts par un monde longtemps rêvé. Comme le rappelle Waldenfels, c'était déjà Max Weber qui a remarqué la « disparition du magique » dans les sociétés européennes envahies par l'engrenage de l'industrialisation, et

²⁹¹ Pageaux, op.cit., p.33.

l'uniformisation de la quotidienneté fait naître la passion pour l'extraordinaire, qui est à la source de départ de nombreux voyageurs du XI^e siècle.²⁹² Des contrées orientales étaient déjà connues au grand public, maintes fois décrites par des voyageurs qui y accouraient dès le siècle XVII, où la mode s'était intensifiée, mais ce nouveau type de voyageur-rêveur pouvait toujours faire sa propre contribution en laissant libre cours à l'expression d'une vision hautement personnelle, souvent poétique, parfois même très intime.

C'est l'époque de la recherche de l'abandon personnel à l'exotisme, l'époque qui voit l'expansion de l'usage du terme couleur locale, dont l'étymologie renvoie au terme latin *color*, proche au groupe *celare* qui veut dire *caché*, *celer*, qui nous révèle l'idée selon laquelle la surface d'un objet était cachée du regard par la couleur. Passé dans le domaine de l'art rhétorique, le terme couleur était employé pour indiquer la caractéristique d'un style. Ensuite, son usage dans la peinture a fait surgir l'expression même « couleur locale ».

Comme *clair-obscur* et *contraste*, cette notion est employée surtout en parlant de détails caractéristiques et « pittoresques », de sorte que, dès la fin du XVIII^e siècle, puis grâce aux préromantiques, elle désigne toute description ou représentation évocatrice des caractéristiques d'une époque, d'un pays. « Couleur » y est alors compris au sens figuré d'« aspect attrayant, curieux, typique », et étend ses emplois en dehors du domaine artistique.²⁹³

Le blocage de l'horizon d'attente du lectorat était l'un des obstacles qu'il a fallu surmonter pour accéder à des explorations authentiques et originales de la culture de l'Autre. Non seulement le contenu, la trajectoire même du voyage se codifie, en incluant obligatoirement quelques majeures villes orientales du bassin méditerranéen. Les pays visités incluent en général : Égypte, Palestine, Liban, Turquie, et Grèce. C'est Chateaubriand qui a inauguré le périple maritime circulaire qui sera suivi par d'autres voyageurs, avec quelques changements et présent même dans le guide Joanne où l'on suggère aux voyageurs de passer l'hiver en Égypte et de célébrer les fêtes de Pâques à Jérusalem.²⁹⁴

Les voyageurs se lançaient dans une quête du pittoresque, qui, par extension, se réfère dans l'art de XIX^e à une scène typique, qui procure d'emblée au lecteur le sentiment du dépaysement. Ainsi, le terme se charge d'une nuance dubitative qui s'approche au répertoire des stéréotypes culturels largement répandus. L'Autre risque d'être capté dans une image factice

²⁹² Cf. Valdenfels, *U mrežama*

²⁹³ Guy Barthélemy, « Littérarité »

²⁹⁴ Cf. Bechet, op.cit, Moussa, *La relation*; Todorov, *Nosotros*; Guyot et Le Huenen, *L'Itinéraire*

qui le fige dans une essence immuable, facilement reconnaissable, déjà prévisible et même attendue. Cette déréalisation et stigmatisation prive le lecteur du contact avec une réalité fluctuante, parfois surprenante, qui ne s'accorde pas toujours avec leurs attentes. Le décor oriental se fige dans sa fonction d'un dépaysement léger, sans apporta à une vraie connaissance de l'Autre culture, qui se réduit, dans sa représentation artistique à un simple

« représentant d'une humanité dégradée en *folklore*, c'est-à-dire perçu comme le desservant compulsif et robotisé de conduites atemporelles ou archaïques, c'est l'une des pentes fatales du pittoresque. »²⁹⁵

1.5.3. L'Orient chez les voyageurs

Plus rêvé ou lu que vécu, l'Orient, en tant qu'un Ailleurs incompréhensible est une forme de l'étranger qui se soustrait à notre prise. Du mystère et de l'énigme enchanteresse, jusque même au prodige, la collection de mots par lesquels il est évoqué reflète l'ambiguïté intrinsèque du phénomène de l'étranger qui suscite autant l'enchantement et le rêve que l'effroi et la menace. Cette menace a plusieurs visages, parmi lesquels se distinguent la menace intellectuelle de l'inconnu, l'incompréhensible, l'insaisissable déconcertant, bouleversant et, à côté de cela, la menace matérielle, militaire, qui durait pendant des siècles de l'expansion du pouvoir arabe et ottoman dont l'Europe se protégeait en mobilisant même ses forces de l'imagination. Ainsi, on arrive à la naissance d'une certaine instrumentalisation idéologique de l'Orient, surtout exploitée par la tendance à l'expansion coloniale européenne qui prendra la place de l'expansion musulmane. Dans son fameux *Orientalisme*, Saïd désignait les restrictions et les contraintes d'orientalisme scientifique et littéraire en tant que: « négligence, essentialisation, privation de la culture de l'Autre, d'un peuple ou d'une région géographique de son humanité. »²⁹⁶ Ainsi, selon lui, l'orientalisme « considère l'Orient non seulement comme quelque chose qui est mis au jour pour l'Occident, mais aussi, comme quelque chose qui est resté fixé dans le temps et dans l'espace à cause de l'Occident. »²⁹⁷

²⁹⁵ Barthèlemy, « Littéarité »

²⁹⁶ Saïd, *op.cit.*, p.147

²⁹⁷ *ibidem*, p.147.

En introduisant les images typiques à travers lesquelles l'Orient existe dans l'imaginaire européen, nous ne trouvons pas inutile de mentionner Guy Barthélemy qui discerne six grands axes de la représentation de l'Orient en Occident, plus particulièrement en France. Ce sont l'Orient des *Mille et une nuits*, l'Orient exotique, l'Orient voluptueux, l'Orient religieux, l'Orient où l'on va renaître et l'Orient despotique. Les représentations positives, celles d'un Orient exotique, voluptueux, ou religieux qui offre la promesse d'une renaissance spirituelle ou sensuelle sont développées en contraste avec le prosaïsme de la vie bourgeoise dont on voulait se sauver.

Néanmoins, l'image paradisiaque de l'Orient luxuriant n'a pas acquis au Moyen Âge la fortune des images prédominantes, tout à fait distinctes : « Ce qui donne à l'Orient médiéval sa forme et sa couleur, c'est la haine du musulman, c'est la lutte sans cesse poursuivie contre lui. »²⁹⁸ Quelques siècles plus tard, les représentations négatives d'un Orient despotique reposent surtout sur les enjeux politiques et les réflexions sur les formes du gouvernement les plus convenables aux pays en fonction de leurs conditions naturelles. « La négativité [...] et la duplicité de l'Orient [...] sont d'autant plus paralysantes qu'elles sont présentées comme absolument consubstantielles à l'identité de l'Orient. »²⁹⁹ La duplicité de l'Orient qui en fait un lieu à la fois splendide et terrifiant reflète l'ambiguïté du phénomène de l'étranger. De même, Barthélemy souligne la duplicité de complexes occidentaux par rapport à l'Orient. Ainsi, le despotisme que l'on attribue irrévocablement à tout gouvernement oriental depuis le siècle des Lumières, avec tout le cortège de séquelles négatives sert aux Occidentaux pour les libérer de leur complexe de l'infériorité devant l'Orient dont l'expansion de la force militaire menaçait l'Europe pendant presque un millénaire, depuis les premières invasions arabes en Espagne, jusqu'au siège de Vienne. « Complexe d'infériorité (et là est l'ambiguïté suprême) qui cohabite au XIXe avec un complexe de supériorité se traduisant notamment par le mépris de l'Occidental pour l'Oriental. »³⁰⁰ Bien sûr, on ne peut pas nier les faits qui, dans l'histoire, alimentaient l'image d'une cruauté particulière. Cependant, ces faits étaient utilisés pour élaborer des théories qui servaient aux buts européens bien précis. L'établissement des états despotiques est particulièrement élaboré dans la pensée des Lumières. Montesquieu fait du despotisme le double produit de la théorie du climat et de la théorie des invasions. Selon la théorie

²⁹⁸ Martino, op.cit., p.6.

²⁹⁹ Berchet, op.cit. p.33.

³⁰⁰ *ibidem*, p.36.

du climat, la violence des passions et l'absence de modération des climats en Orient engendrent ce gouvernement par la terreur, ce qui implique l'absence de lois. La théorie des invasions définit le despotisme comme un type d'ordre colonial. Les militaires ont instauré cet ordre en confisquant tout pouvoir au détriment de la société. Ce qui est important, c'est que l'élaboration de ces deux théories sert moins à expliquer l'état de choses en Orient, qu'à contester celui de la monarchie absolutiste en France.

Ainsi Montesquieu, qui badine dans les *Lettres persanes*, est beaucoup plus sévère dans son *Esprit des lois*, où il ne cite le régime ottoman que comme un exemple particulier de sa théorie du despotisme asiatique : règne du caprice solitaire, absence des lois, égalité dans la servitude [...] réfractaire au progrès dans tous les domaines.³⁰¹

Montesquieu n'est pas le seul parmi les philosophes des Lumières à alimenter cette image du despotisme oriental. Ainsi, dans son *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau évoque « le stupide Musulman [...] éternel fléau des Lettres ».³⁰² Volney, pour sa part, offre le tableau le plus sombre des institutions ottomanes. Tout en s'opposant à la théorie du climat selon laquelle le caractère voluptueux des orientaux provient de la chaleur démesurée d'un soleil implacable qui excite trop les sens, Volney accueille et défend ses affirmations méprisables sur la religion musulmane : « C'est un « tissu vague de phrases vidées de sens », sinon celui du plus opiniâtre fanatisme : il ne sert, en Orient, qu'à justifier un despotisme militaire, sur les conséquences économiques duquel Volney concentre ses critiques : insécurité, misère, marasme, stagnation. »³⁰³ Parmi les philosophes, Voltaire paraît le seul à avoir une opinion différente : selon lui, ni le gouvernement oriental est un despotisme vulgaire ni le peuple turc se réduit aux esclaves. La tolérance musulmane qu'il met en relief lui sert davantage pour blâmer l'intransigeance de l'église catholique, contre laquelle il darde sa plume énergiquement, « tandis que son aversion pour les Byzantins confère à son récit de la prise de Constantinople une franche partialité en faveur des Ottomans, parangons de toutes les vertus chevaleresques. »³⁰⁴

Le déclin de l'empire ottoman qui se sent de plus en plus fort au 18^e siècle apporte un changement dans le traitement de l'image de l'Orient despotique, marquée de plus en plus par

³⁰¹Berchet, op.cit., p. 17.

³⁰²*ibidem*, p.18.

³⁰³*ibidem*, p. 18.

³⁰⁴*ibidem*, p. 11

la décadence et la stagnation. Le despotisme orientaux ne sert plus aux français pour accuser implicitement les abus du gouvernement absolutiste dans leur pays, mais, envisagé comme une entrave au progrès, il est abuse comme prétexte de la mission civilisatrice européenne. Ce recours a double visage : à l'aide de la notion de despotisme si bien encadrée dans les esprits, on arrive à justifier la mission civilisatrice dans laquelle l'Europe s'engageait en Orient.

L'élán qui emporte les occidentaux vers l'Orient ne s'épuise pas dans la quête d'une spiritualité perdue, fondatrice. La quête archéologique des mythes qui se trouvent en amont de notre civilisation et de la religion chrétienne, si bien que les lectures des paysages comme résonances des événements de l'époque de la grandeur grecque qui constitue nos fondements intellectuels, ne constituent pas tous les aspects de cet élán vers la lumière orientale. La quête de la lumière spirituelle, religieuse et philosophique, intellectuelle, va avec la quête d'une lumière concrète, sensible, qui fait renaître la sensibilité. Ainsi se forme un autre contraste avec l'Occident, se remplit un autre manque. Cette fois, c'est le contraste entre « nos cieux brouillés » et la clarté radieuse de l'Orient ample de promesses : « C'est alors dans les grandes métropoles envahies par la tristesse du noir sous toutes ses formes – charbon, fumée, suie, boue – jusqu'au milieu de ses fêtes (le nouvel habit noir des hommes), qu'est né ce fantasme solaire, ce désir nouveau de plénitude sensible. »³⁰⁵

On pourrait constater que derrière cette quête du soleil éternel, de cette fuite devant l'invasion de la fumée, de la suie, du charbon des villes modernes en marche vers le progrès, il se cache une mise en question de ce progrès aveugle, inexorable. Le noir qui envahit les rues et les cieux des grandes villes, et qui pousse les écrivains voyageurs vers le soleil oriental est une manifestation du mécontentement provoqué par les désavantages du progrès technique. Le manque de la dimension spirituelle, l'aspiration au divin inhérente à l'humanité en est une autre. La mécanisation des villes et la mécanisation de l'existence font jaillir cette soif de la lumière, au double sens du terme. Le progrès qui envahit les villes occidentales n'apporte pas une amélioration de la vie incontestable sur tous les plans, sans des côtés sombres. En plus, le mouvement du « progrès » ne s'arrête même pas aux confins de l'Orient, devant son soleil ; il pénètre même ses villes, surtout les capitales. Cependant, il y pénètre plus lentement, tardivement, partiellement. Il y perd son impétuosité qui est parfois redoutable en Europe. Ainsi,

³⁰⁵ Berchet, op.cit. p.13

l'Orient demeure une contrée pour se réfugier et tenter de revivre la plénitude spirituelle ou sensitive. On y explore ce qui est supprimé, vit ce qui n'est pas vécu dans la culture occidentale empreinte par la mécanisation matérielle : « Le voyageur laisse derrière lui les contraintes absurdes de son existence « mondaine » pour accéder à un nouveau rythme vital, dans une nature qui lui rappelle – mer, désert, montagnes – la grandeur primitive de la création. »³⁰⁶ Le voyageur « part pour renaître » au double sens du terme (renaissance sensorielle et spirituelle), « il retrouve le plaisir enfantin de la liberté, de la 'vie de voyage', des rêveries à cheval, du bivouac, du ciel étoilé ; mais aussi les jouissances élémentaires du corps, raccordé au cosmos.»³⁰⁷ Il s'agit aussi du besoin éternel, inépuisable de l'harmonie avec la terre, l'espace qui nous nourrit, nous constitue. C'est une harmonie évasive, désirée par les poètes que son manque étouffe dans la vie 'mondaine', comme c'était le cas de Baudelaire, par exemple.

Bain de jouvence pour le voyageur, qui semble atteindre alors le paradis perdu de la nostalgie primitiviste. Si le pittoresque dédale de ses rues procure parfois le trouble plaisir du labyrinthe, la ville orientale peut offrir aussi une image édénique, lorsqu'elle entasse, comme Beyrouth ou Constantinople, le charme de ses jardins sur une rive enchanteresse.³⁰⁸

La ville orientale, elle aussi s'adonne à une nostalgie édénique, en contraste avec la ville occidentale. L'abandon à la félicité dans la sensation de la plénitude, à la délectation sensorielle qu'elle offre va de pair avec l'abandon de la notion du sujet qui serait toujours en pleine contrôle de ses actes.

C'est à ce prix qu'on accède à cette « extase matérielle » que le voyageur européen discerne dans les « regards enivrés » des derviches, ou dans cette expérience beaucoup plus commune qu'on appelle le kief : immobile rêverie de fumeur, qui berce une conscience « flottante » ; pur plaisir de savourer son existence.³⁰⁹

On pourrait voir dans la construction de certains aspects de l'imaginaire oriental se révéler un profond besoin de se libérer de la notion de sujet responsable qu'éprouvaient certains poètes, et, plus généralement, qu'éprouve parfois l'être humain. Dans ces tentatives d'accéder à une « extase matérielle », à une « conscience flottante », il se découvre là un besoin profond, de dépasser la croyance en la séparation douloureuse entre le « moi » et le

³⁰⁶ Berchet, op.cit. p.14

³⁰⁷ *ibidem*, p.11

³⁰⁸ *ibidem.*, p.11.

³⁰⁹ *ibidem*, p.14.

« monde ». On peut y reconnaître une envie vague de sentir une harmonie préétablie, l'aspiration à une harmonie qui permettra le pur plaisir de savourer son existence. Il se révèle ainsi un aspect profond, essentiel de la quête de l'harmonie en Orient, ou, selon l'expression de Jean-Claude Berchet : « une insertion heureuse du moi dans le monde »³¹⁰

Nous voudrions souligner surtout la grande amplitude du terme Orient : espace mythique qui, dans l'imaginaire européen s'étend de la nudité primitive du chaos antique, jusqu'à une source de symboles appartenant à notre héritage intellectuel, préservés, cachés sous la poussière pour être redécouvert, décodé, pour nous être transmis à travers les textes et les langues anciennes.

« Plus qu'un espace géographique, il désigne un espace mythique, traversée de pulsions contradictoires, à la fois nature et histoire : « image même du chaos dans sa splendide nudité » pour un Maxime du Camp ; ou bien, au contraire, archive, texte, saturation de signes. »³¹¹

La puissance originale des premiers jours de la création est évoquée avec son désert, sa mer et son ciel lumineux; à travers les réminiscences du séjour humain au paradis avec ses vergers éblouissants et somptueux.

³¹⁰ Berchet, op.cit., , p.14.

³¹¹ *ibidem*, p.15.

DEUXIÈME PARTIE

2. L'image de l'Orient dans les œuvres des écrivains français du 19^e siècle

CHAPITRE I

2.1. L'expérience de l'étranger en Orient dans les récits de voyages romantiques

L'image de l'Orient présentée ici est analysée dans la perspective des approches théoriques des chapitres précédents. Parmi les œuvres littéraires, nous avons choisi en premier lieu les récits de voyages de l'époque romantique de Chateaubriand, Lamartine et Nerval, en examinant l'évolution du regard porté sur l'Orient dans la première partie du XIX^e siècle. Ensuite, nous nous pencherons sur le rêve oriental dans la poésie de la seconde moitié du XIX^e siècle

Il s'agit donc de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris* de René de Chateaubriand, *Voyage en Orient* de Gérard de Nerval.

L'Orient dans la poésie des auteurs de la seconde moitié du siècle comprend: *Les fleurs du mal* et *Mon cœur mis à nu* de Charles Baudelaire, *Illuminations* et *Une saison en enfer* de Rimbaud.

2.1.1. Les enjeux de l'engouement d'une époque

Le romantisme des premières décennies du 19^e siècle offrait un climat favorable à l'épanouissement de l'orientalisme littéraire, à quoi nous rappelle, parmi d'autres, la phrase bien connue de l'allemand von Schlegel qu'il faut chercher en Orient le « suprême romantisme »³¹². Certains critiques vont jusqu'à déclarer que ce sont les romantiques qui ont inventé le voyage en Orient, avec l'ambiguïté implicite de ce terme qui renvoi tant à la découverte qu'à l'invention...³¹³ Effectivement, le XIX^e siècle a introduit un nouveau concept du voyage, et les récits de voyage que nous allons analyser dans ce chapitre s'inscrivent dans ce courant majeur qui prédominait le début du XIX^e siècle. Il convient cependant de creuser un peu plus en profondeur pour chercher les origines de cet engouement aussi bien que de mettre en évidence un réseau d'influences et d'aspirations qui régnaient dans cette époque-là et qui a particulièrement attiré notre attention.

Les raisons qui confluent pour créer cette atmosphère particulière semblent se trouver dans le réveil de l'intérêt pour la nature, le paysage (devenu, depuis le romantisme, un thème poétique majeur), pour les caractères spécifiques des peuples en relation avec les caractères de l'espace géographique qu'ils habitent. Cela nourrissait la curiosité portée vers « la couleur locale », tellement recherchée à l'époque romantique. À cela s'ajoutait le « moi » romantique mis au centre de l'attention, mais tourmenté par les conditionnements de sa vie. Ce moi, alors, se précipite vers un Ailleurs, se laisse enchanter par les espaces et les coutumes qui lui offrent une distance curative ou interrogatrice et un rêve de liberté. Comme le souligne Sarga Moussa,

C'est bien le romantisme qui, révélant une crise du sujet européen, conduit celui-ci à se redéfinir – notamment grâce à la confrontation avec des cultures étrangères. À la volonté de « mise en tableaux » du monde qui, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, postulait un sujet impersonnel et universel, s'oppose l'affirmation du moi romantique, sujet en rupture et seul capable d'assumer l'altérité comme faisant partie de soi-même³¹⁴

³¹² Friedrich Schlegel, *Athenaeum III*, 1800.

³¹³ Cf. Berchet, op. cit.

³¹⁴ Sarga Moussa, *La relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksieck, 1995., p.8

Il semble que c'est là précisément que se situe principalement l'origine de ce goût de l'exotique, du primitif, du folklore typique. De même que le romantique se penche sur la poésie archaïque ou dans des fables primitives de son propre peuple, qui lui en réveillent meilleur l'esprit, il se penche sur les légendes des peuples lointains. Certes, cela lui sert, dans une certaine mesure, à jeter un meilleur éclairage sur son propre passé, étant donné que la poésie archaïque a été à une époque considérée comme un fil qui pourrait nous mener à la découverte du mystère de la création des épopées antiques grecques *Iliade* et *Odyssée*. Aussi, les deux, la poésie archaïque et les fables primitives, sont censées révéler le caractère national, pour lequel l'intérêt se réveille vers la fin du XVIIIe siècle, comme pour l'idée de l'émancipation du tiers état. C'est l'époque de l'établissement d'un état laïque fondé sur les lois et les principes d'égalité. L'aristocratie européenne avait développée une proximité des conventions et un langage commun et la marque de l'aristocratie était de partager les mêmes manières d'être. Par contre, l'avènement de l'importance du tiers état a dirigé l'attention vers la richesse des différences et des spécificités de chaque peuple. Cependant, c'est aussi l'époque de l'« invention » des nations, avec différents abus idéologiques. Les différentes couches sur lesquels est fondé l'engouement de la couleur locale qui a marqué les récits romantiques et leur décryptage de l'Altérité orientale comportent donc de nombreux dangers cachés, sur lesquels Guy Barthèlemy attire notre attention dans l'introduction à son analyse de l'Orient nervalien :

L'expression „couleur locale“ s'impose d'abord pour évoquer un art de composition des apparences, puis pour désigner les plaisirs de la *diversité de la réalité en ses apparences*, avant de s'imposer, dans le cadre d'une pensée raciale et culturaliste (au XIXe), pour évoquer la substance et l'essence de l'altérité,³¹⁵

Par ailleurs, la prédominance de la « couleur » locale inonde la peinture aussi bien que la littérature romantique. Enfin, il existe des influences mutuelles entre l'art et la littérature, qui, également, expriment et contribuent à la formation de la sensibilité et de l'imaginaire d'un vaste public d'une époque. Et cette couleur locale s'appuie sur certaines idées reçues et des stéréotypes largement répandus à l'époque, tels que la violence et la cruauté des Orientaux. Un exemple de cette tendance se retrouve chez Eugène Delacroix (1798–1863), dans ses tableaux *Massacre de Chios* (1824) et *Mort de Sardanapale* (1827–28). Ces œuvres offrent des images de la guerre et de la destruction en accentuant le pathos humain, la force incontrôlable et les

³¹⁵ Barthèlemy « Littéarité »

extrêmes émotionnels. L'accent mis sur la cruauté militaire qui caractérise un grand nombre des œuvres orientalistes reflète, bien sûr, les réalités actuelles des conflits militaires et les jeux du pouvoir politique. Il ne faut cependant pas oublier que ce peintre a voyagé en Orient, à l'encontre d'un Ingres, qui a aussi eu un impact décisif sur la construction et le développement de l'imaginaire oriental et de sa couleur locale.



Eugène Delacroix, *la Mort de Sarandapale*,

http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Eugène_Delacroix/115935, page consultée le 20. Décembre 2013.

Décidément, dans la première partie du siècle, tous les regards sont dirigés vers la guerre de l'indépendance grecque, et en avançant dans le siècle, c'est la conquête de l'Algérie en 1830, et la guerre de Crimée dans la seconde moitié du siècle (1853–56). Tant de représentants du romantisme en sont profondément bouleversés, au point que Byron meurt à Missolonghi, et Casimir Delavigne résume ces élans dans les paroles « En Grèce, en Grèce il faut partir. »

Un autre exemple typique de la couleur locale en orientalisme artistique de Delacroix est, par exemple, le *Chef arabe couché sur un tapis*, où l'imaginaire s'éloigne de la cruauté

orientale, pour fixer son inertie et son aspect immobile, qui supporte un autre stéréotype répandu.



Eugène Delacroix, Chef arabe couché sur un tapis,
http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Eugène_Delacroix/115935, page consultée le 20. octobre 2013.

Jusqu'à un certain degré, l'origine du goût du pittoresque oriental, dominant et abondant à la première moitié du XIXe siècle est due aussi aux rêveries romantiques sur les contes de *Mille et Une Nuits* et sur les œuvres qui en dérivent. Le romantisme, est aussi, parmi d'autres, un mouvement de rajeunissement de la littérature française:

tant d'écrivains essayent de s'ouvrir des sentiers nouveaux, loin des chemins tracés par Corneille, Pascal et Fénelon, de ces chemins foulés par Racine, Bossuet et Voltaire. Assurément la route du Nord est la plus courte, pour s'écarter de leurs traces, et il y aurait bien du malheur si l'on restait classique, après avoir pendant quelques années fréquenté les mœurs chinoises, tartares, arabes et hindoues.³¹⁶

Cependant, Jourda avertit que la vraie connaissance des littératures étrangères va tarder un certain temps : « sans doute y a-t-il des lacunes dans l'information des romantiques; sans

³¹⁶ Albert Remuste, « Premier discours sur la littérature orientale », in *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientale*, Paris, Royal, 1843.

doute les Français ne prendront-ils que bien plus tard connaissance de littératures lointaines, celles de la Russie, celles de l’Orient. »³¹⁷

Le relativisme culturel, qui naît à l’époque romantique, est souvent associé au nom de Herder, l’un des premiers théoriciens et philosophes romantiques, reconnu comme son fondateur. Ce relativisme qui repose sur la diversité des manifestations géographiques d’une même humanité est lié à la naissance d’un “relativisme temporel”, du besoin de la libération des contraintes du classicisme qui imposait ses normes à la création artistique. La perspective supra-nationale, ou plus précisément, le dépassement des frontières de notre culture et de notre époque devient une des conditions dans cette tentative:

Il n’y a rien qui affranchisse l’esprit humain plus sûrement et pourtant plus doucement du déséquilibre des opinions et des goûts que la fréquentation de l’esprit de nations et d’époques autres que les nôtres. Peu à peu, il est mené à une manière de penser purement humaine, à un sentiment purement humain en faisant ressortir l’éternelle vérité du conflit des opinions divergentes.³¹⁸

Ainsi, en 1842, l’historien Edgar Quinet a forgé la fameuse formule « Renaissance orientale » dans son œuvre *Le Génie des religions* pour désigner cette tentative de l’élargissement de l’horizon européen dominé par les idéaux classiques infranchissables. L’idée fondamentale de cette nouvelle renaissance était la recherche des sources communes de l’Europe et de l’Occident, qui pourrait à son tour servir d’élan rénovateur de la culture européenne trop focalisée sur les tentatives de reproduire les modèles gréco-romains dès le siècle XVI.

Les écrivains, les peintres commencent à voyager – et témoigner – et contribuent à fonder une représentation de l’Orient selon des thèmes devenus classiques à leur tour : l’Orient éternel, immobile, mystérieux, exotique et érotique qui contraste avec l’univers brutal de la

³¹⁷ Jourda, op.cit., p.20.

³¹⁸ *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, Paderborn, Schöningh, éd. Ernst Behler en collaboration avec Jean-Jacques Anstett, Hans Eichner et d’autres spécialistes, 1956. Références indiquées *KFSA* dans le texte. Traductions françaises citées d’après Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L’Absolu littéraire*, Paris, Ed. du Seuil, 1978, et indiquées *AL* dans le texte, cité par Ernst Behler, “La conception de l’Europe dans la théorie du premier romantisme et la relation franco-allemande”, dans *Revue germanique internationale*, 1: 1994, Europe Centrale, p. 25-43

société industrielle européenne émergente.³¹⁹

Dans cette perspective, donc, le particulier, avec toutes ses spécificités, doit nous ramener aux valeurs universelles, partagées par toute l'humanité. Malheureusement, le particulier, sous la forme du "pittoresque et de la "couleur locale" a été manipulé par certaines idéologies impérialistes qui ont porté leur ombre sur l'orientalisme littéraire ou artistique.

Dans la tentative de retracer les origines du goût de l'Autre culturel qui marquait si fort le romantisme littéraire et nourrissait son orientalisme, il nous paraît opportun de rappeler qu'il s'agit, pour certains, de fuir le malaise provoqué par les menaces d'une industrialisation envahissante, de s'évader d'une Europe dont les paysages et les modes de vie subissent des transformations d'une rapidité parfois insupportable. Viennent s'ajouter de nombreuses découvertes archéologiques qui à leur tour alimentent l'imagination, et les voyages, aussi bien que les récits, se multiplient.

Le voyage en Orient, véritable genre mineur du XIXe siècle, cultivera souvent ce dépaysement littéraire où abondent éléments étranges et (donc) séduisants, théâtralisation d'un cadre éloigné de toute grisaille européenne, rêverie sensuelle sur une région par excellence féminine pour l'imaginaire européen.³²⁰

Donc, la recherche du pittoresque et la méditation des sources, la découverte de l'Autre et la découverte de soi animent les voyageurs romantiques dont les expériences et les témoignages attirent notre attention à ce stade de nos recherches. Le besoin de se ressourcer qu'éprouvaient les européens du XIX siècle, mal à l'aise devant une modernisation envahissante, et désireux d'une insertion harmonieuse dans la nature, se révèle dans d'autres domaines d'art. La peinture du XIX et même du début de XX siècle en est également fort marquée:

Le thème des nus en plein air ou des baigneuses, si largement répandu à la fin du XIXe et au début du siècle suivant traduit à lui seul ce besoin de fusion avec les éléments, cette volonté de retour aux sources. C'est replacer la peinture dans une relation vitale avec le monde, la débar-

³¹⁹ Denis C. Meyer, « Orientalisme.Exotisme », http://www.french.hku.hk/dcmScreen/lang3022/lang3022_orientalisme.htm, page consultée le 02. novembre 2013.

³²⁰ Jean-Marc Moura, *La littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XXe siècle*, Paris, Champion, 1998, p.157.

rasser de ses afféeries, et surtout la situer à sa véritable altitude : à penser d'abord comme espace de relation au vivant.³²¹

Le nuancement personnel des récits romantiques contraste avec ceux de l'époque des Lumières qui prétendaient surtout à la justesse de l'observation. Les « voyageurs-philosophes », à l'encontre des « voyageurs-poètes » aspiraient à offrir au public une observation saine, pertinente et utile. Souvent, cette observation visait à faire une critique du système social de leur pays, ou à nourrir des réflexions plus générales sur la grandeur et la décadence des empires. C'était souvent une « activité critique, voir satirique, polémique, sollicitant largement l'étranger pour faire passer une critique à usage interne »³²² Les voyageurs des Lumières ne cherchaient pas l'accomplissement d'un rêve, comme les voyageurs du XIXe siècle.

Ces voyageurs étaient souvent très conscients du fait que la rencontre avec l'étranger jette le désordre dans l'esprit, qu'une vraie expérience de l'étranger est profondément bouleversante. Volney, par exemple, propose de ne jamais se fier à la première observation et de se laisser du temps pour se permettre de faire un jugement.

Sans le temps, l'on ne peut juger sainement ; car le premier aspect des objets nouveaux nous étonne, et jette le désordre dans notre esprit ; il faut attendre que le premier tumulte soit calme et il faut revenir plus d'une fois à l'observation, pour s'assurer de sa justesse. Bien voir est un art qui veut plus d'exercice que l'on ne pense (...) ³²³

Cependant, en général, au XVIIIe siècle, « Il ne s'agit pas de s'enchanter de la diversité du monde, mais de l'assimiler, de la 'raisonner', de 'l'analyser'. (...) Le voyage se situe entre 'savoir' (objectif) et 'formation' (de l'individu). »³²⁴ Les voyages effectués dans ce siècle portent l'empreinte du rationalisme philosophique qui le caractérise. On voyage pour nourrir sa réflexion : « En Italie, Montesquieu voyage et couvre ses carnets de notes qui lui serviront pour sa monumentale œuvre philosophique : L'esprit des lois. »³²⁵ On n'oublie pas le lieu commun des 'voyages qui forment la jeunesse' – éthique, esthétique et pédagogique - qui formait une composante particulièrement appréciée du voyage au XVIIIe siècle.

³²¹ Corine Barbe-Gall, *Comment regarder les impressionnistes*, Paris, Hachette, 2010. p.215.

³²² Pageaux, *Littérature*, p.30

³²³ Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, in Barthèlemy, *Images*, p.21

³²⁴ Barthèlemy, *Images*, p.22.

³²⁵ Pageaux, *Littérature*, p.32.

Au début du XIXe siècle, les événements historiques convergent pour mettre en lumière l'Orient aux premières pages des gazettes françaises: la campagne d'Égypte inaugure cet imaginaire, puis vient le thème de « l'Homme malade », la Turquie, qui voit tourner autour d'elle la Russie, l'Autriche et la Hongrie d'un côté, la Grèce, la Serbie, la Bulgarie et la Roumanie de l'autre, pour dépecer son empire européen. Les œuvres d'art doivent leur vie et leur survie à la participation des lecteurs et du public. L'attention du public de cette période était portée vers ces événements et ces espaces. Y participent aussi les événements de 1820-30, les représailles terribles que la Grèce (source de notre culture) subit après son soulèvement, qui touchent profondément les artistes, comme en témoignent, parmi d'autres, *Massacres de Scio* et *Les Orientales*.

Les récits des romantiques sont aussi marqués par un autre trait caractéristique, c'est leur perspective autobiographique, l'irruption récurrente des souvenirs personnels, et la désinvolture dans les épanchements intimes qui contribuent davantage à leur crédibilité et à l'enchantement du lecteur. Néanmoins, il se révèle souvent que cela n'est qu'une pose savamment, consciemment choisie.

Finalement, le voyage en Orient des jeunes hommes romantiques d'une classe aisée, ce « rite de passage par excellence »³²⁶ est inspiré par un fort besoin de se « ressourcer » sur les lieux originaires de notre culture. Tout le XIX siècle, avec sa science orientaliste, en est marqué : « fouiller, mettre au jour, déchiffrer, reconstituer, voilà son obsession.³²⁷

Cette envie de retrouver ses sources spirituelles et intellectuelles dans cet espace mythique, « ce retour symbolique au *pays natal* » qui comptait donc, parmi les motifs principaux qui poussait les artistes à y voyager et en témoigner, dans les yeux des peuples orientaux, côtoyait une colonisation intellectuelle : « Cela explique le malaise que cause parfois au lecteur musulman cette littérature de voyage : réappropriation par les Européens, au nom de la pseudo continuité des civilisations, de ce qui est devenu, aujourd'hui leur patrie... »³²⁸

Enfin, avant de passer aux analyses des différents auteurs, il semble convenable de tracer un parcours « obligatoire » que prenait ce rite au début du XIXe siècle : Les formes en varient plus ou moins, bien sûr, mais on y trouve presque inévitablement les repères majeurs de la Grèce antique et des « pays bibliques ». Pendant que Maghreb n'est pas situé sur la route

³²⁶ Pageaux, *Littérature*, p.32.p.12.

³²⁷ *ibidem*, p.12.

³²⁸ *ibidem*, p.12

parcourue par les écrivains romantiques, ce qui est inévitablement inclus, c'est surtout la cote orientale de la rive méditerranéenne avec la Grèce, l'Asie Mineure incluant comme grand centre d'intérêt la ville millénaire de Constantinople, ensuite les pays d'Égypte, de Syrie et de Palestine, avec Jérusalem comme l'apogée de tant de voyages.³²⁹

2.1.2 Chateaubriand: un modèle exemplaire?

François-Marie René de Chateaubriand est l'auteur dont la représentation littéraire de l'Orient est souvent considérée comme la plus caractéristique et la plus influente pour les futurs écrivains romantiques attirés par ces espaces. Certains iront jusqu'à dire que son *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris* représente un « hypo texte qui sera la condition de possibilité d'un voyage romantique »³³⁰, ou, dans la formulation simple et décisive d'Edward Saïd : « *Le Voyage en Orient* de Nerval était réalisé à la manière de Lamartine et le voyage de Lamartine à la manière de celui de Chateaubriand. »³³¹ Effectivement, son *Itinéraire* a lancé une mode et eu une influence décisive pour la formation des représentations littéraires de l'Orient, avec une double résonance : en attirant l'attention européenne sur la lutte de liberté grecque: « l'*Itinéraire* prépare les mouvements philhellènes » et à la fois, en faisant entrer l'Orient à la mode littéraire « car Nerval, Lamartine, le jeune Hugo des Orientales et Barres après lord Byron seront les débiteurs de Chateaubriand. »³³² Todorov élargit l'influence de Chateaubriand au-delà de l'époque romantique, et du XIXe siècle, en relevant qu'elle a été

³²⁹ Cf. Moussa, *La relation orientale*, cit.

³³⁰ Philippe Antoine, *Les récits de voyage de Chateaubriand: Contribution à l'étude d'un genre (Romantisme et modernité)*, 1997, p. 42, dans Alain Guyot, Roland Le Huenen, *L'itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand: l'invention du voyage*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, p.8

³³¹ Saïd, op.cit., p.239. cf. Todorov, *Nosotros*, cit., Moussa *La relation*, cit. Alan Guyot et Robert Le Huenen, *L'itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand : l'invention du voyage romantique*. PU Paris Sorbonne, 2006.

³³² Encyclopédie Larousse, François René, vicomte de Chateaubriand, Un "itinéraire ambigu", <http://www.larousse.fr>, page consultée le 03. septembre 2012

décisive pour l'apparition du touriste moderne : « Préférer les morts aux vivants et les objets aux sujets : voilà le double héritage que Chateaubriand ha lega aux touristes modernes. »³³³

L'apport majeur de Chateaubriand aux autres qui le suivront, et ce qui est exceptionnel dans le cas de l'*Itinéraire*, c'est qu'il s'agit du premier "récit de voyage d'écrivain" proprement dit, comme le soulignent Guyot et Le Huenen, dans une étude consacrée à cet "œuvre exemplaire". Ils rappellent que Rousseau et ensuite Bernardin de Saint Pierre, regrettaient vivement le fait que, au siècle des Lumières, de célèbres hommes de lettres ne se furent pas aventurés dans le déplacement dont le fruit aurait été la rédaction d'un récit de Voyage : « ce même Bernardin qui en a effectivement publié un en 1773, mais qui le fait encore en qualité d'officier du génie... Il n'existe donc pas, avant Chateaubriand, de "récit de voyage d'écrivain" en tant que tel, et l'*Itinéraire* inaugure bel et bien un genre littéraire. »³³⁴ Par contre, comme le rappelle Jourda, « à la suite de Vicomte, à l'imitation de l'*Itinéraire*, il n'est pas d'écrivain qui ne s'y essaye, de Lamartine à Taine, de Stendhal à P. Bourget, de G. Sand à Roland Dorgeles ou à M. Martin du Gard. »³³⁵ Chateaubriand lui-même, dans sa préface de l'édition de l'année 1827 confirme son statut du "pionnier", en soulignant que le siècle des Lumières a finit par effacer le souvenir de ce *berceau de la religion*. Il rappelle la célèbre œuvre viatique de Volney, référentielle en ce qui concerne les informations sur la Syrie, mais insuffisante en ce qui concerne la curiosité envers la ville de Jérusalem de la part de Chateaubriand : Sarga Moussa rappelle qu'après l'expédition de Bonaparte en Égypte de 1789, il s'ensuivirent huit ans d'interruption dans les contacts diplomatiques entre le Paris et le Constantinople. Leur reprise en 1806 a marqué la restauration d'une certaine garantie de sureté des voyageurs, et a été suivie en peu de temps par le périple de Chateaubriand.³³⁶ J'ai donc eu le très petit mérite *d'ouvrir la carrière* et le très grand plaisir de voir qu'elle a été suivie après moi. En effet, mon *Itinéraire* fut à peine publié qu'il servit de *guide à une foule de voyageurs*. Rien ne le recommande au public que son *exactitude*. »³³⁷ Évidemment, l'œuvre de Chateaubriand a été l'inspiration et le modèle selon lequel apparaissaient de nouveaux récits de voyages : « Chateaubriand est le premier à découvrir les jeux de la lumière sur les choses, le

³³³ Todorov, *Nosotros*, p.349.

³³⁴ Alan Guyot et Robert Le Huenen, *L'Itinéraire de Paris à Jérusalem de Chateaubriand : l'invention du voyage romantique*. PU Paris Sorbonne, 2006, p.8

³³⁵ Jourda, op.cit., p.23.

³³⁶ Cf. Moussa, *La relation orientale*, cit.

³³⁷ René Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*, Préface de l'édition de 1827, Paris, Garnier Frères, 1860. p.13.

premier à construire un paysage, à créer une sorte d'impressionnisme. »³³⁸ Moussa met en relief avant tout la recherche identitaire qui s'ouvre avec le type de récit autobiographique instauré par Chateaubriand « Avec celui qui se veut à la fois le père du romantisme et des générations futures de voyageurs en Orient s'ouvre la carrière du je-voyageur moderne, celui dont la fascination pour les pays étrangers va de pair avec la recherche de sa propre identité. »³³⁹ Volney est une référence pour Chateaubriand aussi bien que pour Lamartine, qui compare ses descriptions avec ses propres impressions. Ce voyageur savant du XVIII^e siècle est considéré par Saïd en tant que membre des orientalistes qui ont fixé une certaine image d'Orient et l'avoir transmis aux artistes qui entreprenait ces voyages ensuite: « Ce qui a été rendu accessible par les orientalistes comme Lane, Sacy, Renan, Volney, Jones (pour ne pas mentionner la Description de l'Égypte) et d'autres pionniers, a été exploité par de nombreux hommes des lettres. »³⁴⁰

Quant à l'exactitude à laquelle l'ouvrage de Chateaubriand prétend, elle n'est certainement pas indiscutable. Les distances et les coordonnées géographiques des villes ou des monuments décrits ne s'ajustent toujours pas à la vérité. Cependant cela n'est pas nécessairement dû à la négligence, mais plutôt au manque du temps, étant donné que, par exemple, il lui n'était pas possible d'accorder à la visite de Jérusalem que trois jours. Parmi ses erreurs ou approximations, on retrouvera aussi les clichés de l'orientalisme, assez clairs et fréquents.

Dans ces lignes introductrices, nous rencontrons aussi la confirmation généralement acceptée que l'Orient était considéré comme *source de religions*. Chateaubriand le met en évidence comme la raison même de son voyage. Ainsi l'*Itinéraire* devient un « pèlerinage à la rencontre de Dieu, des ancêtres... et de soi »³⁴¹ effectué en 1806-1807 et dont les étapes essentielles incluront la Grèce avec Sparte et Athènes, Palestine avec Jérusalem, l'Égypte, la Tunisie, ou encore la Lybie, et des villes comme Mistra, Mégare ou Kircagach... Les premiers morceaux de ce récit furent publiés en tant qu'articles dans la revue *Mercure*, et ensuite, il en parlera dans les notes de son œuvre *Martyrs* de Dioclétien. Son récit de voyage complet parut en 1811. En ce qui concerne ses Mémoires, cet œuvre autobiographique n'octroie pas un grand espace à ses aventures maritimes.

³³⁸ Jourda, op.cit., p.24.

³³⁹ Moussa, *La relation*,

³⁴⁰ Edward Saïd, op.cit., p.228.

³⁴¹ Guyot et Le Huenen, op.cit. p.60

Jean-Claude Berchet rappelle qu'on "reproche à Chateaubriand de visiter au pas de course des villes aussi célèbres que Jérusalem ou Athènes"³⁴². Il ne faut surtout pas oublier que les conditions météorologiques jouent un rôle décisif dans les déplacements maritimes à l'époque. Ainsi, pendant sa visite à Egypte, Chateaubriand n'a pas été très chanceux avec les circonstances climatiques. Il sera peut-être intéressant d'ajouter qu'à part ces aléas de la navigation qui affectaient l'itinéraire de Chateaubriand, Jean-Claude Berchet nous rappelle d'autres inconvénients du transport que l'on rencontrait à cette époque-là, tels qu'épuisement physique des marches à cheval, des maladies, ou l'hostilité aléatoire des Bédouins ou d'autres populations locales. À part de cela, le voyage demande des supports matériels et politiques: « Volney consacre un héritage à financer son entreprise, Chateaubriand près de cinquante mille francs; Lamartine dépensera le double pour la somptueuse expédition qu'il organise en 1832/1833. »³⁴³

2.1.2.1. La recherche de la nature versus la recherche de la culture

En relevant l'importance de la diversité du monde appréciée par Chateaubriand, Todorov nous rappelle un passage des *Mémoires d'Outre tombe* où Chateaubriand critique la recherche d'une synthèse universelle en se distanciant explicitement du procédé des récits et de la conception des voyages du siècle des Lumières : « La manie du moment est arriver à l'unité des peuples et réduire l'espèce entière à un seul homme. »³⁴⁴

On pourrait ajouter qu'il était aussi tenté de réaliser dans l'ancien monde un voyage qui soit l'équivalent de son voyage en Amérique, et d'en offrir un témoignage à son public. Comme le rappelle Edward Saïd, il éprouvait, entre autres motivations nettement formulées, un besoin de « symétrie » entre ses voyages accomplis dans l'ouest de la planète et les parties de l'est qui restaient inexploitées par son imagination :

³⁴² Berchet, op.cit, p.11.

³⁴³ ibidem. p.5.

³⁴⁴ Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-tombe*, Paris, Ministère de l'Éducation Nationale, 1972., vol. II, p.965.

après avoir voyagé à travers le Nouveau monde et vu les monuments de beauté de sa nature, il avait besoin de compléter son cercle d'exploration en visitant l'Orient et ses monuments de savoir : ayant examiné les ruines romanes et celtiques, il ne lui restait que les ruines d'Athènes, Mémphise et Cartagena. »³⁴⁵

Sarga Moussa souligne que l'*Itinéraire* est « saturé de signes qui renvoient sans cesse Chateaubriand à une époque antérieure de sa vie. Or, ce retour sur soi contribue également à faire émerger le voyageur comme une figure individualisée. »³⁴⁶ La mémoire du voyage en Amérique sert pour favoriser l'aspect personnel de l'*Itinéraire*.

Néanmoins, Todorov souligne la différence qui sépare l'état d'esprit et les convictions exprimées par Chateaubriand dans ses témoignages de ces deux voyages. De son voyage à l'Amérique, il a offert une description offerte dans les *Mémoires d'Outre-tombe*, et deux fictions : *Atala* (publiée en 1801) et *René* (publiée en 1802). Ces deux textes sortent ensemble, révisés, sous le nom de *Les natchez* en 1825. Les illusions de la jeunesse teignent le regard posé sur l'Amérique, marqué par une certaine fraîcheur et par une certaine volonté de reconnaître des valeurs humaines que l'on peut retrouver dans le monde de sauvages, tandis que la fatigue de l'âge semble avoir renforcé l'égoïsme du voyageur en Orient jusqu'au point de le rendre sourd envers l'Autre et complètement replié sur soi-même. Donc, à l'opposition entre la nature qui était recherchée à l'ouest, dans la vie indienne au sein des forêts et des prairies, et la culture dont les origines et ruines sont admirées à l'est, se rajoute une opposition entre la jeunesse et la vieillesse du voyageur, qui impose de variations d'optique que nous notons. Chateaubriand lui-même l'affirme dans un passage des *Mémoires d'outre-tombe* : « À l'époque de mon voyage aux Etats-Unis, « j'étais rempli d'illusions », tandis que à l'époque de l'*Itinéraire*, « je ne me forgeais plus des chimères ». »³⁴⁷ Donc, Chateaubriand est parti pour l'Amérique avec l'idée de peindre « les sauvages », sur les traces de la réflexion de Rousseau, en commettant l'erreur (fréquente chez les interprètes de Rousseau) de comparer l'homme sauvage à l'homme naturel de la réflexion de Rousseau. Le monde des indiens de l'Amérique du nord semble caractérisé par l'inexistence de la propriété privée et par la liberté dans les mœurs, ainsi qu'au premier égard ce monde paraît plus désirable que le monde occidental, civilisé, mais caractérisé par tout type de contraintes et de corruptions. Cependant, son

³⁴⁵ Saïd, op.cit,p.232.

³⁴⁶ Moussa, *La relation*, p.35.

³⁴⁷ Chateaubriand, *Mémoires*, p.257.

désir de goûter lui-même de cette liberté et de cette harmonie au sein de la nature, ne l'emporte pas sur son appréciation pour les arts, pour l'architecture et pour tout confort sensoriel et intellectuel offert par la civilisation. De même, il souligne son détachement des idées de Rousseau : « Je ne suis certainement pas, comme Monsieur Rousseau déclare (dans la préface d'Atala), un enthousiaste des Sauvages et je ne crois pas, en définitif, que la nature pure soit la chose la plus belle du monde.»³⁴⁸ Définitivement, Chateaubriand a abandonné l'exotisme primitiviste avec lequel il a parti en voyage en Amérique et il souligne que les apports de la civilisation pèsent incomparablement plus dans ses yeux : «Loin d'être de l'opinion que l'homme qui pense soit un animal dépravé, je crois que c'est la pensée ce qui fait l'homme en tant que tel.»³⁴⁹ Donc, Chateaubriand renonce à l'éloge de l'homme naturel, et son identification erronée avec l'homme sauvage pour louer plutôt la perfectibilité humaine, en adhérant toujours dans la lignée de pensée des Lumières. Bien qu'il était parti découvrir et peindre la vie de l'homme naturel (confondu erronément avec l'homme sauvage), Chateaubriand finit par affirmer dans la préface d'Atala : « mettre en relief les avantages de la vie en société par rapport à la vie sauvage.»³⁵⁰ De même, la modération de l'éloge inconditionnée aux sauvages va de pair avec la modération de contraste entre les sauvages et les civilisés: « L'indien n'était pas sauvage ; la civilisation européenne n'a certainement pas agi, sur l'état pur de nature, mais sur la civilisation américaine. Le personnage indien le plus sage des Natchez, Chactas pose un regard examinateur sur la France, comme le faisait Ladario dans le livre de Lahontan³⁵¹ (que

³⁴⁸ Chateaubriand, *Atala*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964., *Préface*, p.42.

³⁴⁹ *ibidem*, p. 42.

³⁵⁰ *ibidem*, p.43.

³⁵¹ Baron de Lahontan publia au début du XVIIIe siècle (en 1702-1703) trois livres sur ses voyages en Amérique du Nord, qui eurent une fortune signifiante, avec les titres respectifs : les *Nouveaux voyages de Mr. le Baron de La Hontan dans l'Amérique septentrionale*, les *Mémoires de l'Amérique*, et la *Suite du voyage de l'Amérique*. Lahontan a vécu une décennie entière dans le continent américain, en Nouvelle France, dans la fin du XVIIe siècle, entre 1683 et 1693. La redécouverte des textes de Lahontan dans les années 1970 offrit une contribution décisive pour la recherche du développement des récits de voyage du siècle des Lumières. Le premier tome, sous le titre des *Mémoires* a le caractère d'un essai scientifique sur la géographie, la biologie, l'ethnographie, du continent, mais aussi sur l'expérience coloniale française avec l'accent sur l'administration et le commerce. Le second tome, nommé *Suite du voyage* nous présente, dans la forme dialogique, une réflexion philosophique sur la diversité culturelle dans laquelle participe un représentant du peuple huron. Enfin, le troisième tome sous le nom *Nouveaux voyages*, sous la forme épistolaire, traitant comment Lahontan explorait la Nouvelle-France et ses populations autochtones. De nombreux auteurs français, mais aussi anglais ont puisé dans l'œuvre de Lahontan pour documenter, ou approfondir ses propres récits de voyage, ou d'œuvres concernant le continent américain en général. Les œuvres littéraires dont elle a servi d'inspiration sont *l'Arlequin sauvage* (1721) de Delisle de la Drevetière et *Le nouveau Gulliver* de Desfontaines en 1730. Cf. Encyclopédie du patrimoine culturel de l'Amérique française, http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-183/Baron_de_Lahontan.html#.VlxogPIViko

Chateaubriand connaissait), ou même, comme le faisaient Usbek et Rikca dans les *Lettres persanes*. De même, Chactas n'hésite pas à reconnaître la dureté, même férocité de certaines pratiques de sa tribu, et Chateaubriand nous montre ainsi, à travers les yeux d'un indien, que tout cela dont on peut témoigner en ce qui concerne le comportement des indiens n'est pas naturel, ou que tout ce qui est naturel n'est pas bon. Chactas se détache ainsi des normes de sa tribu, qu'il ne trouve plus naturelles, en s'approchant en même temps de la culture française et en arrivant à l'apprécier, et en adoptant l'idéal de Rousseau d'un état mixte entre l'état naturel et l'état civilisé. Le plus important, ce que Chateaubriand nous veut transmettre un message distinct de celui que nous trouvons plus tard, dans *l'Itinéraire. Les Natchez*, en tant qu'aboutissement d'une recherche ethnologique dans le but de faire une épopée de l'homme naturel, nous transmettent en effet un message de l'universalité du cœur humain sous la bigarrure des costumes et coutumes différentes : « c'est un même instinct, celui qui fait palpiter le cœur des mères et des amantes, tant dans les neiges de Labrador, que sur les matelas de plumes provenant des cygnes de la Seine. »³⁵² Lorsque le français René défend les indiens, il défend en effet les valeurs universelles, en mettant à côté son appartenance nationale. Les idées d'un égalitarisme chrétien transparaissent le texte de Chateaubriand écrit après son voyage en Amérique. Les personnages des *Natchez* nous semblent enseigner que les qualités d'une personne l'emportent sur son appartenance nationale, et cette indépendance relative envers notre culture de provenance. Fénelon est le personnage auquel Chateaubriand octroie l'honneur de formuler la morale du livre tire de son voyage en Amérique : la thèse universaliste de l'égalité entre peuples qui n'implique aucun renoncement relativiste aux jugements moraux.

Néanmoins, comme le rappelle Todorov, les messages universalistes de l'auteur des *Natchez* n'impliquent pas un renoncement personnel des ambitions egocentriques et ethnocentriques. Chateaubriand rêvait tant d'une épopée à l'homme naturel qu'à l'exploration d'un éventuel passage entre le continent américain et le pôle du nord, qui unirait l'océan de Pacifique à celui de l'Atlantique : «Chateaubriand ne trouve pas incompatible sa critique des préjugés que cause la colonisation, telle qu'elle était menée à bout en Amériques, et la recherche de nouvelles colonies pour le bénéfice de la France. »³⁵³ Le voyage en Amérique fut donc mo-

³⁵² Chateaubriand, *Les Natchez*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968., p.181.

³⁵³ Todorov, *Nosotros*, p.339.

tivé par un projet littéraire, mais aussi par le désir d'une découverte géographique. En réalité, le projet géographique échoue, mais le même paraît se passer avec le dessin ethnographique, puisque Chateaubriand ne mène à bout aucune vraie recherche des tribus indiens. Todorov souligne que Chateaubriand lui-même affirme, dans la préface à *Les Natchez* « qu'il ha sorti la description des coutumes des Natchez et l'histoire de leur soulèvement de *l'Histoire de la Nouvelle France* du père Charlevoix. »³⁵⁴ La description des coutumes des indiens provient en effet d'un savoir livresque, dans le majeur degré, et non pas des informations cueillies sur place pendant son séjour. Les indiens de Chateaubriand appartiennent, en effet, à la tribu littéraire dont les représentants sont Adario, le héros de Lahontan et Oru, le héros de Diderot. Quoique l'affirmation des valeurs transculturelles que nous transmet Chactas, le héros de Chateaubriand, soit plus noble que la fonction du héros de Lahontan, les deux nous viennent de l'imaginaire européen, plutôt que de l'observation des faits au cours des voyages. Effectivement, le repli sur soi n'a permis à Chateaubriand ni dans son jeune âge teint des illusions à s'ouvrir vraiment à l'Autre, aussi bien que ce sera le cas dans son âge plus mûr, dont le fruit sera une autre rencontre interculturelle manquée, de laquelle témoigne son *Itinéraire*. Comme le relève Todorov, Chateaubriand se reflète tant dans l'indien Chactas, dont les avis révèlent une synthèse entre l'égalitarisme chrétien et l'universalisme du siècle précédent, que dans le français René, « étranger partout, fatigué de tout, indifférent à tous les êtres »³⁵⁵. Ainsi, pendant son séjour en l'Occident « sauvage » tant que pendant son séjour en Orient qui s'ensuivra, Chateaubriand « ne s'intéresse que pour soi-même, et n'a aucune curiosité pour les Autres [...] L'universalisme que professe Chactas-Chateaubriand se voit bloqué par l'universalisme de René-Chateaubriand. »³⁵⁶. Effectivement l'indifférence et le refus de l'Autre dont on va témoigner dans l'*Itinéraire*, est présente déjà dans les témoignages de son voyage à l'autre bout du globe. C'est dans les *Mémoires d'outre-tombe* que Chateaubriand établit un rapport explicite entre ces deux voyages qui contrastent en ce qui concerne l'époque de sa vie (jeunesse-vieillesse), l'opposition géographique (Occident-Orient), et, enfin la nature et la culture (les tribus sauvages de l'Amérique du nord par rapport aux civilisations millénaires dont est le berceau l'Orient). Cependant, cette dernière opposition n'est qu'apparente, puisque, dans l'*Itinéraire*, Chateaubriand relève que l'Orient, est tombé dans un état d'avilissement

³⁵⁴ Todorov, *Nosotros*, p, p.340.

³⁵⁵ *ibidem*

³⁵⁶ *ibidem*, p..342.

proche à l'état sauvage des tribus de l'autre bout du monde : «chez l'américain, tout annonce le sauvage qui n'a certainement pas atteint l'état de civilisation, tandis que chez l'arabe, tout indique l'homme civilise qui a rechuté/retombé dans l'état sauvage.»³⁵⁷ C'est précisément le pays du voyageur, qui incarne la civilisation, et les deux axes de l'*Itinéraire* vont être l'ethnocentrisme et l'égo-centrisme, au point que l'on peut dire que l'universalisme de Chateaubriand incarné par Chactas à l'époque de la rédaction de l'œuvre inspirée par le voyage en Amérique est complètement étouffé par l'ethnocentrisme à l'époque du voyage en Orient :

Entre la position de Chateaubriand dans Les Natchez et celle qu'il adopte dans l'*Itinéraire*, il y a plus qu'une simple nuance. La vision universaliste, comme nous l'avons vu, reste menacée par l'ethnocentrisme ; la pente du moindre effort, pour l'universaliste non-critique, consiste en déclarer que ses propres coutumes sont normales.³⁵⁸

En ce qui concerne la forme même, le procédé de narration et la position énonciative, les différences sont considérables. Le voyage en Amérique a inspiré de la fiction, dans laquelle la voix de Chateaubriand se repart entre les personnages fictifs de Chactas et René, tandis que le périple oriental donne naissance à un récit de voyage, forme qui se pique de vérité factuelle, et se focalise sur l'auteur-même et ses expériences. Dans une grande mesure, l'attitude du narrateur de l'*Itinéraire* se rapproche dangereusement au repli sur soi, et à l'indifférence profonde envers l'Autre, qui caractérisait le personnage de René :

Les Natchez étaient une critique du mythe du bon sauvage, au nom d'une préférence pour la société et pour la civilisation. *L'Itinéraire*, beaucoup plus intolérant prêche le mépris, non seulement envers/pour les coutumes sauvages, mais aussi pour tout ce qui ne ressemble pas les habitudes civiles du narrateur.³⁵⁹

³⁵⁷ Chateaubriand, *Itinéraire*, p.268.

³⁵⁸ Todorov, *Nosotros*, p345.

³⁵⁹ *ibidem*, p.

2.1.2.2. Le motif et l'idée de l'*Itinéraire* : l'antiquité grecque et la bible

Donc, comme nous venons de le rappeler, au début du XIXe siècle, il a fallu de bonnes raisons pour entreprendre l'aventure du voyage en Orient. Chateaubriand invoque comme raisons pour entreprendre son voyage, tout en déniait l'intention préétablie de le transposer dans un récit à publier: *J'allois chercher des images: voila tout.*³⁶⁰ Il se sent obligé d'affirmer dès le début qu'il était parti chercher des images pour son œuvre *Les Martyrs de Dioclétien*, non pas tout simplement visiter le Terre sainte qu'il relatera pour satisfaire les attentes du public. Ce dessein va influencer à sa conception du voyage même et de sa expérience de l'étranger oriental, comme le souligne Todorov : « Chateaubriand cherche la couleur locale pour ses descriptions (de même que, après lui, les touristes vont collectionner les images sur le film de leurs caméras), et non pas des expériences intersubjectives. »³⁶¹ Néanmoins, il affirme aussi qu'il l'envisage son voyage en tant que pèlerinage : « Je serai peut-être le dernier François sorti de mon pays pour *voyager en Terre Sainte avec les idées, le but et les sentiments d'un ancien pèlerin* »³⁶² Tzvetan Todorov relève une intention cachée, moins relevante pour la forme qu'a pris l'*Itinéraire*, mais décisive en ce qui concerne le départ même: « On sait, d'après un passage supprimé des *Mémoires d'outre-tombe* (mais que Sainte-Beuve a préservé) quelle était la vraie raison du voyage en Orient : Chateaubriand cherchait ici « la gloire pour se faire aimer. »³⁶³ Donc, Todorov nous indique entre autres, l'intention de fasciner a son amante, par les aventures vécues pendant le périple, qui contribue peut-être à l'hypertrophie du moi dont on va témoigner. Quoi que l'on soit de ces raisons dissimulées, nous voyons se distinguer dans l'*Itinéraire* très clairement les deux objectifs principaux de son voyage en tant que Jérusalem et la Grèce, la bible et l'antiquité grecque.

La réponse de Chateaubriand à un uléma qui se montre curieux d'apprendre les motifs de son déplacement est inéquivoque : « pour voir les peuples, et surtout les grecs qui étoient morts. »³⁶⁴ Cette affirmation directe en cache une autre, implicite, « une accusation lancée à la

³⁶⁰ Chateaubriand, op.cit, p.3.

³⁶¹ Todorov, *Nosotros.*, p.346.

³⁶² Chateaubriand, op.cit. p. 46

³⁶³ Todorov, *Nosotros*, p.346.

³⁶⁴ Chateaubriand, op.cit., p. 140.

figure du Turc, auquel il est indirectement rappelé que son peuple est le fossoyer des Grecs. »³⁶⁵

Ces deux buts affirmés sont tout à fait en accord avec la critique que l'en fait Edward Saïd. Dans un autre endroit de son *Itinéraire*, il l'affirme lui-même : « ...je pouvais à présent corriger mes tableaux, et donner à ma peinture de ces lieux célèbres, les couleurs locales. Il ne me restait plus qu'à poursuivre ma route : mon principal but était Jérusalem... »³⁶⁶

C'est aussi la fameuse couleur locale romantique qui s'annonce ici : il attache une importance particulière aux sensations et aux impressions devant les paysages aussi bien qu'aux rues des villes ou aux ruines des monuments. Cette nuance personnelle le distinguera de ces prédécesseurs du XVIIIe siècle : « va raconter, non ce qu'il a vu, mais ce qu'il a expérimenté; il ne va pas parler des Autres, mais de soi-même. »³⁶⁷ Cela lui servira en tant que garantie d'originalité, et l'épanchement intime d'un voyage subjectif s'accorde parfaitement avec la nouvelle sensibilité romantique. Donc, la narration de Chateaubriand « aspire à être, non pas vraie (par rapport au monde dont il parle), mais sincère (par rapport à la personne qui parle), »³⁶⁸

Néanmoins, Chateaubriand se sent obligé de mentionner dans la préface ses précurseurs majeurs, avec une modeste remarque accentuant sa différence par rapport à eux. Il le fait en se distanciant du discours savant, qui ne figura pas dans son récit, bien qu'Alexander von Humboldt, qui a parcouru l'Amérique du Sud pendant cinq ans, fût le seul savant proprement dit, parmi les voyageurs énumérés. Tavernier et Chardin étaient commerçants de diamants du XVIIe siècle, qui ont laissé leurs témoignages sur la Perse, tandis que Chandler et Mungo Park étaient contemporains de Chateaubriand, le premier ayant voyagé en Grèce et en Asie Mineure (et dont Chateaubriand utilisera les ressources) et le dernier ayant témoigné du Niger et de l'intérieur du continent africain.

Je ne marche point sur les traces de Chardin³⁶⁹, de Tavernier³⁷⁰, de Chandler, de Mungo Park³⁷¹, de Humboldt³⁷²: je n'ai point la prétention d'avoir connu des peuples chez lesquels je n'ai fait que passer.

³⁶⁵ Moussa, *La relation*, p.57.

³⁶⁶ *ibidem*, p. 203.

³⁶⁷ Todorov, *Nosotros y los otros*, cit. p.346.

³⁶⁸ Todorov, *Nosotros y los otros*, cit., p.

³⁶⁹ L'un des voyageurs français les plus connus du XVIIe siècle, dont les témoignages de son séjour en Perse sont publiés comme *Récit d'un couronnement du roi de Perse, Soliman III* (1671) et *Voyage en Perse et aux Indes orientales* (1686)

Un moment suffit au peintre de paysage pour crayonner un arbre, prendre une vue, dessiner une ruine: mais *des années entières sont trop courtes pour étudier les mœurs des hommes et pour approfondir les sciences et les arts.*

[...] Au reste, *c'est l'homme beaucoup plus que l'auteur* que l'on verra partout; *je parle éternellement de moi*, et j'en parlois en sûreté, puisque je ne comptois point publier ces Mémoires.³⁷³

Todorov distingue dans ces lignes une sorte de manifeste du touriste moderne, dont le séjour dans la terre de l'Autre est significativement plus court que ceux des voyageurs anciens : « le touriste va opter pour une autre élection : les choses et non plus les êtres humains seront l'objet de sa prédilection : les paysages, les monuments, les ruines que « méritent un détour » ou valent le voyage. »³⁷⁴

Les précurseurs qu'il nomme ici comptent parmi les plus signifiants et les plus célèbres, mais, à travers son livre, il en mentionne pas mal d'autres aussi : « Son érudition sans doute est lourde, à son habitude souvent de seconde main ; il utilise à l'excès, parfois à contre-sens ou même à contre-courant, les itinéraires de ses prédécesseurs. »³⁷⁵

³⁷⁰ Négociant et voyageur français, qui a ouvert la voie au commerce avec les Indes. Entre 1630 et 1668, il fit plusieurs voyages qui le menèrent au Proche-Orient, à la Perse, à l'Inde, où il visita les mines de diamants. Les souvenirs de ses voyages sont rédigés avec l'aide de Samuel Chappuzeau et publiés sous le titre *Nouvelle Relation de l'Intérieur du Sérail du Grand Seigneur* et *Les Six Voyages de J. B. Tavernier*

³⁷¹ Exploreur britannique du continent africain. Son premier voyage fut à Sumatra. De retour, il s'engage auprès de l'Association africaine (African Association), et entreprit l'exploration du fleuve Nil. Malheureusement, il mourut au Sahara. La description de ses voyages fut publiée sous le titre *Travels in the interior of Africa*, et connut un grand succès.

³⁷² Voyageur et savant allemand, explorateur de l'Amérique du sud et de l'Asie, petit frère du philosophe et linguiste Wilhelm von Humbolt (1767-1835). De 1799 à 1804 il explora l'Amérique tropicale en présentant sa description scientifique pour la première fois dans l'histoire. Les découvertes de ce voyage furent publiées sous sa direction pendant vingt ans dans trente volumes, sous le titre *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*.

³⁷³ René Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*, Préface de l'édition de 1827, Paris, Garnier Frères, 1800, p.110.

³⁷⁴ Todorov, *Nosotros*, p.347.

³⁷⁵ Encyclopédie Larousse, François René, vicomte de Chateaubriand, Un "itinéraire ambigu", cit.



Portrait de Jean-Baptiste Tavernier dans le costume oriental par Nicolas de Largillière, https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean-Baptiste_Tavernier#/media/File:Nicolas_de_Largilli%C3%A8re_002.jpg, page consultée le 21. XII 2015.

Chateaubriand prétend connaître très bien le contenu des récits de ces prédécesseurs. Cependant, il souligne avant tout le cachet personnel de son œuvre à lui, ce qui correspond à l'époque du romantisme où les écrivains se sentaient libres de mettre au centre d'attention leurs impressions personnelles, l'interprétation personnelle du monde et le "moi" qui obtient une nouvelle liberté d'expression. En ce qui concerne les stratégies discursives qui favorisent l'individualisation du narrateur du récit, Sarga Moussa met en relief la nette distinction entre l'emploi des pronoms personnels au singulier et au pluriel. Cette différenciation est savamment maniée dans le récit de Chateaubriand, dans le but très clair de distinction entre les « contingences triviales », telles qu'occupations et actions banales qui accompagnent le déplacement et l'appréciation de ce qui s'offre à la vue, qui est réservé au narrateur :

Le voyage en Palestine est ainsi rythmé par l'identification de sites qui n'ont pour vocation que de rappeler à la conscience du pèlerin leur représentation biblique. Il y a donc une répartition des rôles bien précise : si le nous est chargé des activités matérielles indispensables (marcher,

manger, etc.) le je au contraire s'arroge le droit d'élever ce voyage à la hauteur d'un voyage spirituel.³⁷⁶

Chateaubriand cherche, donc, en plusieurs passages, à souligner sa modestie et son absence de prétention à une connaissance approfondie des peuples et des sociétés qu'il a visités, à laquelle son œuvre pourrait contribuer. On pourrait considérer cela comme un résidu d'un maniérisme suranné, un lieu commun de la modestie affectée. On pourrait presque y voir une "dénégation" de s'inscrire parmi ceux qui ont contribué à la connaissance de ces espaces et, par conséquent à la formation du corpus de l'orientalisme selon Edward Saïd. La prétention sans fondement à la contribution à la connaissance de l'Autre culturel par des voyageurs trop pressés a été critiquée déjà à l'époque. Les consuls, installés pendant plusieurs années dans les pays orientaux, se croyaient plus aptes à rendre compte de la vie dans des pays où leur mission les a fait immerger et n'hésitaient pas à discréditer la valeur informative, sinon même scientifique des récits de voyageurs présomptueux. L'un de ces consuls critiques était Henry Guys, qui a vécu en Syrie pendant quinze ans, qui reprendrait vivement les touristes : « J'ai vu plusieurs savants et amateurs *courir* la Syrie, puisqu'ils la voyaient tous en quinze jours, et publier ensuite leur relation d'après des idées, puisées dans les bibliothèques ou empruntées aux conversations des hôtes qu'ils avaient eus sur leur route. »³⁷⁷ Néanmoins, Sarga Moussa nous avertit que cet homme est loin d'atteindre l'idéal lamartinien d'un consul qui incarnerait la fusion heureuse entre l'Orient et l'Occident, étant donné que Guys, même en dépit de son envie, de sa prétention de distinction des voyageurs-touristes, n'échappe pas au piège de propagation d'un certain nombre de stéréotypes dévalorisants véhiculés en Occident au XIXe siècle, et n'arrive donc pas à offrir une perspective distincte de celle des voyageurs-touristes qu'il déprécie ouvertement. Également, ce consul, se rapproche plutôt à l'agrippement ethnocentrique de Chateaubriand, avec son plaidoyer « pour la préservation d'une identité « pure » au sein même de la diversité. »³⁷⁸

Enfin, on trouve dans cette défense d'une prétention de contribuer à l'édification du savoir concernant des contrées parcourues, la démarcation volontaire de Chateaubriand par rapport à la conception du voyage de l'époque précédente. À l'encontre des philosophes des Lu-

³⁷⁶ Moussa, *La relation*, p.36.

³⁷⁷ Henry Guys, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth et dans le Liban*, Paris, Librairie française et étrangère, 1847, t. I, pp. 2-3. (souligné par l'auteur)

³⁷⁸ Moussa, *La relation*, p. 149.

mières, qui partaient en cherchant à livrer au public des observations objectives, trouver des vérités universelles, les romantiques introduisent l'imaginaire personnel qui, en effet, ne diminue pas la véracité du récit, mais le rend ou prétend le rendre plus intime et plus nuancé. Ainsi, Guy Barthélemy dirait que l'*Itinéraire* se situe au carrefour des Lumières et du Romantisme, tout en inaugurant le voyage subjectif.³⁷⁹ Son opinion s'accorde avec celle des Guyot et Le Huenen: «...Chateaubriand invente une forme nouvelle, entre littérature et Voyage, qui a conscience de marquer ses distances à l'égard de la tradition informative et savante héritée du XVIIIe siècle à laquelle il cherche à substituer un type de relation plus libre et plus ouvert.»³⁸⁰

Cependant, Chateaubriand caressait du regard curieux envers l'Autre qu'il rencontra lors de son périple Oriental et l'exotisme «supposera de la curiosité, un sens aigu de la diversité des hommes et des choses»³⁸¹ Comme le appelle Pierre Jourda, déjà Martino dans son fameux œuvre sur l'orient dans la littérature française, indiquait que l'exotisme «ne peut paraître que lorsque la pensée, enfin élargie, devient capable d'imaginer d'autres aspects que les aspects familiers et de se figure des sensations ou des raisonnements faits sur un autre modèle que les siens.»³⁸² Si les Grecs et les Turcs sont présents dans son récit dans une grande mesure, cela n'est que parce qu'ils se révèlent nécessaires pour édifier son propre image d'homme culte. Évidemment, dans la préface à son *Itinéraire*, Chateaubriand souligne de manière très claire qu'il n'y a aucune supposition qu'il ait connu les peuples qu'il avait visités, car il est conscient que cela aurait requis incomparablement plus de rigueur scientifique, ce qui était loin d'être son but. Néanmoins, il a besoin d'accentuer les fondements de ses observations sur des faits vrais et sur les circonstances dans lesquelles il se trouvait. Cela pourrait de nouveau sembler comme un détachement du discours orientaliste, auquel, cependant, il semble appartenir.

Un voyageur est une espèce d'historien: son devoir est de raconter fidèlement ce qu'il a vu ou ce qu'il a entendu dire; il ne doit rien inventer, mais aussi, il ne doit rien omettre; et quelles que soient ses opinions particulières, elles ne doivent jamais l'aveugler au point de taire ou de dénaturer la vérité.³⁸³

³⁷⁹ Cf. Barthélemy, *Images*

³⁸⁰ Guyot et Le Huenen, op.cit. p.8

³⁸¹ Pierre Jourda, op.cit. p.11.

³⁸² Ibidem, p.11, selon Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVIIIe et XVIIIe siècle*, pp.14-15

³⁸³ Chateaubriand, op.cit. p.4.

Cela encore pourrait paraître comme un autre «détachement du discours orientaliste». Cependant, tout en soulignant les sources scientifiques de ses informations sur l'Orient, il mentionne un élève de Silvestre de Sacy, présenté par Edward Saïd comme l'un des fondateurs de l'orientalisme scientifique en Europe: «J'ai consulté M. Malte-Brun³⁸⁴ et Langles³⁸⁵: je ne pouvois mieux m'adresser pour tout ce qui concerne la géographie et les langues orientales. (...) N'étoit-il pas naturel de penser que je m'appuyois sur de grandes autorités? »³⁸⁶

2.1.2.3. Le rapport entre la Grèce et la Turquie réduit à l'opposition cliché : civilisation-barbarie

L'intérêt majeur pour la Grèce antique, qui inspire Chateaubriand tout le long de son voyage, à côté d'un fort élan religieux, reflète son attention portée pour les sources de la civilisation et de la pensée européenne. Si l'on se rappelle l'œuvre d'Ernst Robert Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, l'attitude de Chateaubriand n'étonne pas, vu jusqu'à quel point l'antiquité gréco-romaine était présente dans la formation de la pensée, de l'éducation et de l'expression littéraire tout le long de l'histoire européenne, sans interruption. Une continuité d'influence des pensées et des formes se prolongeait tout le long du Moyen Âge. La Révolution française, avec tout le bouleversement de l'ordre social introduit également une rupture et renouvellement de système scolaire :

³⁸⁴ Konrad Malte-Brun (originellement Malte Conrad Bruun) est un géographe danois, né à Thisted, Jylland, en 1775 et mort en 1826 à Paris. Supporteur de la révolution française, et exilé de son pays pour l'affirmation de ses idées révolutionnaires, il s'installe à Paris où il devient connu pour ses œuvres du domaine de la géographie: *Géographie mathématique, physique, politique*, Paris, 1803-1807, *Précis de la géographie universelle*, 7 vol., 1820-1827 (terminé par son collaborateur Huot), *Annales des Voyages*, avec Jean-Baptiste Benoît Eyriès, de 1808-1826. *Précis de géographie universelle ou Description de toutes les parties du monde*, 6 vol., 1810. Également, il est célèbre pour être le fondateur et le premier secrétaire général de la société de la géographie. Cf. <http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Malte-Brun/131392>

³⁸⁵ Louis-Mathieu Langles, 1763-1824., traducteur et linguiste, élève de Silvestre de Sacy, conservateur des manuscrits orientaux dans la Bibliothèque royale. Cet orientaliste a contribué à l'ouverture de l'École de langues orientales. Cf. Ignatius Viyagappa, *Hegel's Concept of Indian Philosophy*, <https://books.google.rs/books?id=MopBeIsQkIcC&pg=PA31&lpg=PA31&dq=Louis-Mathieu+Langles,+1763-1824&>

³⁸⁶ Chateaubriand, op.cit, p.4.

Lamartine, Hugo, Vigny, Mérimée, Musset recevront une éducation assez proche encore de celle de leurs aînés ; mais déjà, cette éducation n'est plus l'éducation en vase clos des collèges du XVIII^e siècle. Elle s'ouvre largement aux souffles venus du dehors, de la Calabre et du Hez, des sierras espagnoles et de la steppe russe, - et ces souffles vont balayer l'atmosphère poussiéreuse du classicisme.³⁸⁷

Cependant, dans le système scolaire, au commencement du 19^e siècle, l'antiquité grecque occupait une place importante. Néanmoins, la présence de la Grèce antique dans l'esprit et les lettres européennes n'a pas toujours été présentée dans une lueur exclusivement favorable, sinon, comme le relève Sarga Moussa, déjà à l'époque de la Renaissance, l'attitude de certains humanistes envers la Grèce contemporaine révèle un mishellenisme sans ambiguïté. Cette veine de pensée, à premier abord peut surprendre, si l'on oublie que la religion orthodoxe des Grecs modernes est considérée comme hétérodoxe par rapport à l'Occident catholique, et ensuite, leur soumission à l'empire ottoman ne fait qu'approfondir le clivage entre ceux-ci et l'Europe chrétienne.

Les récits de voyage du XIX^e siècle sont en général teints de la nuance nostalgique, et de cette appréciation des ruines antiques dans un emportement esthétique inculquée dès les premiers jours scolaires, ou dans une contemplation philosophique sur les modèles du gouvernement plus ou moins favorables.³⁸⁸

Ainsi se situe ce grand intérêt que Chateaubriand exprimait pour la Grèce, et évidemment, ce qui renforce ses sentiments à ce moment-là, c'est la situation politique actuelle et l'idée de la libération des Grecs qui emportait les esprits surtout, dans les années 1821-1829, marquées par la guerre de leur indépendance du joug ottoman. On peut se rappeler ici, avec Pierre Jourda, la mode lancée par Hugo qui «savait apitoyer les âmes sensibles sur les malheurs de Chio et la tristesse de l'enfant grec : la plus typique et la plus émouvante de ces pièces est le poème intitulé les « Têtes du sérail », dramatique évocation de la prise de Missolonghi ». ³⁸⁹ Sarga Moussa, pour sa part, met en relief un autre aspect de l'importance du couple antagoniste : Grèce-Turquie dans le récit de Chateaubriand : « Ne serait-ce que pour confirmer à sa propre identité, Chateaubriand a besoin de mettre celle-ci à l'épreuve du monde, avant de revenir au point de départ renforcé. [...] Les turcs, comme les Grecs, sont des figures de

³⁸⁷ Jourda, op.cit., p.19.

³⁸⁸ Cf. Barthélemy, *Images*, cit.

³⁸⁹ Jourda, op.cit., p.178.

l'altérité qui vont permettre au narrateur de se définir ex negativo. »³⁹⁰ À l'encontre d'une image idéalisée que l'on aurait pu espérer, les Grecs modernes se révèlent, dans la vision de Chateaubriand comme un peuple dégénéré, peu digne de ses glorieux ancêtres. Cette absence de toute conscience historique dont témoignent les Grecs qui apparaissent dans l'*Itinéraire*, leur « amnésie culturelle » exprimée de manière si symptomatique dans le récit de Chateaubriand est un moyen d'accentuer la profondeur de la propre connaissance livresque de la grandeur antique. Également, les témoignages viatiques de ses compatriotes sur la Grèce sont estimés plus valables aux yeux de Chateaubriand que la parole vive des représentants de ce peuple qu'il a croisés au cours de son périple. Comme le relève Sarga Moussa, il existe, dans les yeux de Chateaubriand un abyme qui sépare la grandeur passée et l'avilissement actuel du peuple grec, ce qui est à l'origine de son attitude mishellene qui pourrait sembler incompatible avec sa condamnation de l'occupation ottomane des Grecs. Entre les précurseurs de Chateaubriand, il se distingue l'œuvre de Guys, *Voyage littéraire de la Grèce*, avec sa foi dans le maintien d'un certain noyau identitaire imperturbé par les mutations des circonstances dans la succession des époques. Pour tous ceux qui suivent la veine opposée, il s'ouvre le dilemme de la dégradation grecque : « celle-ci est-elle due exclusivement à l'occupation ottomane, ou était-elle déjà en germe chez les Grecs de l'antiquité ? À l'époque de son voyage en Orient, Chateaubriand penche plutôt pour la deuxième hypothèse. »³⁹¹

Dans l'*Itinéraire*, la Grèce est évoquée comme: «la patrie d'Ulysse», «la patrie des arts et du génie», «la patrie d'Hélène et de Ménélas»³⁹², «la patrie de Licurge, d'Agis, de Lysandre, de Léonidas, le pays d'Alcibiade et d'Aspasie...»³⁹³ Manifestement, les exemples de son attention portée pour la Grèce antique sont multiples, ses réminiscences littéraires se multiplient à tel point que son voyage paraît comme un voyage à travers le temps autant qu'à travers l'espace. La Méditerranée lui rappelait la naissance d'Apollon, les Néréides et Vénus. La terre sous ces pieds est la même que foulaient les pieds de Télémaque « pour aller demander des nouvelles d'Ulysse à Ménélas... »³⁹⁴ Nous sentons toute habileté de la dramatisation chère à Chateaubriand, qui se plaît à susciter l'impatience du lecteur qui se laisse emporter par sa découverte, et son aventure. Il relève l'importance de son entreprise viatique en soulignant

³⁹⁰ Moussa, *La relation*, pp.38-39.

³⁹¹ *ibidem*, p.53.

³⁹² Chateaubriand, op. cit. p. 139.

³⁹³ *ibidem*, pp.147, 159.

³⁹⁴ *ibidem*, p. 118.

qu’Athènes a été objet de multiples visites de voyageurs européens, qui en ont offert des détails plus ou moins actuels, mais que Sparte a été détournée dans ces visites. De cette manière, Chateaubriand se permet la complaisance d’être parmi le nombre très réduit des voyageurs téméraires qui se sont aventurés dans les ruines de Sparte en régaland à ses lecteurs le privilège de s’informer sur son état délabré, et sa mort sous le pied turc.³⁹⁵ Chateaubriand se donne la tâche de visiter les endroits fameux, décrits ou non, par des grands auteurs d’antan, en transportant le lecteur par son enchantement dans le passé glorieux. Et si le chemin ne lui offre pas de tels enchantements démesurés, il semble presque s’offusquer : «Le chemin que nous suivions ne traversait aucun lieu célèbre.»³⁹⁶ Son enchantement pour les traces de la grandeur révèle souvent son mépris pour ceux qui ne pourraient en profiter, même s’il s’agissait de son propre drogman, retrouvé en tant que vendeur dans un pauvre magasin, dans le même vêtement que lors de leur visite à Sparte et à Athènes: « Mais que lui servaient ces marques de la gloire? Que lui servait d’avoir vu les villes et les hommes, *mores hominum et urbes*? Il n’était pas même propriétaire de son échoppe! »³⁹⁷ Comme le met en relief Sarga Moussa : «Le je, en revanche, se présenté comme seul apte à porter un regard intelligent sur le paysage (dont il sait mettre en évidence les ruines, par exemple) et a éprouver en le contemplant une émotion artistique. »³⁹⁸ Plus que d’autres voyageurs qu’on analyse, Chateaubriand insiste sur le besoin de visiter les lieux fameux, de se transporter dans le passé glorieux, ce qui favorise notre impression que la gloire antique lui sert à créer sa propre gloire, à nourrir sa propre vanité de connaître ces lieux fabuleux. On a la sensation de voir un paon déployant orgueilleusement sa queue. La culmination de cette sensation est atteinte dans un passage où Chateaubriand, en empruntant à Platon la vieille métaphore du pilote de navire, développée dans sa République, se présente comme guide « d’une Grèce désorientée, qu’il faut remettre sur le chemin de l’indépendance en lui faisant prendre conscience de son identité. »³⁹⁹ Sarga Moussa met en relief également le fréquent emploi des citations dans le texte de Chateaubriand, « les notes qu’il adjoint à son propre texte pour signaler ses références – tout indique chez l’auteur de

³⁹⁵ Cf. Chateaubriand, op.cit.

³⁹⁶ *ibidem*, p.137.

³⁹⁷ *ibidem*, pp.238-239.

³⁹⁸ Moussa, *La relation*, pp. 35-36.

³⁹⁹ *ibidem*, p.56.

l'*Itinéraire* la prise en compte d'un volumineux intertexte qui contribue à faire l'écran à la rencontre de l'autre. »⁴⁰⁰

Ce qu'on pourrait appeler sa contribution, ou sa participation au «discours orientaliste» se voit dans plusieurs aspects, mais le ton principal de son attitude est coloré par le sentiment de révolte contre l'opresseur qui tient en soumission un peuple dont l'apport fut si significatif pour la civilisation européenne. En plus, cet oppresseur n'est pas de religion chrétienne. Bien entendu, la pensée grecque et la religion chrétienne sont considérées comme base de la civilisation européenne. Donc, nous voyons l'aspect menaçant de l'Orient souligné par Edward Saïd, l'islam qui envahit une partie de l'Europe, son berceau, plus précisément et plus déstabilisant encore. Cet aspect se voit déjà au commencement de l'*Itinéraire*, et on le perçoit presque comme un appel au combat contre l'opresseur:

Il s'agit de savoir si Sparte et Athènes renaîtront, ou si elles resteront à jamais ensevelies dans leur poussière.

Notre siècle verra-t-il des hordes de sauvages étouffer la civilisation renaissante dans le tombeau d'un peuple qui a civilisé la terre?

La chrétienté laissera-t-elle tranquillement les Turcs égorger les chrétiens?⁴⁰¹

L'Orient menaçant l'Europe, l'islam soumettant la chrétienté, la barbarie qui a pris la place de la civilisation sont les lieux communs mis en évidence par Edward Saïd, qu'on trouve tout au long du récit de René de Chateaubriand. Les termes qu'il emploie, tels que «hordes de sauvages» appartiennent aux stéréotypes fréquents utilisés pour désigner les peuples arabes et turcs.

Guy Barthélemy souligne que Chateaubriand, dans son regret de l'ensevelissement de la grandeur antique sous le despotisme Oriental, va jusqu'à accuser les Grecs d'avoir trahi la mission de préserver leur héritage culturel et de s'être laissé absorber dans la barbarie de leur oppresseurs. « Non seulement ils [les Grecs] ont été broyés sous les poids du despotisme, mais il y a deux mille ans qu'ils existent comme un peuple vieilli et dégradé. »⁴⁰² Effectivement, Chateaubriand reproche aux Grecs d'avoir oublié leur passé et va jusqu'à se déclarer le seul

⁴⁰⁰ Moussa, *La relation* p.53.

⁴⁰¹ Chateaubriand, op.cit., p.122.

⁴⁰² *ibidem*, p. 219.

dépositaire de la mémoire grecque dans ces endroits tristes. Une scène d'écho manquant à ses appels met en évidence le douloureux oubli des Grecs :

le silence était profond autour de moi ; je voulus du moins faire parler l'écho dans des lieux où la voix humaine ne se faisait plus entendre, et je criai de toute ma force : Léonidas ! Aucune ruine ne répéta ce grand nom, et Sparte même sembla l'avoir oublié.

Selon toute probabilité, j'étais en ce moment le seul homme en Grèce qui se souvint de ce grand homme ⁴⁰³

C'est une manière de maintenir l'impatience du lecteur qui se laisse emporter par sa découverte, et son aventure. Il relève l'importance de son entreprise viatique en soulignant qu'Athènes a été objet de multiples visites de voyageurs européens, qui en ont offert des détails plus ou moins actuels, mais que Sparte a été détournée dans ces visites. De cette manière, Chateaubriand se permet la complaisance d'être parmi le nombre très réduit des voyageurs téméraires qui se sont aventurés dans les ruines de Sparte en régaland à ses lecteurs le privilège de s'informer sur son état délabré, et sa mort sous le pied turc.⁴⁰⁴ Chateaubriand se donne la tâche de visiter les endroits fameux, décrits ou non, par des grands auteurs d'antan, en transportant le lecteur par son enchantement dans le passé glorieux. Sarga Moussa souligne que le fait d'être devenu un peuple vieilli est, dans les yeux de Chateaubriand, la conséquence du passage de temps inéluctable, ainsi que le déclin est imminent à toute grande civilisation. Cependant, si Chateaubriand voit les Grecs en tant que dégradés, cela n'est du qu'à la malheureuse circonstance d'être rendu esclaves de l'empire Ottoman.⁴⁰⁵ Ce sera aussi Lamartine, après Chateaubriand, qui va constater l'état d'avilissement et de barbarie dans lequel sont tombés les Grecs modernes : « l'air d'Asie adoucit le sang des Grecs : là, c'est un peuple admirablement doux ; mais ailleurs, il est fort souvent barbare. »⁴⁰⁶

On pourrait se demander si l'attitude de Chateaubriand envers les Turcs serait si négative si les peuples soumis par eux n'étaient pas chrétiens et surtout les Grecs? Bien sur, l'Europe construit inévitablement une grille de lecture de l'Autre à partir des circonstances qui forment un prisme particulier. Et l'image que Chateaubriand nous en offre en était fortement marquée.

⁴⁰³ Chateaubriand, op.cit., p. 99

⁴⁰⁴ *ibidem*, pp. 145, 146.

⁴⁰⁵ Cf. Moussa, "Le débat"

⁴⁰⁶ Lamartine, *Voyage en Orient*, vol.2., p.86.

Au fur et à mesure que son voyage avance, il nous fait partager aussi ce qu'il trouve distinctif pour l'Europe, dans l'aspect matériel : le confort auquel il est habitué. Cela devient pour lui un critère de l'état de la civilisation du lieu visité, ou plutôt un témoignage de l'état de barbarie dans laquelle est tombé l'ancien berceau de la civilisation: « Le séjour de Constantinople me pesait. Je n'aime à visiter que les lieux embellis par les vertus ou par les arts, et je ne trouvois dans cette patrie des Phocas et des Bajazet ni les unes ni les autres. »⁴⁰⁷

Nous retrouvons également le lieu commun du «bon sauvage», du paradis perdu, de la simplicité et confiance des temps avant la corruption des mœurs liée au progrès matériel :

Les Grecs ainsi que les Turcs supposent que tous les francs ont des connaissances en médecine et des secrets particuliers. *La simplicité avec laquelle ils s'adressent à un étranger dans leurs maladies a quelque chose de touchant, et rappelle les anciennes mœurs: c'est une noble confiance de l'homme envers l'homme. Les sauvages de l'Amérique ont le même usage*⁴⁰⁸

Cependant, il ne se plaint pas, il a connu “pire”: « C'est en général un voyage très facile, surtout pour un homme qui a vécu chez les sauvages de l'Amérique »⁴⁰⁹ Il aurait pu dire «les peuples de l'Amérique», s'il n'avait pas voulu accentuer qu'ils sont «les sauvages». Parfois il lui arrive même de se dénommer lui-même comme barbare – vis à vis de la Grèce. “J'étais touché, je ne sais pourquoi, peut-être en me voyant, *moi, barbare civilisé, l'objet de la curiosité d'un grec devenu barbare*”⁴¹⁰ Cependant, déjà dans la suite de ce paragraphe il se précipite pour mettre en évidence qu'il est un “barbare civilisé”: « Nous étions les deux seuls hommes vivants au milieu de tant de morts illustres, *tout deux barbares, étrangers l'un à l'autre ainsi qu'à la Grèce, sortis des rochers de la Gaule et des rochers du Caucase.* »⁴¹¹ Cette scène révèle un moment important de la narration, et, avant tout dans son regard posé sur l'Autre. Pour la première fois, ce regard se voit réfracté dans celui de l'Autre. Chateaubriand n'est pas allée jusqu'à laisser à l'Autre le droit à une authentique parole, et «, le comportement imitatif du aime à donner de lui-même »⁴¹², mais il se montre sensible au fait d'être « perçu » lui-même

⁴⁰⁷ Chateaubriand, op.cit., p. 248.

⁴⁰⁸ *ibidem*, p. 171.

⁴⁰⁹ *ibidem*, p.148.

⁴¹⁰ *ibidem*, p.160

⁴¹¹ *ibidem*, p.156.

⁴¹² Moussa, *La relation*, p.58.

par cet Autre, même profondément touché par cette curiosité portée sur lui.. C'est l'unique moment d'un vrai renversement de perspective dans le récit de Chateaubriand :

Enfin, cet épisode est l'occasion de prendre en compte le regard de l'autre. Alors que dans tous les autres cas, le narrateur décrit des figures étrangères sans se préoccuper de savoir comment il peut être lui-même, en tant qu'étranger, perçu par elles, la rencontre du jeune Moraite introduit un renversement de perspective qui fait du voyageur un objet de curiosité.⁴¹³

Il serait intéressant de souligner une certaine déception qui nuance la description des endroits fameux, et qui ne serait pas liée exclusivement aux abus du conquérant ottoman sous lequel ces lieux célèbres ont perdu de leur charme. Cette déception est due aussi à une rencontre, pas du tout facile, entre l'imagination livresque et la réalité telle qu'elle se révèle devant celui qui s'en faisait des images fantastiques à son gré, sans aucune contrainte. C'est une "désillusion à l'égard de paysages mille fois vus avec les yeux du cœur ou de la mémoire culturelle, et dont la découverte ne peut que décevoir au regard de la "géographie magique" élaborée depuis l'enfance".⁴¹⁴ Ainsi, Chateaubriand se console en se reconstituant : "... avec les débris de la Grèce et par le biais des analogies, un univers tantôt ekphrastique, tantôt mythique – sinon véritablement mythologique, comme on en trouve la trace, entre autres, dans cette évocation de marins grecs dansant aux abords des ruines de Troie »⁴¹⁵ Chateaubriand élabore son procédé consciemment, et le fait partager au lecteur :

Chateaubriand, de fait, ne remet pas sérieusement en cause la ligne de partage entre l'écriture de fiction et celle du voyage et s'il nous transporte par intermittences dans l'univers de la fable, c'est pour constater aussitôt qu'il n'est (hélas!) pas possible d'accorder ce qu'il voit avec ce qu'il a lu.⁴¹⁶

Il y a aussi une espèce d'attente de la part des lecteurs, quant à la description de certains endroits et de moments caractéristiques. Cela pourrait sembler comme si le texte suivait inévitablement des lois implicites qui font correspondre des lieux et des situations romanesques fournies par des lectures et connus par le grand public, pour correspondre à l'horizon d'attente de ses lecteurs, et, de cette manière, renforcer/corroborer sa crédibilité. Cette même

⁴¹³ Moussa, *La relation* p.58.

⁴¹⁴ Guyot et Le Huenen, op.cit. p.119.

⁴¹⁵ *ibidem*, p. 119.

⁴¹⁶ Philippe Antoine, « La tentation », p.7.

attitude se révèle dans les couches de souvenirs de significations superposées. Un chemin au bord du fleuve Eurotas est ainsi propice à susciter dans la mémoire de Chateaubriand d'abord la lecture de la *République* de Platon, où est mentionné la transformation posthume d'Orphée dans la constellation du cygne, et ensuite l'histoire émouvante de Lédà, reine de Sparte, dont les charmes envoûtèrent Zeus, décrite dans *Métamorphoses* d'Ovide et dans *Odes* et *Art poétique* d'Horace. L'histoire de Zeus (qui déjà s'avait transformé en pluie d'or pour s'emparer de Danaé), qui prit pour la séduction de Lédà la forme de cygne, pour faire venir au monde Castor, Pollux, Clytemnestre et belle Hellène, est un thème récurrent dans l'art européen dès la Renaissance, jusqu'au surréalisme. Donc, il était assurément cher au public lectoral à qui s'adressait Chateaubriand, dont « le récit s'empare de ce qui s'offre à la vue pour en faire l'amorce d'un film mental qui finit par devenir son objet privilégié. »⁴¹⁷



Ecole de Leonard da Vinci,

[https://fr.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9da_et_le_Cygne_\(L%C3%A9onard_de_Vinci\)#/media/File:Leda_and_the_Swan_1508-1515.jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9da_et_le_Cygne_(L%C3%A9onard_de_Vinci)#/media/File:Leda_and_the_Swan_1508-1515.jpg), page consultée le 29. Octobre 2015

⁴¹⁷ Guyot et Le Huenen, op.cit. p. 229.



Léda et le cygne, Tintoret, <http://art-magique.blogspot.rs/2011/07/leda-et-le-cygne.html>, page consultée le 9 octobre 2015



Léda et le cygne, Véronèse, <https://www.google.rs/search?q=leda+and+le+cygne+veronese>, page consultée le 29 octobre 2015



Pierre Paul Rubens, Leda couchée au cygne,
[https://fr.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9da_et_le_Cygne_\(Leonard_de_Vinci\)#/media/File:0_Leda_et_le_cygne_-_P.P._Rubens_\(2\).JPG](https://fr.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9da_et_le_Cygne_(Leonard_de_Vinci)#/media/File:0_Leda_et_le_cygne_-_P.P._Rubens_(2).JPG), page consultée le 29 octobre 2015



François Boucher, Leda et le cygne
http://www.larousse.fr/encyclopedie/images/Fran%C3%A7ois_Boucher_L%C3%A9da_et_le_cygne/1310938

Enfin, on peut distinguer, avec Guyot et Le Huenen, dans ce procédé un trait distinctif de l'écriture de Chateaubriand de *l'Itinéraire*: en ménageant avec intelligence et délicatesse la fonction référentielle du récit et l'insertion de multiples réminiscences livresques qui vont contribuer à la poétisation et à la dramatisation de l'espace devant ses yeux, et de quelques éclaires de spontanéité de son lyrisme, l'écrivain-voyageur réussit dans l'établissement d'une harmonie entre ces aspects et d'« un système de représentation autorégulateur et productif. »⁴¹⁸

L'admiration des ruines introduit un élément rassurant dans la rencontre déconcertante avec l'étranger, tout en révélant la foi du siècle des Lumières en lois universelles qui animent la nature, y incluse la nature humaine et les sociétés humaines. C'est la stabilité rassurante et reconnaissable des lois, qui émane de cette foi, à travers la loi cyclique de la grandeur et décadence des civilisations humaines, toutes soumises, quoique diverses, exotiques ou Autres qu'elles puissent sembler. Le discours rassurant des ruines permet à l'auteur d'éviter ou de surpasser le bouleversement intérieur provoqué par l'exotisme

en substituant au chaos insignifiant, voire insensé, qui provoque initialement son regard, un espace familier qui lui demeure parfaitement lisible en raison de la place qu'il occupe dans son bagage culturel. Ensuite, celui de produire, selon l'heureuse expression de Jean Gaulmier, une "apocalypse rationaliste" dont le principe est de révéler, par-delà les différences de races, de peuples, de cultures, de mœurs, de comportements, un choix fondamental d'existence face à la loi naturelle.⁴¹⁹

Le rôle du voyageur offre à l'individu humain enclin à la réflexion un privilège exceptionnel dans la possibilité de découvrir des lois qui régissent toutes les sociétés humaines à travers différentes mutations historiques et géographiques; la possibilité de décrypter des différences humaines pour découvrir l'universalité qui leur est sous-jacente, « pour saisir l'unité de l'esprit humain et la diversité des sociétés et des solutions de vie collective : le voyageur est l'une des clés interprétatives du monde et de l'histoire, surtout s'il possède quelque sagesse livresque ou un esprit philosophique. »⁴²⁰ Quelle est donc la leçon que Chateaubriand lui-même tire des ruines? Pas très rassurante en effet:

⁴¹⁸ Chateaubriand, op.cit. p. 229.

⁴¹⁹ Guyot et Le Huenen, op.cit. p.269

⁴²⁰ Pageaux, *Littérature*, p.33.

Non seulement le temps s'en va mais les instants qui se suivent ne font que se répéter, les mêmes gestes et les mêmes apories se relaient dans les mêmes lieux, de générations en générations, sans que d'une génération à l'autre s'établisse un lien de solidarité ou de savoir. Les tombeaux que le voyageur visite et interroge sont tous vides et ne lui renvoient que l'image de sa propre mortalité.⁴²¹

2.1.2.3. Le stéréotype de la cruauté et du despotisme des Orientaux

La cruauté orientale est un des stéréotypes négatifs des peuples orientaux les plus répandus. On en trouve de multiples exemples dans *l'Itinéraire*, accompagnés de la coloration émotionnelle avec laquelle Chateaubriand fortifie son attitude révoltée. L'histoire de la punition des brigands du mont Ithome par le pacha de la Morée, où périront trois cents paysans grecs innocents en offre un exemple patent : « Il eut été trop long et trop ennuyeux pour un Turc de distinguer l'innocent du coupable: on assomma comme des bêtes fauves tout ce qui se trouva dans la battue du pacha »⁴²² Les paysans étaient innocents, leur mort vaine est déplorable, mais ce qu'il souligne, c'est surtout une attitude qu'il estime typique pour les Turcs.

De l'autre côté, les traits estimables, s'il se trouve obligé de les mentionner, l'étonnent: «Du reste je le trouvai fidèle et assez désintéressé pour un Turc.»⁴²³ Indiscutablement, les témoignages d'hostilité éprouvée par Chateaubriand envers les Turcs sont innombrables : «Un Turc devient aussi souple s'il voit que vous ne le craignez pas, qu'il est insultant s'il s'aperçoit qu'il vous fait peur.»⁴²⁴ ou : « ils sont tyrans que la soif d'or dévore, et qui versent sans remord le sang innocent pour la satisfaire. »⁴²⁵ Un paysan grec n'entendit pas le cri des gardes turcs qui lui ordonnèrent de descendre et reçut le coup de fusil en conséquence. Le Turc de garde se rassit « sur la natte aussi tranquille, aussi bonhomme qu'auparavant. Le paysan descendit à la garde, blessé en toute apparence, car il pleuroit et montrait son sang. On lui donna cinquante coups de bâton pour le guérir. »⁴²⁶ En analysant cette scène, nous pouvons remarquer avec Guyot et Le Huenen que : « ...la simple juxtaposition parataxique des sé-

⁴²¹ Guyot et Le Huenen, op.cit. p.284.

⁴²² Chateaubriand, op. cit. p .130

⁴²³ *ibidem*, p. 130

⁴²⁴ *ibidem*, p; 132.

⁴²⁵ *ibidem*, p. 135.

⁴²⁶ *ibidem*, pp. 169-170.

quences du récit, sans autre commentaire de la part du narrateur que les brèves notations descriptives au sujet du commandant, suffit à créer l'effet glaçant recherché par l'auteur. »⁴²⁷

On peut aussi trouver intéressante la comparaison des procédés utilisés pour et effets obtenus par cette scène et celle d'une jeune fille grecque assassinée par ses compatriotes, qui l'accusaient de la prostitution avec les étrangers. Le pacha de Morée les a contraints à dédommager la disparition d'une jeune fille si belle et instruite en lui payant un prix excessif. Le lecteur de ces lignes se trouve encore plus stupéfié par l'effet de la scène décrite par le contraste immédiat de la scène suivante, offerte à ses yeux intentionnellement sans aucune transition, précisément pour en augmenter l'impact. Le texte qui s'ensuit, en tranchant brutalement avec l'histoire tragique de la jeune fille est en effet d'un guide de voyage, qui ne laisse aucun moment pour la méditation ou l'analyse: "Le village de Saint-Paul est agréable; il est arrosé de fontaines ombragées de pins de l'espèce sauvage, *pinus sylvestris*." ⁴²⁸ Décidément, Chateaubriand se sert d'un procédé immanquable pour produire l'effet le plus bouleversant chez le lecteur, tout en paraissant s'en tenir de toute induction explicite de jugement.

Les exemples des commentaires brefs de Chateaubriand concernant la nature destructive des Ottomans sont nombreux: « Chasser un paysan grec de sa cabane, s'emparer de sa femme et de ses enfants, le tuer sous le plus léger prétexte, est un jeu pour le moindre aga du plus petit village. »⁴²⁹ ou : « Les destructions se multiplient avec une telle rapidité dans la Grèce que souvent un voyageur n'aperçoit pas le moindre vestige des monuments qu'un autre voyageur a admirés quelques mois avant lui. »⁴³⁰

Les notations chargées de pathos sont multiples dans l'*Itinéraire*, et Chateaubriand lui-même était conscient de courir le risque d'être accusé de trop de subjectivité. C'est intéressant de remarquer avec Guyot et Le Huenen, l'utilisation de la parole rapportée pour les scènes les plus frappantes pour lesquelles il craindrait des accusations de partialité:

Le narrateur transcrit ainsi les propos que lui a tenus le père Juan de la Conception, curé de Jaffa, qui l'invite à faire preuve de la plus extrême prudence en Terre sainte. Ce dernier brosse un tableau cinglant de la cupidité des autorités et de la population locales, que Chateaubriand n'aurait sans doute pu s'autoriser, sous peine d'être accusé de partialité⁴³¹

⁴²⁷ Guyot et Le Huenen, op.cit. p.19

⁴²⁸ *ibidem*, p.19.

⁴²⁹ *ibidem*, p. 215

⁴³⁰ *ibidem*, p. 142.

⁴³¹ *ibidem*, p.50

Et l'état dans lequel le pays se trouve le pousse à des remarques et des réflexions sur le gouvernement absolu et ses conséquences: « Si j'avais jamais pensé, avec des hommes dont je respecte d'ailleurs le caractère et les talents, que le gouvernement absolu est le meilleur de tous les gouvernements, quelque mois de séjour en Turquie m'auroient bien guéri de cette opinion. »⁴³² Effectivement, il est indiscutable que le stéréotype du despotisme oriental est un des stéréotypes dominants dans le discours de Chateaubriand :

Pourroit-on croire qu'il y eut au monde des tyrans assez absurdes pour s'opposer à toute amélioration dans les choses de première nécessité?

[...] retrouver à la fois dans le même homme le tyran des grecs et l'esclave du grand-seigneur, [...] c'est trop aussi, et je ne connois point de bête brute que je ne préfère à un pareil homme.⁴³³

Cela reflète, jusqu'à un certain degré le climat de l'époque et masque les intérêts politiques européens qui favorisent « les poussées nationalistes (qui dès la fin du siècle feront référence aux idéologies nationalistes situées dans la mouvance et dans la foulée de la Révolution française) des provinces de l'Empire. »⁴³⁴ Le masque de défenseurs des peuples chrétiens opprimés « leur permettent de s'immiscer, dans le cadre d'une stratégie impérialiste, dans les affaires intérieures de l'Empire. »⁴³⁵

Le stéréotype du despotisme ottoman est accentué et perpétué, parmi d'autres moyens, en effaçant du souvenir et de la conscience européenne les crimes grecs contre les civils, qui existaient, dans les conflits, à côté de ceux des turcs dans cette période de tumulte historique. La publique occidentale « ne retiendra que la responsabilité (et la cruauté) des Ottomans, ne s'attendrira que sur les victimes grecques, comme l'attestent deux célèbres tableaux de Delacroix : *La Grèce agonisant à Missolonghi* (1826) et *Les Massacres de Scio* (1823-1824) »⁴³⁶

⁴³² Chateaubriand, op.cit. p. 214.

⁴³³ *ibidem*, p.220.

⁴³⁴ Barthèlemy, *Images*, p.13

⁴³⁵ *ibidem*, p. 13.

⁴³⁶ *ibidem*, p. 14.



Delacroix, La Grèce agonisant sur les ruines de Missolonghi (1826), copie du site <http://en.wikipedia.org/>, page consultée le 04. septembre 2012.



Delacroix, Le massacre de Scio (1824), copié du site <http://commons.wikimedia.org>, page consultée le 15 septembre 2013.

2.1.2.4. L'« esprit de croisade » de Chateaubriand

Les documents historiques témoignent, évidemment, d'un clivage entre les musulmans et les chrétiens dans l'Empire Ottoman, ce qui a aussi servi à nourrir le fantasme d'un Empire despotique. Guy Barthelemy nous rappelle que, effectivement, dans les pays musulmans, les chrétiens étaient relégués dans une situation d'infériorité, déterminé par les mêmes textes religieux, mais qu'ils ne subissaient aucune pression de conversion. L'accès à certaines rôles et à certaines fonctions dans la société leur était interdit, mais au même temps, la loi du Coran inclut également des textes où l'on oblige les musulmans à protéger même les habitants chrétiens et juifs de leur empire appelés « zimmis », étant donné qu'eux également « relèvent de la 'religion du livre' »⁴³⁷ Souvent, on a reproché à Chateaubriand son manque de connaissance de l'Islam, ou les erreurs concernant son traitement de ce sujet. Comme le relève Todorov, par exemple, selon Chateaubriand, le livre sacré des musulmans : « n'incite pas les croyants à faire avancer la civilisation, de la même manière qu'il ne les enseigne pas à cultiver la liberté ; en cela il est inférieur à la doctrine chrétienne (que Chateaubriand a une tendance à identifier démesurément avec le progressisme et l'individualisme modernes. »⁴³⁸ Comme le relève, Edward Saïd, en insistant sur la liberté que prenait Chateaubriand dans ses interprétations et ses inventions, pour lui, le livre de Mahomet ne s'appuie sur aucun principe de civilisation qui sert à l'élévation des esprits et caractères, ou à l'aspiration à la liberté. Dans cette ligne de pensée, il développe la supposition d'une éventuelle conversion des Grecs à cette religion qui leur aurait inculqué une régression intellectuelle, en les reléguant du niveau d'admirateurs des arts et lettres pour se soumettre d'une manière irréfléchie aux caprices du despotisme.⁴³⁹ Enfin: « Ils auroient passé leurs jours à ravager le monde, ou à dormir sur un tapis au milieu des femmes et des parfums. »⁴⁴⁰

Parfois, Chateaubriand ne se retient même pas de priver de leur nature humaine le peuple soumis à cette religion: « Aucun signe de joie, aucune apparence de bonheur ne se montre à vos yeux: ce qu'on voit n'est pas un peuple, mais *un troupeau qu'un imam conduit* et qu'un

⁴³⁷ Barthelemy, *Images*, p.11.

⁴³⁸ Todorov, *Nosotros*, p.344.

⁴³⁹ Saïd, *op.cit*, p.233.

⁴⁴⁰ Barthelemy, *Images*, p.246.

janissaire égorge. »⁴⁴¹ Edward Saïd souligne que l'*Itinéraire* est le premier texte littéraire fort coloré par cette insistance sur l'ignorance de liberté par les peuples orientaux, qui introduit la dissimulation des entreprises coloniales européennes sous le prétexte de l'introduction de la notion de liberté et de l'instauration des institutions fondées sur celle-ci en Orient. C'est une idée qu' va se répandre dans la conscience européenne en inondant sa littérature, dans la mesure que: « dans les textes européens allait acquérir une autorité presque insupportable, presque imprudente : le thème que les Européens enseignent aux Orientaux la signification de la liberté, de la quelle – comme le croyaient Chateaubriand et tous après lui – les Orientaux ne savaient rien. »⁴⁴² Ainsi, Chateaubriand glorifie la conquête d'Égypte de Napoléon et sa visite à ce pays lui offre du matériel pour les digressions politiques dans lesquelles il affirme son regret de l'absence actuelle des Français dans ce pays comme s'il s'agissait de la seule possibilité d'un gouvernement libre qui puisse s'y instaurer. : « Le plus beau de ce qu'il y a en Égypte, en laissant de côté les pyramides, vestiges d'une civilisation disparue, c'est ce que firent les français de l'époque de l'expédition de napoléon.»⁴⁴³ Là réside une partie de l'orgueil démesuré de son appartenance nationale, qu'il relèvera dans maintes occasions, en la superposant à celle des représentants d'autres peuples croisés sur le chemin. Sarga Moussa relève aussi l'importation attachée à l'expédition de Napoléon dans le récit de Chateaubriand. En contrastant l'aspiration lamartinienne à la fusion culturelle, qui annonce déjà quelque chose de la fluidité identitaire que nous retrouvons plus tard chez Nerval, Sarga souligne l'adhérence bien connue de Chateaubriand à son identité nationale, et sa répugnance envers tout type de métissage identitaire. Ainsi, Moussa relève que la campagne de Napoléon en Égypte est considérée par Chateaubriand comme le seul cas qui a produit un « bon métissage », en révélant un esprit enclin à la colonisation, qui impose la civilisation française. Le fameux passage où il peint les Bédouines obéissant aux ordres d'un exercice militaire communiqués en français, aussi bien que la description des mameluks français au Caire en témoignent : « Ceux-ci, glorieux débris de l'armée d'Égypte, vivent certes à l'orientale [...], mais ils conservent, au milieu de leur exil, le souvenir d'une entreprise qui, pour Chateaubriand comme pour ses contemporains, symbolise – malgré son échec – la gloire de la France. »⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Chateaubriand, op.cit., p. 334.

⁴⁴² Saïd, op.cit, p.234.

⁴⁴³ Todorov, *Nosotros*, p.344.

⁴⁴⁴ Moussa, *La relation*, cit., p.120.

Après sa visite en Egypte, Chateaubriand se dirige à Tunisie, il visite les ruines de Carthage et, l'ayant terminé, il repart enfin en France.

L'attitude de Chateaubriand vers l'Autre oriental montre une intransigeance, un refus de remettre en question les usages et les coutumes de son pays. La perspective de Chateaubriand est parfois étonnamment rigide, son esprit incroyablement réticent à s'ouvrir ou à accepter l'idée d'un changement.

L'Itinéraire est naturellement le récit d'un voyageur lettré qui est aussi un pèlerin et même en quelque sorte le dernier des croisés [...] Les châteaux des royaumes francs, les monastères des moines chevaliers manifestent, sur la terre où naquit la pensée occidentale, la permanence spirituelle d'une France chrétienne, celle des croisés, dont les soldats de la campagne d'Égypte furent les successeurs.⁴⁴⁵

Guy Barthélemy, lui aussi, nomme l'attitude de Chateaubriand « l'esprit de croisades »⁴⁴⁶ et Sarga Moussa souligne également, en se référant à l'occupation des lieux saints de la chrétienté par les Turcs: «Chateaubriand, qui cherche à réactiver l'esprit des croisades, appelle l'Europe à prendre position face à cette situation politique. »⁴⁴⁷ Avec cette intransigeance, rigidité mentale, qui la pousse jusqu'à une attitude militante et moqueuse Chateaubriand n'hésite devant aucune agressivité, ou violence en affirmant son identité et ses usages. Comme le relève Todorov, lui aussi, « Chateaubriand a une tendance à nous rappeler toujours qu'il est français, et il veut vivre, chaque fois que c'est possible, comme en France. »⁴⁴⁸ La scène d'une visite à un aga est un des témoignages les plus évidents de cette attitude. Chateaubriand refuse ouvertement et sans moindre hésitation de suivre la coutume de son hôte qui lui indiquait d'enlever ses bottes et ses armes, et affirme résolument, à travers la bouche de son drogman son intention de n'observer, n'importe où qu'il se trouve, que les coutumes de son propre pays. Sa manière de bouger envers l'habitation de son haute est, comme il souligne lui-même, *brusque*, et il montre une telle irrévérence à la tentative de l'un des spahis de le retenir que sa réaction n'est rien qu'une violence ouverte :

Je lui sanglai un coup de fouet qui l'obligea de lâcher prise. Il mit la main sur les pistolets qu'il portait à sa ceinture : sans prendre garde à sa menace, j'allai m'asseoir à côté de l'aga,

⁴⁴⁵ Encyclopédie Larousse, François René, vicomte de Chateaubriand, Un "itinéraire ambigu", cit.

⁴⁴⁶ Barthélemy, *Images*, cit p. 39

⁴⁴⁷ Sarga Moussa, « Le débat entre philhellènes et mishellènes chez les voyageurs français de la fin du XVIIIe siècle au début du XIXe siècle », *Revue de littérature comparée*, 1994, Oct-Dec, n.4.

⁴⁴⁸ Todorov, *Nosotros*, p.344.

dont l'étonnement était risible. [...] Je lui dis que ce n'était que par respect pour lui que je n'avais pas tué son janissaire⁴⁴⁹

Guy Barthèlemey, ne pouvant pas s'empêcher un constat d'étonnement à ce sujet : « On est consterné devant tant de mépris, d'assurance, de morgue, d'autosatisfaction, et de forfanterie »⁴⁵⁰, met en évidence une des raisons pour ce mépris occidental dont Chateaubriand est un échantillon flagrant : l'Oriental est suspect de collaboration avec le despote et de soumission à un régime indigne: sa lâcheté et son indignité sont à l'origine de sa soumission à la domination despotique. C'est une veine de réflexion qui remonte au XVI^e siècle avec Machiavel, et continue dans les œuvres de certains représentants de la théorie politique des siècles à suivre, qui trouve la raison du gouvernement despotique dans la lâcheté du peuple gouverné. Il s'agit en effet d'un *circulus viciosus*, et le despotisme, paradoxalement, se révèle d'autant plus nécessaire qu'il renforce la lâcheté et l'indignité du peuple soumis.⁴⁵¹

Dans ce constat, Guy Barthèlemey reprend l'argument de Saïd. Cette approche qu'il condamne, dans la lignée d'argumentation de Saïd, repose sur deux impasses caractéristiques. Le premier est l'impasse historique qui laisse les peuples orientaux dans une immobilité conditionnée par le déterminisme naturel et exploitée par la tyrannie du gouvernement despotique, qui exclut toute dialectique historique. L'autre impasse, qui en découle, est l'impasse qui bloque une éventuelle émancipation des peuples orientaux du gouvernement despotique de ses propres chefs ou de la colonisation imminente des occidentaux : C'est la vieille méthode de l'instauration du Droit par le Fait : si vous êtes dominés, c'est que vous méritez de l'être... »⁴⁵² Cette approche controversée, et même insultante, comme l'affirme Saïd, termine par instaurer une absurdité - la liberté pour l'Orient ne se situe que dans la domination européenne, la seule qui leur enlèvera le joug du despotisme :

paradoxe du constat que la conquête occidentale de l'Orient, en fin de compte, n'est pas une conquête, mais la liberté. Toute cette idée est exprimée par Chateaubriand à travers les notions romantiques de la salvation d'une mission chrétienne qui raviverait ce monde défunt, qui réveillerait en lui le sentiment de ses propres possibilités, celles que seul un Européen puisse sentir sous la surface morte et dégénérée.⁴⁵³

⁴⁴⁹ Chateaubriand, *Itinéraire*, p.195-196, cité dans Guy Barthèlemey, *Images*, p.39

⁴⁵⁰ Barthèlemey, *Images*, p. 39.

⁴⁵¹ Cf. Barthèlemey, *Images*

⁴⁵² Chateaubriand, op.cit. p. 138.

⁴⁵³ Saïd, op.cit, p.234.

Sarga Moussa met en relief la dette de Chateaubriand envers les voyageurs du siècle des Lumières en ce qui concerne la diatribe du régime despotique « inhérent » aux pays orientaux. Le comte de Volney en est un exemple typique : « Celui-ci, peu avant la Révolution française, dénonçait dans « l'esprit turc » à la fois l'oppression et l'incurie d'un gouvernement empêchant selon lui tout progrès. »⁴⁵⁴

2.1.2.6. Une image valorisante?

Nous trouvons parfois de rares descriptions valorisantes des Turcs dans l'*Itinéraire*, quand Chateaubriand admet voir un visage doux et ouvert du vieux Ibrahim. Chateaubriand lie son impression positive d'abord aux postulats religieux, en reconnaissant les côtés positifs de l'Islam (bien que en général, il garde une image méprisante de cette religion), ensuite aux Arabes (qu'il considère moins barbares que les Turcs), et, enfin, aux « premiers âges » (qu'on pourrait considérer comme un passé commun très éloigné) :

On reconnoit là les préceptes charitables de Coran et la vertu de l'hospitalité que les Turcs ont emprunté des Arabes; mais cette fraternité de turban ne dépasse pas le seuil de la porte et tel esclave a bu le café avec son hôte, à qui ce même hôte fait couper la tête en sortant.

*J'ai lu pourtant et l'on m'a dit qu'en Asie il y a encore des familles turques qui ont les mœurs, la simplicité et la candeur des premières âges: je le crois, car Ibrahim est certainement un des hommes les plus vénérables que j'aie jamais rencontrés.*⁴⁵⁵

Comme le rappelle Sarga Moussa, le rituel d'hospitalité, incontournable lieu commun des récits dès le XVIIIe siècle, qui devient une scène de genre minutieusement décrite au XIXe, est une manière particulière d'entrer en communication et en échanges avec l'Autre. Néanmoins, si cette cérémonie permet d'instaurer une confiance, et même une sorte de réciprocité d'échanges entre celui qui regarde et celui qui est regardé, elle ne contribue pas à une meilleure lisibilité de l'Autre, étant donné qu'elle est indissociable d'une image idéalisée de notre propre bagage culturel. Ainsi, l'exotique primitiviste s'incarne par excellence dans cette louange de l'hospitalité orientale comme résidu de l'hospitalité légendaire de l'époque des

⁴⁵⁴ Moussa, "Le débat", p.

⁴⁵⁵ *ibidem*, p.141

patriarches bibliques: « Si cet imaginaire biblique empêche de saisir l'Orient dans son altérité spécifique, il remplit cependant une fonction positive en favorisant la naissance d'un regard nouveau qui introduit une réciprocité dans la rencontre. »⁴⁵⁶ Néanmoins, le récit de Chateaubriand n'est pas précisément le lieu juste d'éclosion de ce sentiment de réciprocité, où pourrait poindre la conscience de l'importance de ces échanges intersubjectifs. Au contraire, Moussa met en relief une ironie particulière qui nuance de rares moments où l'œil de Chateaubriand jette un regard bienveillant sur les Turcs. Cela se produit en particulier quand ce regard ne tombe pas sur le peuple en général, mais sur ces représentants particuliers. Cela sert à provoquer des effets de surprise chez les lecteurs :

Alors que l'Orient du despotisme est traditionnellement décrit par les voyageurs comme un espace silencieux, voire désert – représentation qui doit révéler la terreur dans laquelle vit un peuple « esclave » soumis à la toute-puissance du sultan -, Chateaubriand se plait, d'emblée, à surprendre son lecteur en donnant des maîtres de la Morée une image parfaitement humaine.⁴⁵⁷

Cette image bienveillante existait également dans les récits de ses prédécesseurs : « Certes, Chateaubriand n'est pas le premier voyageur à esquisser un portrait du Turc bon-enfant. Chandler, en 1764, avait déjà parlé des Turcs comme d'un peuple sociable et nullement réduit au silence. »⁴⁵⁸ Il semble que Chateaubriand ne puisse pas percevoir et peindre les Turcs d'une façon entièrement valorisante, dans le présent. Ibrahim paraît comme une exception, mais même dans cette description nous sentons un lieu commun de remerciement pour un bon accueil. Même en tentant de donner une image plus nuancée, Chateaubriand ajoute presque mécaniquement une image contrastée, contraire à cette tentative bienveillante : « j'ai remarqué que les Turcs étoient assez *indifférents sur la beauté des lieux. Ils n'ont point la délicatesse des arabes.* »⁴⁵⁹ Il semble craindre de laisser une impression trop agréable aux lecteurs, qui devraient, bien entendu se méfier de ce peuple cruel... « Les destructions se multiplient avec une telle rapidité dans la Grèce que souvent un voyageur n'aperçoit pas le moindre vestige des monuments qu'un autre voyageur a admirés quelques mois avant lui. »⁴⁶⁰

Sarga Moussa relève un but bien particulier pour l'image positive des individus particuliers du peuple turc. Ainsi, tandis que le regard bienveillant de Chandler démontrait surtout

⁴⁵⁶ Moussa, *La relation*, p.83.

⁴⁵⁷ *ibidem.*, p.44

⁴⁵⁸ *ibidem.*, p.44.

⁴⁵⁹ Chateaubriand, *op.cit.* p. 135.

⁴⁶⁰ *ibidem.*, p.135.

son ambition d'arriver à une description objective, Chateaubriand s'en sert plutôt pour peindre le déclin graduel du pouvoir turc. L'autorité de proverbial « despotisme turc » se révèle remise en question par le simple défaut de moyens de la maintenir. : « Chateaubriand n'hésite pas à désamorcer la peur qu'ils inspirent en s'affirmant résolument face aux différents représentants du pouvoir ottoman qu'il croise sur sa route. »⁴⁶¹

Seuls des rares parties de son récit nous disent un peu de son impression des femmes en Orient. On y voit leur soumission et leur allure étrange, qu'il n'apprécie pas trop.

Nous vîmes passer plusieurs femmes enveloppées dans leurs longs habits. Nous nous détournions pour leur céder le chemin, selon une coutume de l'Orient qui tient à la jalousie plus qu'à la politesse.

Je ne sais donc s'il faut dire encore Sparte aux belles femmes, d'après Homère.⁴⁶²

S'il se résout de ne pas offrir des descriptions détaillées des femmes grecques, en ce qui concerne leur apparence, leur costume ou leurs coutumes, c'est dû à sa peur d'ennuyer à ses lecteurs, en leur répétant cela qu'ils connaissent déjà des récits de voyage des autres, plus précisément de Chandler. En ce qui concerne l'aspect des Athéniennes, qu'il apprécie moins que celui des Moraites, Chateaubriand relève leur fâcheux habit d'entourer leurs yeux de bleu et de teindre le bout des doigts en rouge, « désagréable pour un étranger; mais, comme j'avois vu des femmes avec des perles au nez, que les iroquois trouvoient cela très galant, et que j'étois tenté moi-même d'aimer assez cette mode, *il ne faut pas disputer les goûts.* »⁴⁶³

Le renvoi aux autorités de ces prédécesseurs est symptomatique chez Chateaubriand, soit qu'il s'agisse de traitement des éléments qui requerraient une grande érudition, soit qu'il s'agisse des éléments dont il voulait se passer sans leur accorder trop d'importance. On peut s'accorder avec A. Guyot et Le Huenen qui remarquent: « Cette volonté d'aménager le discours savant est une préoccupation constante chez Chateaubriand, toujours désireux de faire passer auprès de la partie moins avertie de son public la dimension informative, sinon érudite, de son ouvrage »⁴⁶⁴ Ainsi, nous restons privés des descriptions concernant les femmes turques, grecques et albanoises pour lesquels il nous renvoie à l'un de ces prédécesseurs souvent mentionné, Chandler.

⁴⁶¹ Moussa, *La relation*, pp.44-45.

⁴⁶² Chateaubriand, op.cit. p. 150.

⁴⁶³ *ibidem*, p. 150.

⁴⁶⁴ Guyot et Le Huenen, op. cit. p. 69

2.1.2.7. L'*Itinéraire* entre les désinformations volontaires et la vérité de l'imagination

L'*Itinéraire* a été l'objet de multiples critiques qui contestaient l'adéquation du texte aux faits de la réalité. Certaines parmi ces critiques du récit de Chateaubriand sont parfois très dures, en y voyant avant tout la prépondérance de son côté idéologique, qui aggrave l'opposition entre la chrétienté et le mahométisme en tant que deux principes divergents : « Il ne s'agit plus de l'étude raisonnée d'une terre et d'une culture, mais de la caricature systématique et manichéenne de cette culture, ou en tout cas du pouvoir qui règne sur cette aire et des effets de ce pouvoir »⁴⁶⁵ Assurément, Chateaubriand a souvent été accusé de désinformations volontaires dans ses témoignages sur l'Orient. Soit qu'il s'agisse de nombreuses marques d'une subjectivité démesurée, soit qu'il s'agisse de son incompréhension fondamentale à l'égard de l'Islam, son style a suscité de nombreuses réactions de doute et de mécontentement, surtout parmi les lecteurs savants. L'un des critiques de l'égoïsme de Chateaubriand les plus célèbres du monde littéraire était Stendhal, comme nous le rappelle Edward Saïd:

Une multitude de ses pages confirment la confession de l'auteur que « je parle entièrement de moi », et à ce point que Stendhal, lui-même écrivain qui ne se déniait d'aucune manière, pouvait dire que Chateaubriand, précisément à cause de son « égoïsme dégoûtant » ne réussit pas à être un voyageur-savant. »⁴⁶⁶

Certes, le grand public a été moins exigeant et rigoureux que la critique littéraire dans l'accueil (parfois même enthousiasmé) de son œuvre. En ce qui concerne la critique, Guyot et Le Huenen rappellent le travail minutieux du Père Der Sahaghian et de Fernande Bassan, tout en soulignant que l'*Itinéraire*, hors de ces deux études, ne figure comme objet d'aucun ouvrage critique qui se dédierait sa recherche entièrement à lui, excepte la vieille thèse de Frans C. Amelinckx. Néanmoins, les manques de son récit ont été repérés déjà à l'époque de son apparition : « Ces ambivalences et ces contradictions furent d'ailleurs perçues par certains lecteurs de l'époque, à l'instar de Talleyrand, qui dauba l'*Itinéraire* en disant lui trouver « beaucoup trop d'esprit pour un livre de poste, et pas assez de talent pour un ouvrage »⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Barthélemy, *Images*, pp. 48-49

⁴⁶⁶ Saïd, *op.cit.*, p.232.

⁴⁶⁷ Guyot et Le Huenen, p. 8, cité par Saint-Beuve, p.77, n.1

Chateaubriand lui-même s'en défendait en insistant sur le refus de toute prétention scientifique de son ouvrage, tout en soulignant qu'il ne s'était permis que quelques erreurs de mémoire :

Mon *Itinéraire* est la course rapide d'un homme qui va voir le ciel, la terre et l'eau [...] Après tout, cependant, je réponds de l'exactitude des faits. J'ai peut-être commis quelque erreur de mémoire, mais je crois pouvoir dire que je ne suis tombé dans aucune faute essentielle.⁴⁶⁸

C'est intéressant de souligner que Chateaubriand a été soucieux de corriger ces erreurs, qu'elles soient mineures ou pas: "Mais l'auteur sensible à la critique se fait tout de même un devoir de corriger jusque dans ses textes liminaires les failles de son information..."⁴⁶⁹ Parfois, par contre, il n'avait même pas envie d'échapper ou de se défendre proprement dit, mais d'une manière assez intéressante. Voyons, par exemple, la réponse que fournit Chateaubriand à l'une des critiques adressées, selon laquelle « Il aurait trouvé à tort «le Granique dans le Sousoughirli.»⁴⁷⁰ Il n'a pas l'air d'en être particulièrement touché ou offusqué :

Qu'importe, nous dit-il à peu près, puisqu'il a sur ce point suivi l'autorité d'hommes célèbres: «je consens à avoir tort avec eux », rétorque-il avec superbe (p. 63), comme s'il était finalement plus important de mettre ses pas dans les traces de ses prédécesseurs que de chercher à relever leurs erreurs⁴⁷¹

Ce qui n'a pourtant pas été contesté, ce sont les villes et les endroits qu'il a prétendu visiter, ce qui n'était pas le cas avec sa visite au continent américain : « Si, jusqu'à une date récente, les critiques ne se sont pas privés de mettre en doute tout ou partie du voyage que Chateaubriand réalisa en 1791 à travers le continent nord-américain, l'authenticité de son périple oriental n'a, dans l'ensemble, jamais été contestée. »⁴⁷²

Néanmoins, ce qui devient le plus intéressant, c'est de se demander par quels moyens le poète fournit ses meilleures armes à un voyageur scrupuleux, désireux de transporter mieux ses lecteurs dans les contrées parcourues car, effectivement, il n'existe ni le moyen ni l'intérêt artistique d'essayer de reconstituer par l'écriture toute la vérité des moments vécus. Cependant, bien que cela puisse sembler une évidence incontestable, et même banale, le public est souvent en attente d'une vérité absolue, sans comprendre l'aspect illusoire et réducteur d'une

⁴⁶⁸ Chateaubriand, *Itinéraire*, p. 64, dans Guyot et Le Huenen, *L'Itinéraire*, p. 25.

⁴⁶⁹ Guyot et Le Huenen, op. cit. p.25.

⁴⁷⁰ Philippe Antoine, "La tentation ", p.9

⁴⁷¹ Guyot et Le Huenen, op.cit. p.9.

⁴⁷² *ibidem*, p.9.

tentative pareille. Ainsi, Daniel-Henri Pageaux rappelle à ceux qui peuvent nourrir de telles attentes que:

Le voyageur qui voudrait capter, par les vertus de l'écriture, le temps même de son voyage ressemblerait fort au peintre de Marseille observé par André Breton ou le narrateur de Nadja : l'artiste, « étrangement scrupuleux » dans sa peinture d'un coucher de soleil, voulait rivaliser avec la lumière inexorablement déclinante ; il a fini par couvrir son tableau de taches

⁴⁷³

Une fois accepté que le voyageur est toujours en retard, qu'il choisit toujours ce qu'il va incorporer dans sa description ou en omettre, que sa vérité consiste précisément d'aller au-delà des apparences, de construire sa vision et son univers à partir des données disparates, on peut aller jusqu'à dire que le voyageur et le narrateur sont deux personnages, ce qui ne fait qu'apporter de la valeur esthétique au genre viatique :

le « je » qui écrit qu'il voyage côtoie l'autre qui s'agite, qui s'est agité, où le moi intime alterne avec l'espace parcouru, décrit. [...] l'écriture du voyage n'ignore rien de certains privilèges de la fiction : il y a des anticipations, des prolepses, des retours en arrière, analepses, et plus encore des ellipses : le voyageur ne dit pas tout. »⁴⁷⁴

Les choix continus qui constituent sa création artistique prêtent aux récits du voyage la qualité de découvrir au public la sensibilité de l'auteur et de la période historique à laquelle il appartient : « Écriture passionnée, toujours subjective, la confession de voyage est aussi un témoignage sur la sensibilité d'un individu, voire d'une génération ou d'une époque. »⁴⁷⁵ Au fur et à mesure que le voyageur-écrivain réussit à transposer le lecteur dans l'univers de sa sensibilité, de sa vision du monde et de cet Ailleurs qu'il présente à son public, l'image en sera plus forte, plus pénétrante, et plus vraie : « Ce sont sur des points factuels – ou sur certaines prétentions du voyageur – que la critique s'est arrêtée lorsqu'elle voulait mettre en cause le récit et c'est au demeurant le recours jugé abusif à des connaissances érudites qui a le plus souvent fait l'objet de remarques acerbes. »⁴⁷⁶ Ce qui est la caractéristique distinctive de l'*Itinéraire* de Chateaubriand se révèle être précisément son côté littéraire, sa force poétique et l'unité de son style : « l'unité profonde de l'ouvrage, cette unité qui l'a mis d'emblée au rang

⁴⁷³ Pageaux, *Littérature*, p.35.

⁴⁷⁴ *ibidem*, p.35.

⁴⁷⁵ *ibidem*, p.36.

⁴⁷⁶ Philippe Antoine, «La tentation » p.6,

de la littérature »⁴⁷⁷ On trouvera donc important de nommer les stratégies énonciatives employées par Chateaubriand qui ont contribué à créer la cohésion de son récit. Comment a-t-il maîtrisé la balance entre la réécriture des faits historiques et l'élan de l'imaginaire tout en essayant d'arriver à cette cohésion? Parmi les stratégies discursives qui fournissent un sentiment de vérité, l'anecdote est largement utilisée. La relation de voyage partage certaines de ses propriétés avec le récit d'aventures, l'invention y joue son rôle indispensable, comme le recours insistant aux légendes de toutes sortes. Cependant, la source première du discours, c'est le voyageur, un moi qui représente plus qu'une simple instance énonciative, ou un regard, des pensées ou des sentiments. Sa personnalité transperce chaque passage, en offrant un témoignage uni et homogénéisé:

Cette unité de ton tient bien entendu à la personnalité même de Chateaubriand, à son souci de mettre à l'unisson un moi en quête d'ancrage et une Histoire à ressusciter, mais aussi à un véritable projet d'écriture narrative qui tour à tour anime, exalte ou atténue les discours variés à l'œuvre dans le récit de voyage et s'efforce, sans toujours y parvenir, de les homogénéiser⁴⁷⁸

Le personnage de l'auteur se révèle aussi à travers ses souvenirs personnels, qui, émanant des divers moments inscrits dans son être, emportent le lecteur dans un voyage plus original, plus personnel. Les souvenirs de son voyage au continent américain affleurent souvent, aussi bien qu'une mémoire lointaine des jours tendres passés à Cambourg, et, le voyageur se constitue en un personnage livresque qui « devient un objet du discours, nettement distinct du narrateur. »⁴⁷⁹

Évidemment, en tant que celui qui a inauguré le voyage subjectif, Chateaubriand est reconnu comme celui qui a élevé la dimension personnelle au niveau du plus grand intérêt. Il nous paraît évident que Chateaubriand n'avait en aucun moment de son voyage ni au cours de la rédaction de son *Itinéraire* l'intention de remettre en question ni ses croyances ni son identité. Comme le souligne Todorov : « le sujet a fait un nouveau pas sur le chemin de son autonomie et l'individualisme a dégénéré en égocentrisme: c'est une entité, non seulement nécessaire, mais aussi suffisante. »⁴⁸⁰ Tout le long de son voyage, Chateaubriand confronte, par exemple, les environs parcourus avec ceux de sa mémoire culturelle, en rappelant constam-

⁴⁷⁷ Guyot et Le Huenen, op.cit. p.8.

⁴⁷⁸ *ibidem*, p.32.

⁴⁷⁹ Philippe Antoine, « La tentation », p.3-4.

⁴⁸⁰ Todorov, *Nosotros*, p.350.

ment les poètes et les historiens qui lui permettent de déchiffrer le réel. Ce voyage lui sert plutôt à renforcer son identité nationale et culturelle : « De manière plus générale ce pèlerinage humaniste est pour lui l'occasion de raviver et de s'approprier une mémoire collective sur laquelle se fonde sa culture. »⁴⁸¹

Ce voyage, loin de lui servir comme une occasion de changer, d'éprouver une vraie expérience de l'étranger, une expérience transformatrice qui fait basculer nos croyances et nous fait croître, ne lui sert qu'à affirmer avec une conviction inébranlable ses positions antérieures, son identité individuelle, et surtout nationale. Les endroits choisis par Guyot et Le Huenen montrent bien à quel point il tenait à accentuer et à imposer son identité nationale et la gloire qu'il y attribuait. Pendant sa visite au pacha de Morée, Chateaubriand n'attend pas qu'on l'invite à s'asseoir, en imposant son « privilège des Français » aux dignitaires de l'Empire ottoman. Encore,

A Kircagach, il impose sa façon d'agir à un aga "ébahi" par ce comportement inhabituel, au point que celui-ci, avant de lui "rendre justice", lui avoue qu'il n'a jamais vu de Français et "qu'il l'avait pris pour un Franc". [...] Etrange attitude de la part du narrateur, qui frise parfois l'orgueil, voire la grossièreté et la provocation...⁴⁸²

Effectivement, Chateaubriand n'a cherché aucun détachement de la France. Elle lui sert de référence de comparaison même en brossant ses tableaux de paysages, comme nous l'indiquent Guyot et Le Huenen, en y reconnaissant tant une manière de décodage de l'étranger qui faciliterait la reconstruction de ces paysages par l'imagination de ses lecteurs à l'aide des images familières qui aboutit à une assimilation de l'étranger en le réduisant au propre. Guyot et Le Huenen soulignent non seulement la récurrence particulièrement fréquente des références à sa patrie, qui pourrait s'expliquer par un sentiment envahissant de nostalgie, mais aussi, l'établissement d'un constant rapport axiologique entre le compare et le comparant : « Assimiler l'Eurotas à la Marne, la Turquie d'Europe à la Beauce, la montagne de Sion à Montmartre ou le Mont Carmel aux monts du Bourbonnais ne peut être un geste anodin de la part d'un classiciste comme Chateaubriand. »⁴⁸³

Donc, Chateaubriand ne fait pas une vraie expérience profondément transformatrice pendant son voyage en Orient. Le contact avec l'étranger culturel, qui pourrait être si boule-

⁴⁸¹ Todorov, *Nosotros*, p.350.

⁴⁸² *ibidem*, p. 60.

⁴⁸³ Guyot et Le Huenen, op.cit p. 119.

versant, qui pourrait être vécu comme une opportunité d'examiner avec une distance ses croyances et même ses propres fondements, de sortir de ses cadres et en construire de nouveaux, plus amples, n'a servi à Chateaubriand qu'à les affirmer avec autant de sûreté et d'arrogance, que nous en restons parfois même étonnés. Son identité nationale, religieuse, européenne s'affirmaient parfois avec une grossièreté et insouciance qui participe indiscutablement aux discours qui nivelaient l'étranger sur les échelles axiologiques eurocentriques, en assimilant et réduisant l'étranger aux catégories et structures rassurantes de notre propre monde. Également, comme le souligne Saïd, il n'a pas découvert « rien sur l'Oriental moderne et son destin. »⁴⁸⁴ Todorov rappelle que le refus de l'Autre dont ce récit témoigne clairement, va de pair avec la nouvelle politique impériale, en indiquant « Le sentier qui a conduit de l'un à l'autre, est une interprétation abusive de l'exigence individualiste. [...] la perversion de certains principes généreux, hérités du siècle précédent, et le fait de les mettre au service des buts qui sont rigoureusement opposés à eux.»⁴⁸⁵

Nous pouvons conclure que le mérite d'introduire le voyageur en tant que « témoin du retentissement en soi du spectacle que lui offrent des paysages insoupçonnés »⁴⁸⁶ accorde cependant une place particulière dans l'histoire des récits de voyage à l'*Itinéraire* de Chateaubriand, en dépit de nombreuses remarques critiques dont il a fait l'objet pendant plus de deux siècles.

⁴⁸⁴ Saïd, *op.cit.*,p.234.

⁴⁸⁵ Todorov, *Nosotros*, p.350.

⁴⁸⁶ Guyot et Le Huenen, *op.cit* p.225.

2.1.3. Voyage en Orient d'Alphonse de Lamartine

2.1.3.1. Sur les traces de Chateaubriand

Le voyage en Orient, entrepris entre le juillet de 1832 et le octobre de 1833, représentait pour Lamartine la réalisation d'un vieux rêve du pèlerinage aux lieux sacrés, suscité déjà dans son enfance par la lecture d'une vieille Bible de sa mère, où les graphiques illustraient richement les histoires, en réchauffant le cœur et l'imagination du petit garçon qui y apprenait à lire. Comme le relève Jean-Claude Berchet, « Même des agnostiques comme Lamartine ou Pierre Loti, sont émus de retrouver, en Égypte ou en Palestine, les images des Histoires saintes de leur enfance, c'est-à-dire le souvenir de la tendresse maternelle. »⁴⁸⁷ L'imagination vive et brûlante de l'enfant ne s'est jamais éteint en Lamartine, et dirigeait infailliblement son regard du voyageur aussi bien que sa plume d'écrivain. Comme il met en relief, la force de son imagination sollicitait l'étonnement mêlé d'admiration de ses compagnons :

mon imagination d'enfant s'était si vivement et avec tant de vérité représenté la forme des lieux, l'aspect physique des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, [...] que je reconnus tout de suite la vallée de Térébinthe et le champ de bataille de Saul. Quand nous fûmes au couvent, je n'eus qu'à me faire confirmer par les Pères l'exactitude de mes prévisions. Mes compagnons de voyage ne pouvaient le croire. La même chose m'était arrivée à Séphora, au milieu des collines de Galilée. J'avais désigné du doigt et nommé par son nom une colline surmontée d'un château ruine, comme le lieu probable de la naissance de la Vierge.⁴⁸⁸

Dans les premières pages de son récit, Lamartine exprime sa foi dans la protection de sa mère, qui veillerait du ciel sur lui et son escorte pendant ce déplacement jonché de périls, dès les tempêtes maritimes jusqu'aux tribus des bédouines du désert. Lui-même, il résume en ces trois mots son dessein et ses motifs : « Amour, Poésie, Religion ». ⁴⁸⁹ Dans un autre endroit, il le définit encore plus explicitement : « j'étais venu de si loin, à travers tant de mers, tant de montagnes et tant de plaines, pour visiter les sources d'où le christianisme avait coulé

⁴⁸⁷ Berchet, op.cit. p.12.

⁴⁸⁸ Lamartine, *Voyage en Orient*, vol.1, Paris, Hachette, 1913., p.331,

⁴⁸⁹ Guyot et Le Huenen op.cit., p.22. vol.1.

sur le monde.»⁴⁹⁰ De l'autre côté, en tant qu'homme politique, Lamartine est inévitablement intéressé par la situation actuelle de l'Empire ottoman en voie de décomposition.

Après de longues préparations, Lamartine entreprit ce voyage avec son épouse et sa fille Julia, un ami d'enfance Amédée Parseval, un autre ami et un médecin, en juillet de 1832. Quatre ans plus tard, l'éditeur Gosselin publie quatre volumes d'une édition illustrée du récit qui en témoigne, enrichie de figures et de paysages. Ce voyage est effectué dans une période de la vie du poète où il éprouve la nécessité de réanimer sa foie chancelante aussi bien que d'entrer dans d'autres domaines littéraires que la poésie, c'est : « la première œuvre de la réelle envergure publiée par le poète qui ne soit pas, pour une fois, écrite en vers. »⁴⁹¹ D'autres éditions de *Voyage* s'ensuivront jusqu'à la moitié du siècle, aussi bien que des extraits de presse, tels ceux dans le *Journal de Saône et Loire*, *Journal des Débats*, la *Gazette de France*, ou *American Quarterly Review*.

Dix-neuf hommes d'équipage et une bibliothèque de 500 livres composaient le reste de sa compagnie sur le bateau à voiles, *Alceste*. Le 10 juillet de 1832, ils sortirent du port de Marseille. À cause d'une tempête maritime, ils s'arrêtent à La Ciotat, où ils passent une nuit, accueillis pas la famille de leur capitaine. En reprenant le voyage, ils se dirigèrent vers les îles de Rhodes, de Chypre, pour s'arrêter ensuite à Beyrouth, que Lamartine choisit pour s'installer plus longtemps. De Beyrouth ils continuèrent leur voyage vers Jérusalem, Nazareth, et d'autres villes et endroits palestiniens. Lamartine va « à la mer Morte, au Jourdain, à Jéricho, et jusqu'au pied des montagnes de l'Arabie Pétrée. »⁴⁹² Il visite également Césarée, « l'ancienne splendide capitale d'Hérode »⁴⁹³, les ruines de Balbek, la ville syrienne Damas... Cet hiver-là sa fille Julia meurt de la tuberculose. Cet évènement clôt le premier volume du récit et le second est teint d'un désenchantement du monde, d'un désespoir irrémédiable qui se communique inévitablement au cœur du lecteur.

L'année suivante ils partent pour le voyage de retour, et, en traversant Chypre, Rhodes et Izmir (Smyrne à l'époque de Lamartine), où ils passent trois jours, ils arrivent à Constanti-

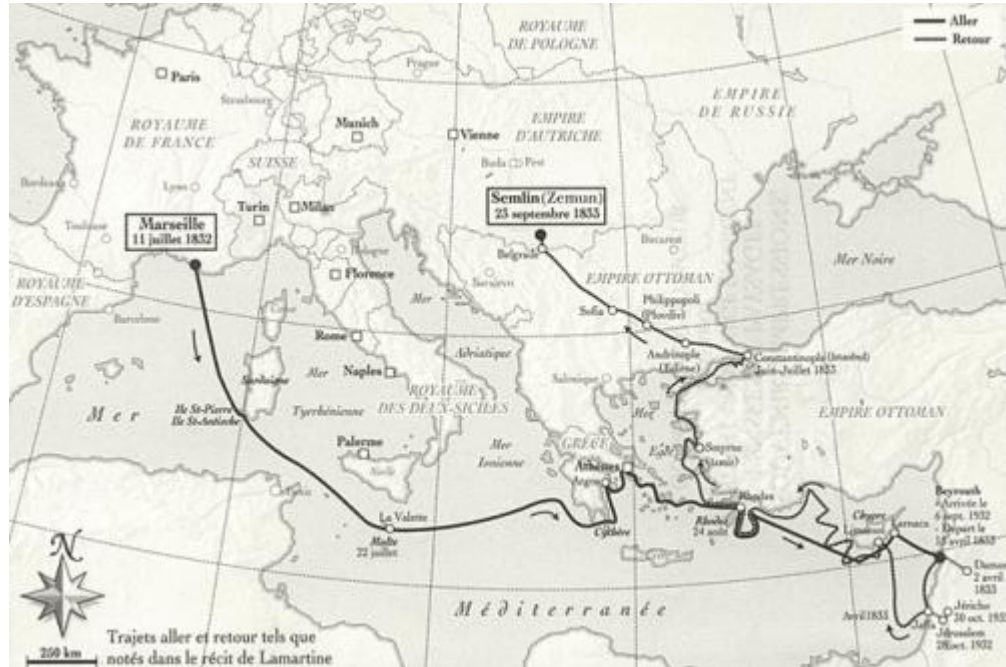
⁴⁹⁰ Lamartine, op.cit., p.317.

⁴⁹¹ Christian Croisille et Marie René Morin, *Autour de Lamartine: journal de voyage, correspondances, témoignages, Cahiers d'études sur les correspondances des XIXe et XXe siècles, Cahier N°12, Clermont-Ferrand, 2002, p.28.*

⁴⁹² Lamartine, op.cit., p.370.

⁴⁹³ *ibidem*, p.306.

nople en mai 1833. Ils y passent un mois, avant de continuer leur retour à travers la Bulgarie et la Serbie.



L'itinéraire parcouru par Lamartine pendant son voyage en Orient

Les deux motivations principales au voyage de Lamartine sont, donc, l'envie profonde de connaître les pays bibliques et un grand intérêt politique que le déclin de l'Empire ottoman suscitait à ce moment historique. En tant qu'homme politique, qui a manqué d'être élu député en 1831, mais qui ne se laisse pas décourager, Lamartine va soigneusement édifier à travers le récit son image d'un député accompli, qui tisse des rapports avec des émirs, pachas, princes et ambassadeurs et expose à ses lecteurs leurs avis sur l'état actuel des choses aussi bien que ses propres programmes pour l'avenir de ses régions.⁴⁹⁴ Le moment choisi par Lamartine d'entreprendre son premier périple oriental, le juillet 1832 correspond à l'envie de surmonter l'échec national, qui, à ses yeux, représente la révolution de juillet de 1830. De même, ce poète méditatif a exprimé de profondes lamentations pour l'esprit antireligieux du siècle précédent, qui a atteint le souffle sacré en France. Le comble dans cette voie d'affaiblissement de la foi catholique est atteint précisément dans le « suicide » national de juillet 1830. Le détri-

⁴⁹⁴ Cf. Croisille et Moin, op.cit.

ment infligé à la politique à ce moment-la révèle en effet son double visage en ce qui concerne Lamartine : « d'une part une perte de pouvoir du catholicisme comme religion d'Etat, d'autre part un bond en avant des libéraux. »⁴⁹⁵ Poussé par ces circonstances, Lamartine voudrait retrouver dans les pays de l'origine du christianisme un peu de ce mysticisme dont il a la nostalgie, et a la fois tracer une voie vers sa rentrée politique. En même temps, il nourrit un espoir vif d'un siècle où tous les hommes confesseront Dieu dans la même langue et sous les mêmes symboles, ou, du moins, dans toutes les langues. Pour le moment, c'est avant tout le poète qui peut comprendre et utiliser cette langue, une langue d'images divines : « le prophète profane, être divin, comprend, sent l'analogie divine, l'harmonie entre tous les éléments et est capable de exprimer les pensées en images, objets extérieurs correspondants. »⁴⁹⁶ En effet, Lamartine se construit une image prophétique dans le but d'être reconnu par son électorat comme « un homme providentiel, investi d'une mission divine », « rattaché à des valeurs à la fois monarchiques et libérales »⁴⁹⁷, destiné à récupérer les valeurs de l'époque de la Restauration, sans négliger de nouveaux enjeux politiques. La vision de la religion comme unificatrice des hommes est originairement envisagée comme un remède à proposer contre les divisions dans la société française, mais dépasse ce premier cadre pour gagner une application universelle. Tandis que le catholicisme de Chateaubriand propulsait celui-ci à soutenir un abîme insurmontable entre les postulats de la Bible et du Coran, Lamartine ne cherche qu'à démontrer leur proximité. Le rationalisme chrétien que propage Lamartine est une attitude qui a été décisive pour l'attitude envers l'Autre oriental dans le récit. Sarga Moussa rappelle que « Christian Marechal a souligné à quel point Lamartine, au moment de la rédaction finale de son texte, atténue ou supprime les termes renvoyant à l'orthodoxie catholique pour les remplacer par des expressions qui n'ont parfois plus rien de spécifiquement chrétien. »⁴⁹⁸ Son voyage a été entrepris à une époque où l'enjeu politique de l'équilibre des forces en Orient était particulièrement vif, surtout si l'on se rappelle que c'était le moment de l'expansion coloniale européenne. Le déclin de l'Empire ottoman coïncidait donc avec les débuts de l'expansion coloniale des pays occidentaux dans ces espaces, qui engendrait de nombreuses rivalités entre les forces principales européennes. Effectivement, l'intérêt pour l'Orient qui avait été suscité par

⁴⁹⁵ Moussa, *La relation*, p.85.

⁴⁹⁶ *ibidem*, p. 30

⁴⁹⁷ *ibidem*, p.86.

⁴⁹⁸ *ibidem*, p.88.

l'Expédition en Egypte et le développement de l'orientalisme scientifique qui l'accompagnait était encore viv. Le titre de la traduction anglaise du récit de Lamartine, *A Pilgrimage to the Holy Land*⁴⁹⁹, révèle bien que sa visite en Palestine fut perçue comme un pèlerinage.

Il ne faut pas oublier que, tout en étant un homme politique, Lamartine fait ce voyage en tant que poète, et son récit s'inscrit dans la veine des témoignages romantiques introduits par Chateaubriand. Bien sûr, cela ne diminue pas l'originalité de l'œuvre lamartinienne, dont le titre complet, *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient*, annonce d'emblée cette nature romantique, qui se révèle par de nombreux poèmes insérés, selon l'inspiration que lui insufflent des lieux parcourus et par la poésie des descriptions des paysages des vallées et des pics enneigés du Liban, des ruines rencontrées dans la ville antique Baalbek. Ce qui différencie davantage son récit, c'est, comme le mettent en relief Croisille et Morin, sa forme insolite entre le livre de bord et de journal intime, alors que pendant le XIXe, la majorité de récits est subdivisée par chapitres ou parties, selon l'ordre chronologique et géographique. Ces auteurs trouvent les raisons de ce choix dans l'envie de Lamartine de maîtriser le temps, de combattre la mort, et, encore pire, l'oubli. De plus, «faire revivre le passé, retrouver une durée intensifiée aident aussi à ressaisir l'unité temporelle du moi, à redonner à l'existence personnelle un début de continuité et de cohérence »⁵⁰⁰ Le voyage, comme le formule Lamartine, veut dire «résumer une longue vie en peu d'années ; c'est un de plus forts exercices que l'homme puisse donner à son cœur comme à sa pensée.»⁵⁰¹ Évidemment, la forme de journal, semble être la plus apte à capter les aléas de déplacement, les haltes et les départs, les accidents imprévus, qui donnent du suspens au périple. Enfin, l'absence presque complète de toute contrainte formelle, a permis au poète, traumatisé par la perte de sa fille, et manquant de temps dû à son engagement politique, et nécessitant de l'argent, de faire abstraction d'une architecture préméditée.⁵⁰² Néanmoins, l'idée de la spontanéité et désinvolture avec laquelle le journal retracerait la vérité du périple, que c'est la seule forme littéraire apte à « exprimer, comme en un jaillissement premier, l'authenticité foncière de l'être »⁵⁰³ est depuis un certain temps mise en question sinon refoulée. Le journal de Lamartine n'en est pas une

⁴⁹⁹ *A Pilgrimage to the Holy Land; comprising Recollections, Sketches, and Reflections, made during a Tour in the East in 1832-1833*, London, Richard Bentley, 1835 (3 vol.)

⁵⁰⁰ Christian Croisille et Marie Rene-Morin, *Autour de Lamartine : journal de voyage, correspondances, témoignages*, p.4

⁵⁰¹ Lamartine, op. cit., p.124.

⁵⁰² Cf. Croisille et Morin, op.cit.

⁵⁰³ *ibidem*, p.10.

exception, et, a n'en juger que selon les dates, comme celle relative à son séjour en Constantinople, ou à sa visite à Balbek, ce récit « tendu entre vérité et mensonge » se révèle comme « une réinvention, un montage effectué après-coup »⁵⁰⁴. La désinvolture d'une écriture spontanée, déliée s'est révélé une posture feinte, surtout après les travaux de Marechal et Fam⁵⁰⁵, qui ont indiqué une préoccupation pour le style (nié par l'auteur), dont témoignent entre autre les lieux vides dans les manuscrits de voyage de Lamartine, destine à être remplis « a posteriori, dans de moments de plus grande inspiration » et, en ce qui concerne le remaniement de fond, les « épisodes romanesques sortis tout droit de son imagination. »⁵⁰⁶

De même, Lamartine, ce romantique élogieux envers la spontanéité, qui : « abhorre le mensonge et l'effet en tout »⁵⁰⁷, abandonne occasionnellement la forme journalistique, en révélant sa dette aux lectures de récits du siècle de Lumières, dans ses digressions détaillées de type historique, ethnologique, politique, géographique, ou botanique, relatives aux espaces parcourus.⁵⁰⁸ Également, nous voyons même apparaître de vraies chapitres, tel « Paysages et pensées en Syrie », « Gethsémani, ou la mort de Julia », « Visite au pacha », et d'autres, qui forment des « îlots autonomes qui rompent ouvertement la forme diariste »⁵⁰⁹, de même que des morceaux de textes empruntés, telle la traduction d'une partie du poème arabe d'Antar.

Dans son *Voyage*, Lamartine fait plusieurs mentions du récit de Chateaubriand, comme lors de sa visite aux ruines d'Athènes, il loue les vertus de son guide M. Groupis, en le dénommant un second Favel, à l'instar du guide de M. de Chateaubriand⁵¹⁰, ou lors de sa visite à Jérusalem et à l'église du Saint-Sépulcre, après laquelle le groupe se dirigea sur la Voie douloureuse, dont la description poétique offerte par M. de Chateaubriand se réveilla inévitablement dans la mémoire de Lamartine.⁵¹¹ Parfois, ces réminiscences littéraires se dédoublent, à l'effet d'une mise en abîme d'images transposées d'un auteur à l'autre :

Si le Tasse avait eu, comme le prétend M. de Chateaubriand, l'inspiration des lieux en écrivant la Jérusalem délivrée [...] c'eut été sans doute au bord de ce ruisseau qu'il eut fait arriver Her-

⁵⁰⁴ Croisille et Morin, op.cit., p.10

⁵⁰⁵ Cf. Fam Lotfy, *Lamartine prosateur d'après le Voyage en Orient*, Paris, Editions A-G Nizet, 1971.

⁵⁰⁶ Croisille et Morin, op.cit., p.15.

⁵⁰⁷ Lamartine, op.cit, vol.1, p.102.

⁵⁰⁸ Cf. la Présentation du *Voyage en Orient* (1832-1833) d'Alphonse de Lamartine, par Hussein I. El-Mudarris et Olivier Salmon, cit.

⁵⁰⁹ Croisille et Morin, op.cit., p.14.

⁵¹⁰ Lamartine, op.cit, vol.1, p.101.

⁵¹¹ *ibidem*, pp. 365-366.

mine fuyant sur son coursier abandonné à son essor, et qu'elle eut rencontré ce pasteur arca-dien, et non arabe, dont il nous fait une si ravissante description.⁵¹²

Les références à la célèbre œuvre viatique de Volney sont également nombreuses. Lors de sa visite au couvent d'Antoura, au cours de la promenade sur la terrasse où il est situé, Lamartine évoque l'information recueillie dans l'œuvre du conte, que la beauté et l'âge de splendides orangers dont l'ombre les protégeait surpasse ceux de tous autres en Syrie.⁵¹³ Les dettes à l'œuvre encyclopédique de Volney sont visibles notamment dans la partie du récit lamartien qui revêt la forme d'un essai sur les populations de la montagne Liban. En nous rendant compte de ces peuplades dans un discours presque scientifique, nettement distinct de la poésie qui imprègne cet ouvrage en général, Lamartine n'oublie pas de mentionner son grand précurseur du siècle des Lumières: « Volney a donné sur la nation des Ansaries, qui occupe la partie occidentale de la chaîne de Liban et les plaines de Latakia, les plus judicieuses informations. »⁵¹⁴ Parfois, ces propres impressions divergent complètement de celles exprimées dans les récits de ces précurseurs. Ainsi, les couvents de la Terre Sainte le déçoivent complètement, par son manque de poésie et de l'esprit religieux, une fois vus de l'intérieur. Cette déception ressort d'autant plus dû au contraste de l'impression lamartinienne avec les descriptions romanesques que d'autres voyageurs en ont donné, et dont la fausseté heurte la sensibilité du poète.⁵¹⁵ Donc, Lamartine se décide à corriger ses précurseurs. En ce qui concerne des persécutions prétendues et le martyr romanesque de ces religieux, qui pourra teindre l'imaginaire de ses lecteurs, il affirme décidément qu'en fait les Turcs les protègent au lieu de les maltraiter. Ainsi, le voyageur profite de cette occasion pour détromper ses lecteurs encore davantage, en soulignant que en réalité, les Turcs sont : « le peuple le plus tolérant de la terre et qui comprend le mieux le culte et la prière dans quelque langue ou sous quelque forme qu'ils se montrent à lui. »⁵¹⁶ Ce peuple, donc, ne persécute pas les expressions de la foi sous d'autres formes, sinon plutôt, et uniquement son manque, qui affiche le nom d'athéisme. Là-dessus, l'opinion de Lamartine se rejoint à celle du peuple décrit, vu qu'il insiste sur la dégradation de l'esprit et de la pensée humaine qui se révèlent, selon lui, dans ce manque.

⁵¹² Lamartine, op. cit., vol.1, p.379.

⁵¹³ *ibidem*, p. 475.

⁵¹⁴ *ibidem*, p.467.

⁵¹⁵ *ibidem*, p.276.

⁵¹⁶ *ibidem*, p.277.

Le caractère disparate du récit, prétendu « gage de sincérité » de l'auteur à l'époque du romantisme, est assez clair : les souvenirs sentimentaux se mêlent avec les descriptions des lieux et les réflexions sur les thèmes religieux. Les scènes de genre s'immiscent çà et là, en révélant la grande sensibilité du poète dans la capture et dans la reconstruction littéraire de l'instant, du geste, ou d'un regard dont la transparence nous fait plonger dans l'âme. Cependant, le fil conducteur du journal de voyage est plus fort que celui du journal intime, car son : « unité se constitue non seulement à partir d'une éphéméride et d'une instance narrative, mais aussi autour d'une expédition, avec cheminement d'un point à un autre. »⁵¹⁷ Surtout, à l'encontre d'un journal intime, le récit de voyage est destiné à la publication, donc, il présuppose le regard d'un lecteur, et le récit de Lamartine en témoigne également : « En souhaitant, dès les premières semaines de voyage, soumettre ses esquisses descriptives à la clairvoyance de son ami, Lamartine songe déjà à une publication future. »⁵¹⁸ De même, la présence implicite de futurs lecteurs se révèle dans l'emploi fréquent du pronom *vous*, qui rapproche certaines parties du journal à la forme dialogique et même polémique des lettres, et témoigne de l'abandon du repli sur soi proclamé par l'auteur. Également, le poète est scrupuleux de ne pas révéler à son public ses vacillations religieuses, et le fait même que ses doutes et l'envie de les dépasser en allumant la foi que réchauffait son enfance, étaient à l'origine de sa décision d'entreprendre ce périple.⁵¹⁹ En ce qui concerne de morceaux des traditions locales introduits en tant que éléments du récit, Lamartine rapporte, entre autre, la légende arabe des deux frères, une histoire de générosité persévérante, qui, selon les croyances, a déterminé le lieu de la construction de la mosquée El Aksa. A propos, le poète précise : « J'ai entendu chez les Arabes des centaines de légendes de cette nature. »⁵²⁰, en nous laissant désirer qu'il en eût raconté davantage. Lamartine mentionne aussi les chants des Arabes de son escorte autour du personnage légendaire d'Antar, « ce type de l'Arabe errant, à la fois pasteur, guerrier et poète, qui a décrit le désert tout entier dans ses poésies nationales. »⁵²¹, La grandeur épique de ce poème est comparée à Homère, ses lamentations et sa mélancolie à Job, sa délicatesse amoureuse au style de Théocrite, et sa pensée philosophique à celle de Salomon. Lamartine admire « Ses

⁵¹⁷ Croisille et Morin, op.cit., pp.17-18.

⁵¹⁸ *ibidem*, p.19,

⁵¹⁹ Cf. Nicolas Courtinat, « Le Voyage de Lamartine, journal de voyage et journal intime » in Croisille et Marie-Rene Moin, Autour de Lamartine. *Journal de voyage, Correspondences, témoignages, iconographie*. Ed. Cristian Croisille et Marie-Rene Morin, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2002., pp. 3-62.

⁵²⁰ Lamartine, op.cit., p. 372.

⁵²¹ *ibidem*, p.410

vers qui endorment ou exaltent l'imagination de l'Arabe autant que la fumée du tombach dans le narguilé. »⁵²² Les références ethnographiques empruntées de Volney sont, principalement, celles relatives à la population des Maronites. L'autorité indéniable du conte se révèle dans l'affirmation de Lamartine que de meilleures informations sur ces peuplades se retrouvent dans son récit, que le poète a lu attentivement, et, que des gens locaux n'ont fait que les confirmer par ses rapports des traditions locales.⁵²³

2.1.3.2. La fonction du paysage dans le récit lamartinien

Décidément, Lamartine souhaite « placer son récit sur un plan élevé ». ⁵²⁴ De cette manière, comme c'était le cas avec Chateaubriand avant lui, le poète cesse de se préoccuper de toute banalité et efface complètement de sa mémoire toutes trivialités contingentes du déplacement, tout en relevant ce qui peut contribuer à la dramatisation ou à la poétisation du récit. À l'arrivée dans un nouvel endroit, Lamartine s'élance inévitablement dans une description poétisée de l'endroit, qui appartient presque à l'esthétique romanesque : « un velours de végétation serrée, nuancée de teintes et de couleurs, semé partout de bouquets de fleurs inconnues, aux mille formes, aux mille odeurs, qui tantôt dorment immobiles comme des fleurs peintes de nos salons. »⁵²⁵ Plus précisément, il commence chaque visite par un compte rendu à mi-chemin entre le scientifique et le poétique, où il expose au lecteur un inventaire géobotanique de la végétation et des composantes du relief, tout en débouchant dans une image sublime du paysage qui s'étend devant ses yeux, où l'on voit reluire tous les détails qui attrapent son regard, émeuvent son cœur et suscitent sa rêverie. Parfois, la végétation est inventoriée avec la curiosité vive, la patience minutieuse et d'un biologiste :

le caroubier, le térébinthe, et plus rarement le platane et le sycomore, complètent le vêtement de ces collines ; je ne connais pas les autres arbres par leurs noms : quelques-uns ont le feuillage des sapins et des cèdres ; d'autres, et ce sont les plus beaux, ressemblent à d'immenses saules

⁵²²Lamartine, op.,cit., p.410.

⁵²³ *ibidem*, p.453.

⁵²⁴ Croisille et Morin, op.cit, p.18.

⁵²⁵ Lamartine, op.cit, p.437.

par la couleur de leur écorce, la grâce de leur feuillage et la nuance tendre et jaunâtre de leur feuillage. »⁵²⁶

Si la flore qui le frappe avec une force irrésistible est inconnue à lui et à ses lecteurs, puisqu'elle ne croît que sous ces climats méridionales, il ne se décourage pas dans son envie de la rendre le plus fidèlement à son public, avide des images qui le transporteraient le plus près de ces espaces, dans une époque où la photographie et la saturation de l'information n'a pas encore dépouillé le monde de tout mystère de la nouveauté. Ainsi, en se lamentant du manque d'une nomenclature précise, il leur offre irrémédiablement une description de la forme de la cime, de la disposition des branches, de la nuance et du relief de l'écorce : «leur tronc, le port de leurs branches, les formes neuves et étranges de leurs cimes coniques, échevelées, pyramidales, ou s'étendaient comme des ailes, donnent à cette bordure de végétation une grâce et une nouveauté d'aspect qui signale assez l'Asie. »⁵²⁷ On peut remarquer que Lamartine ne consacre pas de passages si longs aux descriptions des physionomies ou des coutumes des populations, s'il ne s'agit pas des costumes flamboyants, qui sont un des lieux communs des récits des voyages. Quand il fait un éloge de la beauté des formes nouvelles de traits des visages, de l'expressivité des regards, de la vivacité des gestes, très souvent il est bref, mais convaincant, comme, par exemple, quand il affirme que aucun art ne pourra surpasser une nouvelle forme de beauté découverte au pied du mont Liban : « Je vois tous les jours des visages de jeunes filles que Raphaël n'avait pas entrevues même dans ses songes d'artiste. »⁵²⁸ À l'encontre de l'attitude que prendra quelque temps plus tard Baudelaire, selon la conception lamartinienne, la nature est supérieure à l'art, qu'il s'agisse d'une physionomie ou d'un paysage, elle est l'œuvre supérieure du Dieu : «J'ai suivi Milton dans ses délicieuses descriptions de ce séjour enchanté de nos premiers parents, mais ici, comme en toutes choses, la nature surpasse infiniment l'imagination. [...] J'avais rêvé Eden, je puis dire que je l'ai vu. »⁵²⁹ En tant que romantique, Lamartine nous offre un éloge de la spontanéité, qu'il affiche en tant qu'un de traits distinctifs de son récit, et souligne son intention de se distancier de la rigueur scientifique des récits du siècle précédent, dont l'emblème est celui de Volney. Effectivement, le nom de ce voyageur figure dans le récit lamartinien à plusieurs reprises, et lui sert en tant

⁵²⁶ Lamartine, op.cit., vol.1, pp.243-244.

⁵²⁷ *ibidem*, p.435.

⁵²⁸ *ibidem*, p.433.

⁵²⁹ *ibidem*, p.435.

qu'un des repères quand il compare ses propres impressions ou appréciations des lieux avec celles des images transmises par ses nombreuses lectures : « la beauté historique ou critique, - celle-là aux savants. – À nous poètes, la beauté évidente et sensible ; - nous ne sommes pas des êtres d'abstraction, mais des hommes de nature et d'instinct. »⁵³⁰ Loin de manquer d'originalité ou de suivre de trop près le sentier parcouru par Chateaubriand, le récit lamartien est d'une telle sensibilité poétique qu'elle en fait un tournant dans l'écriture viatique romantique. Tout en s'inscrivant dans l'ensemble traditionnel des témoignages viatiques des déplacements en Orient en ce qui concerne son aspect religieux et politique, et sa structure libre, enrichie des anecdotes, poèmes et digressions de tout type, « la volonté affichée de voyager avant tout comme poète apparaît originale et pourrait marquer « l'entrée du récit de voyage en littérature »⁵³¹ bien plus que l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* de Chateaubriand. »⁵³²

Chez Lamartine, « le plus romantique » des trois représentants de ce mouvement dont nous analysons les récits, on s'enchant le plus intensément et le plus souvent par les images vibrantes de la nature qui l'émeut, l'exalte, le fait frissonner, vibrer. C'est plutôt le pinceau d'un peintre que la plume d'un écrivain qui nous rend ces images délicieuses : « le parfum de l'air où tout cela semblait nager comme une image dans l'eau transparente d'un lac de la Suisse. »⁵³³ En nous faisant songer à un précurseur de la peinture impressionniste, la sensibilité de poète arrive à « capter des nuances fugitives d'impressions ; fixer aux mieux l'instantané »⁵³⁴ Néanmoins, si ses précieuses descriptions de la nature révèlent un ravissement spontané du poète devant le spectacle sous ses yeux, elles ne témoignent pas de la même spontanéité en ce qui concerne sa transposition dans la forme écrite. L'harmonie recherchée dans la stylisation des phrases, ou leur rythme progressif, réveillent plutôt un polissage du style qui contredise la nonchalance prétendue d'un simple carnet de voyage sans aucune prétention littéraire. Comme le relève Nicolas Courtinat, assez fréquemment, « le voyageur dote le paysage d'un dynamisme interne », et son regard « s'efforce de varier à l'infini les jeux

⁵³⁰ Lamartine, op.cit., p.102. vol.1.

⁵³¹ Cf. Roland Le Huenen, « Le récit du voyage: l'entrée en littérature », *Études littéraires*, vol.20, no1, 1987, Université Laval, p. 45-61., cité dans Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient* (1832-1833), Texte établi, présenté et annoté par Hussein I. El-Mudarris et Olivier Salmon, Présentation, p. 22.

⁵³² *ibidem*, p.22.

⁵³³ Lamartine, op.cit., p.441. vol.2.

⁵³⁴ Croisille et Morin, op.cit., p.34.

d'optique »⁵³⁵, pour fuir une éventuelle banalité d'énumération qu'offrirait un regard immobile. Le romantique en lui s'adresse à tous nos sens, les impressions profondes, émouvantes, subtiles, qu'il nous transmet sont d'abord visuelles, mais aussi odoriférantes ou auditives : « Il s'en échappe alors des bouffées d'odeurs enivrantes, des multitudes d'insectes aux ailes colorées, des oiseaux innombrables qui vont se percher sur les arbres voisins. »⁵³⁶ En se promenant avec sa fille dans les vallées luxuriantes au pied du mont Liban, il s'enivre de l'exubérance des espèces inconnues de la flore, du gazouillement d'une multitude des oiseaux nouveaux à sa connaissance, du bourdonnement des insectes dont il admire l'aspect autant que le son. Ainsi, il donne souvent : « un coup dans l'herbe avec la main pour en faire jaillir les gouttes de rosée, les bouffées d'odeurs et les nuages d'insectes qui s'élevaient de son sein comme de la poussière d'or. »⁵³⁷ L'importance accordée à la perception et à l'intériorisation de l'espace par Lamartine se révèle le mieux dans sa croyance en une profonde résonance entre notre intimité et l'entourage préférée : « Le pays qu'un grand homme a habité et préféré pendant son passage sur la terre m'a toujours paru la plus sûre et la plus parfaite relique de lui-même [...] une révélation muette d'une partie de son âme. »⁵³⁸ En l'affirmant, Lamartine se rappelle le temps de sa jeunesse, passée dans les jardins de Horace, ou à l'ombre des « rameaux pendants des vignes, auprès du lieu où Virgile a voulu que reposât son cendre [...] au pied des beaux châtaigniers, dans ce petit vallon des Charmettes, où le souvenir de Jean-Jacques Rousseau m'attirait et me retenait par la sympathie de ses impressions. »⁵³⁹ Lamartine trouve ces lieux indissociables de l'âme, du génie de grands auteurs dont les œuvres ont « fortement retenti » en lui. Les endroits, les espaces préférés par eux nous révèlent le secret de leur vie intérieure, reflétée dans leur œuvre. En se rappelant ces auteurs qui ont marqué sa vie intérieure, en modelant la formation de son intellect et de sa sensibilité, il révèle : « J'ai voulu les étudier, les connaître dans les lieux qui les avaient enfantés ou inspirés ; et presque toujours un coup d'œil intelligent découvre une analogie secrète et profonde entre la patrie et le grand homme. »⁵⁴⁰ On peut y voir, d'une part, la disposition naturelle de son tempérament méditatif et de sa sensibilité subtile, dotée d'une fraîcheur enfantine; et d'autre part, une manifestation de son sen-

⁵³⁵ *ibidem*, pp.16-17.

⁵³⁶ Lamartine, *op.cit.*, vol.1, p.438.

⁵³⁷ *ibidem*, p.438.

⁵³⁸ *ibidem*, p.266.

⁵³⁹ *ibidem*, p. 266.

⁵⁴⁰ *ibidem*, p.267.

timent panthéiste. Sa sensibilité est favorisée par son admiration pour la poésie divine, ce que la nature est pour lui. Enfin, les paysages autour du lac de la Galilée, selon son appréciation, ne sont que l'Évangile-même : « voilà tout l'Évangile enfin avec ses paraboles touchantes et ses images tendres et délicieuses, qui nous apparurent telles qu'elles apparaissaient aux auditeurs du divin Maître. »⁵⁴¹ Nous arrivons ainsi à comprendre même le côté moral de la magnificence de la nature captée par sa plume pour ses lectures et vécue au profond par Julia, sa chère petite compagne de promenades : « cette beauté physique et matérielle se traduit pour elle en sentiment de beauté morale. »⁵⁴² Nous discernons ainsi l'aspect didactique du récit, que révèlent ces longues promenades dans la nature avec sa fille : « On fait voir à l'artiste les statues de la Grèce pour lui inspirer l'instinct du beau ; il faut faire voir à l'âme jeune les grandes et belles scènes de la nature, pour que l'image qu'elle se forme de son créateur soit digne d'elle et de lui ! »⁵⁴³ Sur les pentes du Liban, Lamartine et sa fille admirent les fleurs semblables aux immenses tulipes, fleurissants entre les rochers de grès jaune doré, et d'autres espèces du royaume de Flore, mais aussi de la Faune : « Nous fîmes lever plusieurs gazelles et quelques chacals qui s'abritent dans les creux formés par ces rochers. Une grande quantité de perdrix, de cailles et de bécasses s'envolèrent au bruit des pas de nos cheveux. »⁵⁴⁴ Enfin, l'attention minutieuse portée à la nature jour après jour, en nous transposant dans l'effervescence ou l'immobilité sublime de l'instant, contribue à la poétisation du récit en lui attribuant un rythme envoûtant : « la manière dont le poète découvre et détaille jour après jour de nouvelles merveilles donne l'impression d'un bercement qui, au fil des semaines et des mois, se fait de plus en plus enveloppant. »⁵⁴⁵

Le romantique en Lamartine nous ravit avec ses descriptions de la magnificence de la nature soit dans son état de rage, qui révèlent toute sa puissance élémentaire pendant les tempêtes maritimes, que les paysages orientaux lui servent en abondance. Sa perception de la nature est guidée, ou intensifiée dans une certaine mesure, par des souvenirs de ses multiples voyages où il avait eu la chance d'admirer les plus remarquables paysages d'Europe, et, peut-être même davantage, par de grands œuvres d'art qui nourrissaient son éducation. Par

⁵⁴¹ Lamartine, op.cit, vol.1., p.268.,

⁵⁴² *ibidem*, p.442.

⁵⁴³ *ibidem*, p.442.

⁵⁴⁴ *ibidem*, p.444.

⁵⁴⁵ Croisille et Morin, op.cit.p.27.

exemple, en peignant la plaine de Zabulon, dont la splendeur emprisonnait son regard, Lamartine s'exclame⁵⁴⁶ :

ne trouvant rien dans mes souvenirs des Alpes, d'Italie ou de Grèce, à quoi je pusse comparer ce magnifique ensemble, je m'écriai : « C'est le Poussin ou Claude Lorrain ! » rien ne peut égaler la suavité grandiose de cet horizon de Chanon que le pinceau des deux peintres à qui le génie divin de la nature en a révélé la beauté.⁵⁴⁷



Nicolas Poussin, Paysage avec la femme qui se lave les pieds, <http://www.photo.rmnm.fr/C.aspx?VP3=SearchResult&IID=2C6NU04CVPUT> page consultée le 9. octobre 2015

⁵⁴⁶ « la plaine de Zabulon est située en Israël, au nord de Haïfa, séparent Dpar des cours d'eau de la plaine du Saron, de Haïfa jusqu'à Tel-Aviv-Jaffa et la plaine de Judée, de Tel-Aviv-Jaffa jusqu'à Gaza. »

http://www.voyagesphotosmanu.com/geographie_israel.html

⁵⁴⁷ Lamartine, op.cit., vol.1., p.245-246. vol.1.



Nicolas Poussin, L'été de Ruth et Booz, http://www.larousse.fr/encyclopedie/images/Nicolas_Poussin_1%C3%89t%C3%A9_de_Ruth_et_Booz/1002696, page consultée le 9. octobre 2015.



Nicolas Poussin, Paysage par temps calme <http://www.rivagedeboheme.fr/pages/arts/oeuvres/nicolas-poussin-paysage-par-temps-calme-1651.html>,



Nicolas Poussin, Paysage avec un homme buvant, <https://fr.wikipedia.org/wiki>, page consultée le 24.10.2015



Poussin - Paysage avec saint Jean à Patmos <https://www.google.rs/search?q=Poussin> page consultée le 24.10.2015



Claude Lorrain, Les noces d'Isaac et Rebecca, <http://participans.blogspot.rs/2011/05/claude-lorrain-paysage-avec-les-noces.html>



Claude Lorrain, Moulin, <http://www.wga.hu/support/viewer/z.html>



Claude Lorrain, un port de la Méditerranée, <http://www.wga.hu/support/viewer/z.html>



Claude Lorrain, Port au coucher du soleil, <http://www.wga.hu/support/viewer/z.html>



Claude Lorrain, La vue imaginée de Tivoli, <http://www.wga.hu/support/viewer/z.html>

L'une de plus touchantes descriptions d'un passage maritime est celle du lever de la lune dans la mer, comparée de sa part à un charbon brûlant, et vue par sa fille, Julia comme un bateau incendié en pleine mer. La fascination pour la mer qui emporte la plume lamartinienne se révèle tantôt dans sa manière de nous raconter de nombreuses altérations des nuances qui la teignent, des variations de la qualité de sa surface agitée ou veloutée selon le mouvement de l'air qui ondule, et des alternances du bruit enchanteur ou du mugissement terrifiant qu'elle produit, «ces cassures gigantesques de la côte et ce bruit tumultueux des vagues qui roulaient des rochers énormes, comme les pattes des oiseaux qui font rouler des grains de sable.»⁵⁴⁸ De nombreux passages témoignent de l'admiration respectueuse de la puissance de la mer, en dramatisant la description d'éventuels périls qui menaçaient leur bateau dans différents moments du voyage, comme : « l'écume qu'ils font jaillir sous le coup s'élance comme un manteau de feu déchiré dont le vent disperse les lambeaux semblables à des serpents de flamme; tout l'équipage jette un cri ; nous semblons précipités dans un cratère de volcan. »⁵⁴⁹ Parfois, Lamartine nous révèle, avant tout, l'œil d'un peintre romantique fasciné par la rage de la mer qui

⁵⁴⁸ Lamartine, op.cit., vol.1, p.452,

⁵⁴⁹ Lamartine, op.cit., vol.2., p. 140,

révèle toute sa puissance redoutable, comme dans une comparaison de la mer avec de la lave bouillante.⁵⁵⁰ Nous pouvons reconnaître dans cette ivresse de Lamartine l'influence décisive d'un des peintres romantiques plus réputé pour l'affirmation d'une nouvelle sensibilité de l'époque romantique, l'anglais Turner, qui « se faisait attacher sur le pont d'un navire en pleine tempête, pour la peindre avec plus de vérité, avait inauguré à l'époque romantique cet abandon lucide aux forces naturelles. »⁵⁵¹. L'importance de la mer révèle entre autre une nostalgie de l'occident industrialisé, qui craint de perdre ses relations avec les forces élémentaires de la nature :

L'élite de la société craint ses désirs artificiels, ses langueurs, ses névroses. Les fièvres, les passions qui lui sont propres la menacent de mort sociale, faute de savoir participer aux rythmes de la nature [...] On attend désormais de la mer qu'elle calme les anxiétés de l'élite, qu'elle rétablisse l'harmonie du corps et de l'âme, qu'elle enrayer la perte de l'énergie vitale [...] on attend d'elle qu'elle remédie aux méfaits d'une civilisation urbaine, qu'elle corrige les mauvais effets du confort, tout en respectant les impératifs de la privacy⁵⁵²

Les périls maritimes contribuent à la fois à l'admiration romantique pour la force brute, pour l'impétueuse des éléments, et, d'un autre côté, à l'augmentation de l'intérêt des lecteurs pour les aventures maritimes qu'il éprouve lui-même ou les personnages qu'il rencontre pendant le voyage. Ainsi, Lamartine nous raconte l'aventure de lady Stanhope, une anglaise réfugiée dans la vie solitaire et méditative dans la campagne libanaise, dont le vaisseau coula, brisé par les vagues qui avalèrent ses trésors. Cette lady est survécue heureusement son naufrage, mais devait encore subir des heures de tourment, pendant lesquelles elle flottait accrochée à l'épave, pour être rejetée sur la plage d'une île déserte, comme une version féminine de Robinson. Cependant, elle n'a pas à faire la preuve de son détachement de tous les bienfaits de la civilisation, étant donné que son isolement ne fut pas de la pareille extension, et, seules 24 heures passées sans nourriture et sans boissons, elle fut retrouvée et sauvée.⁵⁵³ Dans ces descriptions la dramatisation du récit est intensifiée davantage par l'emploi insistant du présent d'indicatif qui donne du suspens aux événements, « comme si le « je » narrateur les avait retranscrits dans le feu de l'action. »⁵⁵⁴, mais aussi offre au voyageur l'image d'un être

⁵⁵⁰ Lamartine, op.cit., vol. 2., p.141.

⁵⁵¹ Françoise Barbe-Gall, *Comment regarder les impressionnistes*, éditions du Chêne, Hachette-Livre, 2010, 215.

⁵⁵² *ibidem*, p.27.

⁵⁵³ Lamartine, op.cit., vol.1., cit., p.165. vol.1.

⁵⁵⁴ Croisille et Morin, op.cit., p.25.

spontané, «qui se laisse librement porter par l'univers sensible, cédant de son plein gré, ici à l'emprise d'un mirage, là à la bizarrerie d'une illusion optique, ailleurs à la beauté insolite d'une vallée ou d'une montagne qui s'offrent soudain à son regard.⁵⁵⁵ Les voyageurs n'étaient pas exposés uniquement aux périls de la mer, mais aussi aux falaises abruptes qui bordent des chemins accidentés : « Nous commençâmes à descendre par les sentiers les plus escarpés ou les pieds de nos chevaux tremblaient sur la pierre roulante qui nous séparait seule des précipices. »⁵⁵⁶ Parfois, c'est le manque de l'eau dans le désert qui représente une menace pour les voyageurs, comme la caravane se rend compte en descendant les montagnes voisines de la plaine de Tyr,⁵⁵⁷ lorsque l'on note que la présence des fontaines est de plus en plus rare et même épuisées. Ainsi, aux abords d'une source, les voyageurs ont souvent la surprise de trouver au lieu de l'eau qu'ils cherchaient, une «vase desséchée et brûlante qui garde l'empreinte des pieds des chameaux et des chèvres qui s'y sont les dernières abreuvées. »⁵⁵⁸

L'amour pour la solitude affichée par les romantiques et dont de multiples passages du récit lamartinien témoignent ne servent qu'à relever son côté poétique : « Par un instinct que la connaissance des hommes confirma plus tard, je n'ai jamais placé le bonheur que dans la solitude [...] ce désert suspendu entre le ciel et la mer, ébranlé par le choc incessant des airs et des vagues, serait encore un des charmes de mon cœur. »⁵⁵⁹ Les peuples poètes que Lamartine distingue parmi tous les autres sont les Grecs, Les Hindous et les Juifs.⁵⁶⁰

Comme pour d'autres voyageurs qui suivront, la lumière orientale, « cette splendeur du firmament qui donne son charme et sa gloire à l'Orient »⁵⁶¹ exerce une double attirance : offre un contraste à la grisaille des hivers dans le pays natal et répond à la nostalgie d'une présence divine perdue dans l'Occident matérialiste. La spécificité des rayons de la lumière orientale, si différente de la lumière en Europe, « vague et confuse clarté », est captée par son œil de peintre et rendue à ses lecteurs avec une subtilité particulière :

⁵⁵⁵ Croisille et Morin, op.cit., pp.25-26.

⁵⁵⁶ Lamartine, op. cit., vol.1., p.190.

⁵⁵⁷ « Bâtie sur un îlot près du rivage au sud du Liban, Tyr fut la capitale canaaneene, et phénicienne. Soumise pendant une période aux Egyptiens, elle fut ensuite fondatrice de Cadix et Carthage. Nabukodonosor la conquiert en 572, et Alexandre la reprend en 332. Enfin, Tyr perd complètement son rôle historique à la fin des croisades. Ses vestiges archéologiques remontent principalement à l'époque romaine. Cf. <http://www.larousse.fr/encyclopedie/ville/Tyr/147761>, page consultée le 9 octobre 2015.

⁵⁵⁸ Lamartine, op.cit., vol.1, p.241.

⁵⁵⁹ *ibidem*, p.86.

⁵⁶⁰ *ibidem*, p.30.

⁵⁶¹ *ibidem*, p. 96-967.

des flèches du feu des diverses teintes, réunis à leur centre et divergeant dans le ciel à mesure qu'ils s'en éloignent : les uns sont d'un bleu légèrement argenté, les autres d'un blanc mat, ceux-ci d'un rosé tendre et pâlisant sur leurs bords, ceux-là d'une couleur de feu ardent, et chauds comme les rayons d'un incendie ; - divisés, et cependant harmonieusement accordés, par des teintes successives et dégradées : ils ressemblent à un brillant arc-en-ciel dont le cercle serait brisé dans le firmament et qui se disséminerait dans les aires. »⁵⁶²

De surcroît, son amour pour l'Orient est dû à une circonstance assez inattendue. Il s'agit de la croyance en ses origines orientales, dont il parle dans ses *Mémoires politiques*, et de laquelle les Hussein I. El-Mudarris et Olivier Salmon nous rappellent dans leur présentation du *Voyage* de Lamartine.



Palais Hammana où Lamartine demeurait au Lyban, peinte par Moustapha Farroukh, copiée du site <http://www.lebanesebooks.com>, page consultée le 16. septembre 2013⁵⁶³



Palais Hammana, l'image copiée du site <http://evepaset.wordpress.com/2008/04/24/promenades-libanaises-hamana/>, page consultée le 16 septembre 2013.

⁵⁶² Lamartine, op.cit., vol.1., pp.338-339

⁵⁶³ Alphonse de Lamartine, en mars 1833, y séjourna une quinzaine de jours, dans la maison des derniers Mouqaddimines druzes, les Mezher, maison peinte en 1941 par Moustapha Farroukh et intitulée le Palais Lamartine. La « maison de Lamartine » date du 12^{ème} siècle et est de style gothique. Entre sa terrasse ombragée d'arbres, ses arches et fenêtres en ogives et ses heurtoirs à l'effigie du lion, on se sent parachuté quelques siècles en arrière. On peut encore y voir une médaille à l'effigie de Lamartine accrochée dans une des pièces principales., <http://evepaset.wordpress.com/2008/04/24/promenades-libanaises-hamana/>, page consultée le 16 septembre 2013.



Maison où logea Lamartine lors de son séjour à Plovdiv, en Bulgarie
[http://fr.wikipedia.org/wiki/Voyage_en_Orient_\(Lamartine\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Voyage_en_Orient_(Lamartine)) page consultée le 16 septembre 2013.

2.1.3.3. L'attitude valorisante

L'évangélisme lamartinien, dans lequel Sarga moussa voit « l'aboutissement logique d'une forme de christianisme non-dogmatique annonce dans *Sur la politique rationnelle* »⁵⁶⁴ est une forme d'ouverture intellectuelle qui imprègne aussi son attitude envers l'Orient. Son déisme particulier l'a protégé d'une attitude révoltée contre les musulmans qui oppriment les chrétiens, à l'instar de l'auteur de *l'Itinéraire*. Lamartine, en effet, néglige les différences, et relève les points communs. De plus, ce voyageur manifeste presque une inclination envers la religion musulmane, dont témoigne aussi le premier tome de son *Histoire de la Turquie*, publiée en 1854, où Lamartine présente la vie de Mahomet : « Il éprouve une indéniable attirance pour l'islam, dans lequel il voit un déisme rationaliste (p. 209) dont Mahomet est à ses yeux seulement le vecteur. »⁵⁶⁵ Cette attirance particulière, sinon préférence réside dans le fait que la foi est plus vive dans le monde musulman qu'en France, qui a subi une laïcisation dont Lamartine désapprouve fortement. Ainsi, l'évangélisme lamartinien se voit incarné le mieux dans le peuple turc, et cela va conduire Lamartine à s'opposer au discours populaire du despotisme turc, véhiculé entre autre, par son grand prédécesseur, Chateaubriand.

Entre autres mérites du peuple Turc, Lamartine met en relief leur rôle en tant que gardiens du saint sépulcre des chrétiens en conflit entre eux-mêmes. L'admiration pour les Turcs

⁵⁶⁴ Moussa, *La relation*, p.89.

⁵⁶⁵ Guy Barthélemy, "Les vies de prophète oriental: une histoire des fous" http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr/wa_files/GuyBarthelemy.pdf , page consultée le 28 août 2013.

est indissociable d'une critique du schisme qui sépare les chrétiens et la haine honteuse qui en provient :

sans les Turcs, ce tombeau, que se disputent les Grecs et les catholiques, et les innombrables ramifications de l'idée chrétienne, aurait déjà été cent fois un objet de lutte entre ces communautés haineuses et rivales, aurait tour à tour passé exclusivement de l'une à l'autre, et aurait été interdit sans doute aux ennemis de la communauté triomphante. Je ne vois pas la de quoi accuser et injurier les Turcs.⁵⁶⁶

La plus grande vertu des Turcs, relevée par le poète, c'est indiscutablement leur tolérance proverbiale : « Partout où le musulman voit l'idée de Dieu dans la pensée de ses frères, il s'incline et il respecte. [...] C'est le seul peuple tolérant. »⁵⁶⁷ Cette conclusion est accompagnée par une suggestion à ses lecteurs de se demander ce que les chrétiens auraient fait : « si les destinées de la guerre leur avaient livré la Mecque et la Kaaba. »⁵⁶⁸ Parmi les raisons pour la disposition au merveilleux des Orientaux Lamartine discerne deux causes principales. Elle tient : « à un sentiment très-développé et à un défaut d'équilibre entre l'imagination et la raison. Les fantômes ne paraissent que la nuit ; toute terre ignorante est miraculeuse. »⁵⁶⁹ Donc, en dépit de son admiration pour la civilisation très ancienne des Arabes, il catalogue les pays musulmans comme arriérés en ce qui concerne la voie du savoir humain.

Entre les vertus du peuple Arabe, Lamartine met en relief avant tout la politesse de leurs mœurs, leur hospitalité et leur respect pour les étrangers. Comme le relève Sarga Moussa, en dépit de la vague de modernisation qui baigne même les rives occidentales de la Méditerranée, la conception primitiviste de l'Orient ne cède la place et se révèle le plus souvent dans les descriptions de l'hospitalité « patriarcale » des arabes et des turcs.⁵⁷⁰ Dans son récit, Lamartine propage volontiers cette image de l'accueil cordial, d'une générosité désarmante, encore plus prononcée chez l'arabe chrétien que chez l'arabe musulman « sa porte lui est ouverte à toute heure ; il tue son chevreau pour lui faire honneur ; il abandonne sa natte de joncs pour lui faire place. »⁵⁷¹ La politesse orientale se manifeste entre autres, dans de longues formules de salutation aux visiteurs jonches de : « compliments interminables qui précèdent toute

⁵⁶⁶ Lamartine, op.cit, vol.1., p.361.

⁵⁶⁷ *ibidem*, p.361.

⁵⁶⁸ *ibidem*, p.361.

⁵⁶⁹ *ibidem*, p.475.

⁵⁷⁰ Cf. Moussa, *La relation orientale*, cit

⁵⁷¹ Lamartine, op.cit., vol.1., p.459.

conversation avec les arabes. »⁵⁷² L'hospitalité arabe est attestée par Lamartine et son escorte à maintes reprises, avec des présents copieux d'aliments de tout type. Les cheiks arabes, même des tribus bédouines, qui vivent dans des « palais de boue », offrent d'abord de l'eau, du café et la pipe, pour ensuite faire égorger, selon la coutume, « un veau et plusieurs moutons »⁵⁷³ et offrir d'autres présents alimentaires : des grains d'une sorte de blé typique de la région, doura grillés, des poulets et, en tant que dessert, des pastèques. À part de la nourriture, ces chefs offrent également leurs maisons pour le logement, quand le voyageur et sa caravane ne s'arrêtent pas dans un kan. Comme le souligne on loge « le plus souvent chez l'habitant, où l'on est sûr de trouver la plus large, la plus cordiale hospitalité : les fils de la maison offrent de l'eau pour se laver ; la mère et les femmes des fils s'occupent du service, au moins en Palestine, où Lamartine est reçu en grand seigneur. »⁵⁷⁴ Également, les chefs arabes rencontrés au cours du périple oriental lui offrent d'autres services utiles, par exemple, des hommes à cheval pour l'escorte jusqu'à Damas.⁵⁷⁵ Pour sa part, Lamartine, en tant que un représentant distingué de noblesse européenne, correspond de manière adéquate, avec d'autre type de cadeaux. Ainsi, par exemple, pour cheik de Zebdani, il choisit une montre en or pour cadeau à sa femme⁵⁷⁶. De plus, le rituel de l'hospitalité place le rapport entre le voyageur et la culture visitée sous une nouvelle lueur : le voyageur se place sur le terrain de l'Autre, se conforme à une nouvelle forme de l'intersubjectivité. De cette manière une nouvelle manière d'expérimenter et de représenter les rapports entre l'Orient et l'Occident, se révèle, et s'effectue sur une base de confiance et de réciprocité. Sans parler la langue de son hôte, le voyageur s'engage dans une autre forme de communication, constituée des gestes et partages, et se sent involucre un peu plus dans ce monde qui s'ouvre à lui un peu plus de cette manière.⁵⁷⁷

Effectivement, l'attitude de Lamartine envers l'Autre oriental est évidemment et intentionnellement valorisante, quoique, jusqu'à un certain degré primitiviste: il souligne les vertus d'une civilisation moins développée que la civilisation occidentale. Ses éloges vont jusqu'à une préférence indiscutable de leur vie qu'il transpose en général dans une idylle pastorale, surtout de la liberté des peuplades errantes : « La terre entière appartient aux peuples pasteurs et errants

⁵⁷² Lamartine, op.cit., vol.1., p.327

⁵⁷³ *ibidem*, p.383.

⁵⁷⁴ Pierre Jourda, op.cit., p.31.

⁵⁷⁵ Lamartine, op.cit. vol.2.,p.49.

⁵⁷⁶ *ibidem*

⁵⁷⁷ Cf. Moussa, *La relation*

comme les Arabes de Mésopotamie. Il y a plus de poésie dans une de leurs journées que dans des années entières de nos vies de cités. »⁵⁷⁸

Cet enthousiasme élogieux est manifeste tout le long du récit: il trouve les peuples qu'il rencontre sous-développés en c comparaison avec le sien, ce qui leur a permis de préserver une certaine candeur et des vertus "perdues" en Occident : « L'amour et la religion sont les deux pensées ou plutôt la pensée une des peuples du Midi – aussi ne cherchent-ils pas d'autre, ils ont assez. *Nous les plaignons, il faut les envier.* »⁵⁷⁹ Cela va jusqu'à les réduire à l'état d'enfants éternels, et Lamartine exprime une attitude typique occidentale, sous-jacente à son attitude personnelle: « Qu'y a-t-il de commun entre nos passions factices, entre la tumultueuse agitation de nos vaines pensées et ces deux seules pensées vraies qui occupent la vie de ces *enfants du soleil?* »⁵⁸⁰ On peut poser un parallèle entre cette attitude et celle de Chateaubriand, qui, dans ses propres buts, réduisait à l'état d'enfance la population grecque : « « Le peuple grec, privé de sa propre voix, retombe littéralement en enfance (dans l'état de non-parole : infans) [...] il ne peut pas même articuler sa douleur. »⁵⁸¹ Effectivement, la mission d'exprimer leurs sentiments aussi bien que de leur rappeler leur propre identité oubliée incombe à Chateaubriand même, pétri de l'instruction sur la culture antique...

Bien entendu, les voyageurs partent toujours en ayant une certaine attente, des idées reçues, et presque une espèce de préjugé du lieu qu'on va visiter. C'est toujours une rencontre avec l'Autre, l'étranger, qu'on essaye de comparer avec ses analogues de notre monde, de les insérer dans notre réseau de catégories. De l'autre coté, ce même réseau est en reconstruction permanente, il se modifie, mue et s'amplifie en permanence. On peut se demander à quel point ce rapport entre le connu et l'inconnu, le nouveau, l'étrange, l'Autre, enfin, peut se développer d'une manière pure et ouverte, en nous offrant de nouvelles connaissances enrichissantes. À quel point peut-on éviter d'éliminer l'étranger en l'assimilant à nos catégories, connues et rassurantes?

De toute façon, Lamartine n'avait pas pu partir sans avoir des idées reçues. Mais, s'il était éduqué depuis son enfance dans l'idée que c'était un pays biblique, il aurait pu penser soit: «je vais voir ce pays biblique», soit «je vais voir ce pays que, jusqu'à maintenant je n'as-

⁵⁷⁸ Lamartine, op.cit., vol.1., p.326.

⁵⁷⁹ *ibidem*, p. 46.

⁵⁸⁰ *ibidem*, p.47

⁵⁸¹ Moussa, *La relation*, p.57.

sociaux qu'aux représentations bibliques». Comme l'affirme Saïd, lors de l'arrivée de Lamartine à Palestine :

il devient un créateur irréparable de l'Orient imaginaire. Il affirme que les plaines de Hanan sont les mieux représentées dans l'œuvre de Poussin et de Lorrain. Son voyage, qu'il appelait « traduction », se transforme maintenant en prière, qui emploie davantage sa mémoire, son âme et son cœur que ses yeux, son esprit ou sa raison.⁵⁸²

Sarga Moussa souligne également qu'« il est indispensable de prendre en compte la dimension intertextuelle de ces récits de voyage en Orient. »⁵⁸³ Effectivement, de nombreuses réminiscences littéraires, présentes tout le long de récit se révèlent aussi en tant qu'un sorte de lunettes qui modèlent l'optique de Lamartine et dirigent son regard et conditionnent sa perception en général. Ainsi, devant « le rivage bas et dentelé de la pleine de Troie », Lamartine reconnaît « les tumulus ou petits monticules coniques que la tradition assigne comme les tombeaux de Patrocle et de Hector. La lune large et rouge qui rase les ondulations des collines ressemble au bouclier sanglant d'Achille. »⁵⁸⁴ Les histoires chantées par Homère tant de siècles auparavant ont fortement marqué l'esprit et le cœur de Lamartine, et il cherche tout le long de son passage à travers des espaces où s'effectuèrent des événements héroïques qu'il loue, des traces, des vestiges de ce temps glorieux de l'humanité. D'ailleurs, il en est bien conscient. Pendant sa visite à Smyrne, qui dura trois jours, il constate: « le souvenir à Homère plane pour moi sur tous les rivages de Smyrne. »⁵⁸⁵ Il ne s'agit pas seulement d'une curiosité intellectuelle, mais, et, avant tout d'une commotion fébrile, d'une effervescence de tout son être, comme démontrent ces exclamations aux bords de Mêlés :

Si ces flots ont entendu les premiers vagissements d'Homère, j'aime à les entendre doucement murmurer entre les racines des platanes ; j'en porte à mes lèvres, j'en lave mon front brûlant : puisse renâître, pour le monde d'Occident, l'homme qui doit faire le poème de son histoire, de son ciel !⁵⁸⁶

Son enchantement par ce monde héroïque d'antan est tel qu'il préfère s'y replonger complètement, en refusant énergiquement un désenchantement irrémédiable par la vérité brute de l'actualité de ces lieux. En affirmant un manque complet d'envie de se promener au milieu

⁵⁸² Saïd, op.cit, pp.240-241.

⁵⁸³ Moussa, *La relation*, p.11.

⁵⁸⁴ Lamartine, op. cit vol.2, p.154,

⁵⁸⁵ *ibidem*, p.148

⁵⁸⁶ Lamartine, op.cit., vol.1.,op. cit., p.440.

des restes de Troie, comprenant qu'il n'en prendra aucun plaisir, au contraire, il déclare sa préférence pour : « cette apparition nocturne qui permet à la pensée de repeupler les déserts, et ne s'éclaire que du pâle flambeau de la lune et de la poésie de Homère. »⁵⁸⁷

Effectivement, ce n'est pas uniquement l'œuvre magistrale d'Homère qui l'émeut, mais également celles d'autres auteurs grecs, poètes, sculpteurs avant tout. En longeant le canal de Mitylène, lieu où se situe Lesbos, Lamartine note son « souvenir poétique de la seule femme de l'Antiquité dont la voix ait eu la force de traverser les siècles. »⁵⁸⁸ Les Grecs antiques ne sont pas uniques dont les œuvres d'art peignent la vue de Lamartine, en lui servant de points de repère dans son parcours. Les Romains y figurent également : « nous avons traversé le matin un fleuve que les Arabes appellent Zirka, et qui est le fleuve des crocodiles de Pline. »⁵⁸⁹

Parfois, ses réminiscences semblent plus arbitraires, ou, du moins, on dirait que l'ample lecture de divers chefs-d'œuvre littéraires de toute Europe est toujours vive en lui, au point d'interférer dans sa perception de la beauté féminine : « L'Haïdée de lord Byron, dans Don Juan, a quelque chose de Mlle Malagamba. »⁵⁹⁰ En fait, il n'a rien d'arbitraire dans cette description poétisée d'une orientale, précisément parce qu'il ne s'agit pas là d'une orientale proprement dit. Mademoiselle Malagamba est la sœur d'un consul italien en Syrie, et les consuls (avec leurs familles évidemment) représentent le mieux l'incarnation du rêve lamartinien d'une heureuse fusion entre l'Orient et l'Occident, qui imprègne son récit. Comme le relève Sarga Moussa, « il est significatif que cette jeune beauté, bien que typiquement orientale aux yeux de Lamartine, n'en est pas moins décrite selon le paradigme du mélange culturel : elle incarne un équilibre harmonieux entre les différentes parties du bassin méditerranéen ».⁵⁹¹ D'origine européenne, mais habitant pendant un long période le sol oriental, ayant adopté les mœurs du pays, le consul est l'incarnation emblématique du désir lamartinien d'une fructueuse interpénétration entre les deux espaces culturels. Ainsi, Grégoire Giraudin, vice-consul français à Saida, offre à Lamartine l'accueil dont la générosité est tout à fait orientale, et Catafago, le consul d'Autriche à Saint-Jean d'Acre, rencontre Lamartine à Nazareth, portant un costume composé d'éléments européens et orientaux. De même, la sœur du consul Malagamba« est

⁵⁸⁷ Lamartine, op.cit., vol.2.,op. cit., p.155,

⁵⁸⁸ *ibidem*, p.153,

⁵⁸⁹ Lamartine, op.cit., vol.1.,op. cit., p.306.

⁵⁹⁰ *ibidem*, p.287.

⁵⁹¹ Sarga Moussa, *La relation*, p.117.

chez Lamartine l'expression d'un idéal de beauté, dans une tradition primitiviste qui fait de l'Orient un espace idéalisé en dehors de l'Histoire, ou l'on pourrait voir vivantes les figures féminines de l'art grec ou de l'Ancien Testament. »⁵⁹² Donc, tout en insistant sur la singularité de la beauté typiquement orientale de cette jeune fille Lamartine laisse par exprès s'y immiscer également l'harmonie des statues grecques :

Mlle de Malagamba a ce genre de beauté que l'on ne peut guère que dans l'Orient : la forme accomplie, comme elle l'est dans la statue grecque ; l'âme révélée dans le regard, comme elle l'est dans les races du Midi ; et la simplicité dans l'expression, comme elle n'existe plus que chez les peuples primitifs.⁵⁹³

Cette description est d'autant plus précieuse qu'une rencontre avec la femme dans l'intimité des intérieurs orientaux est jalousement gardée des regards des voyageurs occidentaux : « Généralement invisible aux yeux masculins, l'Orientale peut néanmoins être observée tout à loisir dans l'intimité de son appartement, lorsqu'elle se trouve être l'épouse d'un consul européen. »⁵⁹⁴ Ainsi, le portrait de Mlle Malagamba nous offre à la fois l'image de complémentarité de deux mondes apparemment opposés, et une entrée insolite et délicate dans l'intimité féminine en Orient. Ce seront précisément les voyageuses qui y auront un accès plus facile, et leurs récits y jetteront un peu plus de lumière de première main, en remettant en cause la vision proposée par la fiction de Montesquieu. L'une de plus connues est une anglaise du XVIII^e, Lady Mary Wortley Montagu, elle-même femme d'un ambassadeur, dont les *Lettres* (1763) ont été lus par un Nerval, dans le siècle suivant. Accompagnant son mari lors de son séjour en Constantinople de 1716 à 1718, elle a eu l'occasion d'accéder à l'intérieur d'un harem, « dont elle a été la première européenne à fournir une description de l'intérieur. »⁵⁹⁵

Les réminiscences des nombreux œuvres de la peinture admirée par Lamartine sont présentes également, en marquant sa perception des alternances du ciel oriental : « c'est l'aurore ou le soir tels que les peintres antiques les représentent, image qui paraît fautive à qui n'a pas été témoin de la réalité. »⁵⁹⁶ Le pouvoir de ces réminiscences et la force de l'imagination en général se révèle le mieux dans le fait que cela induit Lamartine à la sensa-

⁵⁹² Sarga Moussa, *La relation*, p.118

⁵⁹³ Lamartine, op.cit., vol.1.,op. cit., p.286,.

⁵⁹⁴ Sarga Moussa, *La relation*, p.117.

⁵⁹⁵ *ibidem*, p.178.

⁵⁹⁶ Lamartine, op. cit., vol.1., p.339.

tion d'une propre reconnaissance des lieux « étrangers », dont il est conscient et, même orgueilleux :

L'imagination de l'homme est plus vraie qu'on ne le pense [...] Excepté les vallées du Liban, les ruines de Balbek, les rives du Bosphore à Constantinople, et le premier aspect de Damas, du haut de l'Anti-Liban, je n'ai presque jamais rencontré un lieu et une chose dont la première vue ne fut pour moi comme un souvenir !⁵⁹⁷

À part des réminiscences littéraires et du monde de la peinture, ce sont aussi les descriptions et indications d'autres voyageurs qui ont modelé les espérances de Lamartine de ces espaces. Parfois, il se trouve même dans la situation de les démentir :

Cette ville, non pas comme on nous l'a présentée, amas informe et confus de ruines et de cendres sur lequel sont jetés quelques chaumières d'Arabes ou plantés quelques tentes de Bédouins [...] mais ville brûlante de lumière et de couleur ! – présentait noblement aux regards ses murs intacts et crénelés, sa mosquée bleue »⁵⁹⁸

Il va jusqu'à accuser Tasse de mensonge : « il est impossible d'avoir moins compris les sites et plus menti aux mœurs qu'il ne l'a fait. »⁵⁹⁹ D'autre part, sa vision est parfois complètement en accord avec celle des autres qui ont décrit le même lieu avant que ses propres yeux s'y soient posés. Ainsi, à l'embouchure du Jourdan, Lamartine remarque : « Ce fleuve est là véritablement comme les voyageurs le décrivent, une marré d'eau sale dans un lit de boue. »⁶⁰⁰

Sa connaissance de récits des autres voyageurs l'emmène aux illusions de découvrir et présenter au public des côtés complètement inconnus : « Aucun voyageur n'a jamais pu tenter une circumnavigation de la Mer Morte ; elle n'a même jamais été vue par son autre extrémité, ni par ses deux rivages de Judée et d'Arabie. »⁶⁰¹

Néanmoins, ce qu'il apporte avant tout, c'est une vision poétisée des lieux qu'il parcourt. Le désert autour de la Mer Morte est vu par lui comme « une mer pétrifiée »⁶⁰², et le mouvement de sa groupe à travers le désert : « La fille de notre caravane se dessine onduleusement sur le dos de ces vagues, comme une longue flotte sur une grosse mer. »⁶⁰³ Enfin, dans la poésie de ses descriptions de la Mer Morte s'immiscent inévitablement, des analogies avec

⁵⁹⁷ Lamartine, op.cit., vol.1. p.332.

⁵⁹⁸ *ibidem*, pp.349-350.

⁵⁹⁹ *ibidem*, p.379.

⁶⁰⁰ *ibidem*, p.393.

⁶⁰¹ *ibidem*, p.391.

⁶⁰² *ibidem*, p.393.

⁶⁰³ *ibidem*, p.394.

l'Europe, dont tout son récit est parsemé : « bassin de la Mer Morte, qui réfléchit là-bas les rayons du soir dans ses eaux pesantes et épaisses, comme une épaisse glace de Venise qui donne une teinte matte et plombée à la lumière qui l'effleure. »⁶⁰⁴ Le désert près du Beyrouth, du golfe de Saïd offre une autre image poétique captée par sa sensibilité de peintre romantique. « l'impression de ces solitudes est triste et morne : c'est une tempête sans bruit, mais avec toutes ses images de mort. »⁶⁰⁵ Cette fois, la comparaison qu'il nous offre n'a pas de connexion directe avec l'Europe : c'est avec un autre élément naturel d'une puissance également redoutable qu'il compare la vue sous ses yeux : « vous voyez sur leurs bords des têtes de palmiers ou de figuiers qui se dressent déchirées sur leur surface, comme des monts de navires englouties sous les vagues. »⁶⁰⁶

Par ailleurs, Lamartine voit la vie en rose: Dieu a créé un monde merveilleux. Son attitude valorisante se base sur plusieurs fondements. D'abord, ces peuples mènent une vie plus en harmonie avec les vertus chrétiennes. Ensuite, les charmes de la nouveauté et la beauté de l'exotique ne le laissent pas indifférent. Ce sont deux bases de son attitude positive vis à vis de l'Orient, bien que les valoriser selon les vertus chrétiennes implique son conditionnement par la structure de la pensée occidentale. Il manque de la rigueur dans sa volonté de sortir des cadres de la chrétienté, et par conséquent, il manque d'une vraie ouverture vers l'expérience de l'étranger.

Bien que Lamartine représente cet "état d'enfance" comme un avantage de ces peuples, il l'associe au stéréotype de l'Orient qui sent et l'Occident qui réfléchit. Et cela va jusqu'à s'inscrire dans la physionomie de cette *foule paisible*, débordée d'amour, qui jaillit à chaque instant dans les sons mélodieux des chants qui accompagnent sa vie harmonieuse, le stéréotype étant ainsi érigé au niveau de l'essence immuable.

C'est du bonheur quoi qu'on en dise – *ils sont esclaves dites-vous? Qu'en savent-ils?* Esclavage ou liberté! Malheur ou bonheur de convention! Le malheur ou le bonheur sont plus près de nous. Qu'importe à ces foules paisibles qui respirent la brise de mer ou se couchent aux tièdes rayons du soleil de Sicile, de Malte, ou du Bosphore, que leur loi soit faite par un prêtre, par un pacha, ou par un parlement? Cela change-t-il quelque chose à leurs relations avec la nature, les seules qui les occupent?⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Lamartine, op.cit., vol.1p.354.

⁶⁰⁵ *ibidem*, p.449.

⁶⁰⁶ *ibidem*, p.450.

⁶⁰⁷ *ibidem*, p. 47.

Lamartine perçoit et exprime la légèreté, la gaieté directe, spontanée, le bonheur simple, qui jaillit dans la chanson, sous le soleil oriental. La simplicité de cette vie pastorale, envisagée sous la perspective de sa pureté « primitive » est convoitée par le cœur lamartinien : « Combien j'aimerais cette vie nomade sous un pareil ciel, si l'on pouvait conduire avec soi tous ceux qu'on aime et qu'on regrette sur terre. »⁶⁰⁸ A travers son récit, et notamment à l'occasion de sa rencontre avec les tribus des Bédouins, l'émerveillement par la vie en harmonie avec la nature laisse place à un discours qui renferme l'étranger dans les catégories de notre monde, en le situant sur les étalons bas d'une échelle de civilisation estimée universelle : « On ne comprend bien le régime féodal qu'après avoir visité ces contrées [...] c'est le premier degré de la civilisation »⁶⁰⁹ La nature même semble entraîner les habitants de ces espaces vers le sentiment, non pas vers la réflexion. Selon Lamartine, ils ne se tournent pas vers les raisonnements intérieurs, mais vers l'expression gaie, et palpable de leurs sentiments. Les autochtones n'éprouvent aucun besoin de développer une réflexion sur la forme de gouvernement le plus adapté, ou de s'insurger contre sa forme actuelle.

Contrairement à Chateaubriand, Lamartine n'insiste pas du tout sur l'oppression du conquérant et les troubles qu'elle provoque. En effet, il ne voit pas ces peuples troublés ou maltraités. Par contre, il les voit heureux, d'un bonheur enfantin, direct et vif, dont la vigueur et la sève semblent neutraliser toute circonstance politique injuste. Il les voit presque comme des enfants que leur ignorance protège de n'importe quel souci politique. On y sent les résonances de l'Évangile: heureux les pauvres en esprit... Lamartine semble incapable de se détacher d'une certaine vision chrétienne. Ses descriptions idylliques en semblent toujours imprégnées. De plus, il ne craint aucune simplification de ces chers peuples enfantins, aucune exagération partielle, aucun jugement précipité. Il ne cherche pas à explorer l'étranger en soi en se confrontant à de vraies découvertes.

Oserions-nous trouver dans ces lignes une attitude pareille à celle d'un justificateur du colonialisme? Car il semble qu'entre les lignes on devrait lire: comblés d'amour et de foi en Dieu, qui remplit leur cœur d'un bonheur simple et sincère, ils ne souffrent d'aucune oppression et ignorent le système politique qui gouverne leur pays. Ils profitent des conditions d'une nature riche et généreuse, ils mènent une vie en harmonie avec elle et avec leur être intérieur,

⁶⁰⁸ Lamartine, op.cit., vol.1, p.326,

⁶⁰⁹ *ibidem*, p. 330.

et cela suffit pour leur bonheur. Ainsi, Lamartine souligne le fait qu'il n'y a pas dans le monde de sociétés effectivement libres, la notion de liberté est évasive et même les accomplissements de la philosophie des Lumières n'ont pas instauré des sociétés où la liberté est exercée d'une manière tout à fait satisfaisante :

Nous sommes esclaves des lois variables que nous faisons, ils le sont de la loi immuable de la force que Dieu leur fait; - tout cela pour le bonheur ou le malheur revient au même – pour la dignité humaine et pour le progrès de l'intelligence et de la morale de l'homme, - non, non. Encore faudra-t-il examiner avant de prononcer ce non. ⁶¹⁰

D'un autre côté, il faut lui reconnaître une remise en question de la supériorité occidentale, en remettant en question les critères de la qualité de la vie, aussi bien que nos notions usées de la morale et de la vertu souvent prétendues et feintes : « – Prenez au hasard cent hommes parmi ces peuples esclaves, et cent hommes parmi nos peuples soi-disant libres, et pensez. Où se trouve-t-il plus ou moins de morale et de vertu?⁶¹¹ Il va jusqu'à mettre en question la notion de liberté, souvent mal utilisée ou superficielle et partielle, laissant ouvert un manque béant dans les sociétés occidentales qui s'en vantent. De plus, en reconnaissant le fait que la civilisation orientale est plus ancienne, Lamartine la place au dessus de la civilisation occidentale : « On sent en nous les peuples jeunes, sortant à peine des civilisations dures, grossières, incomplètes : on sent en eux les enfants de bonne maison, les peuples héritiers de la sagesse et de la vertu antiques. »⁶¹²

Parfois, il fait la tentative d'une distance, en introduisant dans son récit le regard de l'Autre dirigé vers l'Europe. La curiosité des costumes de l'autre est l'un des premiers objets de surprise, et de constat des différences entre les habitants de mondes divers. Ainsi, lors d'une visite à la famille du consul Malagamba, vice-consul de Sardaigne à Haïffa qui fournit l'occasion d'offrir aux lecteurs la description de l'intérieur d'une maison orientale, en leur révélant ainsi l'intimité de la vie locale, impénétrable pour les yeux des touristes, et d'autant plus précieuse, Lamartine laisse également place au regard de l'Autre : « Notre singulier costume était nouveau pour elle, et la bizarrerie de nos usages lui causait un étonnement toujours nouveau. »⁶¹³ Effectivement, cette curiosité se déplace inévitablement aux mœurs européennes

⁶¹⁰ Lamartine, op.cit., vol.1, p.28

⁶¹¹ *ibidem*, p. 28.

⁶¹² *ibidem*, p.430.

⁶¹³ *ibidem*, p.285.

en général : « Mlle Malagamba et sa mère n'avaient jamais connu d'autre genre de vie, et s'étonnaient au contraire de ce que je leur racontais de l'Europe. »⁶¹⁴ Une avidité d'apprentissages sur la vie européenne ressurgit à l'occasion de chaque rencontre avec la population locale, qu'il s'agisse des Francs ou de Bédouins : « Son frère et lui me firent un grand nombre de questions sur les usages des Européens, sur nos habits, sur nos armes, qu'ils admiraient beaucoup. »⁶¹⁵ Les mœurs et les vêtements européens réapparaissent souvent en tant que sources de curiosité de l'Autre oriental, et surtout des femmes qui se révèlent enfin contentes de leur manière de vivre, à l'encontre des préjugés européens de leur condition défavorable : « les usages de l'Europe, les costumes et les habitudes des femmes d'Occident ont été en général le sujet des entretiens ; elles ne semblent rien envier à la vie de nos femmes. »⁶¹⁶ Dans son analyse des représentations littéraires européennes de l'orient Sarga Moussa situe l'émergence de la conscience des voyageurs du regard curieux pose sur eux vers les années 1820, en mettant en relief : « un changement des conditions épistémologiques de la rencontre [...] un phénomène nouveau comme la conscience d'être soumis à un regard étrangère. »⁶¹⁷

L'importance du regard que l'Autre européen porte ou puisse porter sur eux est bien remarqué par Lamartine dans sa rencontre avec l'un des grands chefs locaux des Arabes montagnards, Abougosh, qui « tient la clef des défilés qui conduisent à Jérusalem » et, qui est, par conséquent assez terrifiant pour les voyageurs européens en général : « - « Connait-on mon nom en Europe ?' [...] - « les uns disent que vous êtes un brigand, pillant et massacrant les caravanes, emmenant les Francs en esclavage [...] les autres assurent que vous êtes un prince vaillant et généreux. »⁶¹⁸ Dans son analyse du rapport particulier, et surtout peu approfondi de Lamartine avec la population bédouine, Sarga Moussa souligne l'ambiguïté de cette réponse, qui laisse entrevoir son attitude instable envers eux. En effet, cette visite rendue au redoutable Abugoch est le seul passage qui témoigne de l'instauration d'un vrai rapport entre Lamartine et les membres de cette population nomade. Il s'agit en effet d'une visite incontournable, et les voyageurs romantiques en témoignent volontairement, en profitant de ce tribut payé au chef de Jérémie pour créer une aventure qui contribue à l'héroïsation de leur personnage. Ce sont surtout les historiens Michaud et Poujoulat qui ont propagé une image particulièrement défavo-

⁶¹⁴ Lamartine, op.cit., vol.1, p.295.

⁶¹⁵ *ibidem.*, p.329.

⁶¹⁶ Lamartine, op.cit., vol.2, p.62.

⁶¹⁷ Moussa, *La relation*, p.8.

⁶¹⁸ Lamartine, op.cit., vol.1, pp. 327-328.

rable des Bédouins, et c'est à eux que se réfère la première partie de la réponse balancée de Lamartine à Abougoch. La seconde partie de la réponse témoigne tant d'une prudence diplomatique que d'une admiration irrésistible que suscite ce fameux chef de tribu. Les rapports de ce cheik avec la population reflètent l'image d'un seigneur féodal, en renvoyant au voyageur une image vive, palpitante d'une époque romantisée de son propre passé culturel :

Cette projection de l'Occident médiéval sur l'Orient contemporain n'est qu'une variante romantique du discours primitiviste que les voyageurs, depuis la fin du XVIII^e siècle, tiennent sur les Bédouins : le Moyen Âge a simplement remplacé l'Antiquité hébraïque comme époque de référence. Le respect de la parole donnée, le sens de l'hospitalité, la générosité et la bravoure sont autant d'éléments qui font d'Abougoch un personnage dont les mœurs semblent appartenir à une époque chevaleresque. ⁶¹⁹

Ce qui lie Lamartine au discours orientaliste, c'est avant tout, son insistance sur le stéréotype selon lequel les peuples orientaux sentent, tandis que les peuples occidentaux pensent. Ce qu'il met en valeur comme les avantages des peuples orientaux sont aussi la morale et la vertu, mais plutôt intuitives que réfléchies; leurs talents ne sont ni l'intelligence ni l'efficacité. Par ailleurs, dans plusieurs passages, il emploie le terme «la foule», indispensable dans les images imprégnées par le discours orientaliste méprisant, qui prive les peuples orientaux de toute individualité. Il faut, cependant souligner que cela fait partie du fonctionnement de notre système perceptif et que c'est une inévitable simplification du milieu qui offre trop de *stimuli* sensoriels: les membres de groupes étrangers sont toujours perçus comme beaucoup plus homogènes que ceux de notre propre groupe. Une réduction est inévitable, ainsi qu'un degré d'emploi des stéréotypes dans les processus cognitifs. Le problème serait donc de trouver un degré juste d'individualité qu'il est possible d'accorder aux membres des groupes auxquels nous n'appartenons pas. Sinon, on se précipite dans le danger d'un vrai écrasement de l'individualité de l'Autre et de sa singularité subjective, sous une altérité conçue exclusivement sous sa *typicité* et son appartenance collective. Guy Barthélemy, parmi d'autres, nous en avertit dans une analyse pertinente de cette problématique qui peut aboutir à une vraie déshumanisation de l'Autre:

⁶¹⁹ Sarga Moussa, *La relation*, p.128.

affirmer que l'Autre ne peut être lu que comme une version plaisante mais dégradée de l'Humanité, ou comme incarnation fragmentaire d'un idéal (la Beauté selon Gautier), ou comme le représentant d'une part maudite de l'humanité (Chateaubriand), c'est aussi refuser que l'Autre soit un Je. [...] Il est vrai que, dans les récits de voyage en Orient, l'hypertrophie du Moi du voyageur-narrateur semble laisser peu de place à la rencontre de l'Autre individuel.⁶²⁰

Ainsi, Barthèlemy souligne que dans son souci de nous offrir sa vision subjective, Lamartine a laissé son "moi" l'emporter sur l'Autre, en soulignant qu'il offre: « six occurrences du mot " *impression* ", par ailleurs présent dans le titre [...] Lamartine, dans ce même préambule, semble gloser à propos de cette récurrence lorsqu'il dit à propos de l'Orient : " *j'y ai passé seulement en poète et en philosophe* ". »⁶²¹ Donc, dans le récit lamartinien, l'Autre oriental reste peu ou pas du tout individualisé, exemplaire d'une altérité exotique, en nous offrant des témoignages variés et chatoyants de sa typicité pittoresque.

2.1.3.4. L'antiquité grecque en tant qu'idéal insurpassable ?

A coté du sentiment déiste débordant, on sent chez Lamartine un sentiment d'admiration de l'antiquité grecque, une nostalgie et un regret de la perte de la gloire et de la grandeur ancienne. Lamartine admire sans réserve l'époque antique qui, selon lui, reste au delà et au-dessus de toutes les époques venues après et affirme nettement « l'impossibilité de l'homme d'en égaler jamais la sublimité et l'harmonie. »⁶²² Le Panthéon « ce temple des temples », devant l'impression duquel « tout se tait »⁶²³ représente pour lui l'incarnation et la matérialisation de tous les idéaux qui fondent et nourrissent la civilisation européenne, c'est : « une seule pensée de pierre, une et intelligible. »⁶²⁴. Sur le niveau universel de l'esthétique qui dépasse les frontières, le Panthéon reste au-dessus de tout autre bâtiment impressionnant appartenant à d'autres civilisations sur terre.

⁶²⁰ Guy Barthèlemy, "Littéarité"

⁶²¹ *ibidem*

⁶²² Lamartine, *Voyage en Orient*, vol.1, p. 108.

⁶²³ *ibidem*, p.73.

⁶²⁴ *ibidem*, p.82, 83.

Néanmoins, la réalité actuelle de l'état dans lequel se trouve le peuple grec fait surgir une rhétorique sensiblement moins élogieuse. Le désenchantement ressenti par Lamartine après son témoignage personnel de l'état des choses dans la Grèce déjà libérée dans une certaine mesure est assez palpable. Sa lamentation de l'incompétence du nouveau parlement grec, qui n'arrive nullement à établir l'ordre et introduire une structure à la vie sociale est partagée avec la majorité de voyageurs de l'époque des années trente, suivant l'échec ottoman à Navarin en 1827 et le retirement définitif de leurs troupes de la Morée. D'autre part, l'orientophilie romantique l'emporte largement sur la désillusion par les abus du jeune gouvernement grec. Déjà à l'époque de l'enthousiasme libérateur qui emportait les âmes romantiques, exprimé, par exemple, dans les *Orientales* d'Hugo, ou dans la peinture de Delacroix, apparaît une nouvelle estime pour la civilisation orientale. Comme le relève Sarga Moussa, le préface de Hugo nous en révèle une phrase exemplaire : «La vieille barbarie asiatique n'est peut-être pas aussi dépourvue d'hommes supérieurs que notre civilisation le veut croire. »⁶²⁵ De même, la peinture de Delacroix, inspirée par la poésie de Byron sur la lutte du peuple grec contre l'oppresseur ottoman, révèle inévitablement une fascination pour la magnificence du soldat ottoman monté sur un superbe cheval. La bigarrure éclatante de sa tenue, le chatoiement de couleurs intenses octroient à l'image du conquérant un aspect immanquablement enchanteur. Le dessein esthétique transcende l'aspect moral et le spectateur est bouleversé par l'« admiration éprouvée face à une forme de beauté exotique, indépendamment de toute autre considération. »⁶²⁶

D'autre part, Lamartine ne se montre pas aveugle devant les exploits architecturaux de l'Autre oriental. Lors de sa visite du château du cheik de Hammana, Lamartine affirme que ce palais « surpasse en élégance, en grâce et en noblesse, tout ce que j'avais vu dans ce genre depuis le palais de l'émir Beschir a Deir-el-Kamar. On ne peut le comparer qu'à un de nos plus merveilleux châteaux gothiques du moyen âge. »⁶²⁷ D'autre part, nous reconnaissons la également le discours nivelant, qui situe l'étranger à une échelle plus basse de la civilisation, en le situant dans une époque antérieure du passé européen. Les références au Moyen Âge européen sont une constante de ce récit, aussi bien que du récit de Chateaubriand : « Les montagnes qui bordent la côte sont couvertes de monastères construits dans le style des villas flo-

⁶²⁵ Victor Hugo, *Les Orientales*, in : t. I des Œuvres complètes, ed. Pierre Albo, Paris, Gallimard, Pleiade, 1964, p.581., cite dans Sarga Moussa, *La relation orientale*, cit., p.94.

⁶²⁶ Sarga Moussa, *La relation orientale*, cit., p.94.

⁶²⁷ Lamartine, op.cit., vol. 2. p.9

rentines du moyen âge. »⁶²⁸ Parfois, l'axe de comparaison ne se situe pas sur la progression temporelle, mais sur l'opposition entre la richesse et la pauvreté. « La moindre chaumière de paysan de Bourgogne ou d'Auvergne a plus de luxe et d'élégance que le palais de l'évêque de Balbek. »⁶²⁹ Des demeures de la population chrétienne ou musulmane de certains endroits égalent le niveau le plus bas de la population française : « Le palais de l'émir est une assez vaste cour entourée de mesures de diverses formes ; le tout assez semblable a une cour de misérable ferme dans nos provinces les plus pauvres. »⁶³⁰ De même, les mesures des habitants du village Zarkle : « ressemblent à de misérables huttes de paysans de Savoie ou de Bresse. »⁶³¹ De toute façon, en ce qui concerne l'architecture (qui n'est qu'une manifestation de l'esprit d'un peuple, une des multiples formes qui revêt la pensée d'un groupe humain dans un espace et un temps) pour ce voyageur, le génie grec, le génie européen reste non perturbé dans sa supériorité lointaine et inaccessible. Sur ce point, Lamartine reste plutôt classique que romantique, car le mouvement romantique était porté, parmi d'autres, par l'élan de se libérer de l'idéal insurpassable des modèles de l'antiquité grecque. Les sociétés humaines ont besoin de projeter un idéal, une image utopique chez l'Autre, dans un autre temps ou espace. Même celles qui se croient « supérieures » (et cette croyance n'est jamais inébranlable) ont un modèle culturel qui surpasse ses propres accomplissements, ou elles portent leur regard admiratif et s'estiment barbares en comparaison avec eux. La différence vient du fait que la Grèce, pour la France n'est pas complètement Autre, elle fait partie de l'identité européenne. Donc, en portant un regard admiratif, ébloui, envers la Grèce, les Français ne se laissent pas tout à fait éblouir par l'Autre : ils admirent leur propre passe, leur propre image éloignée. Donc, jusqu'à un certain degré, c'est une attitude narcissique.

Il est important de remarquer également que la visite des ruines provoque en Lamartine un ébranlement intérieur, par leur murmure intarissable des témoignages de la succession des événements qui jalonnaient des époques écoulées. À part de ruines grecques, Lamartine a visité celles d'autres civilisations d'antiquité dans les villes de Balbek, Palmyre, Tyr et d'autres. Leur murmure rappelle le voyageur le passage, l'extinction et la succession inexorable des civilisations, des croyances, des coutumes... Les villes de Petra et de Palmyre Nabatiens, fu-

⁶²⁸ Lamartine, op.cit., vol.1., p.477.

⁶²⁹ Lamartine, op.cit., vol.2., p. 13.

⁶³⁰ *ibidem*, p. 39.

⁶³¹ *ibidem*, pp. 85-86.

rent construites par les arabes du désert. Les ruines du temple de Palmira appartiennent à l'ancienne civilisation arabe, sont consacrées au dieu arabe Bahl. L'intérieur en témoigne, avec son aspect indiscutablement arabe, oriental. Du dehors ce temple se ressemble aux temples grecs, et se prête à une confusion, mais l'intérieur est décorée par des arabesques, ce qui indique définitivement leur origine orientale. La ville de Palmyre était un centre commercial, et sa reine Zenobia voulut que son royaume se ressemblât à l'empire romain. Néanmoins, Rome était plus forte. Son peuple célébrait le Dieu de Soleil. Les romains les conquièrent et emmenèrent Zenobia à Rome. Alors, elle prend la poison de sa bague y se suicide. Les romains détruiront Palmyre. Avec les villes de Petra et de Palmyre les arabes démontrèrent leur capacité de bâtir des villes d'une civilisation admirable, mais il leur défailit la capacité de les faire durer.

Les ruines font naître ou s'aiguiser en Lamartine la sensation de la relativité des cultures avec leurs lois, leurs normes et leurs impératifs... Pour Lamartine, ce n'est pas tellement l'étendue, et la diversité des civilisations dans l'espace qui le fait plonger dans une réflexion/contemplation sur la relativité des cultures et sur une certaine impuissance ou incomplétude de l'homme et ses tentatives, ses efforts civilisateurs et intellectuels que le temps fait ébranler tôt ou tard... C'est la succession des civilisations dans le temps qui démontre la fragilité de toutes, et même de sa propre culture, ainsi que les fondements intellectuels de sa propre époque, ses systèmes de pensée se montrent au pied des immenses colonnes de Balbek dans toute leur fragilité : « dans ce monde mort, en présence de tant de témoins muets d'un passé inconnu, mais qui bouleverse toutes nos petites théories d'histoire et de philosophie de l'humanité ; ce qui se remuait dans nos esprits ou dans nos cœurs, de nos systèmes, de nos idées, hélas ! »⁶³²

Cependant, pour Lamartine, la civilisation européenne reste supérieure à la civilisation orientale. D'autre part, la civilisation européenne reste, dans certains aspects, corrompue par rapport à elle-même dans les temps des Grecs anciens, ou par rapport à la candeur primitive des peuples orientaux. On voit aussi que les manières européennes restent une référence pour la grâce et pour la politesse. Ainsi, la grâce et la cordialité du gouverneur égyptien Ibrachim Pacha sont identifiées comme européennes.

⁶³² Lamartine, op.cit., vol.1., p.37.

La civilisation européenne reste une référence indiscutable, quoiqu'il soit conscient de la difficulté de la tâche de l'intermédiaire qu'il a devant lui. Lamartine témoigne également, à plusieurs reprises, d'une conscience développée de l'unité européenne, accompagnée d'une légère note affective, dont témoigne l'attribution du pronom *notre* à l'adjectif européen, assez récurrent dans son récit. Cependant, l'importance accordée par Lamartine aux exploits intellectuels de la civilisation européenne, et à son attachement profond à ses normes et à ses conventions, n'aveugle Lamartine au point de ne pas reconnaître ces multiples défauts et manques : « L'inégalité de l'éducation et de la lumière est le grand obstacle à notre civilisation complète moderne. Le peuple est maître, mais il n'est pas capable de l'être. »⁶³³, « ce sont les Alpes sous le ciel de l'Asie »⁶³⁴ Les attaches identitaires sont fortes chez Lamartine se montrent et elles sont évidentes dans la grande estime qu'il a pour la civilisation européenne, dont il témoigne à maintes reprises et sous divers aspects, mais aussi dans un nombre infini d'analogies avec le pays natal ou aux paysages et villes de son continent qui sont incroyablement nombreuses. Ces analogies témoignent également d'une envie de rapprocher ces espaces, paysages et vues le plus possible de ses lecteurs, mais leur succession interminable révèlent aussi une sorte de l'assimilation de l'étranger latente, même involontaire. Les analogies se réfèrent avant tout à l'aspect des paysages, aux dispositions des éléments du relief, mais aussi, et c'est plus inquiétant encore, aux mœurs des peuples rencontrés. De cette manière, les montagnes du Liban « ressemblent à nos Alpes couvertes des neiges éternelles »⁶³⁵ Effectivement, les Alpes avaient fortement marqué l'âme de Lamartine, en y laissant une empreinte intarissable, étant donné que ces magnifiques montagnes européennes servent à un nombre infini d'analogies. On en pourrait tirer la conclusion que sous l'œil de Lamartine chaque montagne se réduit à l'aspect des Alpes, ses vallées et ses lacs. Les analogies des mœurs sont multiples. De cette manière, la vue de Sion offre une vue sur « des plus beaux lacs de Suisse ou d'Italie, laissant dormir ses eaux tranquilles entre l'ombre de hautes montagnes d'Arabie qui s'étendent, comme des Alpes, à perte de vue derrière ses flots »⁶³⁶ Les Alpes lui servent même à peindre les rues des villes, telle une Jérusalem, « reine des villes » peinte parfois assez défavorablement, vue la déception que sa pauvreté et de la saleté apparentes lui a fait penser aux

⁶³³ Lamartine, op.cit., vol.1,p.106.

⁶³⁴ *ibidem*, p.136.

⁶³⁵ *ibidem*,p.131.

⁶³⁶ *ibidem*, p.354.

rues des villages les plus délaissées, perchés sur des cimes difficilement accessibles ou des classes plus basses de la population : «La plus misérable bourgade des Alpes ou des Pyrénées , les ruelles les plus négligées de nos faubourgs abandonnées aux dernières classes de nos populations des ouvriers, ont plus de propreté, de luxe et d'élégance que ces rues désertes »⁶³⁷ Les femmes et les filles d'un village arabe « tout le jour accroupies, occupées à peigner leurs longs cheveux, à les tresser, à blanchir leurs voiles, à tisser leurs soies, à nourrir leurs poules, o à jouer et causer entre elles, comme dans nos villages du midi de la France. »⁶³⁸ La rencontre avec une tribu de Kurdes accompagnés de la musique des tambours, fifres et musettes est assez méprisante, mais aussi, réduite a une analogie : « Beaucoup plus barbares que les Arabes, on redoute en général leurs invasions et leur voisinage ; ce sont les Bohémiens de l'Orient. »⁶³⁹ Les femmes Kurdes, « ressemblent à de jeunes provençales ou à des Napolitaines, avec le front plus haut, les allures plus libres, le sourire plus franc et les manières plus naturelles. »⁶⁴⁰

2.1.3.5. L'image de la femme réduite à l'apparence exotique

En tant que romantique, Lamartine met en évidence son goût du pittoresque déjà dans un passage introductif de son récit « ces notes sont presque exclusivement pittoresques »⁶⁴¹ Ce gout typique de l'époque guide sa perception et sa description des femmes orientales, dont il décrit inévitablement les composantes du costume avec tous les détails de la parure. Il n'existe aucun personnage avec une personnalité développée, avec une psychologie approfondie. L'intérêt du voyageur est porté vers l'aspect exotique, et les particularités de la physionomie, les caractéristiques expressives des visages L'une des images assez typiques du récit lamartinien, et d'une sensibilité exquise est celle de deux jeunes syriennes en pleine toilette. On voit une description admirative de l'apparence belle et intéressante des femmes dont le regard brille toujours de la même gaieté naïve qu'il considère comme la caractéristique prédo-

⁶³⁷ Lamartine, op.cit.,vol.1, p. 357.,

⁶³⁸ *ibidem*, p.138.

⁶³⁹ *ibidem*, p.445.

⁶⁴⁰ *ibidem*, p.447-448.

⁶⁴¹ *ibidem*, p. 7.

minante de ces peuples. Les personnages dont il nous offre les descriptions restent sur le niveau des apparences, illuminés par cette insouciance allègre, qu'il attribue à tous, sans aucune intention de se plonger dans les dimensions cachées ou dans un développement de leur psychologie. Ces femmes restent sans individualité distincte et approfondie. Nous voyons, aussi, son air supérieur accentué dans le geste de leur jeter des pièces d'or dont elles se montrent reconnaissantes.

Lamartine n'est pas sensible qu'à la beauté féminine des populations orientales, avec toutes leurs particularités qu'il nous peint: « le plus beau des Arabes, et peut-être des hommes que j'ai vus de ma vie. »⁶⁴² À plusieurs reprises, il témoigne d'une admiration sans réserve pour une imposante beauté masculine, comme, par exemple celle du fils du gouverneur de Jérusalem, âgé de trente ans. Le gouverneur de Jaffa est l'un des hommes dont l'apparence physique et la noblesse de manières ont retenu en particulier l'attention de Lamartine : « C'était un jeune et bel Arabe revêtu de plus riche costume, et dont les manières et le langage attestaient la noblesse du cœur et l'élégance exquise des habitudes. J'ai peu vu de plus belles têtes d'homme. »⁶⁴³ Ente les composantes de la beauté orientale, Lamartine apprécie surtout la franchise de regard : « Son regard était fier, doux et ouvert, comme le égard de tous les Turcs en général. »⁶⁴⁴

Le regard que Lamartine porte vers les femmes orientales n'est cependant pas toujours admiratif, et s'inspire du lieu commun des peuplades barbares qui habitent ces espaces : « Nous parlâmes des mœurs du pays et de la monotonie de la vie des femmes arabes, dont les femmes européennes qui vivent en Arabie sont obligées de contracter aussi les habitudes. »⁶⁴⁵ Néanmoins, la vie recluse des femmes orientales a ses avantages en comparaison avec des vices qui menacent la vie mondaine des femmes occidentales de certain milieu: «La société n'existe pas pour elles ; aussi n'ont-elles aucune de ces passions factices de l'amour-propre que la société produit. »⁶⁴⁶ Donc, il voit dans leur manière de vivre une dévotion à l'essentiel qu'il admire : « elles sont tout à l'amour quand elles sont jeunes et belles et, plus tard, tout aux soins domestiques et à leurs enfants. »⁶⁴⁷ Le climat unit son effet favorable à l'harmonie et à la

⁶⁴² Lamartine, op.cit.,vol.1, p. 367.

⁶⁴³ *ibidem*, p.315.

⁶⁴⁴ *ibidem*, p.316.

⁶⁴⁵ *ibidem*, p.295.

⁶⁴⁶ *ibidem*, p.296.

⁶⁴⁷ Lamartine, op.cit.,vol.1p.296.

paix intérieure de ces femmes qui s'extériorise dans la jeunesse que les traits de leurs visages conservent si longtemps que les mères en Orient ne paraissent pas moins jolies que les filles : « elles paraissent conserver longtemps leur beauté dans ce climat qui conserve et dans une vie d'intérieur et de loisir paisible ou les passions factices de la société n'usent ni l'âme ni le corps. Dans presque toutes les maisons où j'ai été admis, j'ai trouvé la mère aussi belle que les filles. »⁶⁴⁸ Cette louange des femmes de Damas sert à ce poète romantique, amant de la solitude, de l'intimité au sein de la famille et de la vie en harmonie avec les rythmes de la nature pour lancer une critique contre les femmes occidentales : « on ne sait ce qu'elles auraient à envier à nos femmes du monde, qui savent tout, excepté ce qui rend heureux dans l'intérieur d'une famille, et qui dilapident en peu d'années dans le tumulte de nos sociétés, leur âme, leur beauté et leur vie. »⁶⁴⁹ D'autre part, l'attitude de Lamartine sur ce sujet oscille suffisamment pour nous offrir une centaine de pages plus loin, une image assez défavorable de la condition de la femme arabe : « Le respect des musulmans pour les femmes européennes contraste singulièrement avec la dépendance dans laquelle ils tiennent les leurs. »⁶⁵⁰

Il faut préciser, quand-même que l'épithète méprisante, « barbare », dont aucun des voyageurs n'a pu se débarrasser complètement dans ses contacts avec l'autre oriental, reste, dans l'optique lamartinienne, bornée à la population des berbères du désert, et la majorité d'autres peuples est peinte avec un éloge de la délicatesse de leur civilisation héréditaire des millénaires écoulés :

La civilisation orientale est toujours au niveau de notre civilisation, parce qu'elle est plus vieille, et originairement plus pure et plus parfaite. A un œil sans préjugé, il n'y a pas de comparaison entre la noblesse, la décence, la grâce sévère des mœurs arabes, turques, indiennes, persanes et les nôtres. »⁶⁵¹

Néanmoins, cet œil qui se croit sans préjugés n'est porté que sur les peuples orientaux qui ne sont héréditaires d'une civilisation millénaire, et les peuplades nomades sont relégués presque au monde animal. Ainsi les femmes des bédouines apparaissent non seulement cataloguées comme barbares, mais complètement exclues du genre humain : « Ce ne sont plus des femmes, ce sont les femelles des barbares : elles ont dans l'œil et dans l'attitude le même feu,

⁶⁴⁸ Lamartine, op.cit.,vol.2., p.61.

⁶⁴⁹ *ibidem.*, p.62.

⁶⁵⁰ *ibidem.*, p.120.

⁶⁵¹ Lamartine, op.cit.,vol.1., p.430.

la même audace, la même férocité que le Bédouin. »⁶⁵² La représentation négative des Bédouins est, en effet un héritage du siècle des Lumières d'abord, mais aussi d'une tradition encore plus vieille. Sarga Moussa relève le récit du frère Roger, qui séjourna à Jérusalem environ 1660, qui avertit les pèlerins à venir vers contre cette population errante, qui attaque les voyageurs tout aussi bien que les villages musulmans qui refusent de leur donner une certaine somme d'argent. Cette représentation défavorable va se fixer dans l'imaginaire européen et ne commencera à changer jusqu'au début du XIX siècle. C'est alors que surgit la remise en cause des Bédouins faite par Niebuhr, qui reconnâtra leur hospitalité, et, tout en continuant de les appeler voleurs, les dit à la fois civilisés, en transmettant une nouvelle possibilité de les apprécier à Savary, Volney et Choiseul-Gauffier. Dans une vision primitiviste et idéalisée, ces voyageurs vont associer l'hospitalité des Bédouins au mode de vie patriarcale décrit dans les scènes bibliques. Si Lamartine se montre si réticent au monde bédouin, c'est dû à sa conscience que, considérant leur réputation de pillards, sa somptueuse expédition a tout aspect d'être perçue comme un appât alléchant dans leurs yeux. Les prêtres catholiques de la Terre Sainte ne font que renforcer sa méfiance. À leurs yeux, la venue de la peste est préférable à celle des Bédouins, et les préparatifs de la caravane de Lamartine visent autant à se défendre des deux fléaux.⁶⁵³

L'image de la femme apparaît inévitablement dans un de nombreux lieux obligatoires des descriptions des voyageurs, qui est l'image des noces orientales. Lamartine assiste à ceux d'une Syrienne-Grecque, qu'il juge d'une grande beauté, et en transmet ses impressions. Dans ce passage, cette scène de genre de la vie arabe, Lamartine nous fait sentir son admiration pour la beauté et l'innocence de la fille décrite, le moment mystérieux où son fiancé la voit pour la première fois, l'admiration pour sa parure raffinée et luxueuse. Ensuite, notre attention est minutieusement portée vers tous les détails de son visage maquillé avec précision et délicatesse. Le charme des couleurs et des lignes du maquillage se joint au charme des pierres précieuses et de leur éclat doré. Nous voyons l'image de l'Orient comme un lieu qui attire par ses richesses, son raffinement et son mystère. La description inévitable des bijoux qui relèvent la beauté de la femme illustre le lieu commun de l'Orient exubérant et luxueux. Nous sentons

⁶⁵² Lamartine, op.cit.,vol.1., p.382.,

⁶⁵³ Cf. Sarga Moussa, *La relation*,

aussi le goût pour l'exotisme et la couleur locale, pour tout ce qui est étrange, particulier, selon la mode de son époque.

Rien n'était plus pittoresque que cette immense procession de femmes et de jeunes filles dans les costumes les plus étranges et les plus splendides, couvertes de pierres étincelantes...⁶⁵⁴

Mon voyage devient souvent une prière et les deux enthousiasmes les plus naturels à mon âme, l'enthousiasme de la nature et celui de son auteur, se retrouvèrent presque tous les matins en moi aussi frais et aussi vifs...⁶⁵⁵

A coté du mariage, il nous fait voir d'autres moments décisifs, mais aussi quotidiens de la vie humaine et les détails pittoresques.

2.1.3.6. L'ouverture d'esprit ?

Le voyage en tant que composante nécessaire à la formation de l'individu, qui était une pratique courante de la classe privilégiée du 18^e siècle, est souligné à plusieurs reprises dans le récit de Lamartine. Ce fait inspire au poète des réflexions à propos du détachement nécessaire des conventions et des habitudes de nos sociétés. C'est, en quelque sorte, une secousse qui nous réveille, qui nous fait comprendre la multitude de possibilités d'organiser les sociétés humaines, en nous incitant à améliorer la nôtre, ou, du moins, à considérer d'autres options et possibilités. Néanmoins, Lamartine est bien conscient que l'homme ne peut pas se déraciner complètement. Selon la disposition de son tempérament, cela est dû avant tout aux attaches affectives et aux responsabilités qui nous obligent inexorablement à vivre dans le pays de notre berceau. La grande question des responsabilités envers son pays et l'envie d'un exil selon les résonances d'un espace culturel avec notre âme et nos principes moraux reste ouverte jusqu'à nos jours, où elle est sciemment et subtilement traitée par Amin Maalouf dans son roman *Les désorientés*. Pour sa part, en soulignant les attaches irrésistibles que le destin a créées pour nous, Lamartine note que, si c'était possible, il souhaiterait un exil parmi la population rurale des Maronites des montagnes du Liban : « si l'homme pouvait se déraciner tout à fait, s'il ne devait plus vivre là où la Providence lui a indiqué, pour servir et aimer ses compa-

⁶⁵⁴ Lamartine, op.cit., vol.1, p. 141.

⁶⁵⁵ *ibidem*, pp. 178, 179.

triotés [...] je ne trouverais nulle part plus doux [exilé] que dans un de ces paisibles villages des Maronites. »⁶⁵⁶

Parmi de nombreuses attaches affectives qui nous lient irrémédiablement à notre pays d'origine, Lamartine distingue entre autres, « cette cordialité que le nom de la patrie inspire à ceux qui se rencontrent loin d'elle ». Beaucoup plus que les autres voyageurs dont les récits incombent à notre analyse, Lamartine attribue une importance aux fils invisibles qui unissent les hommes nés sous les mêmes cieux et participant à une vie sociale commune. En cela, il diffère de la ligne de pensée présente dans la tradition française chez Montaigne en particulier, et encore davantage chez les poètes maudits. Leur réflexion n'approuve plus un attachement au territoire comme facteur de lien entre les hommes. Pour sa part, Lamartine insiste sur le niveau profond d'une émotivité touchante qui résonne dans ces rencontres entre compatriotes. Nous pouvons y voir le fait que le son et la pratique de la langue maternelle est indissoluble des premiers moments de l'affectivité, gravés à jamais dans notre personnalité. La pratique de la langue maternelle est indissoluble des niveaux profonds du sujet, marqués par l'amour inconditionnel et l'accueil heureux au monde dont nous fournit cet amour. La subtilité de la réflexion de Malouf nous en révèle les nuances et les sinuosités :

Oui, toi aussi, - a-t-elle répété – ne sais chuchoter qu'en arabe. Nous passons la soirée parlant en français, mais au lit...

- Sûrement. La vérité est que je ne m'en rends pas compte. Mais, maintenant que tu me le dis, c'est vrai que tous les mots tendres me viennent en arabe.
- Même quand tu es avec une personne qui ne parle pas l'arabe?
- Ce problème s'est présenté, effectivement. Quand j'ai connu Dolores, parfois elle me reprochait que je restasse trop silencieux quand nous nous couchions. Je lui ai expliqué que les mots tendres me venaient spontanément en arabe et que je me contenais de les dire puisqu'elle ne connaît pas cette langue. Elle est restée pensive, et ensuite, m'a dit: "Je veux que tu me les dises à l'oreille comme si je les entendais."⁶⁵⁷

Le niveau affectif qui s'éveille en Lamartine dans la rencontre d'un compatriote, et l'importance du maintien du propre, de ce qui nous constitue au plus profond (à l'encontre avec l'étranger avec toutes les implications) , est très bien résumé dans son passage destiné à M. Baudin : « Un homme connu et aimé, rencontré au milieu d'une foule inconnue et d'un

⁶⁵⁶ Lamartine, op.cit., vol.1, p.459.

⁶⁵⁷ Amin Maalouf, *Los Desorientados*, Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2014.

monde étranger, c'est une patrie tout entière »⁶⁵⁸ Enfin, Lamartine souligne tant l'intérêt de la rencontre avec l'étranger et l'enrichissement intérieur que le voyage peut nous apporter, que l'impossibilité de l'abandon de nos responsabilités patriotiques et l'abnégation de ce qui constitue notre fond identitaire, fort affectivement coloré. Le voyage sert pour nous enrichir, pas pour nous détacher de notre héritage identitaire, de nos bagages émotifs et de nos devoirs de citoyens. Sa vision du voyage peut se résumer au portrait de voyageur qu'il trace à l'aide de ces lignes :

Il n'y a d'homme complet que celui qui a beaucoup voyagé, qui a changé vingt fois la forme de sa pensée et de sa vie. Les habitudes étroites et uniformes que l'homme prend dans sa vie régulière et dans la monotonie de sa patrie sont des moules qui rapetissent tout : pensée, philosophie, religion, caractère.⁶⁵⁹

Cette appréciation du voyage, qui représentait un élément essentiel de l'éducation du jeune homme nous renvoie d'abord au siècle des Lumières, avec le grand tour d'Europe, moment obligatoire de l'édification des jeunes aristocrates, et encore plus en arrière, à l'époque de Montaigne, qui souligne l'importance de la nouveauté pour rafraîchir et élargir l'esprit : « je ne connais pas de meilleure école, comme je l'ai fréquemment dit, pour former la vie, que de lui proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantaisies et coutumes, et la faire goûter une variété perpétuelle de formes de notre nature. »⁶⁶⁰ Enfin, Lamartine se montre enclin à rêvasser d'une vie entière vécue à l'instar d'un voyage, et c'est dans les emportements de son désir du mouvement, de la découverte et de la flexibilité mentale que se découvre le mieux sa philosophie de voyage : « Je voudrais que la vie fût un voyage sans fin, comme celui-ci, et si je ne tenais à l'Europe par des affections, je la continuerais tout que mes forces et ma fortune le comporteraient. »⁶⁶¹ Les attaches émotives qui le lient aux êtres aimés, en vie ou décédés, et au sol natal acquièrent dans la réflexion lamartinienne la valeur de principales sinon uniques composantes identitaires de l'être humain. Il semble arriver à cette conclusion après une remise en question de sa propre identité sur les pentes embaumées du Mont Carmel, lieu propice aux méditations et aux errements dans les opacités et dans les fluctuations du « moi » :

⁶⁵⁸ Lamartine, op.cit, vol. 2., p.57.

⁶⁵⁹ *ibidem.* p.58.

⁶⁶⁰ Montaigne, op.cit., III, 9, p.951.

⁶⁶¹ Lamartine, op. cit.,vol. 1., p.326.

je repassais ma vie entière, je me rappelais les heures pareilles passées sur tant de rivages déserts et avec des pensées différentes; je me demandais si c'était bien moi qui étais là au sommet isolé du mont Carmel, à quelques lieues de l'Arabie du désert, et pourquoi j'y étais, et où j'allais, et où je reviendrais, et quelle main me conduisait, et qu'est-ce que je cherchais, sciemment ou à mon insu, dans ces courses éternelles à travers le monde.⁶⁶²

Dans les méandres de ces méditations s'effectue chez Lamartine une vraie dissolution du sujet : « J'avais peine à recomposer un seul être de moi-même avec les phases si opposées et si imprévues de ma courte existence. »⁶⁶³ L'unité de l'être, du sujet, qu'il ne retrouve pas dans la constance, cohérence et congruence de sa personnalité dans le parcours de sa vie, se situe, selon Lamartine, sur le plan émotionnel : « cette unité, que je ne retrouvais pas dans ma vie, se retrouvait toute entière dans mon cœur. »⁶⁶⁴

Néanmoins, Lamartine, dans son amour pour la solitude, a témoigné dans un passage de son récit d'un besoin intérieur de dépaysement. Jaffa fait naître en lui un forte envie de rester, de s'y installer et vivre loin de la vie mondaine de France dans un recueillement absolu, et dans un repli sur soi et ses douleurs : « Jaffa, isolée de l'univers entier, au bord de grand désert d'Egypte, dont le sable forme des dunes blanches autour des bois d'orangers, sous un ciel toujours pur et tiède, serait un séjour parfait pour un homme las de la vie, et qui ne désire qu'une place au soleil. »⁶⁶⁵

Comme c'était le cas avec la majorité des voyageurs, la tentative que fait Lamartine de s'ouvrir à l'Autre n'aboutit pas avec l'apprentissage de sa langue, qui en serait l'une des étapes essentielles vers une entente plus profonde : « La plupart des voyageurs se sont occupés de recherches d'antiquités, plutôt que de l'état moderne, presque tous, parcourant le pays à la hâte, ont manqué de deux grands moyens de la connaître, le temps et l'usage de la langue. »⁶⁶⁶ Son appréciation de la poésie arabe, dont Lamartine nous offre des morceaux traduits en français par son drogman, était donc, moins profonde, vu la barrière de la langue et la dépendance de l'interprétation d'un tiers :

Je commençais moi-même à entendre un peu d'arabe, mais pas assez pour le lire ; mon interprète traduisait les morceaux du poème en italien vulgaire, et je les traduisais ensuite mot à mot en français. Je conserve ces essais poétiques inconnus en Europe, et je les fais insérer à la fin

⁶⁶² Lamartine, op. cit., vol. 1., pp., 292-293.

⁶⁶³ *ibidem*, p.293.

⁶⁶⁴ *ibidem*, p.293.

⁶⁶⁵ *ibidem*, p.416.

⁶⁶⁶ Guy Barthelemy, p.22

de ce volume. On verra que la poésie est de tous les lieux, de tous les temps et de toutes les civilisations⁶⁶⁷

Néanmoins, si nous nous rappelons, avec Pageaux que l'un des éléments constitutifs de l'image littéraire de l'Autre se révèle un stock de mots originaires de la langue regardante, mais aussi de la langue regardée⁶⁶⁸, il sera utile de voir quels termes de la provenance arabe apparaissent dans le récit de Lamartine. Donc, on y retrouve : *bulbul* (rossignol en turc), *moukres* (conducteur de chameaux), *kesnedar* (grand trésorier), *icoglan* (page), *kesine* (trésor), *naki* (basson), *shoubabe* (« sorte de clarinette »), *nacariate* (« deux petits tambours réunis »⁶⁶⁹), *cafié* (jaune sur la tête, partie du costume de moukesses), *tractewan* (sorte de cage portée sur deux mulets ou voyageaient les femmes arméniennes dans la caravane de Jérusalem rencontrée par Mme de Lamartine), *calpak* (carre des habitants de Smyrne), *machach* (manteau bédouin), *tanble*, *dahiere* (sorte de gresse caisse et de tambourin), *caikue* (type de bateau), *khatibessir* (secrétaire), *khazindar* (trésorier), *tchiboukji* (porte-pipe), *selikdar* (servant porteur des armes), *serjdbachi* (servant qui s'occupe du cheval du maître), *kawedjibachi* (servant qui prépare le café), *yamak* (servant qui accompagne les autres) (*yatagan*, *bey*, *spahi*, *janissaire*, *turban*, *narguile*, *sais*, *djerid*)

Le déisme de Lamartine et son ouverture envers d'autres religions, qui caractérisent son récit pourront être liés à un changement d'intérêt que la société portait sur les religions, qui commence vers la fin du siècle précédent. Son déisme se révèle entre autres, dans la proximité qu'il voit entre les chrétiens et les musulmans : « Leur est un déisme pratiqué, dont la morale est la même en principe que celle du christianisme, moins le dogme de la divinité de l'homme. »⁶⁷⁰ En accentuant la proximité entre les mahométans et les chrétiens, Lamartine émet l'opinion qu'elle est plus grande que la proximité entre différentes fractions de chrétienté, si l'on tient en compte la haine qui les divise : « Il y a repoussement et haine irréconciliables entre les diverses communautés chrétiennes, bien plus qu'entre les Turcs et les chrétiens »⁶⁷¹ Pour Lamartine, le côté philosophique de la religion musulmane « n'est que résignation à la volonté de Dieu et charité envers les hommes. »⁶⁷² Certes, l'attitude de Lamartine

⁶⁶⁷ Lamartine, op.cit., vol.1., p.411.

⁶⁶⁸ Cf. Pageaux, *Littérature*

⁶⁶⁹ Lamartine, op.cit., vol.1., p.117.

⁶⁷⁰ *ibidem.*, p.472.

⁶⁷¹ *ibidem*, p.471.

⁶⁷² *ibidem*, p.472.

était plus ouverte que celle de Chateaubriand, qui montrait un pointilleux manque de tolérance envers l’Islam et la Turquie, d’abord, mais envers l’Orient et les coutumes des peuples orientaux en général.

Les habitudes étroites et monotones que l’homme prend dans sa vie régulière et dans la monotonie de sa patrie sont des moules qui rapetissent tout : pensée, philosophie, religion, caractère. [...] si mon esprit s’est grandi, ... si j’ai appris à tout tolérer en comprenant tout, je le dois uniquement à ce que j’ai souvent changé de scène et de point de vue...⁶⁷³

Manifeste-t-il un optimisme démesuré ? Peut-on tout comprendre ? Doit-on tout tolérer ? Par ailleurs, ce n’est pas seulement l’esprit de Lamartine qui semble ouvert, c’est aussi et autant son cœur qui colore de nuances chaudes les passages de son récit, ses descriptions, ses sensations d’ordre esthétique et même ses réflexions. Cependant, dans le récit apparaissent de nombreux passages où Lamartine n’arrive pas, ou n’a aucune intention de comprendre ni de tolérer certains coutumes de l’Autre oriental. Par exemple, la visite au marché d’esclaves lui inspire ce commentaire : « Voilà ce que sont les législations immobiles ! elles consacrent les barbaries séculaires et donnent le droit d’antiquité et de légitimité à tous les crimes. »⁶⁷⁴ Il critique aussi le manque de hygiène noté dans les bazars de Constantinople : « où l’on est obligé de se coudoyer sans cesse et où les Juifs étalent et vendent les vêtements pestiférés, sont les véhicules les plus actifs de la contagion. La peste vient d’éclater ces jours-ci à Péra. »⁶⁷⁵

Dans de nombreux passages captivants Lamartine démontre son admiration pour l’architecture religieuse des musulmans et l’exprime avec la sensibilité d’un peintre : « Je comprends que les traditions arabes placent à Damas le site du paradis perdu : aucun lieu de terre ne rappelle mieux l’Eden. »⁶⁷⁶ Sous ses yeux, la vue de Constantinople devient une « ivresse des yeux qui se communique à la pensée, un éblouissement du regard et de l’âme. »⁶⁷⁷ Son penchant habituel à employer des épithètes élogieuses s’y révèle sans réserve : « une mosquée d’un effet grandiose et pittoresque »⁶⁷⁸ ou « les minarets légers et gra-

⁶⁷³ Lamartine, op.cit.,vol.1 p. 200.

⁶⁷⁴ *ibidem*, p.216.

⁶⁷⁵ *ibidem*, p.217.

⁶⁷⁶ Lamartine, op.cit., vol.2, cit., p.78.

⁶⁷⁷ *ibidem*, p.193.

⁶⁷⁸ Lamartine, op.cit.,vol.1., p. 141.

cieux de ses blanches mosquées »⁶⁷⁹ Comme il se montre propice/enclin aux analogies à travers tout le récit, qu'il s'agit des paysages, des caractères et aspect physique des peuples, ou de l'effet que produisent sur lui les rues et les monuments des villes, Lamartine établit de pareilles associations devant la vue des mosquées : « La mosquée de Sainte-Sophie, le Saint-Pierre de la Rome d'Orient »⁶⁸⁰. Parfois, ces analogies sont assez défavorables, vu que ces villes cachent autant de splendeur que de misère. Ainsi, le quartier arménien de Damas offre un spectacle déplorable : « rues sombres, sales et tortueuses [...] On dirait un des plus misérables villages de nos provinces. »⁶⁸¹ Cependant, une fois à l'intérieur d'une de ces maisons, cette misère se réveille une mesure de prudence, et Lamartine est « frappé de la richesse et de l'élégance de ces habitations à l'intérieur. »⁶⁸² Il met en relief surtout les portes avec leurs montants en marbre décorés d'arabesques. Enfin, en ce qui concerne le caractère de Damas, Lamartine, a son habitude, fait recours à une analogie, et conclut : « Damas est semblable à Lyon, une vaste manufacture. »⁶⁸³

Effectivement, Lamartine, ne cherche pas à caractériser à tout prix les musulmans d'usurpateurs, il essaie plutôt de trouver un compromis entre une condamnation partielle à la manière de Chateaubriand, et un éloge qui oublierait ou négligerait certains faits irrévocables. Dans ses méditations solitaires au bord de la mer, Lamartine se rappelle la conquête de Constantinople par les Ottomans, un événement où périrent les citoyens civils de cette ville sous la Main de Mahomet II le conquérant « en peu d'instant sixante mille vieillards, femmes et enfants [...] furent jetés sur les vaisseaux, emportés au camp des Ottomans, insultés, échangés, vendus, troqués comme un vil bétail ». ⁶⁸⁴ Cependant, dans cette conquête, Mahomet II ne voulut pas détruire les églises chrétiennes: «Il transforma l'église en mosquée et un muezzin monta pour la première fois sur cette même tour, d'où je l'entends chanter à cette heure. »⁶⁸⁵

Enfin, Lamartine nous fait partager son enchantement pour leur art. À l'encontre de Chateaubriand, qui ne soulignait que le côté destructif, Lamartine reconnaît les apports des musulmans à l'architecture et à l'art en général. Parmi les genres d'art que Lamartine apprécie chez l'Autre oriental se trouvent sa poésie et ses légendes, dont il insère quelques exemples

⁶⁷⁹ Lamartine, op.cit.,vol.1, p.117.

⁶⁸⁰ *ibidem*, p.190.

⁶⁸¹ *ibidem* p.59.

⁶⁸² *ibidem* p.59.

⁶⁸³ *ibidem* p.79.

⁶⁸⁴ Lamartine, op.cit., vol.2., p.178.

⁶⁸⁵ *ibidem*, p.178

dans son récit, comme, par exemple, l'histoire du berger arabe et le sultan perse. Cependant, à ce propos, Saïd fait une remarque significative : « Ses pages sur la poésie arabe, de laquelle il discute avec une confiance énorme, ne révèlent aucune malaise à cause de l'ignorance de la langue. »⁶⁸⁶ Ainsi, nous voyons que Lamartine met en relief le fait que la tolérance des Tucs est attestée dès le temps de la conquête de Mahomet II : « Mahomet n'abusa pas de la victoire. La tolérance religieuse des Turcs se révéla dans ses premiers actes. Il laissa aux chrétiens leurs églises et la liberté de leur culte public. »⁶⁸⁷

Leur architecture est, cependant, le genre qui impressionne Lamartine dans la plus grande mesure : « Un peuple dont les architectes sont capables de dessiner et les ouvriers d'exécuter un monument pareil au kan de Hassan-Pacha n'est pas mort pour les arts. »⁶⁸⁸ Les moments de l'apogée de l'architecture musulmane sont atteints aussi bien dans les constructions religieuses que laïques. Parmi de nombreux palais ou sérails qui suscitent l'admiration de Lamartine se trouve celui des agas de Damas, qui, comparées avec les plus splendides palais européens ne sont pas dans une position défavorable sous aucun aspect : « L'Europe n'a rien de plus magnifique, tout est dans le style arabe. »⁶⁸⁹ La splendeur et la richesse de la décoration intérieure des maisons de Damas ne le laisse indifférent non plus :

Les parois de la pièce sont en marbre jusqu'à une certaine hauteur. Plus haut elles sont revêtues d'être et peintes en arabesques de mille couleurs, et souvent avec des moulures d'or extrêmement chargées. L'ameublement consiste en de magnifiques tapis de Perse ou de Bagdad qui couvrent partout le plancher de marbre ou de cèdre.⁶⁹⁰

Les parois de la pièce sont en marbre jusqu'à une certaine hauteur. Son attention est attrapée également par de nombreuses fontaines et jets d'eau qui répandent la fraîcheur vitale et une murmure tranquillissante à l'intérieur de ces palais, aussi bien que de nombreuses vases de fleurs, et, encore plus spécifique pour le lieu, des hirondelles et des colombes domestiques qui voltigent à l'intérieur, en répandant une sensation de liberté et de joie dans ces endroits. Néanmoins, en ce qui concerne l'ameublement et la décoration intérieure des maisons orientales, Lamartine se plaint à plusieurs reprises d'un manque de meubles et d'objets qui lui procure une sensation de nudité des pièces, auquel il n'arrive pas à s'habituer : « deux chambres

⁶⁸⁶ Saïd, op.cit, p.241.

⁶⁸⁷ Lamartine, op.cit., vol.2., p.179.

⁶⁸⁸ *ibidem*, p.72.

⁶⁸⁹ Lamartine, op.cit., vol.2., p.64.

⁶⁹⁰ *ibidem* p. 60.

nues et environnées seulement d'un divan, seul meuble indispensable du riche et du pauvre dans tout l'Orient. »⁶⁹¹ Également, lorsqu'il tombe sur l'ameublement européen, il ne cache pas sa joie : « nous eûmes le plaisir de trouver des chaises, des lits, des tables, tous les ustensiles de l'Europe. »⁶⁹² Le manque de lits en Orient, et le plaisir de retrouver la douceur de leurs matelas est un des lieux communs concernant la description des intérieurs orientaux et a été repris récemment par Maalouf, dans son habile jeu avec les clichés européens, relevé par Jean-Marc Moura comme une forme de distance par rapport à la perspective coloniale qui doit impliquer le regard colonial dans une redistribution des éléments et des rôles. Ainsi, dans *Le rocher de Tanios*, la nouvelle habitation du jeune héros libanais avide de connaissances occidentales, est meublé d'un lit à baldaquin :

Tanios ne s'était jamais couché dans un lit. Les premiers jours il était trop faible et insuffisamment conscient pour apprécier cette douceur. Cependant, très vite, il s'y était tellement habitué qu'il se demandait comment en effet il pouvait jusqu'alors dormir sur le sol, dans une peur constante des serpents, des scorpions sous le couvert, du lézard doré *bru-baris* d'une pique ardente, et, surtout, le pire fléau de tous, qui était un épouvantail de son enfance, « la mère quarante-quatre », autrement dit, mille-pattes, duquel on disait que peut entrer dans l'oreille du dormeur pour lui manger le cerveau⁶⁹³

En ce qui concerne le sujet de l'ameublement des intérieurs orientaux dans le récit lamartinien, le degré plus haut de la privation est rencontré sous les teintes des Kurdes nomades. Dans ces demeures démunies de cette population errante, Lamartine souligne de ne pas avoir vu aucun meuble excepté :

des jarres de terre noirâtres, couchées sur le flanc, dans lesquelles les femmes vont puiser l'eau, quelques outres de peau de chèvre, des sabres et des longs fusils suspendus en faisceaux aux branches des arbres, les nattes, les tapis et quelques vêtements d'hommes ou de femmes jetés çà et là sur le sol.⁶⁹⁴

Effectivement, dans les yeux de Lamartine et sous sa plume, les Arabes et les Turcs ne sont pas que les destructeurs. En ce qui concerne leur rapport aux anciens monuments, Lamartine met en relief plutôt leur peur que les Européens puissent leur voler des trésors qu'ils y

⁶⁹¹ Lamartine, op. cit. vol.1., p.284.

⁶⁹² *ibidem*, p.324.

⁶⁹³ Amin Maluf (Amin Maalouf), *Taniosova stena (Le rocher de Tanios)*, Novi Sad, Laguna, pp.125-126.

⁶⁹⁴ Lamartine, op.cit. vol.1. p. 446.

imaginent renfermés. Ainsi, le plus souvent, ils refusent aux visiteurs occidentaux l'accès aux ruines sans escorte. Là, nous voyons aussi, le stéréotype de la naïveté et de la superstition de ces peuples: « ils croient que ces débris renferment d'immenses trésors gardés par les génies ou les démons, et que les Européens connaissent les paroles magiques qui les découvrent. »⁶⁹⁵ D'autre part, si Lamartine est conscient que le trésor ce sont les ruines mêmes et leurs débris, il n'hésiterait pas à en emporter (voler ?) quelque pièce, s'il avait moyens de les transporter. La conscience du patrimoine national d'un pays n'est pas développée à cette époque-là... « Je regrette vivement ici, comme à la Mer morte, de n'avoir pas connu d'avance la disposition de ces tribus à notre égard : j'aurais amené des ouvriers et des chameaux de charge et enrichi la science et les musées. »⁶⁹⁶

En général, Lamartine ouvre les yeux de ses lecteurs sur l'aspect créateur digne d'admiration des populations orientales. Sur le rapport de la tolérance, le mahométisme est « plus avancé sur la route de la perfection religieuse que beaucoup de religions qui l'insultent et le méconnaissent. »⁶⁹⁷ La poésie de ses évocations des monuments de l'architecture musulmane de Constantinople, de Jérusalem, de Damas révèle l'enchantement qu'ils exercent sur lui, et il nous en fait sentir l'éclat. Par exemple, La mosquée d'Omar, ou El-Sakara de Jérusalem est pour lui un « édifice admirable de l'architecture arabe. »⁶⁹⁸ La mosquée de Damas et la mosquée de Jérusalem, parmi les plus remarquables de l'art musulman, servirent, entre autre, du modèle de la mosquée de Cordoue. Les mosaïques de celle-ci sont inspirées de la mosquée de Damas. Les colonnes de la mosquée de Cordoue étaient conservées quand les chrétiens prirent la décision de transformer la partie centrale de la mosquée en une cathédrale. La conquête de la ville de Damas des Byzantins, au VII siècle, (moitié en guerre et moitié en négociations) fut la première grande victoire des Arabes, qui laissèrent cependant les chrétiens avoir leur église. Damas, une importante ville commerciale qui liait l'empire byzantin et l'extrême Orient, est la ville la plus ancienne habitée de manière continue. La beauté de l'architecture de ce monument, inspirée en partie par celle qui est la plus ancienne, la mosquée d'Omar en Damas, était tellement appréciée par la population locale, qu'ils n'arrivèrent pas à se décider de la détruire. L'apogée de l'œuvre d'art et de la nature est atteinte dans la splen-

⁶⁹⁵ Lamartine, op.cit. vol.2, p.38.

⁶⁹⁶ *ibidem*, p.38.

⁶⁹⁷ *ibidem*, p.16.

⁶⁹⁸ *ibidem*, p.349.

deur qui offre la vue de Constantinople à ceux qui ont la chance d'y poser son regard. Succombant sans réserve sous les charmes de la ville, Lamartine s'exclame, en oubliant les charmes du golfe de Naples qu'il croyait jusqu'à ce moment insurpassable sur ce point de la symbiose entre l'art et la nature « c'est là que la nature et l'art, ont placé ou créé de concert le point de vue le plus merveilleux que le regard humain puisse contempler sur la terre. »⁶⁹⁹ Ce n'est que la nature seule, la disposition monotone des collines et leur forme pareille qui ont provoqué un bref (mais surprenant) désenchantement de Lamartine à la première vue jetée sur Bosphore, en comparant son impact avec celui du golfe de Naples, et son « sein creuse en vaste amphithéâtre, avec le Vésuve perdant sa croupe dorée dans des nuages de fumée et de pourpre »⁷⁰⁰ Ce désenchantement temporaire était dû, entre autres à une attente démesurée, due aux images transmises par des peintres et des poètes, et Lamartine finit par s'enchanter vite par l'aspect de la ville même et de son architecture riche, variée et charmante. Ainsi, il dénomme les mosquées de Constantinople « monuments de porcelaine », vu leur apparence bleuâtre du vernis transparent.⁷⁰¹ Le jeu des couleurs palpitantes des façades multicolores de Constantinople brille dans les yeux de Lamartine et il les compare aux fleurs variées d'un luxuriant jardin.

Lamartine fait même des comparaisons en faveur de la civilisation orientale par rapport à l'Europe, parce que selon lui, la politesse est l'un des principaux héritages de la culture arabe. Cette finesse dans les rapports à Autrui se reflète dans le personnage de l'émir de Balbek : « les manières les plus dignes et les plus nobles, la politesse la plus solennelle, toutes choses que le dernier des Arabes possède comme un don du climat ou comme l'héritage d'une antique civilisation. »⁷⁰²

Comme c'était le cas de la majorité des romantiques, Lamartine était porté vers la réflexion sur toutes les grandes questions qui s'ouvrent devant l'être humain. Bien sûr, les écrivains et les poètes ne développaient une réflexion philosophique systématique et rigoureuse, mais exploraient ces questions à la façon qui leur est propre. Dans son récit de voyage, sa façon de représenter l'Islam appartient aux éléments de sa réflexion éparse sur les questions philosophiques, religieux, sociologiques, etc.

⁶⁹⁹ Lamartine, op.cit, vol.2.. p.159

⁷⁰⁰ *ibidem*, p. 107.

⁷⁰¹ *ibidem*, p.158.

⁷⁰² *ibidem*, p.41.

2.1.3.7. Le cadre historique du voyage

L'inversion des rapports de force est particulièrement patente dès la deuxième partie du XVIII^e siècle, où le déclin de l'Empire ottoman est si évident que l'Europe se pose de nouvelles questions stratégiques. L'Empire offre-t-il des possibilités de nouvelles entreprises coloniales qui pourront se targuer de remettre l'Orient dans la voie du progrès ? Va-t-il accepter l'aide des puissances européennes, en offrant à ses citoyens la voie du progrès et une transformation de leur société sur le modèle européen ? Y aura-t-il une intervention militaire européenne pour déclencher un mouvement de libération des peuples de l'Orient ? La grande transformation géopolitique dans la seconde moitié du XVIII^e siècle comporte le détour de l'expansion européenne du Nouveau Monde vers l'Ancien. Cependant, il existe aussi des opinions contre l'expansionnisme européen, en faveur d'une régénération de l'Orient réalisée par les peuples orientaux eux-mêmes. Selon eux, si une intervention des puissances européennes doit être permise, il faut la limiter aux fonctions de conseil et d'expertise. Cette controverse politique s'appuie sur les œuvres des orientalistes érudits.

Comme le rappelle Edward Saïd, « Lamartine, par exemple, écrit sur soi, mais écrit également sur la France comme une puissance en Orient ; cette seconde entreprise fait taire et finit par contrôler les impératifs que *son* âme, *ses* souvenirs et ses impressions imposait à *son* style. »⁷⁰³

Lamartine voudrait envisager le cours des événements futurs. L'optique de ses croyances et ambitions politiques imprègne inévitablement ces réflexions.

En rappelant le travail de Friedrich Wolfzettel sur la proximité éventuelle entre l'attitude de Lamartine exprimée dans son récit et l'idéologie des saint-simoniens, Sarga Moussa met en relief le rapport entre le penchant de Lamartine envers un pouvoir fort (en dépit de son projet de former un parti social), supporté par un discours unificateur et le groupe des saint-simoniens. Lamartine envisage un rapprochement entre l'Orient et l'Occident comme inéluctable, « en convergence avec la conception saint-simonienne des rapports entre l'Orient et l'Occident, qu'on retrouve par exemple chez Emile Bauuault, lequel conduit un

⁷⁰³ Saïd, *op.cit.*, p.231.

groupe de fideles à Constantinople en 1833. »⁷⁰⁴ L'union entre l'Orient et l'Occident envisagée par les membres du groupe Saint-simonien, est exprimée dans l'œuvre d'Emile Barrault *Occident et Orient*, qui représente contenant des éléments d'une réflexion sur les enjeux politiques et d'un récit de voyage.

Le père spirituel de ce mouvement, l'utopiste Saint-Simon rêvait d'un État universel, dont les contours sont tracés dans son essai *De réorganisation de la société*, écrit avec son disciple Augustin Thierry en 1814. Saint-Simon reprend le scientisme de Condorcet, mais supplante la science (en tant que connaissance suprême qui devrait exercer le rôle de l'éthique) par la religion et souhaite unir l'Europe sur le modèle politique de l'Angleterre (régie par les meilleures lois), et propager ensuite cet État dans le monde entier. Le projet de colonisation de la doctrine de Saint-Simon est explicite: « Peupler le monde avec la race européenne, qui est supérieure à toutes autres races humaines; le rendre un lieu habitable et à travers lequel on peut voyager, comme en Europe, voilà l'entreprise moyennant laquelle le parlement européen devrait maintenir continuellement l'activité européenne. »⁷⁰⁵

Entre les causes du déclin de l'Empire ottoman, Lamartine n'hésite pas à nommer même le despotisme et la barbarie. Alors, en dépit de toute ouverture et de tout respect manifeste envers ces peuples, il considère la construction des protectorats inévitable. Ce qu'il fait, très évidemment, ce n'est pas seulement partager l'Empire Ottoman en zones d'influence européennes, mais préparer l'annexion, un mode de gouvernement de ces pays, presque un appel à la colonisation.

Enfin, en dépit de toute son ouverture d'esprit et le respect déclaré pour l'Islam, Lamartine témoigne d'une attitude presque hypocrite, d'un colonisateur que tente de protéger avant tout les intérêts économiques de son pays.

⁷⁰⁴ Sarga Moussa, *La relation*, p.99.

⁷⁰⁵ Henry de Saint-Simon, *De la reorganisation de la societe europeenne*, II, 5, p.293., cité dans Todorov, *Nosotros y los otros*, cit., p.47.

2.1.4. Gérard de Nerval : la tentative d'une transformation

2.1.4.1. La quête d'une renaissance en Orient

L'écriture du *Voyage en Orient* de Gérard de Nerval fut un long processus, abouti près de dix ans après son périple dans des pays orientaux. Les éléments du voyage ont d'abord été publiés comme chroniques et comme feuilletons. Enfin, Nerval a réalisé son intention originale et ce récit en deux volumes, publié en 1851 est sa première œuvre d'une envergure considérable. Ses autres grandes œuvres n'apparaîtront que plus tard : les *Filles du feu* sortent en 1854 et d'Aurélia l'année suivante.⁷⁰⁶ Ce poète est l'un de ces auteurs qui ont développé et enrichi le genre des récits de voyage, qui était au sommet de la popularité dans la première moitié du XIXe siècle. En général, ce genre n'exclut pas la rigueur scientifique, et y prétend souvent. Gérard de Nerval ne néglige pas cet aspect, mais son érudition n'est pas d'un intérêt particulier. De la même façon que Chateaubriand se servait du côté sentimental de son récit, c'est la spontanéité qui sert à Nerval en tant que garantie de la sincérité. En s'adressant à un ami, il souligne le côté disparate de son récit, et le manque d'un programme préétabli:

Quel intérêt auras-tu trouvé dans ces lettres heurtées, diffuses, mêlées à des fragments de journal de voyage et à des légendes recueillies au hasard? Ce désordre même est le garant de ma sincérité; ce que j'ai écrit, je l'ai vu, je l'ai senti – ai-j'eu tort de rapporter ainsi naïvement mille incidents minutieux, dédaignés d'ordinaire dans les voyages pittoresques ou scientifiques?⁷⁰⁷

Par contre, après Dumas, ce genre a acquis une certaine frivolité et adopté un certain nombre de thèmes obligatoires, comme les problèmes du voyageur, les rencontres qui permettent la description des personnages les plus pittoresques, et, surtout les aventures amoureuses. Nerval, lui aussi, a été atteint par cette mode. Il sait bien être divertissant, et le titre original de ce voyage devait être *Les femmes du Caire et les femmes du Liban*. Cependant, ce genre a été particulièrement marqué par les grands écrivains du romantisme comme Chateaubriand et Lamartine, qui y ont introduit une note obligatoire de lyrisme. Nerval a même nommé son récit à l'instar de Lamartine : *Voyage en Orient*. Aussi, influencé par ces grands précurseurs,

⁷⁰⁶ Cf. Sarga Moussa, *La relation*

⁷⁰⁷ Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, Paris, Charpentier, 1851, Volume 2, p.373.

Nerval y cherche un remède à sa mélancolie, l'ouverture vers de nouveaux horizons, et, enfin, une exploration des aspects cachés ou inconnus de lui-même. L'exploration de l'étranger en soi est aussi importante et indispensable que l'exploration de l'étranger en d'autres peuples, d'autres cultures. Un pays étranger nous confronte aussi bien avec une culture étrangère qu'avec les aspects étrangers de nous-mêmes. Le changement d'endroit, le fait de s'éloigner des lieux bien connus, proches et prévisibles permet à Nerval une exploration profonde de son âme fragile. C'est précisément cet aspect-là qui nous touche le plus dans son récit. Néanmoins, il faut souligner que son *Voyage en Orient* reste, jusqu'à un certain degré un texte paradoxal, où s'affrontent une logique mythique, où Nerval emporte avec lui les présupposés qui ont construit son imaginaire (soleil noir, alchimie, ésotérisme, figures mythiques d'Isis et des filles du feu), et une logique "réaliste" (post-colonialiste avant la lettre) où il apprend à déconstruire les préjugés occidentaux en les confrontant à la réalité de l'Orient.

Durant l'hiver 1840-1841, Nerval a souffert d'une crise de démence, et la cause immédiate de son voyage était avant tout la recherche d'un moyen, ou une tentative d'améliorer sa santé. Dans cette recherche nervalienne Guy Barthélemy voit même un autre type de l'instrumentalisation de l'Orient, dans laquelle l'Orient sert de moyen pour une renaissance personnelle:

...il est traité comme le lieu d'une hypothétique rénovation existentielle ; cette rêverie dynamise opportunément le creusement dans le récit de la question de *l'identité de l'identité* ; on se rapproche de ce qui fait l'un des problèmes fondamentaux de l'anthropologie moderne : l'enquête sur les procédures de constitution et de repérage de l'identité, qu'il s'agisse de celle du « je » ou de celle de l'Autre.⁷⁰⁸

Ce qui différencie davantage le récit de Nerval de ceux de ces prédécesseurs, c'est qu'il choisit de ne visiter ni la Grèce ni la Palestine, de ne pas rechercher les origines de la pensée et de la religion occidentale. L'Occident en Orient n'attire pas en priorité son attention, ce n'est pas le but principal de sa recherche. À l'encontre de Chateaubriand, qui disait qu'il cherchait les Grecs, et surtout les Grecs morts, Nerval s'intéresse plutôt aux hommes (et femmes) vivants. Chateaubriand était enchanté par les ruines grecques, tandis que Nerval « n'a pas la passion des ruines et des nécropoles. S'il fait comme tout bon touriste une excursion aux Pyramides, il ne s'entête pas à voir Thèbes et Louqsor »⁷⁰⁹ Ainsi, Nerval ne se focalise

⁷⁰⁸ Guy Barthélemy, « Littéarité »

⁷⁰⁹ Léon Cellier, *Gérard, Gérard de Nerval, l'homme et l'œuvre*, Hatier-Boivin, Paris 1956, p. 96

pas sur un déplacement classique à la Haute Egypte, mais plutôt, inspiré par la lecture des *Modern Egyptians* de l'orientaliste anglais Edward William Lane, et enthousiasme par son méthode d'observateur participant, décide de tenter sa propre immersion dans la société égyptienne contemporaine.

Également, il faut préciser que *Le voyage en Orient* de Gérard de Nerval ne sort pas de la tendance romantique à la liberté de la fantaisie, à l'abandon aux rêves qui contribueront à la reconstruction et à la condensation de la réalité rencontrée et vécue. Les expériences personnelles de Nerval se transforment selon cette logique et les analyses et recherches érudites démontrent alors que, comme le souligne Gerald Schaeffer, Nerval a composé un récit de deux voyages différents : celui plus court, de l'hiver entre 1839 et 1840, lors de sa visite à Vienne et celui plus large, en orient dans les années 1842 et 1843. Ainsi, les impressions de Constance que lui annonce la Constantinople ne sont que le fruit de son imagination poétique. De même, il n'a jamais visité l'île grecque de Cythère, tout en en ayant amplement rêvé. Sur le plan des contacts interculturels du fond sentimental, l'histoire avec la blanche fille Druse n'a jamais été confirmée par les recherches minutieusement portées sur son périple. Également, l'esclave dont il nous offre un portrait assez riche et divertissant, n'a été en réalité sa compagne de voyage, à lui, mais de son ami qui l'acquiert au Caire⁷¹⁰ Effectivement, Nerval n'arrive pas en observateur distancié, résolument scientifique et impartial, à la manière des voyageurs du siècle des Lumières, déterminés à livrer des synthèses objectives de pays visités, souvent en fonction de la critique de l'ordre social dans leur propre pays. Nerval arrive en poète, en créateur qui choisit et réarrange les éléments, en fonction des questionnements de son monde intérieur. Une de ses propres réflexions sur sa position de voyageur-narrateur nous aide à comprendre comment il envisageait son statut d'intermédiaire entre les deux civilisations en contact:

...l'Européen qui passe, cherchant à rapporter dans son pays quelque chose de vrai sur les mœurs étrangères, sur des sociétés sympathiques partout aux nôtres, et vers lesquelles la civilisation franque jette aujourd'hui des rayons de lumière... Dans le moyen âge, nous avons tout reçu de l'Orient, maintenant, nous voudrions rapporter à cette source commune de l'humanité les puissances dont elle nous a doués, pour faire grande de nouveau la mère universelle.⁷¹¹

⁷¹⁰ Cf. Gérard Schaeffer, *Le Voyage en Orient de Nerval*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1967.

⁷¹¹ Nerval, *op.cit*, vol. II, pp. 353-354.

Les pays qu'il visite sont l'Égypte, la Libye et la Turquie. S'il s'intéresse à la religion, c'est plutôt à la religion orientale. En soulignant qu'il n'éprouve aucun besoin de se défendre de son respect et de son enthousiasme pour différentes religions des pays visités, Nerval confirme: « Oui, je me suis senti païen en Grèce, musulman en Égypte, panthéiste au milieu des Druses et dévot sur les mers aux astres-dieux de la Chaldée ; mais à Constantinople, j'ai compris la grandeur de cette tolérance universelle qu'exercent aujourd'hui les Turcs. »⁷¹²

L'intention du dépaysement est réalisée très soigneusement. Nerval se décide pour le déguisement, une pratique jadis issue de la prudence, mais aussi de la curiosité. Jean-Claude Berchet accentue l'idée de la transgression symbolique effectuée par ce jeu de masque, naissant autant d'une simple curiosité que du besoin de sortir de soi pour se permettre une transformation et un enrichissement intérieur. Il souligne que le déguisement est une pratique commode et fréquente de se permettre de voir sans être vu (en tant qu'étranger, potentiellement dangereux ou exclus par la loi de certains endroits)

Au Caire ou à Stamboul, Nerval ne se transfigure en personnage oriental que pour le plaisir du voyeurisme, tel le calife des *Mille et Une nuits*. Il y a parfois une sorte de griserie dans ce jeu de masque, auquel Loti sera le dernier à se complaire. [...] Au siècle du col dur, cette allégresse révèle un bonheur physique (être à son aise) ; elle révèle aussi une transgression symbolique : renoncer à soi pour se faire autre.⁷¹³

Le déguisement de Nerval n'est certainement pas une idée originale, mais répond à un besoin profond en lui différent de celui chez d'autres voyageurs :

Si ce phénomène répond incontestablement à une mode de l'époque, le goût du déguisement répond chez Nerval à une volonté de régénérescence : après la première crise de folie qui était manifestée peu avant le départ pour l'Orient, il s'attache à démontrer la maîtrise de son identité recouvrée en jonglant avec sa propre image.⁷¹⁴

Le déguisement en tant que pratique qui facilite l'accès à certains lieux, ou met en garde contre la curiosité démesurée de l'Autre réapparaît déjà dans le récit de Lamartine, mais sans aucune valeur symbolique. La visite au marché d'esclaves est rendue possible pour La-

⁷¹² *ibidem*, p. 374.

⁷¹³ Berchet, op. cit. p. 16.

⁷¹⁴ Moussa, *La relation*, pp. 166-167.

martine « grâce au costume turc dont nous étions revêtus. »⁷¹⁵ La visite à Palmyre était envisagée par Lamartine à l'aide de déguisement, mais enfin, il y renonce.⁷¹⁶ Effectivement, le déguisement de Lamartine est de tout autre type que celui de Nerval. Pour Lamartine, il s'agit tout simplement d'une mesure de prudence, pratiquée souvent par les voyageurs : « nous complétons nos costumes turcs, pour n'être pas reconnus pour Francs dans les environs de Damas. »⁷¹⁷ L'épouse de Lamartine se déguise également : « Ma femme revêt les costumes des femmes arabes, et un long voile de toile blanche l'entoure de la tête aux pieds. »⁷¹⁸



Madame Annette, Comtesse de Vergennes, en costume oriental,
https://fr.wikipedia.org/wiki/Antoine_Favray#/media/File:Annette_Comtesse_de_Vergennes_in_Oriental_Costume_by_Antoine_de_Favray.jpg, page consultée le 9 octobre 2015

Lors de la première soirée passée au Liban, leur hôtesse, madame Jorelle portait : « le riche et noble costume des femmes arabes : le turban, la veste brodée, le poignard à la ceinture ; nous ne nous lassions pas d'admirer ce magnifique costume. »⁷¹⁹ Enfin, c'est même sa fille Julia qui s'amusera et enchantera son entourage vêtue dans le costume oriental. :

⁷¹⁵ Lamartine, op.cit., vol.1, p.210.

⁷¹⁶ Lamartine, op.cit vol.2. p.78., vol.2.

⁷¹⁷ *ibidem.*, p. 50., vol.2

⁷¹⁸ *ibidem.*, p.50, vol.2.

⁷¹⁹ Lamartine, op.cit.,vol.1

Je n'ai rien vu de plus ravissant, parmi tous les voyages de femmes qui sont gravés dans ma mémoire, que la figure de Julia coiffée ainsi du turban d'Alep, avec la calotte d'or ciselée d'où tombaient des franges de perles et des chaînes de sequins d'or, avec les tresses de ses cheveux pendantes sur ses deux épaules.⁷²⁰

Cependant, bien que Lamartine soit un voyageur qui rêve d'une sorte de fusion entre l'Orient et l'Occident, et témoigne d'une admiration pour le mode musulman, il reste fermement agrippé à son appartenance nationale. Son insertion dans la société est stable en ce qui concerne son statut d'aristocrate et d'homme politique, et son identité de française n'est jamais remise en question quoiqu'une constance temporelle de sa personnalité lui paraisse insaisissable. Ses attaches émotives et ses responsabilités sociales le rend certain en ce qui concerne l'image qu'il renvoie de soi tout le long de son récit. Si, dans un moment de sa narration, il nous décrit son travestissement, (ou celui des membres de sa famille), cela ne peut viser à une certaine héroïsation du narrateur qu'en témoignant d'un éventuel péril au quel il s'est trouvé exposé. La travestie des membres de la famille de Lamartine n'est que ponctuelle et d'une importance secondaire, tandis que chez Nerval, elle prend un poids décisif : « thème qui traverse toute son œuvre (on le retrouve par exemple dans Sylvie) le travestissement a chez Nerval une dimension existentielle : il maîtrise le rêve d'être autre, de se jouer des catégories de toutes ordres en s'inventant joyeusement des identités multiples. »⁷²¹

Cette transformation extérieure, qui indique en Nerval le désir d'une transformation intérieure, se déroule dans le quartier franc du Caire, habitée principalement par les Grecs et Arméniens. C'est une zone limitrophe entre le monde chrétien et le monde musulman, un espace d'identités embrouillées, fluides, et la population des Francs qui y habite a « la possibilité de s'intégrer à son milieu social, mais qui le plus souvent refuse d'afficher les signes extérieurs de cette intégration. »⁷²². Effectivement, le Caire offrait à Nerval une possibilité de jeu de l'abandon de soi et d'invention identitaire à son gré. La capitale égyptienne se révèle être : « un terrain privilégié au vagabond épris de courses capricieuses et qui cherche à se perdre *sans interprète et sans compagnon*. »⁷²³ Il s'agit, dans ce jeu de déguisement, d'une tentative de sortir d'un moule de soi, d'une forme développée dans des circonstances particu-

⁷²⁰ *ibidem*, p.133

⁷²¹ Moussa, *La relation*, p.168.

⁷²² *ibidem*, p.167.

⁷²³ Cellier, op. cit. p. 96.

lières, où l'on ne vivait pleinement qu'une partie de soi. Mais quelle que soit notre rôle social, la fonction que nous exerçons dans notre culture est toujours assez loin d'un accomplissement complet de nos potentiels. Le « moi » que nous vivons dans notre culture, dans un moment donné, n'est qu'une des possibilités de l'éclosion des différents aspects du « moi ».

Nerval est le voyageur par excellence dans le sens que souligne Daniel-Henri Pageaux, selon qui l'écrivain-voyageur « est narrateur, acteur, expérimentateur et objet d'expérimentation, ... »⁷²⁴ Décidément, Gérard de Nerval ne craint pas de se laisser être objet d'expérimentation, au contraire, c'est précisément en cela qu'il prend le plus de plaisir, et il le fait avec une conscience aussi aiguë qu'ouverte.

Cependant, ce n'est pas une entreprise facilement menée au bout, comme nous en avertit Jean-Claude Berchet : « Il reste que les difficultés sont énormes pour qui désire se mêler à la vie quotidienne, religieuse ou civile, sans devenir musulman. »⁷²⁵ S'ajoute à cela une autre barrière devant le voyageur désireux d'expérimenter dans toutes ces facettes la vie de l'Ailleurs oriental. Dans l'envie de découvrir, connaître l'Autre oriental, l'habitant de cet espace enchanteur, il se pose un obstacle majeur que peu de voyageurs ont réussi à surmonter : la langue. Les voyageurs européens, (à part Savary qui avait certaines connaissances en arabe et Pierre Loty, qui se servait du turc) ne dominaient ni l'arabe ni le turc et n'accédait à une communication qu'à l'aide de la figure controversée de drogman.⁷²⁶

Nerval, pour sa part, n'y a pas tout à fait accédé, en dépit de toute sa bienveillance et de son élan passionné : « Quoiqu'ayant commencé fort jeune l'étude des langues de l'Orient, je n'en sais que les mots les plus indispensables. »⁷²⁷ Les raisons qui poussent Nerval à apprendre l'arabe proviennent entre autre de la méfiance envers son drogman suscitée par le conseil du juif Jousef, après l'acquisition d'une esclave que Nerval fait au Caire: « n'employez pas le drogman pour parler avec votre esclave; il lui communiquerait de mauvaises idées sans que vous en doutiez et elle s'enfuirait quelque jour; cela s'est vu.»⁷²⁸ De ce besoin et de cette intention non aboutie d'apprendre l'arabe nous reste cependant l'emploi d'un stock d'expressions de cette langue, qui témoigne de cette tentative nervalienne d'un rapprochement de l'Autre oriental et de l'image qu'il nous en offre. L'examen du lexique nervalien nous dé-

⁷²⁴ Pageaux, *Littérature*, p.32.

⁷²⁵ Berchet, *op.cit.* p. 16.

⁷²⁶ Cf., Berchet, *op.cit.*, Moussa, *op.cit.*

⁷²⁷ Nerval, *op.cit.* vol. 2, p. 231.

⁷²⁸ Nerval, *op.cit.*, vol.1, p.196.

couvre un emploi récurrent de termes arabes et turcs, tels que: *aleikoum al-salam* (une formule de salutation), *kadine* (dame), *effendi* (chez les Turcs, titre qui était donné aux savants, dignitaires religieux, magistrats et gens instruits), *sidi* (dans l'arabe d'Afrique, mot que l'on place devant les noms propres des personnes auxquelles on veut témoigner de la considération), *odaleuk* (servante), *fellah* (paysan arabe), *rayah* (sujet de l'Empire ottoman ; l'usage occidental (avec la transcription *raya* ou *raïa*) réserve ce terme aux sujets non musulmans de cet empire), *almée* d'arabe *alima* (danseuse égyptienne de l'Antiquité), *emir*, d'arabe *amir*-celui qui ordonne, (chef militaire, gouverneur d'une territoire dans les anciens empires musulmans), *cheik* (chez les musulmans, terme de respect qui s'applique aux savants, aux religieux et à toutes personnes respectables ; au temps de l'administration coloniale française au Maroc, et en Algérie, chef de village, chef de fraction de tribu), *pacha* du turc *pasa* (dans l'Empire ottoman, titre non héréditaire d'abord réservé aux gouverneurs de provinces et aux titulaires du grade de vizir, étendu ensuite aux titulaires d'autres grades de la hiérarchie civile et militaire), *kief* (repos absolu, au milieu du jour chez les orientaux) ... Les termes de la langue de l'Autre représentent une ressource qui découvre ce qui était plus susceptible à être focalisé, reconnu, même entrer dans la terminologie internationale. Ces lexèmes témoignent également d'une grille de lecture de l'autre, elles révèlent par où passe la perception de l'Autre, ce qui se reconnaît immédiatement comme typique. Ils découvrent même une simplification, sinon des composantes des images stéréotypées, des fragments des scènes de genre par lesquelles l'orient se présentait à l'imagination européenne d'une époque. Les termes récurrents représentent ainsi des outils notionnels, mais aussi du domaine des émotions, «en principe plus ou moins largement commun à un écrivain et à un public lecteur. »⁷²⁹. Il est important également de se pencher sur les termes de la langue de l'écrivain « qui servent à définir le pays regardé et les mots pris à la langue du pays regardé, mots de la langue-source, et qui sont reversés, sans traduction, dans les textes du pays regardant... »⁷³⁰

Les explorations identitaires nervaliennes révèlent une approche particulière au traitement de l'Autre dans son récit. Il s'agit d'une nouveauté par rapport à ses prédécesseurs, Chateaubriand et Lamartine, trop figés dans l'image qu'ils avaient créée de leur identité personnelle ou nationale. À l'opposé, selon la sensibilité nervalienne, l'identité est un concept flou,

⁷²⁹ Pageaux, *Littérature*, p.64.

⁷³⁰ *ibidem*, p.64.

en incessante exploration, en recomposition permanente. Et c'est précisément cette fluidité qui lui permet un rapprochement de l'Autre culturel, une expérimentation de ces conditions, et un nouveau sens du respect. Le rôle accordé par Nerval à l'Autre respecte sa singularité, son individualité même, et se méfie, en général, de le réduire à un simple objet regardé. Cette attitude est indissociable d'un profond questionnement de la catégorie de l'identité, qui est au fond de la préoccupation intellectuelle de l'écrivain : « *Le Voyage en Orient* va donc explorer les enjeux tant individuels que collectifs, tant philosophiques qu'idéologiques, tant esthétiques que sociaux, tant existentiels que politiques, de la question de l'identité. »⁷³¹ Enfin, avec Nerval, l'Autre est admis comme partie constitutive de notre identité, et la rencontre qui se passe offre l'opportunité d'une vraie expérience de l'étranger dans le sens de l'enrichissement intérieur et du dépassement des cadres de pensée conventionnels.

2.1.4.2. Le déguisement nervalien et les fluctuations identitaires

L'idée de la fluidité identitaire que Nerval élabore dans son récit de voyage est un moyen de concevoir le recul et la distance nécessaire des discours dominants qui construisent les cadres de nos pensées et de nos images de soi et de l'Autre. La distance que Nerval établit par rapport à son identité et à ses attaches familiales ou nationales est, d'une certaine manière liée à son drame intérieur et à son besoin de se réinventer : « L'introverti se livre sur les événements de sa vie à tout un travail de refonte : il transpose, combine, atténue ou embellit les faits, la dissimulation pouvant aller de pair avec l'exhibitionnisme. »⁷³²

Cependant, ce besoin de se réinventer que démontre Nerval se situe au niveau plus profond, elle est inséparable de son besoin de mener sa vie comme le héros d'un roman : « D'une façon plus subtile encore, il aime, remarque Nerval lui-même, à *conduire (sa vie) comme un roman, et (il se) place volontiers dans la situation d'un de ces héros actifs et résolus qui veulent à tout prix créer autour d'eux le drame.* »⁷³³ Le détachement de Nerval des attaches identitaires familiales ira jusqu'au rejet du nom paternel : « l'adoption d'un pseudonyme, qui est

⁷³¹ Guy Barthélemy, « Littérarité et anthropologie dans le *Voyage en Orient* de Nerval », cit.

⁷³² Cellier, op. cit. p.5.

⁷³³ *ibidem*, pp. 5-6.

une façon de rejeter le nom du père ; et Nerval, qui à l'occasion rattache son ascendance paternelle à une lignée germanique et seigneuriale, ira dans son délire jusqu'à nier la paternité d'E. Labrunie en se proclamant le fils de Lucien Bonaparte »⁷³⁴. Son détachement envers les attaches de sa ville natale est aussi manifeste, comme le souligne Cellier : « il en mesurait la valeur toute relative avec une lucidité parfaite : J'aime beaucoup Paris, où le hasard m'a fait naître, - mais j'aurais pu naître aussi bien sur un vaisseau... »⁷³⁵ La perspicacité nervalienne nous fait entrer au cœur du questionnement moderne autour de la notion d'identité, en dévoilant toute fragilité de cette notion, son hétérogénéité, sa fluidité et son instabilité. Comme nous l'indique l'étude des : « personnages à l'identité composite (Zeynab, l'esclave malaise arabisée, Mansour, le Cophte ex-mamelouk de Bonaparte, etc.), le texte nervalien s'applique à méditer les délicats problèmes posés par l'hétérogénéité interne de l'identité »⁷³⁶

Les personnages à l'identité mixte étaient présents déjà dans le récit de Lamartine, vu qu'ils constituent une grande partie de population des Francs des pays orientaux. Plusieurs passages en témoignent, comme, par exemple : « Notre nom est italien, notre famille est originaire d'Europe ; depuis un temps immémorial elle est établie en Arabie : nous sommes Arabes, mais nous avons le cœur français. »⁷³⁷ Néanmoins, dans le récit lamartinien, ils ne jouent pas un rôle aussi important que dans celui de Nerval. L'introduction de l'idée de la possibilité de changement de son identité européenne en une identité orientale est dépeinte par Nerval d'une façon bouffonne, à l'instar d'un élément d'une farce. Le voyageur nervalien fait des efforts pour se tirer d'une situation inconvenante, potentiellement dangereuse. En suivant un groupe de femmes, il se trouve dans le jardin du palais d'un Turc qui se révèle être un Français. Nous voyons le jeu de déguisements et d'alternances identitaires prendre un aspect comique. Ainsi, on peut prendre une distance par rapport au sérieux excessif avec lequel certains s'agrippaient à leur identité nationale.

Je ramasse donc tout ce que je puis savoir d'italien, d'espagnol, de provençal et de grec, et je compose avec le tout un discours fort capiteux. Au demeurant, me disais-je, mes intentions sont pures; l'une au moins des femmes peut bien être sa fille ou sa sœur. J'épouse, je prends le turban; aussi bien il y a des choses qu'on ne peut éviter. Je crois au destin.⁷³⁸

⁷³⁴ Cellier, op. cit. p.13.

⁷³⁵ *ibidem*, p.8.

⁷³⁶ Guy Barthélemy, « Littérarité et anthropologie dans le *Voyage en Orient* de Nerval », cit.

⁷³⁷ Lamartine, op.cit, vol.1, p.311.

⁷³⁸ Nerval, op.cit. vol.1, p.118

Cependant, les apparences se révèlent trompeuses, et ce Turc se révèle Français:

Il cligna de l'œil avec quelque malice en me voyant accumuler les substantives les plus baroques qui eussent jamais retenti dans les échelles du Levant, et me dit, tendant vers moi une main potelée chargée de bagues: - Mon cher monsieur, donnez-vous la peine d'entrer ici; nous causerons plus commodément. - O surprise! Ce brave Turc était un Français comme moi!⁷³⁹

Le danger passé, Nerval ne trouve pas déplacé de faire un commentaire bouffon concernant les différences de caractère "insurmontables" et, tout en témoignant de sa gratitude envers cet hôte insolite de lui avoir permis l'entrée à son harem, Nerval fait une blague: « je me disais en moi-même qu'un Français ne ferait jamais un bon Turc, et que l'amour-propre de montrer ses maîtresses ou ses épouses devait dominer toujours la crainte de les exposer aux séductions. »⁷⁴⁰ Bientôt, Nerval reprend le ton sérieux en expliquant la position de son hôte et les raisons pour sa conversion. Cet homme était un militaire de Napoléon. Comme un grand nombre d'autres officiers, il refusa l'autorité de la Restauration, et se déplaça en Orient où il entra au service du gouverneur local: « La plupart, nés pendant la révolution, n'avaient guère connu de culte que celui des théophilanthropes ou des loges maçonniques. Le mahométisme, vu dans les pays où il règne, a des grandeurs qui frappent l'esprit le plus scientifique. »⁷⁴¹ Nous pouvons deviner ici un certain regret nervalien du manque de sentiment religieux en France, ce qu'on peut envisager dans les termes de la déflation du sacré en Occident, surtout accentué au XIXe siècle.

L'idée du déguisement d'un français en oriental apparaît dans le récit pour la première fois sous une forme presque comique. La prochaine occasion d'examiner ce changement identitaire s'offre lors du dîner chez le consul français au Caire, Nerval rencontre deux français en costumes orientaux: le docteur Clot-Bev et M. Lubbert, historiographe du pacha d'Egypte

ces deux effendis [...] portaient avec aisance le costume oriental. La plaque étincelante du *nichan* décorait leurs poitrines, et il eût été difficile de les distinguer des musulmans ordinaires. Les cheveux rasés, la barbe et ce hâle léger de la peau qu'on acquiert dans les pays chauds, transforment bien vite l'Européen en un Turc passable.⁷⁴²

Nerval semble bien s'amuser de ces jeux de déguisements, de changements identitaires, et, il en offre des exemples. De plus, comme le relève Sarga Moussa, «Ce chassé-croisé appa-

⁷³⁹ Nerval, op.cit. vol.1, p. 118.

⁷⁴⁰ *ibidem*, p. 119.

⁷⁴¹ *ibidem*, p. 120.

⁷⁴² *ibidem*, p. 145.

rait comme le signe annonciateur d'une rencontre manquée, qui sera au centre d'un récit de voyage comme Constantinople de Théophile Gautier. »⁷⁴³ Dans un autre, il nous présente une certaine idée de l'égalité et la possibilité de l'ascension sociale dans la société musulmane. Lorsqu'un domestique français et sa femme prennent la décision de se convertir au mahométisme, ce qui s'offrait à ce couple malheureux dans l'état social que leur assignait leur nationalité, était un changement de condition. Le clergé musulman, voulant triompher sur le clergé catholique qui intentait de les empêcher. Ainsi, les musulmans expliquaient la perspective au mari:

«Tu auras beau faire, en restant chrétien, tu seras toujours ce que tu es: ta vie es clouée là; on n'a jamais vu en Europe un domestique devenir seigneur. Chez nous, le dernier des valets, un esclave, un marmiton, devient émir, pacha, ministre; il épouse la fille du sultan: l'âge n'y fait rien; l'espérance du premier rang ne nous quitte qu'à la mort.»⁷⁴⁴

Le consul français, qui était impliqué dans cette affaire, présente toutes les raisons pour et contre un changement identitaire, ce qui attire tellement l'attention et la réflexion nervalienne. Selon lui, les raisons contre la conversion pèsent davantage, vu que l'Etat n'est pas laïc en Orient. Ainsi, l'éventuel converti au mahométisme devenait sujet de l'Etat turc, il renoncerait à sa nationalité, et la France, au moyen de ses consuls ne pourrait plus rien faire pour lui. De plus, s'il vacille, et décide de reprendre la foi de ses ancêtres, il est condamné à mort par la loi turque. Donc, « En se faisant musulman, on ne perd pas seulement sa foi, on perd son nom, sa famille, sa patrie; on n'est plus le même homme, on est un Turc. »⁷⁴⁵ Après ces réflexions sur le changement de costume en général, avec toutes ses conséquences, nous abordons le déguisement personnel de l'auteur:

Avec les deux bonnets superposés, le cou découvert et la barbe taillée, j'eus peine à me reconnaître dans l'élégant miroir incrusté d'écaille que me présentait le barbier. Je complétais la transformation en achetant aux revendeurs une vaste culotte de coton bleu et un gilet rouge garni d'une broderie d'argent assez propre⁷⁴⁶

Dans son étude sur le récit nervalien Gérard Schaffer relie ce changement identitaire à une plus profonde quête mythique nervalienne qui était un des moteurs de cet ouvrage, et qui nous en révèle une dimension importante:

Parce qu'il veut s'intégrer à la vie et à la civilisation égyptiennes, Nerval s'émeut, et participe corps et âme à des manifestations que le voltairien méprise [...] L'assimilation morale

⁷⁴³ Moussa, *La relation*, p.170.

⁷⁴⁴ Nerval, op.cit p. 146.

⁷⁴⁵ *ibidem*, p. 148

⁷⁴⁶ *ibidem*, p. 172.

et physique s'accroît pour amener à une scène capitale du point de vue mythique : prendre le costume du pays, se couper les cheveux et la barbe – *l'on est coiffé comme un sphinx, ce qui ne manque pas de caractère* (160), - et voici Nerval transfiguré (162), prêt à jouer son rôle de roi d'Orient dans un spectacle à grande mise en scène et dont la signification profonde nous apparaîtra si puissante que, de l'Opéra qu'elle suggère d'abord, nous nous verrons transportés dans le domaine du sacré et du mythe de la création kaïnite.⁷⁴⁷

Ainsi, on pourrait considérer que ce voyage constitue un temps fort de son expérience de la différence, quoique placée sous le sceau de l'écartèlement entre sa tentation de transfigurer le réel par le biais de ses projections mentales frottées de mythoconscience et sa tentative pour s'approprier un autre point de vue sur le monde en se décentrant par rapport à sa vision d'origine :

À lui (au thème du contraste) se joint harmonieusement le thème du théâtre et de la réalité, pour mieux creuser un trait caractéristique du récit : par le choix judicieux de ses personnages, le poète veut montrer que le rêve, la mise en scène et la réalité égyptienne ne se combattent pas, mais délivrent le message unique d'une vérité multiple, promesse de bonheur transmise à l'artiste errant.⁷⁴⁸

L'acte du changement de costume le remplit d'enthousiasme: « Je sortis enfin de chez le barbier, transfiguré, ravi, fier de ne plus souiller une ville pittoresque de l'aspect d'un pale-tot-sac et d'un chapeau rond. » À cet enthousiasme se mêle l'effet comique du regard inversé, si cher à la narration nervalienne: « Ce dernier ajustement paraît si ridicule aux Orientaux, que dans les écoles on conserve toujours un chapeau de Franc, pour en coiffer les enfants ignorants ou indociles: c'est le bonnet de l'âne de l'écolier turc. »⁷⁴⁹

Pour sa part, Léon Cellier souligne le besoin nervalien de mener sa vie (et, par là, de la raconter) comme un roman d'aventures : « D'une façon plus subtile encore, il aime, remarque Nerval lui-même, à *conduire (sa vie) comme un roman, et (il se) place volontiers dans la situation d'un de ces héros actifs et résolus qui veulent à tout prix créer autour d'eux le drame.* »⁷⁵⁰

Les préparations pour mener sa vie d'oriental impliquent également un changement d'habitation. Il quitte l'hôtel européen où il était logé, pour s'installer dans une maison particulière. En nous faisant partager cette aventure, il nous offre d'abord la description des maisons examinées dans la recherche de sa demeure. Il en décrit surtout le luxe un peu fané, accessible à un prix assez bas : le prix annuel d'une grande et belle maison avec un grand jardin

⁷⁴⁷ Schaffer, op.cit, p.325.

⁷⁴⁸ *ibidem*, p.325.p.325.

⁷⁴⁹ Nerval, op.cit. p.172, 173.

⁷⁵⁰ Cellier, op.cit. pp.5,6

se loue environ soixante-quinze francs. Dans les quartiers cophte et grec, son drogman Abdallah lui en a montré quelques unes avec de splendides décorations intérieures, pavées de marbre, avec « des fontaines, des galeries et des escaliers comme dans les palais de Gênes ou de Venise, des cours entourées de colonnes et des jardins ombragés d'arbres précieux; »⁷⁵¹ Cependant, l'intérieur de ces maisons n'était pas à la hauteur de l'extérieur et nécessitait de sérieux investissements, et Nerval ne se décide pas pour un de ces palais qui conviendraient à un membre de la famille royale et opte pour une maison plus modeste. Quant à l'ameublement de la maison, Nerval remarque: « Le pacha seul possède un mobilier complet, des lampes, des pendules; mais cela ne lui sert en réalité qu'à se montrer ami du commerce et des progrès européens »⁷⁵²

La rigidité des habits de ses compatriotes en voyage, « ces gentlemen toujours coiffés, bridés, gantés », leur impossibilité de se distancier un instant de leurs rôles et de leurs positions identitaires habituels, qui limitent leurs marches aux endroits de convenance, attristent Nerval. Ce comportement hautain et distancié est en effet une coutume répandue des voyageurs européens en Orient, qui: « évitent soigneusement de se retrouver seuls dans la foule orientale. »⁷⁵³ La distance entre les voyageurs et la population fut parfois instaurée et maintenue d'une manière agressive, et, ce qui est encore plus inquiétant, cette violence fut relatée aux lecteurs avec un dédain manifeste pour l'Autre, et avec des suggestions de lecture de la scène en tant que comique: « Rien n'était amusant et singulier comme de voir Abdallah de Toulouse prendre les cordons de son cafetan, en donner par le visage des Arabes et des Albanais qui l'importunaient, et nous ouvrir ainsi un large chemin dans les rues les plus peuplées. »⁷⁵⁴ Nerval, lui-même, est précisément en quête de ces instants de découvertes inattendues, se laisse volontiers voir dans les endroits populaires, s'amuse en suivant une belle femme arabe à travers le labyrinthe de bazar, et s'apprête à « fraterniser même avec un Arabe expansif qui vous offre cordialement le bouquin de sa longue pipe, ou vous fait servir du café sur sa porte, pour peu qu'il vous voie arrêté par la curiosité ou par la fatigue. »⁷⁵⁵ À ce propos, Sarga Moussa souligne qu'e l'européen en voyage à travers les pays orientaux maintient d'habitude une distance dans le but de se protéger: « en créant autour de lui une zone de sécurité qui

⁷⁵¹ Nerval, op. cit. vol.1, p. 99.

⁷⁵² *ibidem*, p. 101.

⁷⁵³ Moussa, *La relation*, p.154.

⁷⁵⁴ Chateaubriand, op. cit., pp. 1145-1146, cite dans Moussa, *La relation orientale*, cit., p. 154.

⁷⁵⁵ Nerval, op. cit. vol.1, p. 144.

l'isole du monde extérieur », et dont les modalités vont de l'agressivité manifestée par Chateaubriand à un recul discrète de Michaud, qui appréciait l'absence de risques de sa chambre calme et solitaire, aux rues palpitantes et inondées de la population.⁷⁵⁶ L'un des voyageurs d'origine aristocratique les a habitués à une distinction très nette du peuple et qui engendre lors du voyage, leur refus d'immersion entre les représentants des classes inférieures qui envahissent par leur multitude les rues et les bazars, est Léon de Laborde, auteur du *Voyage de l'Arabie Pétrée*, Paris, Giard, 1830. Une exception à cette règle, serait le comportement de certains peintres européens, dont le travail les obligeait et instaure un rapport avec la population locale. Déjà au XVIII^e siècle, nous retrouvons un cas exceptionnel en Jean-Etienne Liotard, qui exerça en Constantinople une activité qui impliquait un contact fréquent avec les gens de la ville. A ce propos, Moussa souligne qu'« il faut attendre la fin du XIX^e siècle pour qu'un peintre comme Etienne Dinet illustre pleinement, par son installation dans l'oasis saharienne de Bou Saada et par son acculturation complète (il se convertit en Islam en 1913 [...]), le modèle de l'observateur participant. »⁷⁵⁷

Néanmoins, entre les années 1830, il s'est produit une infection dans la direction de la méthodologie employée par des scientifiques orientalistes, qui a engendré un nouveau type de voyageur-chercheur, dont les exemples les plus saillants sont Guys et Lane : « celui-ci porte alors un regard de l'intérieur sur les pays dans lesquels il a longuement séjourné, et s'inscrit en faux contre les touristes pressés et ignorants des usages orientaux. »⁷⁵⁸ Ainsi, Moussa y voit un changement décisif qui permet à Nerval de « tirer partie de cette nouvelle « méthode » de voyager pour construire sa propre personnalité cherchant à s'intégrer à une culture autre. »⁷⁵⁹

La conscience nervalienne d'une certaine gratuité de nos identités, et la distance réflexive qu'il prend par rapport à sa propre identité sont davantage renforcées par le jeu de miroir qui introduit la conscience de notre identité dans le regard de l'Autre. Cette image ne correspond pas nécessairement à celle que nous avons de nous-mêmes, et sert souvent à la modifier, la questionner, l'amplifier. Comme le souligne Guy Barthélemy, le voyageur nervalien perçoit sa propre identité réfractée dans la perspective d'Autre, et se rend compte qu'elle ne

⁷⁵⁶ Cf. *Correspondances d'Orient* par M. Michaud, de l'Académie française, et M. Poujoulat, Paris, Doucollet, 1834.

⁷⁵⁷ Moussa, *La relation*, p.155. cf. Francis Fosca, *La vie, les voyages et les œuvres de Jean-etienne Liotard, Citoyen de Genève, dit le peintre turc*, Paris et Lausanne, 1956.

⁷⁵⁸ Moussa, *La relation*, p.9.

⁷⁵⁹ *ibidem.* p.9.

s'ajuste pas complètement à la vision qu'il en avait lui-même : « La prise de conscience de cette réversibilité du jeu des regards et des assignations d'identité n'est pas mince : elle marque d'un certain point de vue une rupture décisive avec la sphère du pittoresque. »⁷⁶⁰ La perception des Européens en tant que Francs n'est pas réservée exclusivement aux orientaux. Les européens eux-mêmes se perçoivent dans les pays orientaux comme un groupe plus homogène que dans leur pays natal. « En voyage, on fait vite connaissance, et, en Egypte surtout, au sommet de la grande pyramide, tout Européen devient, pour un autre, un Franc; c'est à dire un compatriote; la carte géographique de notre petite Europe perd, de si loin, ses nuances tranchées... »⁷⁶¹

Cependant, l'évolution identitaire ne peut pas se développer comme un projet préétabli, dont le but serait de devenir l'Autre, comme Nerval le démontre en se servant de l'échec de son projet matrimonial syncrétique à cause d'une fièvre dangereuse, dont il se sauva en quittant la terre druse. D'autre part, le détachement de Nerval des attaches identitaires familiales ira jusqu'au rejet du nom paternel : « l'adoption d'un pseudonyme, qui est une façon de rejeter le nom du père ; et Nerval, qui à l'occasion rattache son ascendance paternelle à une lignée germanique et seigneuriale, ira dans son délire jusqu'à nier la paternité d'E. Labrunie en se proclamant le fils de Lucien Bonaparte »⁷⁶² Son détachement des attaches de sa ville natale est aussi manifeste, comme le souligne Cellier : « il en mesurait la valeur toute relative avec une lucidité parfaite : J'aime beaucoup Paris, où le hasard m'a fait naître, - mais j'aurais pu naître aussi bien sur un vaisseau... »⁷⁶³

Cette fluidité identitaire est la base d'une fluctuation et d'un renouvellement constant de nos points de vue, qui laisse toujours sa place à la parole de l'Autre et à sa perspective. Cette conception est proche du concept gadamérien d'un dialogue interculturel où le soi serait toujours prêt à se remettre en question et à se reconstruire et avec la conception de la réponse à l'étranger dans la pensée de Waldenfels :

Là où de nouvelles pensées naissent, elles n'appartiennent ni à moi ni à l'autre. Elles naissent entre nous. Sans cet entre-deux, il n'y aurait aucune intersubjectivité et aucune inter-

⁷⁶⁰ Guy Barthélemy, « Littéarité »

⁷⁶¹ Nerval, op. cit., vol.1, p. 239.

⁷⁶² Cellier, op. cit. p.13.

⁷⁶³ *ibidem*, p.8.

culturalité qui mériteraient leur nom. Il ne resterait que la simple extension ou démultiplication du propre, et l'étranger aurait toujours déjà été réduit au silence.⁷⁶⁴

Comme l'indique Fred Dellmayr, pour Gadamer, « précisément comme dans le cas du dialogue herméneutique, le but du dialogue interculturel n'est pas d'arriver à un consensus fade ou à une uniformité des croyances, mais à encourager un processus progressif de l'apprentissage qui inclura des transformations possibles. »⁷⁶⁵ Selon les deux penseurs, il s'agit d'une expérience créative, où nous reconstituons nos propres fondements intellectuels.

Dans la pensée moderne, l'Autre est admis comme partie constitutive de notre identité : « Les hommes ne sont pas des atomes regroupés après coup dans une société ; leur interaction est essentielle pour l'identité même de l'espèce (*toi* est constitué au même temps que *moi*), et l'individu irréductible présuppose l'intersubjectivité. »⁷⁶⁶ Nerval se montre conscient de l'importance de la rencontre interculturelle qui offre l'opportunité d'un enrichissement intérieur et du dépassement des cadres de pensée conventionnels conditionnés par les contours de notre identité culturelle.

2.1.4.3. La démythification de l'image de la femme orientale

Comme le titre original de son ouvrage était *Les femmes de Caire*, il n'est pas surprenant que l'attention portée à la condition des femmes orientales dépasse celle des prédécesseurs de Gérard de Nerval. Avant de se plonger dans l'examen plus détaillé des conditions de vie dans la famille ou dans le mariage, on peut s'arrêter pour remarquer que, proche de ses précurseurs, Nerval, lui aussi, nous offre différentes descriptions des apparences exotiques, des détails particuliers, tout en mettant en valeur, également leurs *qualités intérieures*, tels que : gentillesse, amabilité, générosité, ouverture, spontanéité :

⁷⁶⁴ Bernhard Waldenfels, *Topografija stranog :studije o fenomenologiji stranog I (Topographie des Fremden, Studien zur Phänomenologie des Fremden I)*, Stylos, Novi Sad, p.p. 58,59., la traduction est par moi

⁷⁶⁵ Fred Dellmayr «Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice» in *Ethics & Global Politics, Vol. 2, No. 1, 2009, pp. 2339, p.32, traduction d'auteur*

⁷⁶⁶ Todorov, *Nesavršeni*, p.46.

La bonne femme était accourue de nouveau avec une tasse de lait écumant. Je ne pus refuser d'en boire et j'allais tirer quelques pièces de ma ceinture, lorsque, sur le mouvement seul de ma main, ces deux personnes firent des signes de refus très énergiques. Je savais déjà que l'hospitalité a dans le Liban des habitudes plus que cocasses : je n'insistais pas.⁷⁶⁷

Mais, en général, sa description des femmes est restreinte aux aspects pittoresques et aux détails particuliers des apparences exotiques et leurs effets sur le spectateur européen. Il décrit ses impressions de leurs parures, moyens de séduction, ornements, vêtements, gestes Nerval sort facilement des normes esthétiques de sa culture, en élargissant le champ de l'appréciation esthétique de ses lecteurs. Les usages de la décoration des pieds ne leur sont pas présentés comme une simple curiosité, mais comme une nouvelle expression de la beauté d'une partie du corps, négligée en Europe.

Cependant, son intérêt pour la condition des femmes dépasse largement celui de ses prédécesseurs, puisque il dévoile leur sociologie et non seulement leur pittoresque apparence. Nerval se sent poussé à éclairer divers aspects de leur condition, en rapprochant leur manière de vivre aux européens. La question de la polygamie est l'un de ces aspects mystifiés en Occident.⁷⁶⁸ Dans le texte intitulé *Le harem du vice-roi*, Nerval offre à ses lecteurs la description de l'intérieur d'un harem. C'est presque un lieu commun, une description obligatoire, et Lamartine, lui aussi nous en offrit une assez longue et détaillée. Par la suite, dans le récit nervalien, le lecteur fait la connaissance des lois qui réglementent le comportement dans ce lieu souvent inconnu et imaginé au gré de sa fantaisie. En développant ses réflexions sur les règles dirigeant la vie au harem, Nerval nous fait découvrir aussi la hiérarchie féminine qui y règne. La partie féminine du ménage (séparée de la partie masculine) est dirigée par une maîtresse « la mère ou la belle mère, ou l'épouse la plus ancienne, ou celle qui a donné le jour à l'aîné des enfants. »⁷⁶⁹ Il trouve important aussi de souligner le droit de sortir, accordé aux épouses, sous la seule condition d'être accompagnées par leurs servantes, en soulignant que même cette précaution n'est ni sévère ni insurmontable : « Le masque et l'uniformité de vêtements leur donneraient en effet plus de liberté qu'aux européennes, si elles étaient disposées aux intrigues. »⁷⁷⁰ On apprend ainsi que le mari dort dans une chambre à part, que les femmes se

⁷⁶⁷ Nerval, op.cit., vol.1., p .41.

⁷⁶⁸ Vid. Mouna Alsaïd, *L'image de l'Orient chez quelques écrivains français (Lamartine, Nerval, Barrès, Benoit)*, Université Lumière Lyon 2, 2009, pp. 81-82.

⁷⁶⁹ Nerval, op.cit., vol.1., p.221.

⁷⁷⁰ *ibidem*, p.222.

couchent sur les divans, habillées, et que leurs esclaves dorment dans les grandes salles... Les maris ne sont autorisés à voir que le visage de leurs épouses en effet.

“... - Je comprends alors que le mari ne tienne pas à passer la nuit dans une chambre remplie des femmes habillées, et qu’il aime autant dormir dans la sienne; mais s’il emmène avec lui deux ou trois de ces dames...

- Deux ou trois! s’écria le cheik avec l’indignation; quels chiens croyez-vous seraient ceux qui agiraient ainsi? Dieu vivant! est-il une seule femme, même infidèle, qui consentirait à partager avec une autre l’honneur de dormir avec son mari... Est-il ainsi que l’on fait en Europe?”⁷⁷¹

Dans ce dialogue se rejoignent le sérieux et l’humour, une apparente légèreté sert à introduire des connaissances qui délivreront le public nervalien de certaines des erreurs typiquement européennes. Nous faisons ainsi la découverte du droit au divorce, et non moins intéressant, du droit de l’esclave de quitter son maître. Sous l’apparente note de légèreté, Nerval fait une tentative d’éclaircissement de la position de la femme orientale, si souvent représentée comme parfaitement soumise dans l’imaginaire européen. La suite de ce dialogue démasquant la vie conjugale nous apprend que la position sociale de la jeune fille contribue à son statut en tant qu’épouse et, entre autre, les filles des strates sociales élevées ont le privilège d’être les seules épouses de leurs maris. De cette manière, la polygamie se rencontre davantage dans la basse classe, dans des milieux plus distingués et dans la classe moyenne, et encore de la reproduction. Si l’épouse est stérile et trop chère pour en divorcer, le mari est autorisé de se marier avec une nouvelle femme, pour assouvir son désir de descendance.

Pour sa part, Nerval éclaircit les conditions de vie et souligne que même les hommes les moins riches donnent à chacune de leurs femmes des maisons différentes.⁷⁷² Même si, selon le Coran l’homme est autorisé à avoir jusqu’à quatre femmes, Nerval n’a pas vu le cas où un Musulman en a plus que deux. En plus, il souligne que: « ...la femme mariée, dans tout l’empire turc, a les mêmes privilèges que chez nous, et qu’elle peut même empêcher son mari de prendre une seconde femme, en faisant de ce point une clause de son contrat de mariage. »⁷⁷³ Il reste, bien sûr, la possibilité réservée à tous les hommes orientaux de posséder des esclaves. Mais, selon Nerval cela n’est pas trop éloigné de la possibilité réservée aux chrétiens d’avoir des maîtresses. Donc, ce passage sur la vie matrimoniale et le lieu commun très

⁷⁷¹ Nerval, op.cit. vol.1 pp. 217-218.

⁷⁷² Cf. Nerval, op.cit. vol.1

⁷⁷³ *ibidem*, p. 320-321.

pittoresque des harems sert à Nerval à rapprocher les européens des orientaux, à montrer que l'écart entre les coutumes chrétiennes et les coutumes musulmanes n'est pas aussi grand que les apparences le laisseraient supposer.⁷⁷⁴ L'Europe et l'Orient ne sont donc pas si loin que l'on croit.

... mais ils aiment mieux, en général, se borner à une épouse légitime et avoir de belles esclaves, avec lesquelles encore, ils n'ont pas toujours les relations les plus faciles, surtout si leurs femmes sont d'une grande famille.

- Pauvres Turcs! m'écriai-je, comme on les calomnie! Mais il s'agit simplement d'avoir ça et là des maîtresses, tout homme riche en Europe a les mêmes facilités.⁷⁷⁵

La fantaisie européenne, de l'homme oriental entouré par une multitude de femmes, fort enraciné dans l'imagerie européenne (qui parte de certains éléments de la vérité, mais qui s'en éloignent considérablement) a été particulièrement nourrie et répandue à travers les scènes de genre typiques de l'orientalisme dans la peinture. Une grande majorité de ces toiles et particulièrement les plus influentes dans la formation esthétique occidentale peignent les harems. La majorité de ces artistes n'avait pas été autorisée d'accéder à l'intérieur des sérails authentiques. Leurs représentations de ces lieux mystérieux étaient alimentées par leur propre fantaisie et par des idées reçues. Ainsi éclot un monde d'intérieurs luxueux, décorés avec exubérance et peuplés d'odalisques luxuriantes, nues ou vêtues dans des costumes orientaux, mais parfois ayant les traits européens sous ces costumes exotiques. L'un des représentants typiques de cet imaginaire pictural est Jean-Auguste-Dominique Ingres (1780–1867) qui n'a jamais voyagé en Orient, et qui utilise le harem pour peindre un idéal d'érotisme sous la forme d'odalisques voluptueuses, comme dans son fameux *Bain turc* ou *Grande Odalisque*.

⁷⁷⁴ Cf.. Mouna Alsaïd, op. cit., pp. 81-87.

⁷⁷⁵ *ibidem*, p. 218.



Ingres, *le Bain turc*, http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Jean_Auguste_Dominique_Ingres/124982, 20.10.2013.

Le bain d'Ingres s'est nourri autant de sa fantaisie que des estampes qu'il avait dans sa bibliothèque, à quoi s'ajoutent des informations de son ami Jules Laurens, qui a voyagé à Ispahan. Ce peintre a fait des tableaux de paysages, jardins et ruines orientaux.



Jules Laurens, Jardin abandonnée d'Ascref, https://fr.wikipedia.org/wiki/Jules_Laurens#/media/File:Jules_Laurens_10.jpg

Parmi d'autres se distingue Jean-Léon Gérôme (1824-1904) avec son *Intérieur grec*, peint en 1850. À l'encontre de Jérôme, ce peintre a voyagé en Orient six fois, des 1856 et 1880. Comme le souligne Sarga Moussa dans son essai « Regard du voyageur, regard du modèle » :

Le harem étant inaccessible à tout homme autre que le maître des lieux, les femmes prises pour modèle dans la peinture orientaliste sont en principe des non-musulmanes. Jean-Etienne Liotard, surnomme *le Peintre turc* à cause de sa manière de vivre et de s'habiller à l'orientale lors de son séjour à Constantinople, de 1738 à 1743, n'en était pas moins contraint de se rendre à Péra, le quartier chrétien de la capitale ottomane, pour avoir accès à des appartements des femmes.⁷⁷⁶

De cette manière, dans le récit de Lamartine, le bain turc est décrit selon la description donnée par sa femme, qui était invitée à en visiter un à l'occasion d'une fête de fiançailles. Dès le début, elle établit une sorte d'analogie entre les fêtes européennes et orientales : « Un bain est annoncé avec quinze jours d'avance, comme un bal en Europe. »⁷⁷⁷ Puis, elle donne des informations plus détaillées ; « Ce qu'on appelle bains dans l'Orient n'est pas une immersion complète, mais une aspersion successive, plus ou moins chaude, et l'impression de la vapeur sur la peau. »⁷⁷⁸ Cette description de Mme de Lamartine inclut inévitablement certaines épithètes indissociables de lieux communs relatifs aux espaces orientaux : « elles apparaissent dans toute la riche et pittoresque magnificence de leurs habits et de leurs bijoux. »⁷⁷⁹ Le mot pittoresque apparaît à plusieurs reprises, aussi bien que luxe, mais également les mots barbare et sauvage, ou bizarre : « Ce luxe barbare est de l'effet le plus pittoresque. »⁷⁸⁰ La musique qui accompagnait cette cérémonie est tenue pour sauvage. Elle donnait à cette scène de genre : « un caractère de tumulte et de frénésie tout à fait barbare. »⁷⁸¹

Néanmoins, dans le récit de Lamartine apparaît également une description de harem de la première main. Pendant la visite du splendide palais qu'il voulait acheter d'un commerçant turc, Lamartine visita aussi : « toutes pièces intérieures du harem », en soulignant que, contrairement aux habitudes, cette visite était aussi libre que « dans une maison d'Européens. »⁷⁸² Ce moment de la visite suscite d'autant plus d'intérêt et de curiosité des lecteurs grâce à son ca-

⁷⁷⁶ Moussa, "Regard", p.221

⁷⁷⁷ Lamartine, *Voyage en Orient*, vol.1, p.151.

⁷⁷⁸ *ibidem.*, p.152.

⁷⁷⁹ *ibidem.*, p.152.

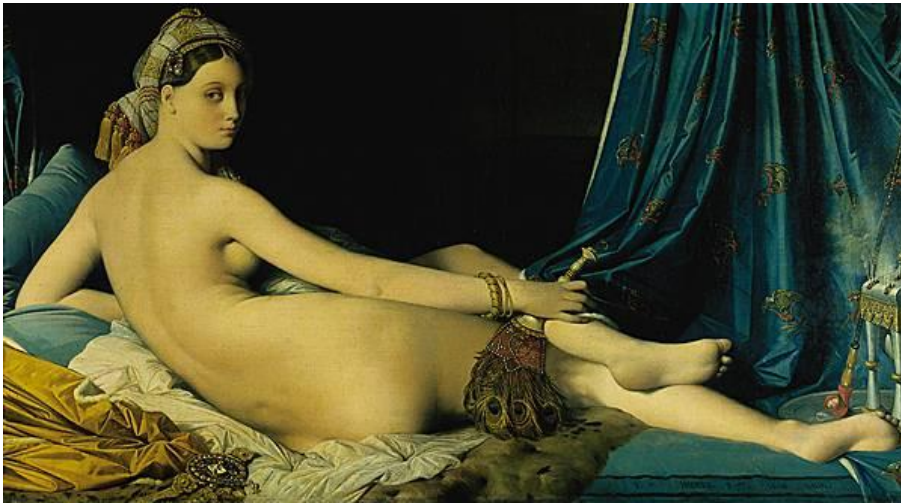
⁷⁸⁰ *ibidem.*, p.153.

⁷⁸¹ *ibidem.*, p.153.

⁷⁸² *ibidem.*, p.164.

ractère surprenant, presque secret, révélant une scène de genre ou les femmes sont surprises dans leur intimité :

Dans ce beau et gracieux costume des femmes arabes et dans tout le désordre de leur toilette d'intérieur, qui se levaient précipitamment de leurs nattes et de leurs divans et s'enfuyaient les jambes et les pieds nus, celles-ci jetant à la hâte un voile sur leur visage, celles-là emportent de petits enfants à leurs mamelles, dans toute la honte, dans toute la confusion naturelles à une pareille surprise.⁷⁸³



Ingres, *la Grande Odalisque*,

http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Jean_Auguste_Dominique_Ingres/124982, page consultée le 9 octobre 2015



Gérôme, *Intérieur grec*, http://www.musee-orsay.fr/en/events/exhibitions/in-the-musee-dorsay/exhibitions-in-the-musee-dorsay-more.html?zoom=1&tx_damzoom_pi1%5BshowUid%5D=122466&cHash=77bbbd48c, page consultée le 9 octobre 2015

⁷⁸³ Lamartine, *Voyage en Orient*, vol.1, p.164.



Jean-Léon Gérôme, http://insidetheanthill.files.wordpress.com/2013/05/display_image.jpeg page consultée le 9 octobre 2015



Gérôme, La danse de l'Almée, <https://www.google.rs/search?q=almee,+gerome&espy>, page consultée le 9 octobre 2015

Derrière leur érotisme, les scènes qui véhiculaient l'imaginaire oriental assez éloigné des faits de la réalité, évoquaient aussi un sens de la beauté raffiné et le confort de ces lieux isolés et protégés, ce qui attirait un certain nombre d'occidentaux de cette époque-là.

Nerval s'intéresse aussi aux possibilités du divorce, et aux spécificités du divorce musulman, et consacre des passages de son Voyage à ce thème : « Elles ont le droit de provoquer le divorce pour des motifs réglés par la loi. Le seul privilège du mari est, sur ce point, de pouvoir divorcer sans donner de raisons. »⁷⁸⁴ Un homme a le droit de divorcer deux fois et de se remarier avec la même femme avec la plus grande facilité administrative « mais la troisième fois il ne peut la reprendre légalement qu'autant qu'elle ait, dans l'intervalle du divorce, contracté un autre mariage et qu'un divorce de ce mariage a eu lieu. »⁷⁸⁵

Nerval montre aussi que les femmes en Orient ont plus de droits qu'on ne l'imagine en Europe, et qu'elles ont droit de refuser leur consentement à un mariage. Aussi, Nerval nous rappelle une autre circonstance importante, qui est en faveur des Orientaux: « Tous les enfants d'un musulman, au contraire, naissent légitimes; la succession se partage également entre eux. »⁷⁸⁶ Il n'est pas sans intérêt de remarquer que Nerval s'est formé une très haute opinion de la morale des Orientaux: « ...le musulman n'est point porté à l'adultère, et trouverait révoltant de posséder une femme qui n'est pas entièrement à lui. »⁷⁸⁷ Bien sûr, il ne peut pas oublier d'informer son lecteur de la punition en cas d'adultère, qui n'est pas toujours aussi sévère qu'on l'imagine: « Autrefois, il y avait un double danger de mort; aujourd'hui la femme seule peut risquer sa vie, mais seulement au cas de flagrant délit dans la maison conjugale. Autrement, le cas d'adultère n'est qu'une cause de divorce et de punition quelconque. »⁷⁸⁸

Enfin, il conclut que la loi musulmane ne réduit point la femme à un état de soumission, répandu dans l'imaginaire européen. Parmi les contributions du mahométisme à la condition féminine, Nerval souligne le droit de posséder et d'hériter, introduit par le prophète Les femmes mariées, veuves ou libres sont autorisées à avoir leurs propres possessions, à les hériter ou vendre. Cependant, « l'héritage d'une fille n'est que le tiers de celui du fils; mais, avant Mahommed, les biens du père étaient partagés entre les seuls enfants capables de porter

⁷⁸⁴ Nerval, op.cit., vol.1, p.222-223.

⁷⁸⁵ *ibidem*, p. 359.

⁷⁸⁶ *ibidem*, p. 352.

⁷⁸⁷ *ibidem*, p. 222.

⁷⁸⁸ *ibidem*, p. 222.

les armes. »⁷⁸⁹ Pour montrer à quel point les Occidentaux ont tendance à se tromper en considérant la femme musulmane traitée sans suffisamment de respect, Nerval recourt à la comparaison de certains aspects de différentes religions, concernant l'appréciation et le rôle de la femme dans la société.

Moïse établissait que l'impureté de la femme qui met au jour une fille et apporte au jour une nouvelle cause de péché doit être plus grave que celle de la mère d'un enfant mâle. Le Talmud excluait les femmes des cérémonies religieuses et leur défendait l'entrée du temple. Mahomet, au contraire, déclare que la femme est la gloire de l'homme; il lui permet l'entrée des mosquées, et lui donne pour modèles Asia, femme du pharaon, Marie, mère du Christ, et sa propre fille Fatima,⁷⁹⁰

Quant à la sévérité des punitions des femmes adultères, Nerval la reconnaît, tout en faisant une tentative de rapprocher la situation à de ce qui se passe en Occident: « Reconnaissons que, si un homme tue sa femme surprise en flagrant délit, il est rarement puni, à moins qu'elle ne soit de grande famille; mais c'est à peu près comme chez nous, où les juges acquittent généralement le meurtrier en pareil cas »⁷⁹¹ Enfin, la question du voile cachant les femmes orientales de l'impertinence des regards masculins est éclaircie à l'aide d'un passage du Coran même. Ainsi, le voile qui couvre le visage n'est pas tout à fait une prescription explicite du Coran, plutôt une habitude orientale partagée parmi les femmes chrétiennes et juives aussi bien que par les musulmanes. Néanmoins, cette habitude n'est répandue que dans les villes; les femmes des villages arabes ne le portent pas: « Quant au voile que les femmes gardent, on sait que c'est une coutume de l'antiquité, que suivent en Orient les femmes chrétiennes, juives et druses, et qui n'est obligatoire que dans les grandes villes. Les femmes de la campagne et des tribus n'y sont point soumises... »⁷⁹²

On ne peut pas omettre de constater qu'une grande partie de l'Appendice nervalien est tirée de l'œuvre très connue *Mœurs des Egyptiens modernes* de l'orientaliste anglais, Edward William Lane (1801-1876), que Edward Saïd classifie parmi les représentants les plus influents de l'orientalisme scientifique :

Dans tous les cas, l'Orient existe à cause de l'observateur européen, de plus, dans la catégorie où se trouvent les *Egyptiens* de Lane, l'égo orientaliste se voit très bien, quoique son style in-

⁷⁸⁹ Nerval, op.cit., vol.1, p. 350.

⁷⁹⁰ *ibidem*, p. 349.

⁷⁹¹ *ibidem*, p. 351.

⁷⁹² *ibidem*, p. 352.

sistât sur une impersonnalité impartiale (p.216) [...] Lane a voulu donner l'impression que son étude était l'œuvre d'une description directe, non embellie et neutre, tandis qu'en effet, elle était le produit d'un grand travail d'édition (l'œuvre qu'il avait écrit n'était pas celui qu'il a publiée en fin)⁷⁹³

En témoignent, par exemple, les lignes suivantes: « Tous les musulmans ne sont pas si rigides au sujet des femmes, car M. Lane, auteur de ces détails intéressants, dit qu'un de ses amis, musulman, lui a fait voir sa mère. »⁷⁹⁴ Le nom de M. Lane n'apparaît pas seulement dans un endroit de cet Appendice, on le retrouve plus souvent. Déjà dans la page suivante, son nom apparaît en accompagnant ses remarques à propos de la possibilité de plusieurs divorces avec une même femme. Cette fois, Nerval le cite: « Je puis, dit M. Lane, citer à l'appui de ce que j'avance, un cas où l'un de mes amis a servi de témoin... »⁷⁹⁵

Cet appui de Nerval sur le fameux orientaliste anglais est stigmatisé par Saïd dans une affirmation contondante : « des pèlerins doués comme Nerval ou Flaubert préférait la description de Lane à celle que leurs yeux et leur esprit leur montraient directement. »⁷⁹⁶ Évidemment, Nerval ne pouvait pas rester tout à fait à l'écart des influences du discours orientaliste ni de tout appui scientifique, quoiqu'il ait cherché à vérifier, témoigner de ses propres yeux, et même, jusqu'à un certain point, vivre dans sa chair ce qu'il avait lu dans les livres des auteurs reconnus.

L'importance de la figure de Lane pour le récit nervalien est mise en relief par Sarga Moussa, qui prend un certain recul de la critique de Saïd, en désignant l'orientaliste anglais comme un observateur ouvert à l'Autre qui a servi du modèle à Nerval. Lane a étudié l'arabe depuis de longues années avant d'arriver en Egypte en 1825, pour étudier sa population de première main. Son dessein est, comme le souligne Moussa, de se distancier le plus possible de sa manière de vivre européenne et d'adopter personnellement les mœurs de l'Autre observe, se plonger « entièrement parmi des étrangers ; à adopter leur langue, leurs coutumes et leur habillement, »⁷⁹⁷ Donc, déjà en ce qui concerne la décision du travestissement et du choix de vivre dans une maison meuble à l'orientale, située loin du quartier franc, dans la recherche

⁷⁹³ Saïd, op. cit. p.216.

⁷⁹⁴ Nerval, op. cit., vol.1, p.358.

⁷⁹⁵ *ibidem*, p .358.

⁷⁹⁶ Saïd, op. cit. p.239.

⁷⁹⁷ Traduction d'après le texte cité par Leila Ahmed (Edward W. Lane. A Study of his life and works and of British ideas of the Middle East in the nineteenth century, London-New York, Longman, 1978, p.1: "I was about to throw myself entirely among strangers; to adopt their language, their customs and their dress", cite dans Moussa, *La relation orientale*, cit. p.150.

de l'immersion totale dans les mœurs vécus de l'Autre, Nerval a eu le modèle en cet orientaliste particulièrement dédié au sujet de sa recherche. De plus, au Caire, Lane adopte le nom Mansour, avec lequel il signe sa correspondance, et le garde même lors de son séjour postérieur à Londres en 1826. Son deuxième séjour en Egypte, dure entre 1833 et 1835. En 1840, Lane épouse une jeune grecque, ancienne esclave en Egypte, et revient y vivre encore une fois, entre 1842 et 1849, accompagnée également par sa sœur. A l'instar de son frère, cette anglaise se revêtait en orientale et couvrait son visage hors de leur maison égyptienne.

L'œuvre la plus importante du travail que Lane effectuait en Egypte est certainement *An account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, qui offre aux européens une vue dans différents aspects de la vie égyptienne, et se transforme vite en « passage obligé pour les voyageurs en Orient du XIXe siècle. »⁷⁹⁸ La dette de Nerval à Lane a été relevée dans la critique bien avant Edward Saïd, déjà en 1950, dans l'édition de *Voyage en Orient* faite par Gilbert Rouger. De plus, le public contemporain de Nerval a eu l'occasion de lire une la traduction d'un extrait des *Modern Egyptians* de Lane dans un article sorti dans l'*Artiste* en 1844.

En ce qui concerne l'œuvre même de l'orientaliste anglais, Sarga Moussa relève avant tout l'aspiration de Lana à un détachement des catégories mentales de sa culture, et même à une identification, dans la mesure du possible, à la manière de vivre de l'Autre : « vivre non pas à côté, ni même au milieu des Arabes, mais bien avec eux, dans une relation de sympathie et d'égalité. En ce sens, l'orientaliste anglais apparaît comme un précurseur de la méthode d'observation anthropologique moderne, telle que l'a formulée Malinowski »⁷⁹⁹. Néanmoins, Moussa reconnaît également que la bonne volonté de Lane ne lui a pas toujours permis le détachement désire du discours occidental. Ainsi, en ce qui concerne la population minoritaire des Coptes « il n'échappe pas aux préjugés de son époque, en faisant l'écho de la vision largement dépréciative des Coptes d'Égypte véhiculée par les voyageurs européens. »⁸⁰⁰ À l'instar des Grecs modernes, les Coptes ont un passé célèbre, et, également sont une population chrétienne qui a subi pendant de longs siècles l'occupation ottomane, à l'origine de leur avilissement actuel par rapport à leur gloire ancienne. De l'autre part, ce désenchantement par

⁷⁹⁸ Moussa, *La relation*, p.151.

⁷⁹⁹ *ibidem*, pp.152-153

⁸⁰⁰ *ibidem*, p.153.

les Coptes peut être chez Lane le revers de la médaille de son enchantement par le monde arabo-musulman :

Il n'est pas impossible que l'attitude sympathique » de l'orientaliste anglais a l'égard de la société musulmane ait pour prix un rejet de son propre monde, auquel serait associé (par le biais du christianisme) la communauté copte. [...] les chrétiens d'Égypte représentent pour lui une forme d'altérité qui met en échec son propre désir de faire abstraction des a priori culturels européens.⁸⁰¹

Il faut remarquer également que si l'immersion de Lane a servi jusqu'à un certain degré de modèle à Nerval, c'est en célèbre islamiste allemand, Johann Ludvig Burchardt, que l'orientaliste anglais a pu retrouver une inspiration à lui : « parlant parfaitement l'arabe, connaissant par cœur des passages entiers du Coran, en contact avec toutes catégories sociales, son acculturation systématique va bien au-delà du costume oriental que revêt un voyageur comme Laborde. »⁸⁰²

Enfin, il faut souligner avec Moussa que, tout en reconnaissant l'inspiration qui lui est venue de la méthode d'immersion effectuée par Lane, le changement identitaire de Nerval se détache vite du dessein de l'observation fidèle des mœurs égyptiennes contemporaines, que permet une vision du dedans, et transforme chez Gérard en une forme de saisissement du réel qui lui permettra de vivre ses propres fantasmes, et de poursuivre sa quête de l'éternel féminin.

⁸⁰¹ Moussa, *La relation*, p.154.

⁸⁰² *ibidem*, p.155.

2.1.4.4. La démystification du statut des esclaves en Orient



Jean-Léon Gérôme, Le marché des esclaves,

http://insidetheanthill.files.wordpress.com/2013/05/gc3a9rc3b4me_jean-lc3a9on_the_slave_market.jpg, page consultée le 25 décembre 2013.

Une autre question qui suscite des controverses et des reproches occidentaux est l'esclavage oriental. La première circonstance où Nerval s'est trouvé personnellement confronté à cette question est le moment où il se heurte à l'impossibilité de rester dans la maison qu'il avait choisie au quartier copte du Caire à l'aide de son drogman Abdallah. On refusait de continuer de lui louer cette maison quand on apprit qu'il était célibataire. Bien qu'il ait informé le cheik de l'inconvenance de sa suggestion du point de vue européen, Nerval commence très vite à envisager cette suggestion du point de vue oriental: « Le raisonnement de ce Turc me toucha; cependant ma conscience européenne luttait contre ce point de vue, dont je ne

compris la justesse qu'en étudiant davantage la situation des femmes dans ce pays. »⁸⁰³. Alors, après s'être informé auprès de ses amis sur les possibilités de résoudre son problème, Nerval se voit obligé soit de se marier soit de s'acheter une esclave. Cette occasion laisse apparaître un autre médiateur, moins ostensible qu'Abdallah. Il s'agit du juif Yousef, important initiateur dans la vie orientale dans l'entreprise de Gérard, qui lors de leur rencontre dans un bazar, avertit Gérard d'être trompé par son drogman. Ainsi, cet éleveur des muriers pour la production de soie, est aussi interprète du wekil. Ce wekil, va intervenir lui, aussi, dans l'élection de la fiancée de Gérard, et supplanter Yousef auprès de Gérard, en dépit du fait d'être aveugle. Sarga Moussa remarque ainsi une multiplication d'intermédiaires dans le récit nervalien, tous moyennement adaptés à leur fonction, et même réellement inefficaces. Cela représente une stratégie du voyageur à se décider pour leur disparition successive : « La cécité du wekil répond d'ailleurs à la quasi surdité du peintre français, autre « initiateur » voué à disparaître, comme tous les médiateurs du voyage en Orient »⁸⁰⁴. Cette stratégie sciemment menée à bout laissera tout la gloire de la découverte de l'Autre à Gérard, lui-même, qui profitera désormais « d'errer à l'aventure, sans interprète et sans compagnon », qui se révèle définitivement sa manière préférée d'immersion dans la culture de l'Autre, avec tous les aléas et tous les bénéfices que comporte, et que la présence des intermédiaires lui entravait jusqu'alors : « Voilà ce que je n'avais pu obtenir jusque-là, le drogman se prétendant indispensable, et tous les Européens que j'avais rencontrés me proposant de me faire voir « les beautés de la ville. »⁸⁰⁵ Déterminé d'expérimenter cette culture au plus profond, Nerval envisage d'abord l'option du mariage avec une fille du pays, l'idée qui lui est certainement plus proche et acceptable que celle de l'esclavage. Pour explorer cette possibilité, Nerval se voit obligé à recourir encore à des intermédiaires, et leur disparition dans le récit va être menée d'une manière graduelle et assez lente, peinte d'inévitables nuances comiques, dont un élément est la contradiction récurrente de leurs conseils, suggestions et explications : « Au peintre de l'hôtel Domergue, qui exhorte son compatriote à ne pas se marier, s'oppose ainsi le cheikh du quartier copte, qui encourage au contraire le voyageur à prendre une femme ».⁸⁰⁶ Ainsi, nous en voyons apparaître un nouveau, introduit par Abdallah lui-même, Mahomet, qui parle couram-

⁸⁰³ Nerval, op.cit. vol.1, p.103.

⁸⁰⁴ *ibidem*, pp.282-283.

⁸⁰⁵ *ibidem*, op.cit. pp.282-283.,

⁸⁰⁶ Moussa, *La relation*, p.160.

ment l'italien, et ce procédé multiplie à l'infini, nous transmet un sentiment de doute. Comme le relève Moussa, « la prolifération des intermédiaires est elle-même un indice de l'inefficacité de ceux-ci. »⁸⁰⁷ Le ton comique, caractéristique pour le récit en sa totalité, est effectivement prévalent dans la recherche de l'épouse orientale:

- Vous allez en voir deux, me dit le juif, et, si vous n'êtes pas content, on en fera venir d'autres.
- C'est parfait; mais si elles restent voilées, je vous préviens que je n'épouse pas.

- Oh! Soyez tranquille, ce n'est pas ici comme chez les Turcs.

- Les Turcs ont l'avantage de pouvoir se rattraper sur le nombre.⁸⁰⁸

Bientôt, Nerval apprit l'usage de la dot, qu'il trouve tout à fait juste. Cependant, tout en semblant se priver d'un jugement négatif de cet usage, il ne passe pas sous silence son attitude envers certains parents qui en profitent. Comme Nerval tardait avec le choix de l'épouse, le cheik lui informa que s'il ne résout pas son statut de célibataire, il devrait déménager dans le caravansérail: « Je vous avais donné huit jours pour suivre la loi. Fuissiez-vous musulman, un homme qui n'a pas de femme ne peut habiter qu'à l'okel (khan ou caravansérail); vous ne pouvez pas rester ici ». ⁸⁰⁹ Après avoir renoncé à l'idée de se marier, Nerval se laisse conseiller de prendre une esclave pour pouvoir garder sa maison au Caire. Cependant, l'idée de l'acquisition et de la possession d'une esclave lui est apparue difficilement acceptable. Il avait besoin de s'y habituer, et, surtout de comprendre un peu mieux le statut de ces esclaves orientales. Ce statut s'approche, selon des informations recueillies, de celui des enfants adoptés:

J'étais encore trop rempli des préjugés de l'Europe, et je n'apprenais pas ces détails sans quelque surprise. Il faut vivre un peu en Orient pour s'apercevoir que l'esclavage n'est là en principe qu'une sorte d'adoption. La condition de l'esclave y est certainement meilleure que celle du *fellah* ou du *rayah* libres.⁸¹⁰

Dans le même passage, il fait allusion aux conditions du mariage Egyptien, en trouvant un parallèle entre celui-ci et l'acquisition d'une esclave: « Je comprenais déjà en outre, d'après ce que j'avais appris sur les mariages, qu'il n'y avait pas grande différence entre l'Egyptienne

⁸⁰⁷ Moussa, *La relation* p.160.

⁸⁰⁸ Nerval, op. cit., vol.1, p. 123.

⁸⁰⁹ *ibidem*, p.164

⁸¹⁰ *ibidem*, p.164.

vendue par ses parents et l'Abyssinienne exposée au bazaar. »⁸¹¹ Enfin, il clôt ces réflexions avec une indication de ce qui, selon lui, témoigne de la douceur de l'esclavage en Orient: « ...l'esclave mécontent d'un maître peut toujours le contraindre à le faire revendre au bazaar. »⁸¹² Mais ces paroles ne doivent pas dire qu'il accepte entièrement l'idée de l'esclavage comme telle. Dans des situations touchantes surtout, comme par exemple dans un marché à esclaves, ayant repéré, une femme pleurant (une seule, parmi toutes les autres toujours riantes) il sent monter en lui des sentiments de pitié envers les esclaves: « Quoi qu'on fasse pour accepter la vie orientale, on se sent français et sensible dans de pareils moments. J'eus un instant l'idée de la racheter, si je pouvais, et de lui donner la liberté. »⁸¹³ Mais, tout de suite, pour rassurer Nerval, le drogman Abdallah lui explique que la femme, l'esclave favorite de son maître, pleure plutôt parce qu'elle ne veut pas le perdre:

Ne faites pas attention à elle, me dit Abdallah ; cette femme est l'esclave favorite d'un effendi qui, pour la punir d'une faute, l'envoie au marché, où l'on fait semblant de vouloir la vendre avec son enfant. Quand elle aura passé ici quelques heures son maître viendra la reprendre et lui pardonnera sans doute.⁸¹⁴

Curieusement, cette scène apparaît déjà dans le *Voyage* de Lamartine : « Je remarquai là une pauvre négresse de dix-huit à vingt ans, remarquablement belle, mais d'une beauté dure et chagrine. »⁸¹⁵ Cette tristesse perçue dans le visage de la belle négresse incite la générosité de Lamartine à son achat, qui pourra lui garantir le maintien de son enfant et lui redonner de cette manière le sourire au visage :

Elle tenait le visage baissé et pleurait ; je crus que c'était par crainte d'être vendue séparément de son fils, et, touché de son infortune, je priai M. Morlach, mon obligeant conducteur, de l'acheter avec l'enfant pour mon compte. Je les aurai emmenés ensemble, et j'aurais élevé le bel enfant en le laissant auprès de la mère.⁸¹⁶

La décision est prise sur le champ, mais en vain. La situation se révèle trompeuse : la femme, favorite de son maître n'est que menacée d'être vendue, en punition de son comportement désagréable pour celui-ci. Aucune vente ni séparation de son fils ne se produiront, et

⁸¹¹ Nerval, op.cit., vol.1, p. 149.

⁸¹² *ibidem*, p.150.

⁸¹³ *ibidem*, p.182.

⁸¹⁴ *ibidem*, p. 182.

⁸¹⁵ Lamartine, op.cit, vol.2., p.213.

⁸¹⁶ *ibidem*, p.213. vol.2.

Lamartine se verra privé de l'opportunité d'exercer sa touchante gentillesse : « son maître l'avait envoyée au bazar comme pour s'en défaire, mais avec l'ordre secret de ne pas la vendre. Cette correction a souvent lieu, et, quand un turc est mécontent, sa menace la plus ordinaire est d'envoyer au bazar. »⁸¹⁷

Dans cette situation là, Nerval accentue la grande différence entre l'esclavage oriental et l'esclavage américain : « Il est vrai qu'en Egypte c'est le fellah seul qui travaille la terre. On ménage les forces de l'esclave, qui coûte cher, et on ne l'occupe guère qu'à des services domestiques. Voilà l'immense différence qui existe entre l'esclave des pays turcs et celui des chrétiens. »⁸¹⁸ Le vendeur d'esclaves s'empresse lui aussi de rassurer un européen des conditions de la vie des filles qu'il lui offre : « Elles sont, dit-il, dans mon harem et traitées tout à fait comme les personnes de ma famille ; mes femmes les font manger avec elles. »⁸¹⁹ Cependant, Nerval ne reste pas rassuré très longtemps. Ayant vu les plus jeunes de ces filles, qui sortirent en courant dans le jardin, pareilles aux écoliers qui s'empressent à profiter de leur récréation, et qui s'amusaient en jouant avec les canards et les pintades, pareilles aux enfants dans n'importe quel coin du monde, Nerval est profondément touché. Son malaise se voit déjà dans la façon qu'il a choisie de les décrire, comme des enfants pleins de joie du mouvement, comme de petites filles dont l'attention est absorbée encore par le jeu anodin avec les animaux. Nous sentons bien son bouleversement, qu'il accentue davantage avec ses commentaires : « Je contemplais ces pauvres filles aux yeux si grands et si noirs, vêtues comme de petites sultanes, sans doute arrachées à leurs mères pour satisfaire la débauche des riches habitants de la ville. »⁸²⁰

Mais, chaque fois que l'ouverture d'esprit nervalien et son envie de ne pas juger les usages et coutumes de l'Autre se voient menacées par une découverte inacceptable pour l'esprit européen, Nerval laisse la parole à la figure de l'intermédiaire entre les européens et les orientaux, son interprète. En Orient, depuis la fin du XVII^e siècle, comme l'on a mentionné, il existait des interprètes officiels auprès des consulats occidentaux. Cependant, le siècle XIX voit apparaître un autre type de drogman, qui ne prêtait pas ses services aux consulats, mais aux voyageurs de divers types, toujours plus nombreux dans les espaces orientaux. C'est le

⁸¹⁷ Lamartine, op.cit, vol.2 p.214.

⁸¹⁸ Nerval, op. cit, vol.1, p. 182.

⁸¹⁹ *ibidem*, p.182.

⁸²⁰ *ibidem*, p.183.

type d'interprète, dont le personnage polymorphe, comme l'a fait remarquer Sarga Moussa, est discrédité dans les récits de voyage au profit du voyageur même : « Homme à tout faire, qui peut assumer aussi bien les fonctions d'interprète, de domestique, de cuisinier ou de garde de corps, il constitue la version dégradée du drogman officiel »⁸²¹ Ce fanfaron est un personnage dont l'origine mixte le rend douteux avant même la révélation de ses caractéristiques particulières.: « Issu d'un milieu multiculturel, tel drogman de Péra, par exemple, a pu apprendre le grec par sa mère, le français par son père, mais aussi l'italien et le turc, qui sont parlés dans la partie européenne de Constantinople. »⁸²² N'étant pas l'interprète officiel du consulat, il est propice à la vantardise, dans son envie d'acquérir le même respect :

Le drogman court donc le risque de se disperser dans une multitude d'activités, qui en font un être dont l'identité est floue. Figure hybride et proliférante, il dérange ou suscite le commentaire moqueur des voyageurs. Il est en général représenté comme un personnage futile, tout occupé de l'impression qu'il produit sur son entourage.⁸²³

D'autre part, venu de l'origine mixte, il domine en général plusieurs langues orientales et occidentales, sans en dominer de la manière satisfaisante une seule. Ainsi, la première impression que se fait Nerval se voit contrariée par l'explication du drogman. Nerval n'hésite pas à se mettre à nu dans sa difficulté à comprendre l'autre. Il accentue le besoin d'un intermédiaire, la figure du drogman est symptomatique de toutes les nuances de la situation qui échappent à la perception de la perspective occidentale. Bien que le drogman de Nerval, lui aussi, est peint sous la lumière comique, et son côté vaniteux et fanfaron nous est présente avec un humour divertissant typique de la narration de tout le récit, nous ne pourrions pas nous accorder complètement avec Sarga moussa dans son affirmation que lui aussi, en tant que drogman est représenté en tant qu'un « personnage ambigu [...] mis en question dans sa capacité même d'établir un trait d'union entre l'Orient et l'Occident. Cette figure médiatrice est placée sous le signe d'Hermès, dieu des voyageurs, mais aussi dieu des voleurs, rusé et menteur. »⁸²⁴ Cette figure intermédiaire, d'un tiers qui aide à prendre du recul, à se décentrer, n'était pas mise en avant avec cette fonction de remise en question de l'auteur lui-même dans les récits de Chateaubriand et de Lamartine. En fait, dans de nombreux récits, ce rôle d'intermédiaire culturel convoité par le voyageur n'a pas été si facilement cédé à l'interprète,

⁸²¹ Moussa, *La relation*, p.16.

⁸²² *ibidem*, p.17.

⁸²³ *ibidem*, p.18.

⁸²⁴ *ibidem*, p.22.

représenté plutôt comme « être caricatural et d'apparence composite. »⁸²⁵ Dans les récits de voyage au XIXe siècle, la représentation du drogman est « déformée » en fonction de l'intérêt que les narrateurs ont d'apparaître au premier plan, comme les seuls observateurs fiables. Ils ont une tendance à réduire le rôle des interprètes dans le décryptage de la culture de l'Autre, en en augmentant son propre. Le voyageur, le plus souvent manquant de toute compétence dans le domaine des langues orientales, se révèle jaloux de son interprète dont la maîtrise de la langue de l'Autre lui offre la clé d'accès à cette culture. Or, c'est précisément la transmission des traits caractéristiques de la culture étrangère qui est convoitée par le voyageur: « On peut ainsi émettre l'hypothèse que le portrait dépréciatif du drogman répond à la stratégie textuelle permettant au narrateur d'inverser (dans le récit) les apports de force qui lui sont défavorables pendant le voyage en orient proprement dit. »⁸²⁶ Dans le récit de Chateaubriand, cette figure entre en scène presque ridiculisée, et sera réemployée de la même manière, avec des nuances personnels de chaque auteur, dans tout le flot des récits romantiques :

À l'invention d'un narrateur comme personnage de son propre récit de voyage répond, chez Chateaubriand, l'invention de l'interprète comme personnage grotesque au service du voyageur. [...] Cette image de l'interprète est la première manifestation littéraire d'une tradition bien attestée dans les récits de voyage en Orient du XIXe siècle.⁸²⁷

Selon Moussa, Lamartine est le seul « dont le goût pour les formes mixtes le porte à valoriser un personnage comme le drogman. »⁸²⁸ Abdallah de Nerval appartient effectivement à ce groupe de « figures théâtrales, empruntées au répertoire de la comédie »⁸²⁹, mais son rôle d'intervenir pour expliquer est une nouveauté intéressante, qui s'accorde bien avec l'ensemble de la tentative nervalienne de changement de perspective et de plus grande proximité avec l'Autre. Donc, nous voyons de nouveau, Abdallah s'empresse de clarifier un peu les choses :

Abdallah me dit que plusieurs d'entre elles n'appartenaient pas au marchand, et étaient mises en vente pour le compte de leurs parents, qui faisaient exprès le voyage du Caire, et croyaient préparer ainsi à leurs enfants la condition la plus heureuse. « Sachez, du reste, ajouta-t-il, qu'elles sont plus chères que les femmes nubiles »⁸³⁰

⁸²⁵ Moussa, *La relation ibidem*, p.18.

⁸²⁶ *ibidem*, p.23.

⁸²⁷ *ibidem*, p.19

⁸²⁸ *ibidem*, p.19.

⁸²⁹ *ibidem*, p.19.

⁸³⁰ Nerval, *op.cit.*, vol.1, p.183.

Cependant, tout en accordant à Abdallah « le rôle d'un véritable initiateur dans sa quête orientale »⁸³¹, Nerval est conscient du risque qu'il court devant ce personnage indispensable, véritable clé qui ouvre au lecteur la porte orientale. Effectivement, le voyageur n'admettra pas la possibilité de se laisser dévaloriser par l'intermédiaire, et la réaction inévitable à cette menace est l'effacement progressif d'Abdallah du récit. Pour ne plus rivaliser avec le voyageur, Abdallah est peint avec les nuances de plus en plus comiques et même sur un ton dépréciatif. Enfin, avec sa poursuite exacerbée du prestige, Abdallah « finit par constituer un écran à la société orientale au lieu d'y introduire le voyageur »⁸³²

La vente de jeunes filles par leurs parents est une coutume remarquée et stigmatisée également par Lamartine : « les familles géorgiennes élèvent toujours leurs filles pour ce honteux commerce »⁸³³ Dans ce cas particulier, Nerval reste de son avis, et ne cherche pas à comprendre l'Autre sur une question aussi sensible. Cette coutume lui reste étrange et inacceptable: Serait-il prématuré de conclure qu'après ses renseignements et ses visites aux marchés des esclaves, Nerval réalise que son attitude initiale n'était qu'un préjugé, un autre parmi les préjugés européens, dont il cherche à se débarrasser ? Dans sa manière de présenter les différences culturelles Nerval est toujours soucieux de respecter le lecteur en lui laissant le plus grande marge d'appréciation.

C'est en cela que consiste la modernité de Nerval par rapport à Chateaubriand et à Lamartine. L'absence de jugement de la part de Nerval nous laisse juger d'autant plus nous mêmes. Il nous présente l'état tel quel, en essayant seulement de nous libérer de nos préjugés. Donc, Nerval est déterminé à démontrer à ses lecteurs que leur idée de l'esclavage est beaucoup plus dure que la forme que celle-ci prise en Orient. Il retrouve au bazar des esclaves souriantes, et il les décrit. Il nous fournit aussi certains faits qui témoignent d'une sorte de confort de leur statu. Cependant, le fait même qu'un être humain puisse se vendre, s'acheter, sans aller plus loin, n'est nullement une chose tolérable : « ...celles que vous voyez là ne coûtent guère que deux bourses (250 francs); on les garantit pour huit jours: vous pouvez les rendre au bout de ce temps, si elles ont quelque défaut ou infirmité. »⁸³⁴

⁸³¹ Moussa, *La relation*, p.159.

⁸³² *ibidem*, p.159.

⁸³³ Lamartine, *op.cit.*, p.215.

⁸³⁴ Nerval, *op.cit.*, vol.1, p.183.

Il choisit de nous présenter l'état des choses telles qu'il les avait devant les yeux, se gardant de faire des commentaires: « Les marchands offraient de les faire déshabiller, ils leur ouvraient les lèvres pour que l'on vît les dents, ils les faisaient marcher, et faisaient valoir surtout l'élasticité de leur poitrine. »⁸³⁵

D'abord, il laisse la scène même, l'énumération de ces actes faire son effet d'étonnement et de jugement, de désapprobation. Ensuite, il ajoute la gaieté apparente des esclaves offertes, pour atténuer le premier effet:

Ces pauvres filles se laissaient faire avec assez d'insouciance; la plupart éclataient de rire presque continuellement, ce qui rendait la scène moins pénible. On comprenait d'ailleurs que toute condition était pour elles préférable au séjour de l'okel, et peut-être même à leur existence précédente dans leur pays⁸³⁶

Le lecteur est dans une sorte de perplexité, et conduit à se méfier des jugements trop rapides. Nerval essaie d'offrir au lecteur une sorte de possibilité de nuancer ce qui est d'habitude sans aucun doute inacceptable. Dans un autre marché d'esclaves, Nerval est de nouveau accueilli par des éclats de rire: « ces natures naïves manifestent clairement toutes leurs impressions, et je ne sais pourquoi l'habit européen leur paraît si ridicule. »⁸³⁷ Cette allégresse des négresses exposées au marché est un fait remarqué également par Lamartine: « elles causaient, riaient entre elles, et faisaient elles-mêmes des observations critiques sur la figure de ceux qui les marchandaient. »⁸³⁸ L'achat même est accompagné des expressions de gaieté, témoigne sur les visages: « Nous en vîmes emmener plusieurs qui s'en allaient gaiement avec le Turc qui venait de les acheter. »⁸³⁹ Cependant, en dépit de toute ouverture d'esprit nervalien, une partie de ses remarques faites pendant sa recherche de l'esclave nous étonnent par une sorte de racisme. S'agit-il d'un humour raciste? On peut s'interroger sur les sentiments de Nerval, et sur les formules qu'il utilise pour exprimer sa pitié, en rappelant que genre de discours raciste ne figure ni chez Chateaubriand ni chez Lamartine.

À voir ces formes malheureuses, qu'il faut bien s'avouer humaines, on se reproche philanthropiquement d'avoir pu quelquefois manquer d'égards pour le singe, ce parent méconnu que notre orgueil de race s'obstine à repousser. Les gestes et les attitudes ajoutent encore à ce rapprochement, et je remarquai même que leur pied, allongé et développé sans doute par l'habitude de

⁸³⁵ Nerval, op.cit., vol.1, p.183.

⁸³⁶ *ibidem*, p.164.

⁸³⁷ *ibidem*, p.165.

⁸³⁸ Lamartine, op.cit. vol.,2.214.

⁸³⁹ *ibidem*, p.214.

monter aux arbres, se rattachant sensiblement à la famille des quadrumanes. [...] Quant à la principale de ces beautés nubiennes, elle ne tarda pas à reprendre son occupation première avec cette inconstance des singes que tout distrait, mais dont rien ne fixe les idées plus d'un instant.
840

Le récit de Lamartine, privé de tout dessein de l'effet comique qui se cache derrière ce discours raciste selon tous les critères d'aujourd'hui, n'offre aucun exemple comparable. Le ton lamartinien reste toujours élogieux, et il se montre toujours comme un appréciateur de la beauté féminine sous ces formes les plus variées et surprenantes. De cette manière, il a recours même à des réminiscences artistiques de l'antiquité grecque, en établissant des liens esthétiques entre l'apparence admirable des femmes d'Abyssinie et les sculptures anciennes. Dans sa comparaison des Abyssiniennes avec les cariatides grecques, « malgré la couleur cuivre de leur teint »⁸⁴¹, Lamartine émet un de ses multiples jugements élogieux : « une race des femmes des plus admirables ». ⁸⁴² À l'encontre des variations sur ce sujet dans le récit de Nerval, l'affirmation de la relativité de la beauté est une constante dans le récit Lamartinien : « Ces femmes nous parurent belles, malgré les anneaux qui perçaient leurs narines et les tatouages bizarres dont leurs joues et leur gorge étaient sillonnées. »⁸⁴³

Enfin, Nerval finit par choisir et par s'acheter une esclave javanaise. Le choix même de cette fille paraît influencé de la manière déterminante par les réminiscences picturales de Nerval, étant donné que l'auteur même le souligne : « Je poussai un cri d'enthousiasme ; je venais de reconnaître l'œil en amande, la paupière oblique des Javanaises ; dont j'ai vu des peintures en Hollande. »⁸⁴⁴

L'admiration qu'éprouve le voyageur pour les charmes exotiques de Zeynab nous offre un nouvel exemple de la conscience nervalienne du leurre de la couleur locale « Je subis quelque temps cette fascination de la couleur locale, je l'écoutais bafouiller, je la voyais étaler la bigarrure de ses vêtements: c'était comme un oiseau splendide que je possédais en gage: mais cette impression pouvait-elle toujours durer? »⁸⁴⁵ Comme le souligne Jourda, Nerval voyait en exotisme surtout la couleur locale, et « faisait gloire à son temps de l'avoir décou-

⁸⁴⁰ Nerval, op.cit, vol.1, pp.165-166.

⁸⁴¹ Lamartine, op.cit., p.212. vol.2.

⁸⁴² *ibidem.*, p.212. vol.2.

⁸⁴³ *ibidem.*, p.303.

⁸⁴⁴ Nerval, op.cit. vol.1, p.184.

⁸⁴⁵ *ibidem*, p.193.

vert. »⁸⁴⁶ Par ailleurs, ne manque pas de réminiscences littéraires à propos l'histoire de son esclave, à laquelle il s'était intéressé: « Cela ressemblait à toutes les histoires d'esclaves possibles, à l'Andrienne de Terence, à mademoiselle d'Aïsse. »⁸⁴⁷ Bien sûr, il ne veut imposer à cette femme javanaise rien d'europpéen. Il n'a aucune envie d'affubler son esclave en lui imposant le costume européen : « Habiller une femme jaune à l'europpéenne, c'eut été la chose la plus ridicule du monde. »⁸⁴⁸

Un certain temps plus tard, en quittant le Caire, il lui offre la liberté. C'est à ce moment-là qu'il va entendre une réponse qui pourrait sembler stupéfiante à un européen qui ne connaît pas suffisamment l'esclavage oriental et l'associe à l'esclavage américain. Nerval nous rend cette scène de libération avec cet humour léger que est propre de nombreux passages de ce récit, et qui, au fond, lui donne son allure caractéristique par rapport a ceux de Chateaubriand et de Nerval :

- Libre! dit-elle, et quoi voulez-vous que je fasse? Libre! Mais où irais-je? Revendez-moi plutôt à Abd-el-Kérim!
- Mais ma chère, un Européen ne vend pas une femme; recevoir un tel argent, ce serait honteux.
- Eh bien, est-ce que je puis gagner ma vie, est-ce que je sais faire quelque chose?

À la suggestion bienveillante de Nerval qu'elle pourrait se mettre en service d'une dame de la religion, après sa libération, son esclave lui répondit:

Moi, servante? Jamais. Revendez-moi: je serai achetée par un muslim, par un cheik, par un pacha peut-être, je puis devenir une grande dame! Vous voulez me quitter... menez-moi au bazar."

Voilà un singulier pays où les esclaves ne veulent pas de la liberté⁸⁴⁹

Par ailleurs, le moment de la libération de l'esclave laisse voir toute la force des habitudes qui l'avaient conditionnée, aussi bien que le jeu des perspectives inverses et l'ambiguïté du mot liberté. Pour l'esclave nervalienne, la liberté n'est point l'idéal le plus rêvé, au contraire, elle s'y est vivement opposée. Et l'ironie nervalienne y trouve une nouvelle source, qui ne manquera pas de laisser le lecteur interloqué. Il est intéressant de remarquer ici que les esclaves blanches (ce qui n'était cependant pas le cas de l'esclave nervalienne) étaient considérées comme plus estimées que les femmes libres de l'Égypte, avaient le droit d'exclusivité

⁸⁴⁶ Jourda, op.cit, p.17.

⁸⁴⁷ Nerval, op.cit., vol.I, p.204.

⁸⁴⁸ *ibidem*, p.193.

⁸⁴⁹ *ibidem*, p. 232.

(sans partager leur maître avec d'autres esclaves). Elles finissaient parfois en épousant leurs maîtres, et entrent ainsi dans milieu distingué. La splendeur de leurs parures, témoignait entre autre, du statut de nanties dont elles réjouissaient. Nous découvrons aussi que l'esclave nervalienne n'est pas unique dans son refus de la libération: « On en trouve la preuve dans le refus de plusieurs femmes grecques qui avaient été placées dans des harems de l'Égypte et qui, lors de la cessation de la guerre avec la Grèce ont refusé la liberté qui leur était offerte... »⁸⁵⁰ Dans ce passage on apprend aussi quelles sont les circonstances habituelles de la libération d'une esclave (évidemment, Nerval n'étant pas le premier à y songer). Le mariage était une des manières de libérer une esclave, une autre en était que le maître l'offrît à l'un de ses amis. Si le maître reconnaît que l'esclave a un enfant de lui, elle doit être libérée à sa mort. Enfin, une sorte de promotion d'esclave en épouse est très fréquente en cas où celle-ci a un enfant avec le maître.

Nerval se voit dans l'impossibilité d'accorder tout de suite l'indépendance d'une européenne à son esclave. Dans un passage un peu plus loin, il ajoute une réflexion peu favorable aux femmes à propos de cette question qui se pose à lui : « ...accorder tout de suite à une esclave l'indépendance des femmes françaises, ce serait absurde dans un pays où les femmes, comme on sait, n'ont aucun principe contre la plus vulgaire séduction.... »⁸⁵¹ Il semble démontrer dans cet endroit certains préjugés assez défavorables envers les femmes orientales. Pour l'instant, il préfère s'en tenir aux coutumes arabes quant à la question du voile de son esclave : « il était donc clair que je me ferais mépriser en agissant différemment que les gens du pays. »⁸⁵² Cependant, le rapprochement des mœurs du pays n'est qu'apparente et Nerval lui-même, se rend compte que « plus il imite ce qu'il pense être typique des mœurs orientales, plus il accumule les malentendus. »⁸⁵³ Zeynab, elle-même lui renvoie une image réfractée défavorablement : « Celui-ci se verra traité d'elle de Pharaon (c'est-à-dire d'un « être impie et tyrannique ») »⁸⁵⁴

Le ton comique du récit nervalien et la légèreté manifeste dans l'approche des thèmes choisis est favorable aux jeux de contrastes, que le voyageur considère comme des pratiques opposées des deux civilisations. Souvent, Nerval joue avec le contraste entre la vantardise

⁸⁵⁰ Nerval, op.cit., vol.1, p.365.

⁸⁵¹ *ibidem*, p.197.

⁸⁵² *ibidem*, p .198.

⁸⁵³ Moussa, *La relation*, p.174.

⁸⁵⁴ Nerval, op.cit., vol.1, p.174.

française et la jalousie proverbiale des Orientaux. Ainsi, l'habitude des maris français de se glorifier avec excès des effets produits pas l'apparence de leur femme se trouve confrontée avec la peur orientale des éventuelles séquelles indésirables de cet effet : « Je n'avais pas songé un instant à lui faire garder son voile, par ce sentiment tout naturel qu'un Franc possédant une femme n'avait pas droit de la cacher. »⁸⁵⁵

Ce jeu de contrastes continue dans une scène construite dans le but de mettre en évidence la condition assez favorable des esclaves en Orient et à produire à la fois un effet particulièrement drôle. L'effet comique est obtenu inmanquablement à travers le contraste entre le concept de l'esclavage oriental et l'idée que l'on se fait de l'esclavage en Europe.

- Dites au sidi, répondit-elle au Mansour, que je suis une cadine (dame) et non une odaleuk (servante), et que j'écrirai au pacha, s'il ne me donne pas la position qui convient

-Au pacha! M'écriai-je; mais que fera le pacha dans cette affaire? Je prends une esclave, moi, pour me faire servir, et si je n'ai pas les moyens de payer les domestiques, ce qui peut très bien m'arriver, je ne vois pas pourquoi elle ne ferait pas le ménage, comme font les femmes dans tous les pays.

- Elle répond, dit Mansour, qu'en s'adressant au pacha, toute esclave a droit de se faire revendre et de changer de maître, qu'elle est de religion musulmane et qu'elle ne se résignera jamais à des fonctions viles.⁸⁵⁶

Il est intéressant de remarquer que, en continuant de produire un effet du paradoxe qui ne lui déplait pas dans le traitement du personnage de son esclave, Nerval insiste souvent sur le côté arrogant de son caractère: « L'esclave s'était vite familiarisée avec cette famille, et, nonchalamment assise sur les nattes, elle se regardait comme entourée d'inférieurs et se faisait servir, quoi que je pusse faire pour en empêcher ces pauvres gens. »⁸⁵⁷ L'histoire avec Zeynab se termine dans la pension de Madame Carles, et nous pouvons dire avec Sarga Moussa que « la rencontre euphorique de l'Orientale est placée chez Nerval sous le signe de l'illusion ou de l'incompréhension. »⁸⁵⁸ L'histoire de la relation avec l'esclave n'est qu'une lente progression comique de la réalisation nervalienne de l'impossibilité de lancer/construire un pont entre les deux mondes, tandis que le sentiment de la dispersion des illusions est réservée pour l'histoire de l'amour rêvé avec la princesse druse Salema, qui lui reste inaccessible, comme l'est la femme aimée dans sa création en générale.

⁸⁵⁵ Nerval, op.cit., vol.1, p.291.

⁸⁵⁶ *ibidem*, p.224.

⁸⁵⁷ *ibidem*, p. 320.

⁸⁵⁸ Moussa, *La relation*, p.173.

Dans son Appendice, où il fait une sorte de résumé de ses découvertes à propos de la vie des Égyptiens et des Égyptiennes, Nerval nous présente aussi sa conclusion concernant la question de l'esclavage oriental, en déclarant qu'il s'agit un type d'assimilation. Dans son opinion, donc, c'est une coutume qui n'est pas aussi abusif que l'on pourrait croire et que l'esclave ne souffre guère, et, après la mort du maître, parce qu'on lui offre la liberté le plus souvent, en se préoccupant de lui donner suffisamment d'argent pour qu'elle puisse mener une vie agréable et digne. Serait-il tenté de justifier l'idée d'assimilation imposée aux peuples dits barbares ? D'autre part, il souligne le fait que l'esclavage empêche un autre mal, selon lui encore pire et très répandue en Occident, la prostitution. Selon Nerval, en fait, la prostitution n'est que la forme occidentale d'esclavage, qui « dévore comme une lèpre la société européenne, en attaquant la dignité humaine et en repoussant du sein de la religion, ainsi que des catégories établies par la morale, de pauvres créatures, victimes souvent de l'avidité des parents ou de la misère. »⁸⁵⁹

Enfin, il reste, en dépit de toute son ouverture bienveillante, un certain nombre d'ambiguïtés dans les réflexions nervaliennes concernant ces sujets épineux.

Néanmoins, dans notre analyse, Nerval sera le premier à créer des personnages indigènes dont l'individualité dépasse le cadre de la catégorisation des groupes homogènes. Gérard Schaffer souligne aussi que l'individualité féminine représentée par Nerval est toujours, jusqu'à un certain degré en fonction de sa quête symbolique d'un éternel féminin, d'une femme rédemptrice : « Des les premiers chapitres consacrés au Caire et à ses habitants, un mouvement général mène les personnages du collectif et de l'anonymat à l'individu secret et symbolique. »⁸⁶⁰ Le portrait de l'esclave javanaise est un exemple intéressant de l'individualisation d'une indigène, quoique ses traits personnels soient souvent précisément ceux qu'on trouve dans les généralisations stéréotypés. Également, le rapport entre Zeynab et Nerval est loin d'être égalitaire, et encore moins une relation de deux êtres amoureux. : « Zeynab ne constitue en fait nullement une femme aimée, mais bien un objet de domination. »⁸⁶¹ Nerval lui-même, ne prétend en aucun moment croire lui-même ni faire croire au lecteur qu'il réussit à instaurer un rapport vraiment égalitaire fondé sur l'amour mutuel entre lui et l'esclave :

⁸⁵⁹ Moussa, *La relation* p. 320.

⁸⁶⁰ Schaffer, *op.cit.*, p.318.

⁸⁶¹ Moussa, *La relation*, p.174.

En se désignant lui-même, par manière de plaisanterie, comme un tyran habile, Gérard ne se trompait donc qu'à moitié. Zeznab lui renvoie l'image négative d'un être despotique, mais dont le statut de giaour (mécréant), qu'elle lui rappellera avec virulence, rend son pouvoir purement symbolique.⁸⁶²

La tentative nervalienne est assez réussie, parfois, l'originalité de son esprit nous démontre des explorations tout à fait modernes, parfois, il se situe quand-même dans certains cadres de l'esprit de son époque :

tant qu'une relation de domination préside à leurs rapports, la communication apparaît comme un échec. Considérée comme un simple objet, la femme orientale n'a guerre droit à la parole. Seul un point de vue féminin aurait quelque chance de rompre avec ce fantasme de séduction occidental, et par conséquent de faire entendre un véritable dialogue.⁸⁶³

De même, il tentera de dépasser certains préjugés en démontrant les faits masqués qui les démentent, mais, quand il ne s'agit pas de ses propres témoignages, il s'appuie sur les scientifiques orientalistes dénoncés par Edward Saïd, dans son fameux sinon controversé *Orientalisme* en tant que propagateurs d'un discours complice de la domination européenne.⁸⁶⁴

2.1.4.5. Dénonciation des préjugés occidentaux

Assurément, Gérard de Nerval tente de s'informer de la situation des femmes orientales, esclaves ou libres, avec le plus de détails et avec le plus d'exactitude possible. Il se rend compte des préjugés européens, et se méfie des conclusions trop rapides. Cependant, l'emprunt substantiel de l'œuvre de Lane discrédité dans une certaine mesure l'originalité de l'entreprise nervalienne et son intérêt proclamé pour les réalités sociales de monde actuel en Orient. Comme le met en relief Saïd,

⁸⁶² Moussa, *La relation*, p.174.

⁸⁶³ *ibidem*, p.174.

⁸⁶⁴ Dans son récit de voyage, Nerval s'appuie sur l'œuvre de Wiliame Lane, l'un des orientalistes le plus reconnus de son époque, désigné par Edward Saïd en tant que l'un des propagateurs du discours orientaliste en Occident.

Même lorsqu'il trouvait un matériel nouveau, l'orientaliste la jugeait en reprenant de son précurseur (comme les scientifiques le font fréquemment) la perspective, l'idéologie et les thèses principales [...] De cette complexe réécriture, les actualités de l'Orient moderne ont été exclues systématiquement⁸⁶⁵

À côté des questions fondamentales du mariage, des funérailles, du divorce, et de l'esclavagisme, Nerval nous donne des images détaillées de la vie familiale quotidienne des femmes orientales. En somme, ce que Nerval met en relief, c'est que la condition des femmes en Orient, comme la condition humaine au niveau plus général, révèle un mélange de libertés et de contraintes. Les femmes ont droit de sortir faire une promenade ou aller se baigner avec leurs esclaves, sans la présence de leurs maris. Par exemple, il mentionne les promenades dans les voitures traînées par les bœufs, et remarque : « Le mari n'accompagne jamais ses épouses dans ces promenades qui ont lieu le plus souvent vendredi. »⁸⁶⁶

Néanmoins, ces efforts du voyageur ne se montrent pas comme jaillissements d'une originalité individuelle. Chaque écrivain fait écho, dans une certaine mesure, des préoccupations intellectuelles, et même des obsessions de son époque. La fin des années 1830 est marquée par l'accélération de la modernisation de l'Empire ottoman. Cette époque est propice à une remise en question de la condition de femme en Orient, qui se reflète également dans les récits de voyage « Ainsi, Alphonse Royer, qui avait fourni à Nerval une lettre de recommandation pour le pacha d'Acre, conteste déjà, dans ses *Aventures de voyage* (1837), le stéréotype de l'enfermement de la femme orientale. »⁸⁶⁷ Un autre contestateur de la condition défavorable des l'orientales est Maxime du Camp, qui a laissé des lignes qui témoignent d'une vision idéalisée de la perspective ouverte devant les odalisques :

Vendues à Constantinople, elles sont certaines d'être achetées par des hommes riches, car leur prix est toujours élevée ; elles seront sultanes, elles habiteront un beau harem, chaud l'hiver et frais l'été ; des esclaves les serviront à genoux, elles seront la favorite du maître, leurs enfants grandiront riches et heureux sous leurs yeux.⁸⁶⁸

⁸⁶⁵ Said, op.cit, p.239.

⁸⁶⁶ Nerval, op.cit., vol.2, p. 163.

⁸⁶⁷ Moussa, *La relation*

⁸⁶⁸ Maxime Du Camp, *Souvenirs et paysages d'Orient*, Paris, Bertrand, 1848, p.175-176., cite dans Moussa, *La relation orientale*, cit., p.177.

Néanmoins, la propagation d'une vision idéalisée de la vie d'odalisques n'est pas la réponse la plus souhaitable à la mythologie héritée de l'époque de Montesquieu, et le récit de *Du Camp* nous révèle de nouveaux fantasmes, plus propres à l'époque bourgeoise, qu'à l'ancien régime. Ainsi, nous voyons se tracer la valorisation de l'intimité familiale à côté du « vœu de rendre accessible à toutes les couches de la population le bien-être matériel, cher à la pensée philanthropique »⁸⁶⁹ contribué à tracer une vision enthousiaste de la vie en harem.

Plutôt qu'un observateur neutre et méticuleux, qui ne vise que l'objectivité, Nerval se montre comme un combattant des préjugés, qui s'applique à démystifier la condition de la femme orientale qui, selon ses expériences n'est pas inférieure à celle de la femme occidentale. Cependant, son dessein n'est pas accompli sans réserve, dû à l'héritage orientaliste dont il n'a pas su se débarrasser et, ce qui apparaît encore plus grave, l'abaissement temporaire de son style dans un discours quasi raciste, qui ébranle toute foi du lecteur dans son honnêteté.

2.1.4.6. La quête d'une synthèse religieuse

A côté de l'intérêt majeur pour la dénonciation des préjugés européens concernant la femme orientale, et le questionnement de la conception de l'identité, une grande question qui pousse la réflexion nervalienne est la possibilité d'une synthèse religieuse. La religion musulmane l'intéresse dans ses manifestations extérieures, qu'il dépasse ensuite pour chercher à aller au delà des apparences. Une tolérance universelle et un Dieu qui dépasse les bornes des religions et des langues distinctes sont les valeurs suprêmes et l'aspiration nervalienne à ce dépassement des bornes étroites est explicite, aussi bien que son admiration pour des preuves de tolérance et de relâchement de la rigidité des croyances. En mentionnant à quel point il a été touché par la pratique religieuse des derviches, qu'il a vus assister même à la messe à Constantinople, il souligne le fait que ces religieux respectent la parole divine dans n'importe quelle langue, sans imposer aux Autres leur manière d'extase dans la danse tournante accom-

⁸⁶⁹ Moussa, *La relation*, p.177.

pagnée du son des flutes : « ce qui pour eux-mêmes est la plus sublime façon de découvrir le ciel. »⁸⁷⁰

Cependant, comme le souligne Jean-Claude Berchet, Nerval ne manque pas de décrire des scènes typiques, comme, par exemple, la caravane de la Mecque, les almées (danseuses orientales), la fête des noces, la coutume de circoncision ou de la prière du sultan. C'est l'un des incontournables tableaux de mœurs, l'une des scènes de genre obligatoires dans tout récit de voyage en Orient. Ainsi, suivant la mode de l'époque, aussi bien que son propre intérêt pour les manifestations religieuses truculentes, Nerval nous offre une ample description de l'arrivée des pèlerins musulmans au Caire, une image chatoyante de la caravane de la Mecque. Les dimensions de l'événement sont considérables: « Ce n'est pas peu de chose que trente mille personnes environ venant tout à coup enfler la population du Caire; aussi les rues des quartiers musulmans étaient-elles encombrées. »⁸⁷¹ La description de l'éclat incomparable de cet événement prend une place importante, et est présenté avec le plus de détails ayant attiré son attention. Un des thèmes qui apparaît dans cette description est l'incontournable fanatisme musulman:

De temps en temps, le Mahmil s'arrêtait, et toute la foule se prosternait, en courbant le front sur les mains. Une escorte de cavasses avait grand peine à repousser les nègres, qui, plus fanatiques que les autres musulmans, aspiraient à se faire écraser par les chameaux; de larges volées de coups de bâton leur conféraient du moins une certaine portion de martyre. Quant aux santons, espèce de saints plus enthousiastes encore que les derviches et d'une orthodoxie moins reconnue, on en voyait plusieurs qui se perçaient les joues avec de longues pointes et marchaient ainsi couverts de sang; d'autres dévoraient des serpents vivants, et d'autres encore se remplissaient la bouche de charbons allumés.⁸⁷²

On constate que Nerval reste neutre devant ce spectacle en laissant au lecteur sa liberté de jugement. Contrairement à tout jugement, ce qui intéresse plutôt Nerval, c'est la possibilité d'une réconciliation entre différentes représentations que l'humanité se fait du divin. Il aspire à une sorte de dépassement des différentes croyances au profit d'un dieu qui serait unique pour tous.

Pour moi, Dieu est partout, quelque nom qu'on lui donne, et j'aurais été malheureux de me sentir coupable en ce moment d'une faute réelle; mais je n'avais fait que me réjouir comme tous les Francs de Péra, dans une de ces nuits de fêtes auxquelles les gens de toutes religions

⁸⁷⁰ Nerval, op.cit, vol.2, p.374.

⁸⁷¹ Nerval, op.cit, vol 1, p. 173.

⁸⁷² *ibidem*, p.175.

s'associent dans cette ville cosmopolite.⁸⁷³

La tolérance de la religion musulmane est un des faits que Nerval trouve les plus importants de mettre au jour. En faisant une description du vrai croyant musulman, Nerval fait un contraste entre celui-ci et un chevalier chrétien ou un juif :

... plus libéral que le noble du moyen âge, il fait part de ses privilèges à quiconque embrasse sa foi; plus tolérant que l'Hébreu de la Bible, qui non seulement n'admettait pas les conversions, mais exterminait les nations vaincues, le musulman laisse à chacun sa religion et ses mœurs, et ne réclame qu'une suprématie politique.⁸⁷⁴

Dans la même lignée de pensée, les observations nervaliennes sur les Égyptiens modernes se concluent avec l'idée que les différences entre les chrétiens et les musulmans sont moins importantes que les liens profonds qui unissent ces deux religions : ...l'islamisme ne repousse aucun des sentiments élevés attribués généralement à la société chrétienne. Les différences ont existé jusqu'ici beaucoup plus dans la forme que dans le fond des idées ; les musulmans ne constituent en réalité qu'une sorte de secte chrétienne.⁸⁷⁵ Enfin, Nerval finit par nous rappeler que selon Coran : « Convient que, dans toutes les religions fondées sur l'unité de Dieu, il est possible de faire son salut. »⁸⁷⁶

Les représentants les plus authentiques de cette ouverture religieuse et de cette fluidité identitaire qui est au cœur de la réflexion nervalienne développée dans son récit du voyage en Orient sont les derviches. Ainsi, le derviche devient le représentant par excellence d'une tolérance religieuse, souvent non reconnue par les européens.

...synchrétisme des derviches, qui fait l'objet de nombreuses déclarations et notamment d'une évocation très solennelle dans la clause du Voyage en Orient, où le derviche est présenté comme un errant émancipé des pesanteurs identitaires de la nationalité, de la race et de la religion, ce qui précisément l'autorise à une authentique tolérance, dont il sera l'emblème.⁸⁷⁷

Se trouvant par hasard au milieu d'une fête en l'honneur d'un saint derviche qui entra dans une mosquée du quartier cophte, Nerval offre aux lecteurs une réflexion sur le caractère souple de la pratique religieuse des derviches: « D'ailleurs, le bas peuple chrétien fête volontiers certains derviches, ou santons, religieux dont les pratiques bizarres n'appartiennent sou-

⁸⁷³ Nerval, op.cit. vol. II, p.189.

⁸⁷⁴ Nerval, op.cit. vol. I, p.353.

⁸⁷⁵ *ibidem*, p.352-353.

⁸⁷⁶ *ibidem*, p.353.

⁸⁷⁷ Guy Barthélemy, « Littérarité »

vent à aucun culte déterminé, et remontent peut-être aux superstitions de l'antiquité. »⁸⁷⁸ Dans une autre occasion, Nerval témoigne d'une pratique assez bizarre où un cheik monté à cheval, à la tête de la caravane marcha sur les corps étendus d'une soixantaine de derviches. Bien entendu, Nerval n'omet pas d'expliquer à ses lecteurs le propos de ce spectacle étonnant, qui sert à persuader les incroyants à la possibilité des miracles divins. Le cheval ferré qui marcha sur les reins de ces dévots ne les heurta pas, et après son passage, ils se relevèrent l'un après l'autre, intacts et louant Allah.

Par ailleurs, le voyageur souligne surtout l'imbrication de la pensée grecque dans celle des derviches musulmans, qui contemplaient le Dieu :

dans les nombres, dans les formes et dans les couleurs. [...] Ils sont préférés pour l'instruction, et cherchent à développer la force de leurs élèves par les exercices de vigueur ou de grâce. Leurs doctrines procèdent évidemment de Pythagore et de Platon. Ils sont poètes, musiciens et artistes.⁸⁷⁹

Nerval avertit ses lecteurs de ne pas s'étonner devant les pratiques étranges des derviches tourneurs ou hurleurs, car ils sont la continuation des pratiques anciennes de ces rivages. Le personnage du derviche est représenté en tant qu'emblème de la tolérance religieuse que Nerval considère comme trait distinctif du pays turc et surtout de sa capitale, Constantinople.

2.1.4.7. Constantinople - capitale de la tolérance

Le premier regard jeté sur Constantinople met Nerval dans un état enthousiaste, presque euphorique: « ...le lendemain à l'aube, on jouit de l'éblouissant spectacle du port de Constantinople, le plus beau du monde assurément. »⁸⁸⁰ En fait, pour Nerval, c'est la ville la plus belle au monde, tout en incorporant autant de misère que de splendeur et de luxe, ce qu'il nous rappelle non sans une ironie caractéristique de son style:

Si son aspect extérieur est le plus beau du monde, on peut critiquer, comme l'ont fait tant de voyageurs, la pauvreté de certains quartiers et la malpropreté de beaucoup d'autres. Cons-

⁸⁷⁸ Nerval, op.cit. vol. I, p.152.

⁸⁷⁹ *ibidem*, p. 226.

⁸⁸⁰ Nerval, op. cit. vol. II, p. 152.

tantinople semble une décoration de théâtre, qu'il faut regarder de la salle, sans en visiter les coulisses.⁸⁸¹

Déjà les premières lignes sur cette ville, qui nous montrent d'un souffle ses deux côtés, sa richesse et sa pauvresse, son allégresse et sa tristesse, nous font sentir l'atmosphère d'une tolérance caractéristique, qui ne se retrouve même pas dans les villes de l'Occident. Ainsi, Nerval souligne que l'harmonie qui règne entre les Turcs, les Arméniens, les Grecs et les Juifs est considérablement que l'entente entre des gens de différentes contrées françaises. L'accord entre ces populations de Constantinople réchauffées par le même sol est bien supérieur à celui entre diverses régions françaises dans les yeux de Nerval éblouies du chatolement de cette splendide mosaïque millénaire. Néanmoins, pour éviter de nous offrir une image excessivement enchantée de l'harmonie qui règne à Constantinople, Nerval n'élude pas de nous fournir d'emblée une scène choquante, en nous rappelant la cruauté des vieilles traditions musulmanes. Ainsi, il emploie le mot "barbarie", qui, d'ailleurs n'apparaît guère dans tout son récit, vue sa méfiance envers les idées reçues, et sa tentative de prendre du recul par rapport à tout stéréotype culturel. Cette fois, le fanatisme et la barbarie sont associés aux vieilles traditions musulmanes. Ensuite il nous livre le témoignage de cet acte, qui lui paraissait à premier coup d'œil un combat de jongleurs ou un divertissement du peuple avec la danse de malheureux ours. Cependant, la foule empesée cachait un corps décapité gisant par terre.

Bien sûr, Nerval n'omet pas de nous fournir l'explication de cette scène de cruauté, pour conclure que la justice turque, inséparable des prescriptions religieuses ne peut encore se libérer complètement du fanatisme qui sévit encore chez certains membres de la basse classe. Néanmoins, ce passage désagréable n'entraîne pas des doutes sur l'ensemble du fonctionnement de la ville, gérée avec tolérance et en vue du progrès et de l'évolution des mentalités, ce que Nerval ne tarde pas de souligner, pour éviter tout malentendu. De plus, à ce sujet il compare la Turquie à l'Angleterre:

Je ne veux point, d'après ce triste épisode, dont j'ai eu le malheur d'être témoin, douter des tendances progressives de la Turquie nouvelle. Là, comme en Angleterre, la loi enchaîne toutes les volontés et tous les esprits jusqu'à ce qu'elle ait pu être mieux interprétée. La question de l'adultère et celle de l'apostasie peuvent seules aujourd'hui encore donner lieu à de si tristes événements.⁸⁸²

⁸⁸¹ Nerval, op. cit. vol. II p. 371.

⁸⁸² *ibidem*, p.156.

La description de la ville procède aussi par évocation de certains lieux typiquement pittoresques, en accord avec les attentes de son public. La richesse enchanteresse des bazars est un lieu commun, image de l'Orient en tant que lieu de luxe et d'exubérance, incontournable dans les descriptions pittoresques des voyageurs, et Nerval, aussi bien que Lamartine avant lui, ne fait pas exception dans ce cas. Le thème de la tolérance resurgit à plusieurs occasions tout le long de la description de la ville de Constantinople, et, par exemple, à propos la cohabitation des églises et mosquées dans la partie turque, Stamboul, ornée également de splendides palais. Dans cette description de la ville, qui est la reconstitution de sa première promenade, Nerval nous offre aussi un portrait plein de sympathie envers le sultan turc, Abdul-Medjid, le contraire même du stéréotype d'un despote oriental:

la pénétrante douceur de son regard, qui semblait me reprocher de l'avoir salué comme un souverain vulgaire. Ce visage pâle, effilé, ces yeux en amande, jetant au travers de longs cils un coup d'œil de surprise, adouci par la bienveillance, l'attitude aisée, la forme élancée du corps, tout cela m'avait prévenu favorablement pour lui.⁸⁸³

En ce moment là nous apprenons aussi que le pouvoir d'un sultan est plus restreint que celui d'un souverain occidental car il est obligé de tenir compte de la volonté des ulémas, qui représentent l'ordre judiciaire aussi bien que religieux de la Turquie:

Il peut sans doute, au moyen des forces armées dont il dispose, et qui souvent ont opprimé ses aïeux, exercer un acte arbitraire; mais qui le défendra ensuite contre la prison, arme de ceux qui l'entourent, ou l'assassinat, arme de tous? Tous les vendredis il est obligé de se rendre en public à l'une des mosquées de la ville, où il doit faire sa prière, afin que chaque quartier puisse le voir tour à tour.⁸⁸⁴

Ainsi, au lieu du stéréotype d'un despote, Nerval nous livre une image presque contrastée en nous faisant partager son empathie pour la position du sultan turc, assez particulière dans ses limitations. A l'opposé de ce que l'on a l'habitude d'imaginer, Nerval nous dresse le portrait d'un homme assez limité dans ses actions politiques, son fonctionnement public, et encore plus dans sa vie privée, en ce qui concerne le choix possible de ses épouses. Loin d'en rester à l'image d'un sultan tout-puissant, Nerval va beaucoup plus loin que ses prédécesseurs dans la description nuancée de la souveraineté ottomane. Et l'ironie nervalienne qui s'entremêle même dans ces réflexions de caractère sérieux, se permet même un effet de para-

⁸⁸³ Nerval, op.cit, vol.II, p.158.

⁸⁸⁴ *ibidem*, p.159.

doxe: le sultan est le seul homme qui souffre de l'inégalité dans cet empire en pleine évolution des mœurs.

A lui seul, dans son empire, il est défendu de se marier légalement. On a craint l'influence que donnerait à certaines familles une si haute alliance, et il ne pourrait pas davantage épouser une étrangère. [...] Ses sultanes, qu'il ne peut pas appeler sultanes, ne sont originairement que des esclaves⁸⁸⁵

A ce propos, Nerval s'amuse d'introduire un nouveau élargissement du terme "esclave", déjà objet d'une réflexion précédente, en soulignant que le sultan, lui-même est fils d'une esclave: « De telle sorte que le sultan, réduit à n'avoir pour femmes que des esclaves, est lui-même fils d'une esclave – observation que ne lui ménagent pas les Turcs dans l'époque de mécontentement populaire. »⁸⁸⁶

La réforme de la société turque est vue par Nerval d'une façon ambiguë: elle a contribué à l'harmonie des habitants de cette ville, tout en y introduisant un nouveau visage, européen, qui lui a inévitablement enlevé un peu de son ancien charme. Le stéréotype de l'immobilité orientale s'y trouve contrarié de plusieurs façons...

Le temps a marché, et l'immobilité proverbiale du vieil Orient commence à s'émouvoir au contrecoup de la civilisation. La réforme, qui a coiffé Osmanli du tarbouch, et l'a emprisonné d'une redingote boutonné jusqu'au col, a amené aussi, dans les habitations, la sobriété des décorations où se plaît le goût moderne.⁸⁸⁷

Donc, tout en félicitant l'amélioration des conditions de vie des populations non musulmanes habitant ce pays, qui est l'apport indiscutable de la réforme, Nerval ne peut pas s'empêcher d'éprouver une certaine nostalgie pour les vieilles traditions qui y sont sacrifiées. En décoration intérieure, la sobriété de la modernité occidentale repousse l'exubérance et le luxe de l'imaginaire du vieil Orient:

Ainsi, plus d'arabesques touffues, de plafonds façonnés en gâteaux d'abeilles ou en stalactites, plus de dentelures découpées, plus de caissons de bois de cèdre, mais des murailles lisses à teintes plates et vernies, avec des corniches à moulures simples; quelques dessins courants pour encadrer les panneaux des boiseries, quelques pots de fleurs d'où partent des enroulements et des ramages, le tout dans un style, ou plutôt dans une absence de style qui ne rappelle que lointainement l'ancien goût oriental, si capricieux et si féerique.⁸⁸⁸

⁸⁸⁵ Nerval, op.cit., vol. II, p. 159-160.

⁸⁸⁶ *ibidem*, p.160.

⁸⁸⁷ *ibidem*, p.183.

⁸⁸⁸ *ibidem*, p.183.

C'est à Constantinople, « cette riante et splendide cité », ⁸⁸⁹ que Nerval passe le mois du Ramadan et la fête de Baïram. En se souciant de ne pas répéter ce que d'autres voyageurs ont décrit avant lui, il concentre sa description de la ville principalement sur les détails bigarés et exubérants de ces fêtes. En dessinant un tableau des rues et des places animé par une population en fête, accompagnée de divers événements, il ne manque cependant pas de constater que les changements touchent même les traditions religieuses et les célébrations fastueuses des fêtes majeures. Dans ce contexte, il est intéressant de remarquer l'emploi nervalien du mot civilisation en tant que synonyme de modernité occidentale : « Ce mélange de civilisation et de traditions byzantines n'est pas le moindre attrait de ces nuits joyeuses qu'a créées le contact actuel de l'Europe et de l'Asie, dont Constantinople est le centre éclatant, et que rend possible la tolérance des Turcs. » ⁸⁹⁰

Les difficultés de l'entreprise du déménagement dans le quartier musulman étaient clairement présentées à Nerval par son ami peintre, qui lui en avait donné l'idée en premier lieu, et cela nous fait apprendre les distinctions rigoureuses entre les quartiers selon la religion et l'origine de ses habitants, qui persistaient en dépit de la réforme. Sans se laisser décourager, il réussit à surmonter ces difficultés grâce à une ruse : il s'installera hors du quartier franc d'Egypte en se faisant passer pour un Cophte, ou, mieux, pour un Persan. Cela, encore une fois, témoigne de sa résolution d'assister à la vie orientale, d'y prendre place au lieu d'être un spectateur distancié. Il n'hésite pas à y sacrifier son confort, car le caravansérail où il peut être admis en tant que Persan à l'allure austère d'une caserne. Décidément, il veut vivre la culture de l'Autre du plus près possible. Comme les gens autour de lui, il échange le jour pour la nuit. L'ouverture de Ramadan, coïncidant avec la naissance d'une princesse est accompagnée de spectacles sonores et lumineux, et Baïram, avec les réjouissances de la fin du jeûne l'intéresse encore davantage. Baïram est, dans les yeux de Nerval, une fête caractérisée par la générosité et l'accueil, et les personnages distingués de la ville font distribuer au peuple dans les rues toute sorte de délicatesses : « les galettes, les crèmes sucrées, les fritures et les *kebabs*, mets favori du peuple, composé de grillades de mouton que l'on mange avec du persil et avec des tranches découpées de pain sans levain » ⁸⁹¹. L'esprit de générosité qui teint cette fête ne se limite pas là, et est accompagné par une hospitalité accrue envers des hôtes : « chacun pouvait

⁸⁸⁹ Nerval, op.cit., vol.II, p. 162.

⁸⁹⁰ *ibidem*, p. 188.

⁸⁹¹ *ibidem*, p.370.

se présenter dans les maisons et prendre part aux repas qui s’y trouvaient servis. »⁸⁹²

Dès sa première promenade Nerval s’était rendu compte d’un air de modernité qui touche cette ville millénaire. L’Occident, avec sa façon d’imposer la modernité au reste du monde, qui deviendra particulièrement patente dans le siècle suivant, s’immisce déjà dans cette ville au croisé des deux continents :

A partir du couvent et l’espace verdoyant qui s’étend de l’autre côté de la rue, on se trouve entièrement dans un quartier parisien. Des boutiques brillantes de marchandes de modes, de bijoutiers, de confiseurs et de lingers, des hôtels anglais et français, des cabinets de lecture et des cafés, voilà tout ce qu’on rencontre pendant un quart de lieue.

893

La tolérance orientale n’est pas remarquée par seulement à Constantinople. Déjà au Caire, Nerval a senti, chez le peuple égyptien, en soulignant que les étranges n’ont rien à craindre dans ce pays, dans cette terre « antique et maternelle où notre Europe, à travers le monde grec et romain, sent remonter ses origines. Religion, morale, industrie, tout partait de ce centre à la fois mystérieux et accessible, où les génies des premiers temps ont puisé pour nous la sagesse. »⁸⁹⁴ Nerval constate ici la reconnaissance de l’Orient en tant que source de la sagesse européenne. L’Égypte antique a servi d’inspiration à différentes civilisations développées ensuite au fil de l’histoire. Ainsi, se révèle à ce sujet l’idée nervalienne des origines partagées de la civilisation orientale et occidentale; la réponse à sa quête de l’universel, du dépassement d’une vision limitée de la chrétienté.

Ainsi Orphée, ainsi Moïse, ainsi ce législateur moins connu de nous, que les indiens appellent Rama, emportaient un même fonds d’enseignement et de croyances qui devaient se modifier selon les lieux et les races, mais qui partout constituait des civilisations durables. Ce qui fait le caractère de l’antiquité égyptienne, c’est justement cette pensée d’universalité et même de prosélytisme que Rome n’a imité depuis que dans l’intérêt de sa puissance et de sa gloire. Un peuple qui fondait des monuments indestructibles pour y graver tous les procédés de l’art et de l’industrie, et qui parlait à la postérité dans une langue que la postérité commence à comprendre, mérite certainement la reconnaissance de tous les hommes.⁸⁹⁵

⁸⁹² Nerval, op.cit., vol.II, p. 370.

⁸⁹³ *ibidem*, p.163.

⁸⁹⁴ *ibidem*, p.190.

⁸⁹⁵ *ibidem*, p.190.

Par ailleurs, Nerval constate aussi que le progrès européen n'a pénétré Constantinople seul, il menace également le Caire: « Ce Caire-là gît sous la cendre et la poussière; l'esprit et le progrès modernes en ont triomphé comme la mort. Encore quelque mois et les rues européennes auront coupé à angle droit la vieille ville poudreuse et muette, qui croule en paix sur les pauvres fellahs. »⁸⁹⁶ Effectivement, le progrès envahit même l'Orient que les européens croyaient toujours immuable. La modernité infatigable, partie de l'Europe jette ses éclats et ses lueurs dans ces espaces, en les transformant inexorablement. Nerval ne peut pas s'empêcher de s'en sentir profondément attristé.

Ce qui reluit, ce qui brille, ce qui s'accroît, c'est le quartier des Francs, la ville des Italiens, des Provençaux, et des Maltais, l'entrepôt futur de l'Inde anglaise. L'Orient d'autrefois achève d'user ses vieux costumes, ses vieux palais, ses vieilles mœurs, mais il est dans son dernier jour...⁸⁹⁷

Cependant, le contraste entre le Caire et Constantinople reste énorme. Tandis que Constantinople représente la Turquie moderne, ouverte envers l'Europe, le Caire dirige le regard de son observateur plutôt vers le passé: « C'est pourtant la seule ville orientale où l'on puisse trouver les couches bien distinctes de plusieurs âges historiques. Ni Bagdad ni Damas ni Constantinople n'ont gardé de tels sujets d'études et de réflexions. »⁸⁹⁸

Le visage multinational de Constantinople et le respect de la religion de l'Autre sont, cependant associés dans la réflexion nervalienne plus à son ouverture à l'Europe grâce aux réformes qu'à un certain sentiment d'égalité caractéristique de la tradition musulmane, qui attire l'attention nervalienne à plusieurs reprises :

Rien, dans tous les cas ne peut peindre les efforts que font les Turcs pour mettre aujourd'hui leur capital au niveau de tous les progrès européens. Aucun procédé d'art, aucun perfectionnement matériel ne leur est inconnu. Il faut déplorer seulement l'esprit de routine particulier à certaines classes, et appuyer sur le respect de vieilles coutumes. Les Turcs sont sur ce point formalistes comme des Anglais.⁸⁹⁹

Enfin, Nerval accepte les transformations inévitables et un certain degré d'eupérisation de cette ville, qui apportent les aspects bénéfiques du progrès, mais rappelle qu'il reste encore à travailler. « Ce qu'il faut regretter, c'est peut-être que Stamboul, ayant en

⁸⁹⁶ Nerval, op.cit, vol I, p.262.

⁸⁹⁷ *ibidem*, p.251

⁸⁹⁸ *ibidem*, p.187.

⁸⁹⁹ *ibidem*, p. 372.

partie perdu sa physionomie d'autrefois, ne soit pas encore, comme régularité et comme salubrité, comparable aux capitales européennes. »⁹⁰⁰ On peut conclure que pour Nerval, il est acceptable d'introduire en Orient une certaine modernité européenne, en particulier sa contribution à la cohabitation harmonieuse de diversité, sa conscience de l'hygiène et ses critères de santé, qui manquent encore dans cette ville à mille facettes, qui réunit les deux continents et rapproche les deux civilisations.

2.1.4.8. Les aspects de la tradition orientale les plus appréciés par Nerval

Tout d'abord, Nerval reconnaît les apports de l'Orient à l'Europe: « N'oublions pas que l'Orient nous a donné la médecine, la chimie, et des préceptes d'hygiène qui remontent à des milliers d'années, et regrettons que nos régions du Nord n'en représentent qu'une imitation imparfaite. »⁹⁰¹

Bien entendu, il n'oublie pas les apports des musulmans dans la transmission de la pensée grecque en Europe:

Il y a deux systèmes de philosophie qui se rattachent à la religion turque et à l'instruction qui en découle. L'un est tout aristotélique, l'autre tout platonicien. Les derviches se rattachent à ce dernier. Il ne faut pas s'étonner de ce rapport des musulmans avec les Grecs, puisque nous n'avons connus nous-mêmes que par leurs traductions les derniers écrits philosophiques du monde ancien.⁹⁰²

Mais, au-delà de cette reconnaissance des apports orientaux en Occident, Nerval remarque certains aspects particulièrement respectables de la civilisation orientale, qui n'ont pas d'incidence directe sur la civilisation occidentale. Ils n'ont aucun lien direct avec la civilisation européenne, mais pourraient lui servir de modèle.

La première parmi ces qualités particulières de la civilisation orientale est un certain sentiment d'égalité, dû à la religion musulmane. Nerval n'entre pas dans les analyses profondes des origines de cette égalité orientale, mais il s'en aperçoit souvent, et la mentionne à propos de divers sujets.

⁹⁰⁰ Nerval, op.cit., vol II, p.371-372.

⁹⁰¹ *ibidem*, p.368.

⁹⁰² *ibidem*, p. 224-225.

En Orient, les gens du peuple sont généralement familiers, d'abord parce que le sentiment de l'égalité y est établi plus sincèrement que parmi nous, et puis parce qu'une sorte de politesse innée existe dans toutes les classes. Quant à l'éducation, elle est partout la même, très sommaire mais universelle. C'est ce qui fait que l'homme d'un humble état devient sans transition le favori d'un grand et monte aux premiers rangs sans y paraître jamais déplacé.⁹⁰³

Cette égalité orientale offre une possibilité d'ascension sur le plan social inimaginable en Occident: « Il ne faut pas s'étonner, dans le pays des contes arabes, de retrouver un pauvre diable qu'on a perdu de vue en bonne position à la cour. »⁹⁰⁴ Ensuite, ce que Nerval trouve particulièrement touchant, c'est la générosité des orientaux, comme par exemple, de l'un de ses amis qui lui offrit des pierres précieuses en cadeau. Il est généralement reconnu aujourd'hui que c'est le Coran qui apporta aux peuples arabes l'unification est la fortification sous une même religion. La générosité qui provient de l'esprit de cette religion est également attestée, étant donné que l'un de cinq postulats du Coran est d'offrir une partie de ses possessions aux pauvres. En fait, le lieu commun de l'hospitalité arabo-musulmane dans l'imaginaire européen existait déjà au XVIIIe siècle. Dans les récits du XVIIIe, tel celui de Choiseul Gouffier, la description de l'hospitalité traditionnelle s'intègre dans un discours anthropologique. Au XIXe cette hospitalité est présentée comme une expérience vécue.⁹⁰⁵ A côté de cette générosité qui leur vient des postulats mêmes de leur religion musulmane, un autre trait bien distinctif que Nerval apprécie est le caractère chaleureux et expansif des Orientaux.

... il la distrait et l'amuse par ses contes, il lui dit mille gentillesse, tandis que moi, lorsque j'essaie de parler dans sa langue, je dois produire un effet risible, comme un Anglais, un homme du Nord, froid et lourd relativement à une femme du mon pays. Il y a chez les Levantins une expansion chaleureuse qui doit être séduisante en effet!⁹⁰⁶

L'oubli des préjugés religieux est un autre aspect que Nerval estime chez les Orientaux, et le rappelle assez souvent. Cela est bien démontré à l'occasion d'une visite au palais d'été du sultan, où un pacha a offert divers fruits et confitures à Nerval et à son compagnon, tous les deux troublés, embarrassés par tant de politesse reçue. Dans cette scène, nous voyons resurgir l'affirmation nervalienne de l'absence de discrimination religieuse des musulmans:

⁹⁰³ Nerval, op.cit, vol.I, p302-303.

⁹⁰⁴ Nerval, op.cit., vol. II, p.336.

⁹⁰⁵ Cf. Sarga Moussa, *La relation orientale*, cit.

⁹⁰⁶ Nerval, op.cit., vol. II, p.316.

“Vous pourrez dire, répondit-il à nos remerciements, que vous avez fait un repas chez le sultan.”
Sans s’exagérer l’honneur d’une réception si gracieuse, on peut y voir du moins beaucoup de bienveillance, et l’oubli, presque complet aujourd’hui chez les Turcs des préjugés religieux.⁹⁰⁷

Nerval souligne le respect des musulmans pour les tombeaux des chrétiens, souvent méconnu par les occidentaux: « *A vrai dire, pourtant, les musulmans respectent en général les tombeaux et les monuments sacrés de divers peuples...* »⁹⁰⁸

Les Orientaux témoignent d’un respect particulier des animaux qui retient l’attention nervalienne, vu que selon leur religion, il n’est pas permis de tuer en vain un animal. Il n’est permis de chasser que les bêtes féroces, ou par l’intermédiaire du faucon, ce qui représentait un divertissement des princes, étant donné que l’oiseau de chasse se considérait le seul responsable de la proie tuée : « Au fond, sans adopter les idées de l’Inde, on peut convenir qu’il y a quelque chose de grand dans cette pensée de ne tuer aucun animal sans nécessité. »⁹⁰⁹

Ce respect des Orientaux envers les animaux a préservé la biodiversité du Bosphore, ainsi que ce précieux canal semblable à un fleuve est « toujours couvert d’oiseaux aquatiques qui voltigent ou nagent par milliers sur l’eau bleue, et animent ainsi la longue perspective des palais et des villas; »⁹¹⁰ Nerval démontre d’autres conditions qui contribuent au développement de ce respect des animaux: selon certaines traditions musulmanes, comme celle des derviches munasihi, les humains non dignes de la réincarnation dans la forme humaine renaissent dans celle des animaux qui leur ressemblent le plus.

2.1.4.9. L’art musulman

Dans son souci de dénoncer les préjugés occidentaux, Nerval consacre une partie considérable de ses observations et de sa réflexion à la place de l’art dans la vie orientale. Bien entendu, Nerval refuse le préjugé selon lequel les musulmans ne sont pas de grands amateurs d’art :

⁹⁰⁷ Nerval, op.cit, vol. I., p.232.

⁹⁰⁸ *ibidem*, p.215.

⁹⁰⁹ *ibidem*, p.300.

⁹¹⁰ *ibidem*, p.216.

L'obélisque le mieux conservé, dont le granit rose est couvert de hiéroglyphes encore distincts est supporté par un piédestal en marbre blanc entouré de bas-reliefs qui représentent des empereurs grecs entourés de leur cour, des combats et des cérémonies. Ils ne sont pas d'une fort belle exécution ; mais leur existence prouve que les Turcs ne sont pas aussi ennemis des sculptures que nous le supposons en Europe. ⁹¹¹

Le métier d'un des amis que Nerval rencontre à Péra, un français, qui vivait à Constantinople assez nanti depuis trois ans, de la vente de ses tableaux lui indique que « Constantinople n'est pas si brouillée qu'on croit avec les Muses. »⁹¹² En fait, l'appendice au deuxième volume de son récit intitulé *Des Arts chez les Orientaux* est consacré à la libération du préjugé selon lequel les orientaux seraient hostiles aux arts, dont la valeur est si précieuse en Europe. Dès le début de cet appendice, Nerval affirme :

Il existe chez nous un préjugé qui présente les nations orientales comme ennemies des tableaux et des statues. C'est là une vieille récrimination bonne à ranger près de celle qui attribua aux lieutenants d'Omar la destruction de la bibliothèque d'Alexandrie, laquelle, bien longtemps auparavant, avait été dispersée après l'incendie et le ravage du Sérapeon. ⁹¹³

Et il nous présente des exemples qui démontrent le contraire. Tout d'abord, il nous rappelle les tableaux et les sculptures musulmans tout près de nous, en Espagne mauresque : « Nous savons tous qu'il existe des tableaux peints sur parchemin à l'Alhambra de Grenade et que l'un des rois maures de cette ville avait fait dresser la statue de sa maîtresse dans un lieu qu'on appela *Jardin de la fille*. »⁹¹⁴ Ensuite, il va plus loin, en mentionnant les portraits des sultans dans le sérail de Constantinople, et même une exposition de la peinture qu'il a visitée dans cette ville pendant le Ramadan. Cependant, il ne craint pas de montrer sa réserve concernant le niveau de cette exposition : « Il faut avouer toutefois que cette exhibition aurait laissé beaucoup à désirer à la critique parisienne. Ainsi, l'anatomie y manquait complètement, tandis que le paysage et la nature morte dominaient avec l'uniformité. »⁹¹⁵ Bien sûr, l'absence des humains aussi bien que des animaux rend ces tableaux assez particuliers. La seule créature autorisée à être représentée selon la religion musulmane est une sorte de sphinx, dont Nerval nous offre la description. Il met en relief le fait que ce sphinx ait la tête d'une femme dont des longues tresses noires, les yeux cernes de brun et les sourcils arqués (posées sur le corps

⁹¹¹ Nerval, op.cit., vol. I, p. 369.

⁹¹² Nerval, op.cit., vol. II p. 153.

⁹¹³ *ibidem*, p. 375.

⁹¹⁴ *ibidem*, p. 375.

⁹¹⁵ *ibidem*, p. 375.

d'hippogriffe), sont la seule détermination, ce qui laisse aux peintres orientaux l'opportunité privilégiée de lui attribuer les traits adorés de leurs maîtresses. De même, « tous ceux qui la voient peuvent rêver en elle l'idéal de la beauté, car c'est au fond la représentation d'une créature céleste, de la jument qui emporta Mahomet au troisième paradis. C'est donc la seule étude de figure possible... »⁹¹⁶

En éclaircissant ce sujet, Nerval précise que ce n'est pas tout l'islamisme qui interdit la représentation des figures vivantes : « Ces préjugés contre les figures n'existent, comme l'on le sait, que chez les musulmans de la secte d'Omar ; car ceux de la secte d'Ali ont des peintures et des miniatures de toutes sortes. Il ne faut donc pas accuser l'islamisme entier d'une disposition fatale aux arts. »⁹¹⁷ Enfin, il donne l'explication de cette fâcheuse défense : « Le différent porte sur l'interprétation d'un texte saint qui laisse penser qu'il n'est pas permis à l'homme de créer des formes puisqu'il ne peut pas créer des esprits. »⁹¹⁸

Dans son essai sur la peinture orientaliste des voyageurs européens et leurs modèles orientaux peu enclins à entreprendre ce rôle, Sarga Moussa nous rappelle que le rencontre et la communication même avec les européens peuvent être éprouvées comme la désobéissance et manque du respect d'un tabou, l'idée d'accepter de se faire peindre l'est incomparablement davantage:

On connaît l'importance des *hadiths* (Tradition rapportant les actes ou les paroles du Prophète) dans le rejet des images par l'Islam : en reproduisant la figure humaine, les musulmans usurperaient les prérogatives d'Allah, seul créateur. Je ne discuterai pas ici la question de savoir dans quelle mesure le Coran formule déjà cet interdit : ceci a déjà fait objet à d'études spécialisées ; il en est de même pour les limites historiques et géographiques de son application⁹¹⁹

Nerval montre également un intérêt pour l'appréciation de la musique classique occidentale en Orient, et note une certaine barrière culturelle chez la majorité des Turcs envers la musique européenne. L'orchestre qu'il écoutait se composait principalement des Arméniens, Grecs et Francs, et n'avait dans son sein que quelques Turcs, que Nerval suppose envoyés jeunes à l'Europe, pour s'instruire de la musique classique dans les capitales de la France ou de l'Autriche. Les barrières culturelles ne peuvent pas être niées, et si les turcs goûtent volontiers de l'art théâtral venu de l'Occident, Nerval souligne que l'appréciation de la musique est

⁹¹⁶ Nerval, op.cit., vol.II, p. 376.

⁹¹⁷ *ibidem*, p. 377.

⁹¹⁸ *ibidem*, p. 377.

⁹¹⁹ Moussa, « Regard », p.221.

un sujet un peu plus délicat : «notre musique ne les ravit que médiocrement, la leur, qui procède par quarts de ton, nous est également incompréhensible, à moins d'être pour ainsi dire traduite selon notre système musical. Les airs grecs ou valaques paraissent seuls être compris de tous. »⁹²⁰ Nous voyons que Nerval remarque de grands obstacles qui entravent une appréciation authentique de la musique de l'Autre, soit de la part des occidentaux, soit de la part des orientaux. Cependant, les influences musicales parisiennes commencent à franchir cette "barrière" de l'incompréhension. Ces influences françaises font partie de la "modernisation" et de l'"occidentalisation" de Constantinople:

Il y avait aussi des journaux sur les tables, des livres de poésie et de théâtre, du Victor Hugo, du Lamartine. Cela semble étrange quand on arrive de Syrie, et c'est fort simple quand on songe que Constantinople consomme presque autant que Pétersbourg les ouvrages littéraires et artistiques venus de Paris.⁹²¹

Les influences européennes en musique sont si envahissantes que l'orchestre qui célébrait le jour du baïram fut dirigé par le frère du célèbre Gaetano Donizetti. La plus grande fête religieuse musulmane est célébrée aux sons d'un fameux chef d'orchestre européen: « La musique du sultan, dirigée par le frère de Donizetti, exécutait des marches fort belles, en jouant à l'unisson, selon le système oriental. »⁹²² Dans ses observations et réflexions sur la musique Nerval se montre assez impartial, en tentant de prendre du recul par rapport aux habitudes et aux préjugés européens. La musique qu'il écoute en Syrie lui paraît primitive, il la décrit comme telle, mais, en même temps, il reconnaît son jugement comme un préjugé de solfège européen. Ainsi, il comprend bien que ses jugements et son appréciation de la qualité du chant sont profondément conditionnés par sa formation, par ce qu'il a appris dans sa culture. De même, il est conscient qu'il pourrait y avoir d'autres façons d'apprécier le son, la musique et l'art en général, en décrivant un chant des jeunes gens du pays :

L'accent guttural de leurs voix, la mélodie traînante d'un récitatif nasillard, se succèdent chaque nuit, au mépris des oreilles européennes qui peuvent s'ouvrir aux environs ; j'avouerai pourtant que cette musique primitive et biblique ne manque pas de charme quelquefois pour qui sait se mettre au dessus de préjugés du solfège.⁹²³

⁹²⁰ Nerval, op.cit. vol. II, p. 195.

⁹²¹ *ibidem*, pp. 354-355.

⁹²² *ibidem*, p. 369-370.

⁹²³ Nerval, op.cit, vol. I, p. 35, 36.

La question du théâtre attire également l'attention de Nerval, qui décrit d'abord une farce orientale. Il s'agit d'une pièce comique avec le fameux Caraguez en tant que personnage principal, que Nerval utilise pour tirer ses conclusions par rapport à l'état du théâtre en Turquie :

Ces deux pièces peuvent donner une idée de l'état où l'art dramatique se trouve encore en Turquie. Il est impossible d'y méconnaître ce sentiment de comique primitif que l'on retrouve dans les pièces grecques et latines. Mais cela ne va pas plus loin. L'organisation de la société musulmane est contraire à l'établissement d'un théâtre sérieux.⁹²⁴

En réfléchissant à propos de ce personnage étonnant pour l'esprit européen, Nerval, toujours en quête de synthèses et syncrétismes, fait une tentative de le relier à ses analogues de la mythologie grecque : « Qu'est-ce, par exemple, que Caraguez, ce type extraordinaire de fantaisie et d'impureté, qui ne se produit publiquement que dans les fêtes religieuses ? N'est-ce pas un souvenir égaré du dieu de Lampsaque, de ce Pan, père universel, que l'Asie pleure encore... ? »⁹²⁵

Nerval nous informe à ce sujet de l'existence des spectacles privés, donnés dans les maisons des habitants aisés de l'empire ottoman, aussi bien que chez le sultan lui-même :

il arrive souvent que les dames du sérail, entendant parler de quelque représentation brillante qui s'est donnée au théâtre de Péra, veulent en jouir à leur tour et le sultan s'empresse alors d'engager la troupe pour une ou plusieurs soirées.

On fait aussitôt construire, au palais d'été, un théâtre provisoire, adossé à l'une des façades du bâtiment. Les fenêtres des cadines (dames) parfaitement grillées d'ailleurs, deviennent des loges, d'où partent parfois des éclats de rire ou des signes d'approbation.⁹²⁶

Effectivement, les femmes du sérail (la maison du sultan) ne sont pas exclues ni de la vie théâtrale de leur entourage, ni, d'une façon plus générale, de la vie artistique. Au contraire, Nerval souligne que ce sont des savantes qui reçoivent une riche éducation en art aussi bien qu'en histoire et géographie :

Quant aux femmes du sérail, ce sont des savantes : toute femme appartenant à la maison du sultan reçoit une instruction très sérieuse en histoire, poésie, musique, peinture et géographie. Beaucoup de ces dames sont artistes ou poètes.⁹²⁷

⁹²⁴ Nerval, op.cit., vol. II, p.211.

⁹²⁵ *ibidem*, p.212, 213.

⁹²⁶ *ibidem*, p.212.

⁹²⁷ *ibidem*, p.212.

Le sultan a même fait jouer une pièce de Molière, M de Pourceaugnac, dans le théâtre de son palais, avec du succès, étant donné que les diplomates turcs parlent français, la langue encore parlée par la diplomatie à cette époque-là.

La visite au palais du pacha de Choubrah permet à Nerval d'offrir à ses lecteurs une rapide description de l'art musulman, qui, en peinture ne semble pas l'impressionner. En effet, il ne donne pas une appréciation nuancée de l'art égyptien, mais plutôt une introduction au public à qui il manque la connaissance des règles principales des représentations dans cet art. Ainsi, l'effet de l'absence de l'homme de ces tableaux, qui en est la marque distinctive, occupe avant tout son attention:

Toutefois, les artistes se permettent quelques animaux fabuleux, comme dauphins, hippogriffes et sphinx. En fait de bataille, ils ne peuvent représenter que les sièges et combats maritimes; des vaisseaux dont on ne voit pas les marins luttent contre des forteresses où la garnison se défend sans se montrer; les feux croisés et les bombes semblent partir d'eux mêmes, le bois veut conquérir les pierres, l'homme est absent...⁹²⁸

Néanmoins, ce que Nerval semble apprécier sans modération c'est l'art des jardins, et celui du pacha de Choubrah en est un exemple merveilleux. On ne peut pas omettre de remarquer, cependant qu'en exprimant son admiration, Nerval est sous l'effet des réminiscences européennes: les images qu'il s'était créées des jardins italiens en lisant les grands écrivains de la Renaissance guident en quelque sorte son appréciation des jardins du pacha.

Partout des vergers, des berceaux et des cabinets d'ifs taillés qui rappellent le style de la Renaissance; c'est le paysage de Décaméron. Il est probable que les premiers modèles ont été créés par les jardiniers italiens. On n'y voit point de statues, mais les fontaines sont d'un goût ravissant.⁹²⁹

Il se montre particulièrement touché par le luxe et la splendeur de cet endroit.

La crainte d'ennuyer son public qui apparaît plusieurs fois dans le récit nervalien est révélateur du grand nombre de récits précédents, et de la popularité de l'Orient à cette époque-là. Un autre exemple de cette crainte concerne la description de la vue du sommet des pyramides « Tout cela est trop connu pour prêter longtemps à la description. »⁹³⁰

Enfin, il ne faut pas oublier qu'en contraste avec l'image chateaubriandienne des Turcs en tant qu'opresseurs sous lesquels périclissent les monuments de l'antiquité, Nerval les décrit

⁹²⁸ Nerval, op.cit., vol.II, p.376.

⁹²⁹ Nerval, op.cit., vol.I, p. 229.

⁹³⁰ *ibidem*, p. 237.

comme des protecteurs de ces monuments précieux : « C'est à leur tolérance et à leur respect pour les antiquités qu'on doit la conservation d'une foule de sculptures assyriennes, grecques et romaines que la lutte des religions diverses aurait détruites au cours des siècles. »⁹³¹

S'il consent qu'il y ait eu quelques destructions quand même si celles-là ne s'étaient passées qu'au cours des premières périodes du fanatisme, que ce peuple a abandonnées depuis longtemps : « Quoi qu'on ait pu dire, la destruction des figures n'a eu lieu qu'aux premières époques du fanatisme, alors seulement, que certaines populations étaient soupçonnées de leur rendre un culte religieux. »⁹³²

2.1.4.10. Entre le respect de l'Autre et la reconnaissance de la supériorité européenne

Il est intéressant de constater que le stéréotype de la supériorité européenne trouve sa place dans le récit de Nerval, bien qu'il cherche avec insistance à s'en distancier. Déjà dans ce premier exemple, c'est l'Europe qui est industrielle, libre et intelligente, et il reconnaît que certaines parties de l'Orient ressemblent à l'Europe sur ces plans-là: « Ce qui fait aussi du Liban une petite Europe industrielle, libre, intelligente surtout, c'est que là cesse l'impression de ces grandes chaleurs qui énervent les populations de l'Asie. »⁹³³

Aussi, Nerval a-t-il l'impression non seulement de faire un voyage à travers l'espace, mais également à travers le temps: l'Autre lui rappelle une époque du passé de sa propre civilisation (13e siècle français). L'Autre culturel est perçu comme appartenant à une échelle précédente de son propre passé et ainsi inférieure par rapport au développement de la civilisation et du progrès qui, selon ce raisonnement se développerait de la même manière dans tous les peuples, mais avec un certain retard. Dans des discours de ce genre, le progrès est introduit en Orient par la présence européenne qui justifierait l'entreprise coloniale. Nerval n'a pas pris assez de recul critique par rapport à ce type de raisonnement :

En général, on ne peut rien distinguer dans la vie des émirs et cheiks maronites qui diffère beaucoup de celle des autres orientaux, si ce n'est ce mélange des coutumes arabes et *certaines*

⁹³¹ Nerval, op.cit., vol.II, p. 378.

⁹³² *ibidem*, p. 378.

⁹³³ *ibidem*, p. 13.

*usages de nos époques féodales. [...] Il semble que l'on vive au milieu du XIIIe siècle français. [...] J'acceptais avec bonheur cette vie des montagnes, dans une atmosphère tempérée, au milieu de mœurs à peine différentes de celles que nous voyons dans nos provinces du Midi.*⁹³⁴

L'âge féodal n'a pas encore quitté les espaces orientaux, selon certaines observations nervaliennes. Beyrouth a l'aspect féodal des miniatures européennes du Moyen Âge: « Des tours crénelées, des châteaux, des manoirs percés d'ogives, construits en pierre rougeâtre, donnent à ce pays un aspect féodal et en même temps européen qui rappelle les miniatures des manuscrits chevaleresques du moyen âge. »⁹³⁵

Les épithètes typiques du discours orientaliste, tels que “civilisé”, “barbare”, “sauvage”, et la distinction selon le critère de la civilisation n'apparaissent pas très fréquemment dans le récit nervalien, mais elle n'est pas complètement dépassée. Nous assistons parfois au déploiement d'un étonnant discours raciste, tout à fait surprenant chez un voyageur d'un esprit nuancé qui n'hésite pas à se remettre en question, mais cherche précisément à se distancier des préjugés de la culture occidentale pour s'ouvrir à une connaissance approfondie de l'Autre.

La proéminence de la mâchoire, le front déprimé, la lèvre épaisse, classent ces pauvres créatures dans une catégorie presque bestiale, et cependant, à part ce masque étrange dont la nature les a doté, le corps est d'une perfection rare (...) Eh bien! Je ne m'enflammerais pas pour ces jolies monstres⁹³⁶

Parfois, Nerval s'empresse de relativiser. Par exemple, il tente de ne pas rester accroché aux canons de beauté européens: « ...ces Nubiennes ne sont point laides dans le sens absolu du mot, mais forment un contraste parfait à la beauté telle que nous la comprenons. »⁹³⁷ Évidemment, il n'est pas facile de se distancier complètement de ses préjugés, et il le reconnaît et l'admet. On s'étonne parfois des comparaisons peu avantageuses de l'Autre avec les représentants du royaume animal: « Rien n'était plus fantastique que ces jeunes Bédouines grimant comme des singes avec leurs petits pieds nus »⁹³⁸ Ou, encore :

Cependant, j'avais près de moi une autre femme aux cheveux noirs comme ébène, au masque ferme qui semblait taillé dans le marbre portore, beauté sévère et grave comme les

⁹³⁴ Nerval, op.cit., vol.II, p. 21.

⁹³⁵ Nerval, op.cit., vol. I, p. 314.

⁹³⁶ *ibidem*, p. 163.

⁹³⁷ *ibidem*, p. 163.

⁹³⁸ *ibidem*, p.236.

idoles de l'Antique Asie, et dont la grâce même, à la fois servile et sauvage rappelait parfois, si l'on peut unir ces deux mots, la sérieuse gaieté de l'animal captif.⁹³⁹

La chanson en honneur de Napoléon est évoquée sans aucun regret ou mauvaise conscience du narrateur à propos la fameuse conquête. Effectivement, il est trop tôt pour l'éveil d'une conscience "postcoloniale".

Nous remarquons parfois un certain manque de respect pour les manières orientales, par exemple, la façon de manger des Arabes. S'agit-il simplement de prudence en raison d'un certain manque d'hygiène? Parfois ce manque de considération semble accompagné d'un certain comique : « Pour le coup, je trouvai un peu fort qu'après avoir perdu deux jours, on s'arrêtât par un bon vent pour une poule noyée. Je donnai deux piastres au matelot, pensant que c'était là tout le joint de l'affaire, car un Arabe se ferait tuer pour beaucoup moins. »⁹⁴⁰

Nous nous étonnons parfois de la comparaison que fait parfois Nerval de certains membres de la population orientale avec les membres du règne animal, ou de l'attribution de certains traits animaux à la population arabe, comme, par exemple, dans l'évocation de la sérénité animale:

... une Arménienne, dont le costume, moins richement barbare, rappelait d'avantage les modes actuelles de Constantinople; un fezzi pareil à ceux des hommes, inondé par une épaisse chevelure de soie bleue, produite par la houpe qui s'y est attachée, et posée en arrière, parait sa tête au profil légèrement busqué, aux traits assez fiers, mais d'une sérénité presque animale.⁹⁴¹

S'agit-il des idées reçues, dont certaines persistent chez Nerval en dépit de sa détermination à s'en débarrasser? Une Grecque se distingue d'une Circassienne, d'une Arménienne et d'une juive par sa physionomie spirituelle et par la pensée qui se communique à travers son regard, en contraste avec les regards vides des trois autres.

Parmi les traits négatifs Nerval souligne la lâcheté des Arabes, qu'il considère comme typique de peuple: « L'Arabe, c'est le chien qui mord si l'on recule, et qui vient lécher la main levée sur lui. En recevant un coup de bâton, il ignore si, au fond, vous n'avez pas le droit de le lui donner. »⁹⁴²

⁹³⁹ Nerval, op.cit.vol.I, p.253.

⁹⁴⁰ *ibidem*, p.299.

⁹⁴¹ Nerval, op.cit. vol.II, p.185.

⁹⁴² *ibidem*, p.309.

Les orientaux sont superstitieux, et s'émerveillent devant la "magie" des Européens, Presque comme un peuple infantile: « L'Orient ne doute jamais de rien; tout y est possible: le simple calendar peut fort bien être un fils de roi, comme dans les *Mille et une nuits* »⁹⁴³

Le despotisme oriental est un stéréotype qui persiste dans le récit nervalien: « J'avais peut-être un peu cédé au désir de faire l'effet sur ces gens, tour à tour insolents ou serviles, toujours à la merci d'impressions vives et passagères et qu'il faut connaître pour comprendre à quel point le despotisme est le gouvernement normal de l'Orient. »⁹⁴⁴ Le fonctionnement de l'état est moins efficace que celui des états européens, étant donné la législation musulmane considérée par Nerval comme peu fiable.

Nerval s'appuie sur les auteurs orientalistes européens très souvent dans le récit et il le confirme, en rassurant ses lecteurs par leur autorité. Par exemple, en visitant le père de la fille druse, Nerval se borne à des conversations s'appuyant sur les affirmations concernant les Druses qu'il avait puisées dans les œuvres de Niebuhr, Volney et de Sacy. Donc, il est parti en Orient en ayant à l'esprit des idées reçues de deux orientalistes européens qu'Edward Saïd accuse d'avoir contribué au développement du discours orientaliste et à la conservation de nombreuses préjugés concernant l'Orient : « Sachant combien on avait de peine à faire donner aux Druses les détails sur leur religion, j'employais simplement la formule semi-interrogative: Est-il vrai que?... et je développais toutes les assertions de Niebuhr, de Volney et de Sacy. »⁹⁴⁵

De l'autre côté, les témoignages de diverses tentatives de compréhension de l'Autre et de différentes expressions de son étrangeté l'emportent largement sur la manifestation de la supériorité européenne chez Nerval. Il ne passe pas sous silence les dégâts causés en Orient par l'Europe, et démontre avec insistance son mécontentement exploration européenne des pyramides qui manquait de respect pour le sacré.

⁹⁴³ Nerval, op.cit., vol. I, p.309.

⁹⁴⁴ *ibidem*, p.309

⁹⁴⁵ Nerval, op.cit., vol. II, p. 51.

2.1.4.11. La réflexion nervalienne sur la possibilité d'une connaissance approfondie de l'Autre

On peut se dire, en citant des personnes de ces pays, ce que disait Racine, dans la préface de *Bajazet*: "C'est si loin"
Nerval

La conscience que Nerval a des barrières qui s'opposent à une connaissance approfondie des pays orientaux est nettement plus élevée que celle de ces prédécesseurs. Il en témoigne à plusieurs reprises. Par exemple, en s'accordant avec l'avis de l'auteur d'un ouvrage sur l'Empire ottoman, Nerval rappelle à ses lecteurs que si le progrès technique dans les échanges et les voyages apportent un accès plus facile au pays de l'Autre, ils ne garantissent pas un accès plus facile à la connaissance de ses mœurs. Après ce constat assez pessimiste, Nerval en présente deux raisons: d'un côté le commerce entre la France et les villes orientales a été sensiblement réduit, et d'autre, les voyageurs se sont transformés en touristes pressés, et la durée raccourcie de leur séjour ne leur permet aucune connaissance des coutumes orientales dont le mystère requiert un regard patient et méticuleux. La conscience nervalienne de la position de l'étranger en Orient témoigne de son dépassement des illusions nourries par tant d'autres voyageurs. Nerval semble plus les pieds sur terre, plus lucide que Lamartine qui était souvent trop élogieux, ou incliné à une sorte de l'idéalisation des peuples orientaux : « L'étranger se trouve toujours en Orient dans la position de l'amoureux naïf ou du fils de famille des comédies de Molière. Il faut louvoyer entre Mascarille et Sbrigani. »⁹⁴⁶

Ces remarques d'une grande prudence, sont suivies par une tentative de rassurer ses lecteurs quant à la sûreté des voyageurs, due à l'égalité acquise des sujets de l'Empire ottoman. Cependant, en dépit du progrès technique qui facilite les voyages, et du progrès interne du traitement des chrétiens dans l'Empire ottoman, il y a des dangers qui persistent. Le 19e siècle connaît un rapide changement des conditions des voyageurs. La sécurité et le confort des bateaux à vapeur facilitent désormais ces périples maritimes, qui représentaient avant des aventures risquées et imprévisibles. Cependant, il arrive parfois encore à l'époque du voyage nervalien que l'on doive se priver de ce luxe de la modernité et s'exposer aux hasards d'un navire qui n'inspire pas confiance. Bien sûr, cela contribue au développement de l'aventure,

⁹⁴⁶ Nerval, op.cit. vol. I, p.196.

indispensable pour maintenir le suspens des récits de voyage. Nerval, lui aussi en profite pour augmenter l'intérêt du public. Il commence par rappeler à ses lecteurs, le confort dont on dispose d'habitude dans cette moitié du 19e siècle. Le contraste par rapport aux anciens moyens de transport, auxquels on se trouve parfois obligé de recourir est marqué par une ironie teintée des réminiscences littéraires, apparaissant plus ou moins pendant tout le récit.

Les voyages sur mer sont aujourd'hui, grâce à la vapeur, tellement dépourvus de danger que ce n'est pas sans quelque inquiétude qu'on se hasarde sur un bateau à voiles. Là renaît la chance fatale qui redonne aux poissons leur revanche sur la voracité humaine, où tout au moins la perspective d'errer dix ans sur des côtes inhospitalières, comme les héros de l'Odyssée et de l'Enéide. [...] je compris que j'étais mal tombé, et j'eus un instant l'idée de refuser ce moyen de transport. Cependant, comment faire? [...] O Ulysse!, Télémaque! Enée! Étais-je destiné à vérifier par moi-même votre itinéraire fallacieux?⁹⁴⁷

On est parfois enclin à considérer les réminiscences littéraires comme un type d'obstacles qui s'interposent entre le dessin du voyageur et la réalisation d'une approche neutre, claire, non oblitérée à la réalité de l'Autre. Nerval a particulièrement conscience de cette problématique. Parfois, il sent une envie irrésistible de se débarrasser de ce bagage de souvenirs, quoique peu réaliste qu'elle soit. Les réminiscences littéraires restent présentes tout le long du récit nervalien, et, en étant parfaitement conscient, il développe là-dessus des réflexions intéressantes. Bien que les motivations principales du périple nervalien n'étaient ni la recherche de la Grèce ancienne ni de la Palestine biblique, il est intéressant de constater que le plus grand nombre de réminiscences littéraires resurgissent pendant sa visite de certaines îles grecques, aussi bien que la réflexion à propos des interférences qu'elles interposent entre l'observateur et la réalité actuelle du pays visité. Le passage dans lequel Nerval évoque la Grèce pour la première fois dans son récit induit déjà cette atmosphère du rêve européen de la grandeur de ses propres origines. Le premier tableau nous fait partager ce qu'il éprouve en découvrant ce pays mythique devant lui, prête à se réveiller dans le soleil du matin. Debout sur le pont dès l'aube aux doigts de rose, impatient,

attendant la vue du Taygète lointain comme l'apparition d'un dieu. [...] – Au delà de cette mer, disait Corinne en se tournant vers l'Adriatique, il y a la Grèce ... Cette idée "ne suffit-elle pas pour émouvoir?" – Et moi, plus heureux qu'elle, plus heureux que Winckelmann, qui la rêva toute sa vie, et que le moderne Anacréon, qui voudrait y mourir, - j'allais la voir enfin, lumineuse, sortir des eaux avec le soleil!

⁹⁴⁷ Nerval, op.cit. vol.I, p. 287.

Je l'ai vue ainsi, je l'ai vue: ma journée a commencé comme un chant de Homère!⁹⁴⁸

Lui aussi, à l'instar de Chateaubriand, nous caractérise comme barbares par rapport aux Grecs. Cette inversion du rapport typique barbare-civilisé n'est réservée qu'au rapport entre les modernes et les anciens. Bien que le romantisme fût le mouvement de libération de la pesanteur de l'héritage classique en tant qu'un modèle à suivre en ce qui concerne la forme de la création littéraire, le respect pour les classiques ne diminuait pas. Ce renversement de perspective est un moyen auquel Nerval recourt plus d'une fois, en s'amusant de la relativité du regard et des croyances:

“c'est mon hideux vêtement de Paris qui provoque seul, parfois, un juste accès d'hilarité.
Oui, mes amis! C'est moi qui suis un barbare, un grossier fils du Nord, et qui fais tache dans votre foule bigarrée. Comme le Scythe Anacharsis...Oh! Pardon, je voudrais bien me tirer de ce parallèle ennuyeux.”⁹⁴⁹

Dans ce passage, Nerval se nomme *barbare* en utilisant ce lieu commun déjà employé par Chateaubriand et Lamartine. Effectivement, Nerval est loin d'être le premier à utiliser cette dénomination apparemment dépréciative pour soi-même. Chez Chateaubriand, elle est nuancée (apparaissant dans la forme *barbare-civilisé*) et sert pour relever l'avalissement actuel du peuple grec et l'importance du voyageur-même en tant que dépositaire de la mémoire de l'antiquité de la civilisation. Chez Lamartine elle sert pour indiquer la possibilité du renversement de la perspective, dont son œuvre témoigne à plusieurs reprises, en introduisant le regard de l'Autre oriental. Enfin, chez Nerval, il s'agit d'un vrai et accompli « renversement de point de vue, qui situe désormais la norme du côté de l'Orient. »

Dans la continuation du texte, Nerval nous offre une image onirique du lever du jour devant l'île de Cythère, imprégnée des réminiscences de la mythologie grecque: “Ne dirait-on pas que le front d'une déesse et ses bras étendus soulèvent peu à peu le voile des nuits étincelantes d'étoiles? Elle vient, elle approche, elle glisse amoureusement sur les flots divins qui ont donné jour à Cythère”⁹⁵⁰ Nerval se laisse enchanter, emporter lui-même et son lecteur par les réminiscences lointaines, mais n'évite pas de secouer son lecteur par la réalité du présent, dans lequel l'île de Vénus est un territoire appartenant aux Anglais, et nommé Cerigo: “Voilà mon rêve... et voici mon réveil! Le ciel et la mer sont toujours là; le ciel d'Orient, la mer

⁹⁴⁸ Nerval, op.cit., vol. I, p. 60.

⁹⁴⁹ *ibidem*, p. 77.

⁹⁵⁰ *ibidem*, p. 59.

d'Ionie se donnent chaque matin le saint baiser d'amour; mais la terre est morte, morte sous la main de l'homme, et les dieux se sont envolés!"⁹⁵¹ Donc, Nerval est bien conscient de l'imaginaire qui s'interpose à notre expérience de ces espaces et nous en avertit. Il laisse le lecteur s'enchanter, se complaire à rêvasser en percevant la réalité à travers l'optique de la mythologie grecque (ce qui était encore très répandue à l'époque), pour lui faire sentir encore plus dramatiquement le brusque réveil qui lui était préparé. Ici se rajoute le désenchantement d'une matérialisation envahissante de la vie humaine: les dieux se sont envolés! Le siècle des Lumières, l'essor de l'industrialisation, tout cela a entraîné la fameuse mort du dieu, enfin formulée par Nietzsche, caractéristique de l'époque moderne, et fort ressentie par Nerval lui-même.

Pour rentrer dans la prose, il faut avouer que Cythère n'a conservé de toutes ses beautés que ses rocs de porphyre, aussi tristes à voir que de simples rochers de grès. Pas un arbre sur la côte que nous avons suivie, pas une rose, hélas! Pas un coquillage le long de ce bord où les Néréides avaient choisi la conque de Cypris. Je cherchais les bergers et les bergères de Watteau, leurs navires ornés de guirlandes abondant des rives fleuries; je rêvais de ces folles bandes de pèlerins d'amour aux manteaux de satin changeant... je n'ai aperçu qu'un gentleman qui tirait aux bécasses et aux pigeons, et des soldats écossais blonds et rêveurs, cherchant peut-être à l'horizon les brouillards de leur patrie.⁹⁵²



Antoine Watteau (1684-1721), Pèlerinage à l'île de Cythère, dit L'Embarquement pour Cythère, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:L%27Embarquement_pour_Cythère,_by_Antoine_Watteau,_from_C2R_MF_retouched.jpg, page consultée le 25 décembre 2013

⁹⁵¹ Nerval, op.cit., vol. I, p. 60..

⁹⁵² *ibidem*, p.61.

Donc, Nerval est lucide dès les premières descriptions de ces lieux mythiques. Il est conscient de la grille scolaire, narrative qui s'interpose entre lui et l'objet de sa perception. Ainsi, les réminiscences mythologiques ne nous sont pas offertes qu'au second degré. De cette manière, Nerval se distancie de ses prédécesseurs, qui s'en servaient plutôt pour glorifier la Grèce comme source de la pensée et de l'imaginaire européen et pour dénoncer son oppresseur musulman. Nous pouvons trouver encore d'autres exemples du contraste réalité-rêve:

C'est sur cette hauteur, couronnée aujourd'hui d'un château militaire, que s'élevait le temple de Venus Céleste.⁹⁵³

Polyphile, c'est à dire Francesco Colonna, a beaucoup cédé sans doute aux visions de son temps⁹⁵⁴

Nerval montre ici sa conscience du tribut que chacun des auteurs paie à la vision de son époque. Il en est conscient et nous avertit d'être vigilant. Aussi, il fait un certain effet de la mise en abyme des influences littéraires dans le processus de notre perception: il était affecté par ses souvenirs de l'œuvre de Francisco Colonna, qui, lui aussi offrait une histoire influencée par la vision de son temps. Par ailleurs, il a puisé dans les sources grecques et latines et il mentionne la version de Nodier de cette histoire. Pour augmenter le contraste entre le rêve et la réalité, il rajoute d'abord que Colonna a donné une description de ce lieu sans jamais l'avoir vu, et que lui, Nerval, en voit les débris qui subsistent à présent:

Et moi qui vais descendre dans cette île sacrée que Francesco a décrite sans l'avoir vue, ne suis-je pas toujours, hélas! le fils d'un siècle déshérité d'illusions, qui a besoin de toucher pour croire, et de rêver le passé ... sur les débris? Il ne m'a pas suffi de mettre au tombeau mes amours de chair et de cendre, pour bien m'assurer que c'est nous, vivants, qui marchons dans un monde de fantômes.

Polyphile, plus sage, a connu la vraie Cythère pour ne l'avoir point visitée, et le véritable amour pour en avoir repoussé l'image mortelle.⁹⁵⁵

Nous sentons même une certaine ironie, qui accorde une primauté au rêve, en dénigrant le besoin de toucher pour pouvoir croire... Le rêve a sa propre force, sa propre vérité...

Enfin, il souligne: « Pouvais-je faire mieux que de relire avant de toucher à Cythère le livre étrange de Polyphile, qui, comme Nodier l'a fait remarquer, présente une singularité charmante... »⁹⁵⁶

⁹⁵³ Nerval, op.cit. vol.I, p.62.

⁹⁵⁴ *ibidem*, p.64.

⁹⁵⁵ *ibidem*, pp. 64-65.

Chateaubriand déclarait comme un de ses buts principaux d'aller chercher les Grecs morts, il appelait les rois anciens au milieu des ruines visitées. Nerval se garde bien de cette attitude. Il sait bien que le meilleur que ces espaces ont à lui offrir reste dans le domaine du rêve, dans le domaine de l'imaginaire transmis pas les lectures qui formaient son esprit dans sa jeunesse. Les débris qu'il pourrait toucher de sa main, dans la réalité, dépouillée de toute fantaisie, ne l'intéressent guère.

Je n'irai pas à Capsali; je sais qu'il n'existe plus rien du temple que Paris fit élever à Venus-Dionée, lorsque le mauvais temps le força de séjourner seize jours à Cythère avec Hélène qu'il enlevait à son époux. On montre encore, il est vrai, la fontaine qui fournit de l'eau à l'équipage, le bassin où la plus belle des femmes lavait de ses mains ses robes et celles de son amant⁹⁵⁷

Nerval est conscient aussi que ces endroits ne pouvaient pas être découverts, perçus, sentis par lui avec la fraîcheur de la nouveauté. Enfin, il ne s'agit pas d'une découverte, mais d'une comparaison du rêve avec la banalité inévitable de ce que la réalité pourrait lui offrir en ce moment-là. Donc, ne s'attendant pas vraiment à une découverte, car ces espaces ne sont pas inconnus à son intellect, il s'interdit toute déception. Cette conscience provoque sa décision de ne pas chercher des temples impossibles à trouver. Cependant, finalement, il lui reste une envie de tenter de retrouver ce qu'il espère ne pas le décevoir. Il n'a pas résisté au besoin de rechercher les anciens temples de la déesse de Cythère:

Je n'ai plus songé dès lors qu'à rechercher pieusement les traces des temples ruinés de la déesse de Cythère, j'ai gravi les rochers du cap Spati où Achille en fit bâtir un à son départ pour Troie; j'ai cherché des yeux Cranae située de l'autre côté du golfe et qui fut le lieu de l'enlèvement d'Hélène; mais l'île de Cranae se confondait au loin avec les côtes de la Laconie et le temple n'a pas laissé même une pierre sur ces rocs...⁹⁵⁸

Et pourtant, il lui reste encore un peu d'espoir: « Mécontent de ma course du cap Spati, j'espérais me dédommager dans celle-ci et pouvoir, comme le bon abbé Dellile, remplir mes poches de débris mythologiques. »⁹⁵⁹ La reconstitution des éléments religieux, la complémentarité des religions qui occupait la réflexion nervalienne pendant son voyage, se sent dans son texte sur la Vénus de Cythère: « Ne demande pas d'autres croyances aux descendants des Achéens; le christianisme ne les a pas vaincus, ils l'ont plié à leurs idées; le principe féminin,

⁹⁵⁶ Nerval, op.cit vol. I, p. 67.

⁹⁵⁷ *ibidem*, p. 68.

⁹⁵⁸ *ibidem*, p. 68.

⁹⁵⁹ *ibidem*, op.cit., p. 69.

et comme le dit Goethe, le féminin céleste, régnera toujours sur ce rivage. »⁹⁶⁰ La visite à l'île Cythère excitait Nerval, et la visite à la terre elle-même l'enthousiasmait également ou encore de plus. Réveillé par le son de l'ancre tombée, Nerval est impatient :

ce jour-là même nous foulerons le sol de la Grèce véritable et régénérée. [...] Je vis depuis ce matin dans un ravissement complet. Je voudrais m'arrêter tout à fait chez ce bon peuple hellène, au milieu de ces îles aux noms sonores, et d'où s'exhale comme un parfum du Jardin des Racines grecques.⁹⁶¹

Dans la suite de ce passage, Nerval nous présente ses premiers échanges en grec, et sa fierté du bon emploi de cette chère langue nous laisse déjà soupçonner son envie de passer pour un autre, de ne pas avoir besoin de s'appuyer toujours sur son identité nationale (à l'encontre de Chateaubriand, par exemple): "Κάλιμέρά (bonjour), me dit le marchand d'un air affable, en me faisant l'honneur de ne pas me croire Parisien." Bien sûr, il rajoute très vite avec son humour caractéristique: "Heureux homme pourtant, qui sait le grec de naissance, et ne se doute pas qu'il parle en ce moment comme un personnage de Lucien".⁹⁶²

Les premières images de la terre grecque, ce "sol de l'antique Scyros que foulèrent les pieds d'Achille enfant"⁹⁶³ sont irriguées d'incontournables souvenirs livresques: « Mais c'est bien le soleil de l'Orient et non le pâle soleil du lustre qui éclaire cette jolie ville de Syra, dont le premier aspect produit l'effet d'une décoration impossible. » Encore un exemple des réminiscences livresques, qui s'immiscent dans la description d'une ville grecque:

Qui ne se souvient de la ville de Laputa du bon Swift, suspendue dans les airs par une force magique et venant de temps à autre se poser quelque part sur notre terre pour y faire provision de ce qui lui manque. Voilà exactement le portrait de Syra la veille, moins la faculté de locomotion.⁹⁶⁴

Ses réminiscences livresques ne sont pas restreintes à la Grèce. Il évoque très souvent les *Mille et une nuits*, une référence par excellence des attentes occidentales de l'Orient. Nous trouvons aussi des réminiscences bibliques, et l'humour caractéristique avec lequel Nerval exprime sa conscience de cette grille de lecture.

⁹⁶⁰ Nerval, op.cit., vol.I, p. 75.

⁹⁶¹ *ibidem*, p. 76.

⁹⁶² *ibidem*, pp. 76.-77.

⁹⁶³ *ibidem*, p. 78.

⁹⁶⁴ *ibidem*, p. 78.

Une autre entrave à l'approfondissement des connaissances de l'Autre qui s'impose aux voyageurs est reconnue par Nerval dans l'inévitable recherche du pittoresque: « La plupart des voyageurs ne saisissent que les détails bizarres de la vie et des coutumes de certains peuples. Le sens général leur échappe et ne peut s'acquérir en effet que par des études profondes. »⁹⁶⁵ En dépit de sa conscience du réductionnisme qu'impose la recherche du pittoresque, Nerval lui-même n'est pas complètement exempt de cette tendance à rechercher du pittoresque et de la couleur locale: « Je marche en pleine couleur locale, unique spectateur d'une scène étrange, où le passé renaît sous l'enveloppe du présent. »⁹⁶⁶

Assez souvent, il s'agit tout simplement d'un manque d'intérêt de creuser en profondeur, dans la recherche des liens entre les civilisations apparemment si éloignées. Dans le passage suivant, Nerval exprime directement la profondeur de son intérêt particulier pour la population variée de la Syrie: « nous ne songeons pas qu'il existe une série de croyances intermédiaires capables de se rattacher aux principes de la civilisation du Nord, et d'y amener peu à peu les Arabes. »⁹⁶⁷

Conscient des multiples entraves qui se présentent devant un voyageur désireux de décrire un pays étranger, Nerval a essayé de les surmonter, et de tracer de nouvelles voies d'exploration de l'Ailleurs, en expérimentant une tentative de se distancier le plus possible des cadres de la perception imposés par sa culture et par des identités qu'il y vit. On pourrait ajouter que la distance que Nerval prend par rapport à son identité nationale ou occidentale, et, plus précisément, la conception floue qu'il a de la notion d'identité se retrouvent très exactement dans la notion gadamérienne de compréhension qui dépasse toute rigidité identitaire: « Là où la compréhension se passe il n'y a pas seulement l'identité. Plutôt, comprendre, cela veut dire que l'on est capable de prendre la place de l'Autre, dans le but de dire ce qu'il a compris là, et ce qu'il a à dire en réponse. »⁹⁶⁸ On pourrait aussi dire avec Guy Barthélemy que la narration nervalienne a surmonté les épreuves des représentations pandéterministes et simplistes, en réussissant à offrir :

... la perception de l'Autre comme un Je, avec toutes ses implications (réversibilité de la relation regardant/regardé, accès de l'Autre à la singularité individuelle), le souci et les

⁹⁶⁵ Nerval, op.cit, vol.II, p. 129.

⁹⁶⁶ Nerval, op.cit, vol.I, p. 77.

⁹⁶⁷ Nerval, op.cit, vol.II, p. 130.

⁹⁶⁸ Diane P. Michelfelder, Richard E. Palmer, *Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida encounter*, State University of New York Press, Albany, 1989, p.96.

moyens esthétiques d'en offrir une représentation qui rende compte de son humanité, autant dire de sa complexité.⁹⁶⁹

Selon Barthélemy, la littérature, telle qu'elle est produite par Nerval est plus « susceptible de prendre en charge une authentique curiosité vers l'Autre culturel » qu'une anthropologie savante de cette époque « forte d'un imaginaire collectif et de sollicitations idéologiques fortement arrimées à une épistémologie pandéterministe. »⁹⁷⁰

En l'absence d'une exigence scientifique de séparation du Sujet et de l'objet, paradoxalement, la littérature a pu exploiter des situations de fusion (sympathie, empathie, éventuellement majorées par le choix du mode romanesque) entre le Sujet et l'objet pour éclairer l'un et l'autre (l'Autre) en travaillant toutes les ressources maïeutiques des phénomènes de déterritorialisation et de leur difficile dialectisation.⁹⁷¹

Donc, nous pouvons conclure que le combat de Nerval contre les préjugés occidentaux par rapport à l'Orient se manifeste sur plusieurs plans, et, dans une certaine mesure, ce récit nous incite à un recul par rapport à la conception univoque d'Edward Saïd qui désignait l'orientalisme en tant que « une suite de restrictions dans le domaine de la pensée »⁹⁷² qui imposait une vision rigide où les motifs des intellectuels et des artistes européens n'étaient pas fondamentalement différents de ceux de l'impérialisme politique des états. Les tentatives nervaliennes d'un recul critique devant les préjugés européens sont nombreuses et nous pouvons les situer principalement dans le domaine des mœurs, de la religion, de la morale, de la politique et de la condition de la femme. Nous en avons analysé diverses manifestations, comme par exemple celles concernant la condition de la femme, souvent mystifiée ou pas suffisamment connue en Occident. Dans son désir de se rapprocher de l'Autre, et même de devenir l'Autre, nous avons vu qu'il ira jusqu'à se travestir en indigène. Donc, il n'est pas question de douter de son envie d'explorer l'étranger au plus profond, qu'il s'agisse de découvrir des faits, des impressions ou des sensations.

Nerval arrive en poète, en créateur qui choisit et réarrange les éléments, en fonction des questionnements de son monde intérieur. Cependant, on pourrait considérer que ce voyage constitue un temps fort de son expérience de la différence, quoique placée sous le sceau de

⁹⁶⁹ Barthélemy, « Littéarité »

⁹⁷⁰ *ibidem*

⁹⁷¹ *ibidem*

⁹⁷² Saïd, *op.cit.*, p.60.

l'écartèlement entre sa tentation de transfigurer le réel par le biais de ses projections mentales frottées de mythoconscience et sa tentative pour s'approprier un autre point de vue sur le monde en se décentrant par rapport à sa vision d'origine.

CHAPITRE II

2.2.1. La quête de l'étranger des « poètes maudits » Baudelaire et Rimbaud

En portant leur regard envers un Ailleurs à découvrir ou à construire, les poètes de la seconde moitié du XIXe siècle nous font à la fois observer de plus près l'angoisse de leur état d'étrangeté chez soi. Ainsi naissent leurs tentatives de créer le sens qui leur échappe ou qu'ils n'éprouvent pas assez fort dans les limites de leur condition. Héritier du romantisme et précurseur du symbolisme, Baudelaire nous offre une poésie unique, impossible à réduire à une seule école littéraire. Ces deux poètes expriment la modernité qui envahissait l'esprit des Européens, une « révolution lente », pluriséculaire aboutit avec leur poésie. Comme le souligne Tzvetan Todorov, en réfléchissant sur les conséquences de l'acquisition graduelle de la liberté de l'homme qui constitue le monde moderne :

la transition d'un monde, dont la structure et les lois /normes sont un fait donné pour chaque membre de la société, dans un monde qui est capable de révéler lui-même sa nature et d'établir ses normes [...] l'habitant de la société contemporaine ne refuse pas tout ce que lui est transmis par la tradition, mais veut connaître le monde à sa manière et cherche à choisir lui-même les principes selon les quels il va s'orienter dans son existence entière. Tous les éléments de sa vie ne sont pas donnés d'avance, quelques-uns sont *choisis*." P.20

Les *Fleurs du Mal* étant considéré comme une des sources du mouvement poétique moderne, l'influence que Baudelaire a exercé sur Rimbaud (aussi bien que sur Mallarmé et Valéry, par exemple), nous amène à nous pencher sur le traitement du phénomène de l'étranger de ces deux « poètes maudits », qui se considéraient étrangers parmi leurs proches. Baudelaire manifeste son détachement du siècle auquel il appartient dès la préface des *Fleurs du mal* :

Je sais que l'amant passionné du beau style s'expose à la haine des multitudes. Mais aucun respect humain, aucune fausse pudeur, aucune coalition, aucun suffrage universel ne me contraindront à parler le patois incomparable de ce siècle, ni à confondre l'encre avec la vertu.

(...) Quelques-uns m'ont dit que ces poésies pouvaient faire du mal. Je ne m'en suis pas réjoui. D'autres, de bonnes âmes, qu'elles pouvaient faire du bien : et cela ne m'a pas affligé. La crainte des uns et l'espérance des autres m'ont également étonné, et n'ont servi qu'à me prouver une fois de plus que ce siècle avait désappris toutes les notions classiques relatives

à la littérature.⁹⁷³

Ce qui rapproche particulièrement la poésie de Baudelaire et celle de Rimbaud, et ce qui nous intéresse particulièrement, c'est sa transformation en un mystérieux univers où le poète explore les possibilités de dépersonnalisation découvertes dans la fluidité du « moi ». Chez les poètes et voyageurs romantiques le phénomène de l'étranger a principalement été traité sous la forme de l'étranger interculturel. Avec Baudelaire et Rimbaud, on sent entrer également dans la problématique l'étranger intraculturel, qui atteint particulièrement fort le personnage et le rôle de l'artiste. Chez ces deux poètes on trouve les bouleversements des individualités hors des normes sociales, en lutte contre une société hostile, où ils se sentent étrangers. Chez ces deux poètes, le phénomène de l'étranger comprend de plus nombreux aspects que ce n'était le cas chez les écrivains de nos analyses précédentes. Ce phénomène dépasse les limites de l'étranger culturel, y compris l'étrangeté intraculturelle, en s'exprimant dans les expérimentations de différents états au-delà des normes rigides, tels que la création artistique, ou des états où le sujet « sort de soi », dans l'extase amoureuse ou en abusant des substances hallucinatoires. Chez ces deux poètes, c'est particulièrement la création artistique qui est expérimentée comme un état étranger, où l'on voit s'ouvrir, parmi d'autres, les possibilités de dépersonnalisation et de pluralisation du « moi », comme des traits particuliers de la modernité. Ce sentiment d'une étrangeté intraculturelle poussée à l'extrême chez ces deux poètes est indissoluble du phénomène de l'individualisme exacerbé dans la société contemporaine. Baudelaire, et, après lui, Rimbaud mènent cette situation à l'extrême, et se dissocient complètement de leur entourage. Dans ses recherches sur le problème de l'individualisme, Todorov nous rappelle que le premier à utiliser ce terme (ou à le formuler) était Tocqueville. Todorov met en relief que dans les yeux de Tocqueville, ce qui est à l'origine de cet avènement démesuré et déconcertant de l'individualisme, c'est la démocratie établie lors de la Révolution française : « La société moderne ou démocratique donne le même statut à tous ; de là ses habitants n'ont plus besoin les uns des autres pour constituer leur identité. “La démocratie rompt la chaîne et laisse chaque chaînon à part” (II, 4, 6, 385) »⁹⁷⁴ Comme des récompenses partielles de ce manque d'insertion ferme dans la société, Todorov distingue « une vie privée plus intense, d'une part; de l'autre, une certaine sensation de l'appartenance à l'humanité uni-

⁹⁷³Baudelaire, Charles, *Œuvres complètes, Fragments et dossier des « Fleurs du mal », Préface des Fleurs*, p.131.

⁹⁷⁴Todorov, *Nesavrseñi*, p. 29.

verselle.⁹⁷⁵

Néanmoins, ce qui se distingue comme un des éléments patents de la non-insertion de la société des poètes-maudits, et qui représente le comble de cet individualisme qui assombrit l'horizon de toute modernité, c'est la sensation de l'inhumanité de son entourage. En cela, on peut les rapprocher de la réflexion actuelle de l'écrivain franco-libanais, Amin Maalouf, dont les analyses subtiles mettent en relief que le manque de l'ordre et de l'humanité que nous percevons dans notre société crée une fêlure intérieure. Ainsi, l'absurde éprouvé dans des circonstances concrètes de la société à laquelle on appartient, ou, finalement, l'absurde inhérent à la même condition humaine (puisque, enfin, il n'y aurait pas de société sans le moindre aspect inhumain, parfaitement adéquate aux besoins de chacun de ses membres) renforce la sensation d'étrangeté: « je ne voyais autour de moi que la violence et la régression. Dans et univers levantin qui s'obscurcissait sans arrêt, il n'y avait plus de place pour moi, ni moi, je ne voulais plus m'en chercher un. »⁹⁷⁶

Baudelaire et Rimbaud sont des artistes mal à l'aise dans leur propre culture, tout en sachant qu'il n'existe pas de monde où l'on serait complètement chez soi, et que l'homme n'établirait jamais un équilibre entre l'apollonien et le dionysien en soi. Beaucoup de désignations peuvent s'employer aussi bien pour Rimbaud que pour Baudelaire : génies précoces, peintres de la modernité bouleversante, amateurs de l'ambiguïté de l'âme humaine, explorateurs de l'abîme, de la débauche et des paradis artificiels. Leur esthétique accorde une place importante à l'insolite, au bizarre, aux états étrangers. Les deux, Ces deux poètes tourmentés semblent avoir un questionnement de soi très évolué, très conscient, qui ouvre des nouvelles dimensions de l'étrangeté. Ils sont, dès leur plus jeune âge, conscients de l'étrangeté intraculturelle, en souffrant du fait de se sentir étrangers dans leur milieu, dans leur culture et parmi leurs proches. Leur attraction pour l'étranger culturel se révèle aussi plus ambiguë: tout en étant fascinés, ils semblent douter de l'évasion du déplacement, et parfois même du rêve. Ils semblent savoir d'avance qu'à travers l'apparente hétérogénéité et les différences extérieures, ils vont faire une exploration d'eux-mêmes. Aussi, ils ont fait différentes tentatives d'explorer le phénomène de l'étranger dans toutes ces facettes et dans toute sa complexité. L'art en soi est une expérimentation dans le domaine au-delà de certaines limites de perception et de compré-

⁹⁷⁵ Todorov, *Nesavrseñi*, p. 29.

⁹⁷⁶ Maalouf, *Los Desorientados*, pp.58-59

hension. L'expérimentation de l'étranger d'une autre culture n'est qu'une voie pour faire l'expérience du phénomène de l'étranger.

Par ailleurs, on ne se satisfait plus de réduire l'existence humaine au seul plan matériel, d'explorer les espaces lointains pour chercher uniquement les biens matériels, on a besoin d'explorer un lointain spirituel. Le besoin inhérent humain d'explorer les confins de sa réalité apparente pousse ces deux poètes vers le rêve. Dans nos analyses le rêve apparaît souvent comme un état étranger et moteur du voyage à la source de l'envie de partir à la rencontre de l'Autre.

2.2.2. Charles Baudelaire : l'étrange visage de la beauté

« L'étrangeté, qui est le condiment indispensable de toute beauté. »

Charles Baudelaire, *Notes sur Edgar Poe*

« Le propre du grand art, c'est l'élévation, le fait de transporter le moi par delà ses limites naturelles, vers quelque surnature. »

Robert Kopp, « Baudelaire et Wagner »⁹⁷⁷

L'exploration du phénomène de l'étranger chez Baudelaire, qui fut, par ailleurs un grand critique d'art de son siècle, s'effectue avant tout à travers la création artistique, mais aussi à travers le rêve, l'amour, les effets des opiacés ou l'évocation d'un Ailleurs sous le nom d'Orient. Dans la création artistique baudelairienne la beauté et l'art ouvrent la porte de l'infini, de l'inconnu, souvent à travers une adoration extatique. L'art offre une voie d'accès à l'inexploré, à l'extraordinaire, à l'étranger. Le déplacement proprement dit n'est pas l'essentiel, l'exploration de l'étranger s'effectue avant tout dans les voyages esthétiques.

⁹⁷⁷ In La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée Françaises. Mélanges offerts à Corrado Rosso, C. Biondi C. Imbrosio, M.J. Latil, N. Minerva, C. Pellandra, A. Sfragaro, B. Soubeyran, P. Vecchi, eds., Genève, Droz, 1995,.

C'est notamment le potentiel de l'étranger esthétique qui attire plus l'esprit de Baudelaire que l'étranger culturel. L'Orient représente souvent davantage la source du rêve et de l'imaginaire qu'un voyage concrètement accompli. La vision fantasmatique que Baudelaire a de ce monde et l'image qu'il fait naître chez nous, reflète moins un Orient objectif et historique qu'une tentative d'appréhender une altérité radicale, un ailleurs par excellence. La sensation d'être confronté avec un mystère est clairement montrée dans un passage des *Paradis artificiels*:

L'Asie antique, solennelle, monstrueuse et compliquée comme ses temples et ses religions : où tout, depuis les aspects les plus ordinaires de la vie jusqu'aux souvenirs classiques et grandioses qu'elle comporte est fait pour confondre et stupéfier l'esprit d'un Européen.⁹⁷⁸

Très souvent chez Baudelaire, le mystère de l'Orient est une forme de l'espace de l'accomplissement de la création artistique, comme c'est le cas dans *L'Invitation au voyage*.

Lorsque Baudelaire définit l'espace de l'accomplissement de l'aventure poétique comme un Orient mythique dans l'un des petits poèmes en prose du *Spleen de Paris*, on peut se demander si le terme Orient a un contenu sémantique spécifique ou s'il est plutôt employé comme un indice, une sorte de valence pure localisant un anti-espace ou un ailleurs indéterminé. Cette réduction de l'Orient à un indice de spatialité extrême localisant un ailleurs irréductible est fréquemment assumée chez Baudelaire par des adverbes comme ailleurs, là-bas⁹⁷⁹

Non seulement il est une espèce d'ailleurs indéterminé, indéfinissable, mais aussi l'Orient chez Baudelaire est même entremêlé avec l'Occident. Cet ailleurs où il voudrait accéder est coloré des nuances d'un ici, dont on part, et d'un là-bas mystérieux où on aspire accéder. Tout en explorant l'étranger, nous ne pouvons jamais effacer complètement le propre et le connu : il y a un échange, une fluidité et un jeu d'altération.

On devrait aussi ajouter que l'Orient baudelairien n'est pas tout à fait un anti-espace vidé de tout contenu sémantique. Il porte en soi toute une gamme d'associations, qui partent d'une réalité incarnée pour la transposer en un lieu au-delà des limites et des cadres précis où s'accomplit l'aventure esthétique.

⁹⁷⁸ Charles Baudelaire, *Les Paradis Artificiels, Œuvres complètes, Éditions Robert Laffont, S.A., Paris, 1980*, p.231.

⁹⁷⁹ Kamel Gaha, « Orient mythique et Orient historique », dans *Tunis, Carthage, l'Orient sous le regard de l'Occident du temps des Lumières à la jeunesse de Flaubert*, publications de l'Université de Rouen, p.13.

Il est un pays superbe, un pays de Cocagne, dit-on que je rêve de visiter avec une vieille amie. Pays singulier, noyé dans les brumes de notre Nord, et qu'on pourrait appeler l'Orient de l'Occident, la Chine de l'Europe, tant la chaude et capricieuse fantaisie s'y est donné carrière, tant elle l'a patiemment et opiniâtrement illustré de ses savantes et délicates végétations.⁹⁸⁰

Ce pays de Cocagne, cet « Orient de l'Occident », est une construction poétique, une image de cet absolu de beauté et d'art dont Baudelaire est en quête à travers son esthétique.

Cet Orient mythique, qui est une construction de l'imaginaire et qui est l'effet d'un travail sur les mots et les images est à distinguer d'un Orient exotique ou féerique que la tradition de la féerie orientale a contribué à diffuser largement à partir de la traduction des *Mille et une nuits* par Galland au XVIIIe siècle. [...] Si, dans le cas de l'Orient baudelairien, la désémantisation de la notion d'Orient permet facilement d'exclure toute lecture de l'image produite indépendamment du contexte de la poésie baudelairienne, certaines exploitations des images de l'Orient pourraient faire croire à l'existence de représentations objectives de l'Orient, c'est à dire de représentations pouvant servir à donner une idée relativement précise de l'essence de l'Orient observé ou raconté.⁹⁸¹

L'Orient baudelairien est avant tout un monde esthétique, mais il comporte aussi une dimension émotionnelle et biographique. Ce n'est pas seulement un monde imaginaire, sans aucun rapport avec les expériences d'un monde vécu. À ses 20 ans, sa famille, inquiète de sa vie de bohème marginal dans le Quartier latin, l'embarque pour les côtes d'Afrique et de l'Orient. Il part pour Calcutta sur le Paquebot des Mers du Sud. Le départ a lieu le 9 juin 1841 à Bordeaux, où il revint le 15 février 1842. À part cette expérience, le seul autre pays qu'il aura visitée sera la Belgique, ce qui rend cette découverte de l'Orient encore plus impressionnante.

Avant son voyage, l'Orient existait pour lui dans une réalité picturale des tableaux de Delacroix, Fromentin et Decamps. Grand amateur de l'art, Baudelaire admire les *Femmes d'Alger dans leur intérieur* : « Charles Baudelaire décrit ce tableau comme « un petit poème d'intérieur, plein de repos et de silence, encombré de riches étoffes et de brimborions de toilette ». »⁹⁸²

⁹⁸⁰ Charles Baudelaire, Invitation au voyage, Petits poèmes en prose, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, p.170. p.159

⁹⁸¹ Kamel Gaha, « Orient mythique et Orient historique », dans Tunis, Carthage, *L'Orient sous le regard de l'Occident du temps des Lumières*, p.13, 14.

⁹⁸² Charles Baudelaire, *Le Salon de 1846, IV Eugène Delacroix*, op.cit, p.646.



Eugène Delacroix, *Les Femmes d'Alger dans leur appartement*, 1834, <http://www.la-malvenue.com/les-femmes-d-alger-dans-leur-appartement-eugene-delacroix-3157439.html>, page consultée le 20 octobre 2013.

Parmi les tableaux « orientaux » de Delacroix, il estime aussi *La mort de Sardanapale*, enchanté par la représentation des femmes, de son héros, aussi bien que par l'éclat du luxe, du désir et de la violence. À part *Sardanapale*, c'est aussi le *Supplice de crochets*, appréciée par ailleurs par Théophile Gautier, qui suscite aussi ses rêveries. En ce qui concerne les qualités particulières de ces tableaux et les apports du voyage en Orient à la peinture de Delacroix, Baudelaire dit :

Un voyage au Maroc laissa dans son esprit, à ce qu'il semble, une impression profonde ; la il put à loisir étudier l'homme et la femme dans l'indépendance et l'originalité native de leurs mouvements, et comprendre la beauté antique par l'aspect d'une race pure de toute mésalliance et ornée de santé et du libre développement de ses muscles. C'est probablement de cette époque la que datent la composition des Femmes d'Alger et une foule d'esquisses.⁹⁸³

⁹⁸³ Baudelaire, *Salon de 1846*, op.cit, p.234.



Alexandre Gabriel Decamps, Le supplice aux crochets, <http://www.mmediene.fr/wp-content/uploads/2007/07/59-Alexandre-Gabriel-Decamps-Le-supplice-des-crochets-1837.jpg>, page consultée le 25 décembre 2013.

Pendant le voyage, Baudelaire séjourne à l'île Bourbon (nom de l'île de la Réunion à cette époque), et, en rentrant à Paris en 1842, il écrit ses premiers textes. Ses voyages l'enrichissent de souvenirs et d'images qui, aussi bien que la vie moderne de la ville, laisseront une empreinte particulière et profonde sur sa poésie. Les images dont il s'était imprégné dans ce monde mystérieux nourriront sa rêverie, en restant la référence d'un Ailleurs à réinventer et d'un espace qui résonne en accord avec l'intimité de l'âme du poète.

2.2.2.1. Le Mal, l'Étrange, le Beau

Nous trouverions inconvenant d'accorder aux explorations baudelairiennes des expériences d'étranger, y compris ses évocations et représentations de l'Orient, une autonomie absolue, détachée des inquiétudes et des questions par lesquelles ce poète, le plus sincèrement

intime, organise l'ensemble de ses motivations en images. Dans son esthétique il existe un lien étroit entre le Beau, l'Étrange, l'Intime et le Maléfique. La préface des *Fleurs du mal* nous en témoigne, tout en refusant de démanteler ou de défendre les intentions de cet œuvre qui avait subi des condamnations :

J'avais primitivement l'intention de répondre à de nombreuses critiques et, en même temps, d'expliquer quelques questions très simples, totalement obscurcies par la lumière moderne : qu'est-ce que la Poésie ? Quel est son but ? de la distinction du Bien avec le Beau ; de la Beauté dans le Mal ; que le rythme et la rime répondent dans l'homme aux immortels besoins de monotonie, de symétrie et de surprise ; de l'adaptation du style au sujet ; de la vanité et du danger de l'inspiration, etc. ; mais j'ai eu l'imprudence de lire ce matin quelques feuilles publiques ; soudain, une indolence, du poids de vingt atmosphères, s'est abattue sur moi, et je me suis arrêté devant l'épouvantable inutilité d'expliquer quoi que ce soit. Ceux qui savent me devinent, et pour ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas comprendre, j'amoncellerais sans fruit les explications.⁹⁸⁴

En repoussant les limites du Beau, Baudelaire nous en offre une définition qui conjugue le fervent et le douloureux, et c'est l'inconnu, le secret et les épreuves de l'infortune qui nous font y accéder. En témoignent ses célèbres vers :

Que tu viennes du ciel ou de l'enfer, qu'importe,
O Beauté ! Monstre énorme, effrayant, ingénu !
Si ton œil, ton sourire, ton pied, m'ouvrent la porte
D'un infini que j'aime et n'ai jamais connu ?
De Satan ou de Dieu, qu'importe ?⁹⁸⁵

C'est la porte de l'infini que la beauté et l'art nous offrent, la porte d'un monde étranger où l'artiste construit de nouveaux cadres, liens, formes. Qu'on souffre pour l'obtenir, c'est peu important : le mal fait déjà partie de l'existence humaine, de la nature même de l'homme : « Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées : l'une vers Dieu, l'autre vers Satan. »⁹⁸⁶ Baudelaire, dans sa poésie explore les deux, nous fait visiter ce qui est méconnu, hors de l'ordre et des conventions, refoulé, caché. En toute simplicité, Baudelaire souligne que le « Beau est toujours bizarre »⁹⁸⁷. Oserions-nous y entrevoir que la Beauté est toujours étrangère ?

⁹⁸⁴Baudelaire, Charles, Fragments et dossier des « Fleurs du mal », Préface des Fleurs, op.cit. p.132.

⁹⁸⁵Baudelaire, *Hymne à la Beauté*, op.cit., p.18.

⁹⁸⁶

⁹⁸⁷Baudelaire, *Exposition universelle de 1855, Beaux-Arts, OC 956*, op.cit. 253.

Dans sa vie, le mal apparaît sous sa forme la plus quotidienne et la plus destructrice (le manque d'argent, le progrès de la maladie qui aboutit à la paralysie générale), accablant le poète, avant de le livrer à la mort précoce. Ce mal qui le tracasse, contribue à cet élan particulier qui le pousse à l'exploration artistique de l'étranger, à la création d'un Ailleurs qui lui permettrait un moment de répit, mais avant tout, l'extraordinaire lui permettra d'expérimenter la liberté des contingences humaines.

Par rapport aux espaces d'ailleurs, indéfinis et inexplorés, ou imaginés sous le voile du mystère « oriental », parfumé et alimenté de ces charmes chers au poète, l'espace familial, l'espace culturel de la France de son époque est souvent perçu et peint de telle façon qu'il nous fait trembler de peur devant son manque d'humanité. Si l'on scrute les épithètes et les images qu'on retrouve dans ses poèmes, ou ses pensées plus explicites, on se heurte à une situation profondément ressentie comme douloureuse :

« La France traverse une phase de vulgarité. Paris, centre et rayonnement de bêtise universelle. Malgré Molière et Béranger, on n'aurait jamais cru que la France irait si grand train dans la voie du *Progrès*. – Questions d'art, *terrae incognitae*. Le grand homme est bête »⁹⁸⁸

2.2.2.2. L'ennui Baudelairien et la quête des expériences étrangères

Le thème du voyage apparaît en fonction de la quête de l'inconnu, de l'exploration de l'étranger pour fuir la banalité de l'ordinaire, en tant que recherche d'un lieu privilégié, un refuge ou un univers paradisiaque. L'Ailleurs oriental apparaît ainsi comme un des moyens de cette quête inlassable que Baudelaire semble mener pour échapper au sentiment de spleen, d'ennui profond et de la mélancolie qu'il éprouve intensément. Sa fuite de l'ennui, de la platitude du conventionnel le poussent dans une inlassable expérimentation des états étrangers où il tente de donner forme à l'informe, et par là de contenir l'indéfini. Dans les termes psychologiques, l'ennui est l'état où nos besoins intérieurs ne sont pas satisfaits, et l'intuition guide Baudelaire vers les états ou les espaces dans lesquels il se sentirait plus en harmonie avec le

⁹⁸⁸Baudelaire, Charles, Fragments et dossier des « Fleurs du mal », Préface des Fleurs, op.cit. p. 132

monde. Parfois, c'est l'ampleur du monde oriental qui semble créer la possibilité d'une telle harmonie où l'âme se sentirait plus comblée. Déjà dans le premier fragment poétique conservé, à seize ans, il annonce cet ennui tourmentant et invoque l'Orient, cet Ailleurs invitant :

Nous aimions cette humble musique

Si douce à nos esprits lassés

Quand elle vient, mélancolique,

Répondre à de tristes pensers. (...)

*

N'est-ce pas qu'il est doux, maintenant que nous sommes

Fatigués et flétris comme les autres hommes,

De chercher quelquefois à l'Orient lointain

Si nous voyons encore les rougeurs du matin,

Et, quand nous avançons dans la rude carrière,

D'écouter les échos qui chantent en arrière ⁹⁸⁹

Cet ennui accablant, ce spleen bien connu fait l'objet de sa correspondance aussi bien que de sa poésie. L'exploration des états extraordinaires, où la sensibilité est augmentée et l'esprit plus alerte est une recherche des voies de sortie de cet ennui de la banalité quotidienne. Cette exploration s'accomplit soit à travers les tentatives d'accéder aux divers plaisirs, soit à travers des possibilités offertes par le lointain.

Son esprit est atteint de ce spleen qui tel « un peuple muet d'infâmes araignées vient tendre ses filets au fond de nos cerveaux... »⁹⁹⁰ de telle façon que « rien ne peut l'égayer »⁹⁹¹, rien ne peut l'extraire de cette « immortalité » de l'ennui. Et, pour l'accentuer, il joue avec un contraste ironique « le savant qui lui fait de l'or n'a jamais pu de son être extirper l'élément

⁹⁸⁹ Baudelaire, *Poèmes divers*, I op.cit, p.321

⁹⁹⁰ Baudelaire, *Œuvres complètes*, Spleen II, op.cit. p. 284.

⁹⁹¹ *ibidem*

corrompu »⁹⁹² : il n'y a pas d'alchimie pour son âme. Aussi, en reconnaissant l'élément corrompu de son être, qui n'est pas nécessairement conditionné par des circonstances de la vie extérieure, il suppose que le spleen lui est inhérent, qu'il fait partie de son sort.

Un autre aspect grave des profondeurs de l'ennui est le manque de sens qui atteint le degré où il se rapproche du chaos « Et cette immense nuit semblable aux vieux Chaos »⁹⁹³ car lui, il n'y voit, il ne sent pas le sens. Dans l'état où il se trouve le sens lui échappe et tout s'écroule. Il n'y a pas de pire supplice que cet état : « Or il n'est pas d'horreur au monde qui surpasse la froide cruauté de ce soleil de glace »⁹⁹⁴. Ce soleil glacial nous communique toute la solitude qu'il éprouve, et qui est traitée de différentes manières et abondamment dans sa poésie.

Il est un étranger, seul et sans une vraie proximité et entente, étranger dans son entourage, parmi ses proches. Et il va chercher ailleurs les résonances de son âme, dans le lointain. Alors, nous voyons dans la poésie baudelairienne une inversion du prochain et de l'étranger, un dédoublement du terme étranger : la découverte des souffrances à cause de l'étrangeté intraculturelle, chez soi, parmi ses proches, et les possibilités que, ailleurs, dans le lointain, « tout parle à l'âme sa douce langue natale »⁹⁹⁵. Il cherche, à travers différentes voies cet endroit, cet état, ce monde en harmonie avec son âme. Sa poésie est une recherche de cet état, et une expression des souffrances, des expériences, des douleurs et des jouissances vécues dans cette recherche. Il nous offre une variété des expériences de l'étrangeté, avec les tourments et les fruits qu'ils nous apportent. Les douleurs des ténèbres, de la solitude quand on est étranger parmi ses proches, et les possibilités de dépassement de ces cadres, une expérience positive de l'étranger en tant qu'inconnu, inexploré, impossible à définir, féconde et prenant, qui nous offre des clartés nouvelles et une existence plus en accord avec les potentiels et besoins de nos âmes, une présence plus vécue car nous sentons un accord avec ce nouveau sens, qu'on est en train d'expérimenter ou de créer.

⁹⁹² Baudelaire, *Œuvres complètes*, Spleen II, op.cit p.284.

⁹⁹³ Baudelaire, *Œuvres complètes*, Spleen II, op.cit. p. 284.

⁹⁹⁴ *ibidem*, p.284.

⁹⁹⁵ Baudelaire, *Œuvres complètes*, Invitation au voyage, op.cit. p. 159.

2.2.2.3. « L'Étranger » Baudelairien

Qui aimes-tu le mieux, homme énigmatique, dis ? ton père, ta mère, ta sœur ou ton frère ?

- Je n'ai ni père, ni mère, ni sœur, ni frère.
- Tes amis ?
- Vous vous servez là d'une parole dont le sens m'est resté jusqu'à ce jour inconnu.
- Ta patrie ?
- J'ignore sous quelle latitude elle est située.
- La beauté ?
- Je l'aimerais volontiers, déesse et immortelle.
- L'or ?
- Je le hais comme vous haïssez Dieu.
- Eh! qu'aimes-tu donc, extraordinaire étranger ?
- J'aime les nuages... les nuages qui passent... là-bas... les merveilleux nuages!⁹⁹⁶

Dans ce poème du recueil de *Petits poèmes en prose*, publié en 1862, Baudelaire introduit le sentiment de l'étrangeté intraculturelle, souvent expérimenté par les artistes en général. En désignant le poète comme un étranger, qui se détache des liens conventionnels, toujours en recherche des vérités plus authentiques, plus profondes, éternelles, Baudelaire élargit le terme « étranger » de l'étrangeté de l'Autre à l'étrangeté de soi par rapport à son milieu ou à sa culture. Il nous révèle la condition du poète, qui se méfie des liens conventionnels avec le reste de la société, de l'humanité. Plus généralement, il remet en question tous les liens conventionnels, considérés comme des valeurs essentielles. Baudelaire choisit de ne pas définir l'identité des interlocuteurs, laissant par là supposer une certaine osmose entre l'intérieur et l'extérieur subjectif. L'étranger est déjà au sein du sujet. Les limites entre les deux sont floues. Choisisant l'anonyme, il a déjà introduit l'étranger en lui, en manifestant sa méfiance envers les liens et fondements identitaires insatisfaisants. Les liens sont contraignants, limitants, parfois redoutables. S'agit-il d'un véritable lien authentique ? Si forts semblent-ils, ces liens du réseau qui trace les contours de notre existence, le poète laisse supposer qu'ils sont à la fois plus ou moins fragiles et mal fondés, ou même imposés. Par conséquent, on se sent attiré par l'Autre, on n'est pas lié au propre, on a besoin de s'en distancier, d'aller vers le rêve, vers autre chose qu'un soi limité.

La même thématique et les mêmes conclusions apparaissent dans le poème en prose où il élabore l'idée du poète en tant que le parfait flâneur :

⁹⁹⁶ Charles Baudelaire, "L'Étranger", *Spleen de Paris*, op.cit. p.162.

Pour le parfait flâneur, pour l'observateur passionné, c'est une immense jouissance que d'élire domicile dans le nombre, dans l'ondoyant, dans le mouvement, dans le fugitif et l'infini. Être hors de chez soi, et pourtant se sentir partout chez soi [...] L'observateur est un prince qui jouit partout de son incognito. [...] Ainsi l'amoureux de la vie universelle entre dans la foule comme dans un immense réservoir d'électricité. On peut aussi le comparer, lui, à un miroir aussi immense que cette foule ; à un kaléidoscope doué de conscience, qui, à chacun de ses mouvements, représente la vie multiple et la grâce mouvante de tous les éléments de la vie.

C'est un moi insatiable du non-moi, qui, à chaque instant, le rend et l'exprime en images plus vivantes que la vie elle-même, toujours instable et fugitive. »⁹⁹⁷

L'artiste, l'homme du monde, est investi dans une éternelle quête des essences à travers les apparences, de la poésie à travers le désert de la banalité :

Ainsi il va, il court, il cherche. Que cherche-t-il ? A coup sûr, cet homme, tel que je l'ai dépeint, ce solitaire doué d'une imagination active, toujours voyageant à travers le grand désert d'hommes, a un but plus élevé que celui d'un pur flâneur, un but plus général, autre que le plaisir fugitif de la circonstance. Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la modernité ; car il ne se présente pas de meilleur mot pour exprimer l'idée en question. Il s'agit, pour lui, de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel du transitoire.

Nous voyons la futilité des tentatives successives d'intégrer le poète dans un cadre bien défini : familial, relationnel, politique, esthétique, matériel ou même religieux. Déjà Platon, dans un passage de l'*État*, dit qu'il y a certaine phase dans la vie où chacun se sent étranger dans sa propre famille, comme un enfant adopté.⁹⁹⁸ La fissure est ouverte et on ne peut pas la fermer: le propre et l'étranger proviennent d'une même origine.

Toutes les questions du dialogue dans le poème « l'Étranger » produisent des réponses négatives, jusqu'à la dernière question où le poète, donc l'étranger par sa nature même, exprime les traits saillants de sa nature dans la forme floue des nuages insaisissables, multi-formes, légers... Cette même nature aérienne, céleste qui ne se laisse pas enfermer dans n'importe quel cadre bien précis s'accorde aux nuages qui viennent, comme les poètes, d'ailleurs, qui n'ont comme eux ni attache ni patrie... Cependant, ce détachement n'est pas la con-

⁹⁹⁷ Charles Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne, L'artiste, homme du monde, homme des foules et enfant*, op.cit., p.793.

⁹⁹⁸ Vid. Platon, *État*, VII, 538 a-c

dition exclusive des poètes, ou, des artistes dans le sens plus large. Elle est, dans un certain degré, inhérente à la condition humaine en général. Personne n'est complètement inséré dans sa société d'appartenance, soit en ce qui concerne les attaches affectives, soit en ce qui concerne les fonctions et les rôles qui l'incombent. De plus, personne ne mène sa vie en parfait accord avec les conventions qui réglementent la vie d'une société. Quelque chose s'échappe à n'importe quel système de règles, inévitablement : « nos paroles, nos actions et nos vies ne sont jamais complètement incorporés dans un système ou dans une institution existantes, mais dépassent toujours leurs limites. Il doit exister quelque chose de désordonné dans ce qui est ordonné, ce qui invoque des changements et permet l'instauration de nouveaux ordres. »⁹⁹⁹

L'Étranger, ne se résume donc pas à l'autportrait de Baudelaire, quoi qu'il se sente une sorte d'être bâtard, sans attache authentique à l'endroit où il vit, apatride et tourmenté par un environnement destructeur. Néanmoins, Baudelaire, qui a vécu cet isolement du manque de compréhension, est particulièrement sensible à cette problématique, et la traite cette dans plusieurs textes, à part ce poème exemplaire. Un projet de préface pour *Les fleurs du mal* nous témoigne qu'il ne se faisait aucune illusion sur un égalitarisme et une accessibilité de l'art aux grandes masses :

S'il y a quelque gloire à n'être pas compris, ou à ne l'être que très peu, je peux dire, sans vanterie, que, par ce petit livre, je l'ai acquise et méritée d'un seul coup. (...) Pour insuffler au peuple l'intelligence d'un objet d'art, j'ai une trop grande peur du ridicule, et je craindrais, en cette matière, d'égaliser ces utopistes qui veulent, par un décret, rendre tous les Français riches et vertueux d'un seul coup.¹⁰⁰⁰

Cette conscience de l'écart de la foule allait parfois jusqu'à l'arrogance, qu'on sent, parmi d'autres dans les notes pour son avocat : « *mon unique tort a été de compter sur l'intelligence universelle*, et ne pas faire une préface où j'aurais posé mes principes littéraires et dégagé la question si importante de la Morale. »¹⁰⁰¹ ou : « Le volume est, relativement à l'abaissement général des prix en librairie, d'un prix élevé. C'est déjà une garantie importante. Je ne m'adresse pas à la foule. »¹⁰⁰²

⁹⁹⁹ Valdenfels, *U mrežama*, p.113.

¹⁰⁰⁰ Baudelaire, *Fragments*, p. 134.

¹⁰⁰¹ Baudelaire, *Le procès*, p. 139.

¹⁰⁰² *ibidem*. p.139.

Par ailleurs, cette sensation d'écart et d'élévation au dessus de la foule et des conditions matérielles passagères se manifeste dès sa poésie de jeunesse :

... Alors, il faut s'entourer de mystère,
Se fermer aux regards, et sans morgue et sans fiel,
Sans dire à vos voisins : « Je n'aime que le ciel »,
Dire à Dieu : « Consolez mon âme de la terre !¹⁰⁰³

Nous pourrions y trouver une invitation manifeste pour le lecteur à réfléchir sur ce mystère de la condition intermédiaire du poète, sur les questions qu'il soulève et les perspectives qu'il ouvre.

Tandis que le génie solitaire de Vigny reste sur la description superficielle et, à l'aide des images allégoriques, suggère une dignité stoïque, réconfortante et encourageante, Baudelaire voit dans l'opposition au monde la source de tout drame humain, et lie sa situation existentielle exclusivement à l'inéluçabilité de cette opposition.¹⁰⁰⁴

Le phénomène de l'étranger couvre exactement ce qui est insaisissable, ce qui s'échappe, ce qui vient nous déstabiliser en se déroband à notre prise. Précisément le détachement des règles conventionnelles qui étouffent la spontanéité est la condition nécessaire pour une authentique création artistique qui explore et met en forme ce qui reste dans la zone « grise » située hors de la saisie des règles et des interprétations d'un moment donné dans une société : « Si l'on rompt les chaînes, la spontanéité de la vie fleurira »¹⁰⁰⁵ La tâche du poète, la création artistique est le domaine de l'exploration de ce domaine au-delà des chaînes des règles.

La fugacité insaisissable du phénomène de l'étranger est évoquée également, dans la poésie baudelairienne, par la fluidité des contours du moi « toutes ces choses pensent par moi, ou je pense par elles », ou encore plus explicitement « dans la grandeur de la rêverie, le moi se perd vite ». Nous trouvons ici une autre caractéristique du phénomène de l'étranger : il nous arrive, nous ne le produisons pas en suivant un procédé établi. Bernhard Waldenfels a illustré

¹⁰⁰³ Baudelaire, *Œuvres complètes*, p.139.

¹⁰⁰⁴ Nikola Kovač, *Francuska književnost od 1857. do 1933*, p.44.

¹⁰⁰⁵ Waldenfels, *U mrežama*, p.114.

cette caractéristique à l'aide d'une phrase de Nietzsche, qui disait que les pensées viennent quand elles le veulent, et non pas quand nous le voulons. :

il [l'étranger] est pareil aux pensées à propos desquelles Nietzsche dit qu'elles ne viennent pas quand nous le voulons, mais quand elles veulent. L'expérience de l'étranger ne veut pas dire un acte que nous pouvons attribuer à nous-mêmes, mais se compose des *événements* particuliers qui devancent nos intentions, s'entrelacent avec elles, divergent d'elles, les dépassent et, par-là rompent le cercle de la particularisation et de la généralisation, de la partie et de l'ensemble.
1006

Dans « Le confiteur de l'artiste », Baudelaire dit une chose très semblable : « ces pensées, qu'elles sortent de moi ou s'élancent des choses »¹⁰⁰⁷. Donc, l'origine des pensées est aussi peu claire que les circonstances et les raisons de leur apparition... Nos pensées sont provoquées, stimulées par les choses, hors de notre pouvoir de contrôle. Le moi ne m'appartient pas tout à fait, aussi bien que l'Autre ne m'est pas tout à fait inaccessible. Les contours flous du moi ouvrent sur une plus grande possibilité de l'accessibilité à l'Autre, ce que nous considérons un apport de la poésie baudelairienne à la réflexion sur les échanges entre moi et l'Autre. Cela annonce la fameuse phrase de Rimbaud « Je est un Autre », qui abolit la conception d'une identité définitive.

Cet aspect de notre nature même qui se soustrait à une maîtrise et à une transparence parfaite est lié à la conception des correspondances, et développé dans divers passages, comme, par exemple, celui-ci : « C'est alors que la couleur parle, comme une voix profonde et vibrante, [...] que le parfum provoque la pensée et le souvenir correspondants ; que la passion murmure ou rugit son langage éternellement semblable. »¹⁰⁰⁸

La nature et l'origine de nos pensées ne sont pas tout à fait transparents... c'est un aspect de l'étrangeté en nous-mêmes, un aspect de notre subjectivité qui se soustrait à une maîtrise et à un contrôle complets.

Solitude, silence, incomparable chasteté de l'azur! Une petite voile frissonnante à l'horizon, et qui par sa petitesse et son isolement imite mon irrémédiable existence, mélodie monotone de la houle, toutes ces choses pensent par moi, ou je pense par elles (car dans la grandeur de la rêverie, le moi se perd vite!); elles pensent, dis-je, mais musicalement et pittoresquement, sans arguties, sans syllogismes, sans déductions.

¹⁰⁰⁶ Valdenfels, *Topografija*, p.57.

¹⁰⁰⁷ Baudelaire, « Le confiteur de l'artiste », *Petits poèmes en prose*, op.cit. p.162.

¹⁰⁰⁸ Baudelaire, *Curiosités esthétiques. L'Art romantique*, op.cit.353.

Toutefois, ces pensées, qu'elles sortent de moi ou s'élancent des choses, deviennent bientôt trop intenses.¹⁰⁰⁹

Le goût pour la solitude était un des traits distinctifs des artistes de l'époque romantique, et Baudelaire en est un successeur dans plusieurs aspects de son œuvre. Il admirait la puissance des éléments dans la peinture des premiers impressionnistes. Dans l'atelier de Eugène Louis Boudin, Baudelaire appréciait surtout ses études du ciel et de la mer : « [Boudin] sait bien qu'il faut que tout cela devienne tableau par le moyen de l'impression poétique rappelée à volonté. Plus tard, sans aucun doute, il nous étalera dans des peintures achevées les prodigieuses magies de l'air et de l'eau. »¹⁰¹⁰ Cependant, Baudelaire n'a pas d'illusions sur le goût du grand public : « Ne regrettant pas lui-même l'absence des figures, Baudelaire la déconseille cependant à l'artiste : « S'il veut gagner un peu de popularité, qu'il se garde bien de croire que le public soit arrivé à un égal enthousiasme pour la solitude. » »¹⁰¹¹

La limpidité du ciel exaspère Baudelaire parce que son âme n'est pas de la même limpidité, l'âme humaine garde ses ténèbres. L'homme cherche la transparence, se sent poussé vers elle, mais ne peut ni l'acquérir ni la supporter. L'immuabilité du spectacle le révolte... la Beauté frôle la perfection, qui est immobile, figée ... et insupportable...car la vie, c'est le mouvement. Enfin, il lui reste un éternel jeu entre la va et vient vers la Beauté et la souffrance, et de retour, vers la « normalité »...

L'exploration des états étrangers chez Baudelaire qu'elle s'effectue à travers le rêve, la création artistique, ou l'évocation d'un Ailleurs sous le nom d'Orient, est souvent, presque toujours, accompagnée par la sensation d'une «sensibilité perfectionnée ». En fait, cette sensibilité perfectionnée, plus aiguë, alerte, vive est propre de l'état étranger, qui est exactement l'état dans lequel notre perception n'est plus anesthésiée par la routine : « Et ce parfum d'un autre monde, dont je m'enivrais avec une sensibilité perfectionnée, hélas ! »

Baudelaire développe le motif du statut particulier des poètes en les comparant aux fondateurs de colonies, les pasteurs des peuples, qui offrent un sens nouveau aux gens, qui explorent l'étranger pour apporter de la nouveauté et de l'enrichissement.

¹⁰⁰⁹ Baudelaire, « Le confiteur de l'artiste », Petites poèmes en prose, op.cit., p.162.

¹⁰¹⁰ Baudelaire, "Salon de 1859", dans Ecrits sur l'art, p.665-669, dans Barbe-Gall, p.27

¹⁰¹¹ Barbe-Gall, op.cit., p.27

Il n'est pas donné à chacun de prendre un bain de multitude: jouir de la foule est un art; et celui-là seul peut faire, aux dépens du genre humain, une ribote de vitalité, à qui une fée a insufflé dans son berceau le goût du travestissement et du masque, la haine du domicile et la passion du voyage.

Multitude, solitude: termes égaux et convertibles pour le poète actif et fécond. Qui ne sait pas peupler sa solitude, ne sait pas non plus être seul dans une foule affairée.

Le poète jouit de cet incomparable privilège, qu'il peut à sa guise être lui-même et autrui. Comme ces âmes errantes qui cherchent un corps, il entre, quand il veut, dans le personnage de chacun. (...) Il est bon d'apprendre quelquefois aux heureux de ce monde, ne fût-ce que pour humilier un instant leur sot orgueil, qu'il est des bonheurs supérieurs au leur, plus vastes et plus raffinés. Les fondateurs de colonies, les pasteurs de peuples, les prêtres missionnaires exilés au bout du monde, connaissent sans doute quelque chose de ces mystérieuses ivresses¹⁰¹²

Dans la poésie des symbolistes, l'accès transparent à la réalité n'est plus fiable, n'est plus disponible. Avec Baudelaire et Mallarmé on se retrouve devant un écran de séparation qu'il est impossible de franchir. La transparence reste insaisissable, nous ne pouvons que donner sur autrui, donné sur le monde, donner sur l'Azur. La fenêtre poétique renvoie au poète sa propre image, en participant à la dépersonnalisation et à la pluralisation du « moi ». « "Je" est le lieu où se recueillent les dépouilles de la vie d'autrui. » Ainsi, dans un poème en prose, c'est le Diable qui offre au poète « le plaisir, sans cesse renaissant, de sortir de toi-même pour t'oublier dans autrui, et d'attirer les autres âmes jusqu'à les confondre avec la tienne. »¹⁰¹³

Le rôdeur parisien, le poète solitaire et étranger est enfermé dans un monde d'artifice, en proie à cette ville, butant sur ses propres reflets, la transcendance ne lui est pas disponible. Hors de soi, égaré dans la foule de la ville, le poète s'amuse de sa propre dépersonnalisation et expérimente la projection imaginaire en autrui. La grande ville est cet endroit où on se perd dans le visage d'autrui, dans sa détresse. La question de la condition humaine y est le plus cruellement posée.

¹⁰¹² Baudelaire, *Œuvres complètes*, p.162.

¹⁰¹³ *ibidem*, p.162.

2.2.2.4. Le rêve oriental comme moyen d'accéder à l'Idéal

Le voyage baudelairien est souvent associé à la rêverie, souvent stimulé par la perception :

Mon âme voyage sur le parfum comme l'âme des autres hommes sur la musique. Tes cheveux contiennent tout un rêve, plein de voilures et de mâtures ; ils contiennent de grandes mers dont les moussons me portent vers de charmants climats, où l'espace est plus bleu et plus profond, où l'atmosphère est parfumée par les fruits, par les feuilles et par la peau humaine.

Dans l'océan de ta chevelure, j'entrevois un port fourmillant de chants mélancoliques, d'hommes vigoureux de toutes nations et de navires de toutes formes découpant leurs architectures fines et compliquées sur un ciel immense où se prélassent l'éternelle chaleur. (...) Dans l'ardent foyer de ta chevelure, je respire l'odeur du tabac mêlée à l'opium et au sucre ; dans la nuit de ta chevelure, je vois resplendir l'infini de l'azur tropical ; sur les rivages duvetés de ta chevelure je m'enivre des odeurs combinées du goudron, du musc et de l'huile de coco.

Laisse-moi mordre longtemps tes tresses lourdes et noires. Quand je mordille tes cheveux élastiques et rebelles, il me semble que je mange des souvenirs.¹⁰¹⁴

Parmi les thèmes du recueil *Les Fleurs du Mal*, ou *Spleen et Idéal*, apparaît, entre autres, celui du voyage, notamment, le voyage rêvé. « L'invitation au voyage », un poème du *Spleen et Idéal*, est une recherche poétique d'une contrée idéale qui se mêle avec l'évocation de la femme aimée, et teint d'une nuance particulière. Ce pays de promesses devrait correspondre à l'âme du poète souvent abattue, ainsi qu'il ne s'agit plus d'un lieu géographique mais d'un ailleurs invoqué pour échapper au spleen et à la banalité, où l'Orient devient synonyme du tout autre, d'un autre monde compensatoire de ce qui est inaccompli dans le monde quotidien.

Pays singulier, noyé dans les brumes de notre Nord, et qu'on pourrait appeler l'Orient de l'Occident, la Chine de l'Europe, tant la chaude et capricieuse fantaisie s'y est donnée carrière, tant elle l'a patiemment et opiniâtrement illustré de ses savantes et délicates végétations. [...] ¹⁰¹⁵

Cet Ailleurs rêvé offre une promesse d'épanouissement, de déploiement de ce qui est étouffé par la routine. C'est une invitation, une tentative de compléter tout ce qui ne peut pas

¹⁰¹⁴ Charles Baudelaire, "Invitation au voyage", *Petits poèmes en prose*, op.cit. p.176.

¹⁰¹⁵ *ibidem*. p. 176.

l'être, dans la réalité forcément limitée. C'est l'étranger qui éveille les possibilités qui sont écartées, réprimées ou inavouables dans les normes de la société dans laquelle l'auteur se sent restreint. Dans ce poème, l'étranger n'est pas directement lié à un lieu géographique, mais envisagé dans l'ampleur de ses possibilités, comme ce qui reste ailleurs, insaisissable dans la réalité que nous vivons, dans la société qui nous encadre, emprisonne dans des identités et des rôles limités.

Tu connais cette maladie fiévreuse qui s'empare de nous dans les froides misères, cette nostalgie du pays qu'on ignore, cette angoisse de la curiosité ? Il est une contrée qui te ressemble, où tout est beau, riche, tranquille et honnête, où la fantaisie a bâti et décoré une Chine occidentale, où la vie est douce à respirer, où le bonheur est marié au silence.¹⁰¹⁶

La rhétorique descriptive du poème « Invitation au voyage » et son registre lyrique évoquent la douceur de ce rêve du lointain, l'ambiance onirique de cet Ailleurs. Le lointain de l'espace songé contraste radicalement avec les durs contours de la réalité d'un ici. Le titre même du poème dénote un désir de partir plutôt qu'une réalité. L'emploi des conditionnels : « décoreraient », « parlerait », ou des infinitifs, modes intemporels : « vivre », « aimer », « dormir », « assouvir », indique des actions irréalisées, mais possibles, souhaitables, rêvées. Le vers impair par sa dissymétrie évoque le balancement de la marche, ou d'un bateau sur les vagues, en évoquant par sa forme le mouvement et le voyage, aussi bien que le flot irrégulier et la nonchalance du rêve. « Oui, c'est dans cette atmosphère qu'il ferait bon vivre, — là-bas, où les heures plus lentes contiennent plus de pensées, où les horloges sonnent le bonheur avec une plus profonde et plus significative solennité. »¹⁰¹⁷

L'amour est aussi une forme de la rencontre la plus intime avec l'étranger en soi, ce que Baudelaire tente d'exprimer en évoquant le lointain. L'espace cathartique mène les amoureux aux confins de leur conscient et de leur univers pulsionnel. Cet état modifié de conscience est une transe où ils décollent du réel, où ils ne sont plus dans le contrôle. Une des caractéristiques distinctives de l'expérience de l'étranger est le fait de « lâcher prise », car l'étranger se soustrait toujours à notre contrôle.

Le poète évoque un état de bonheur où il n'y a plus de limites rigides, tandis que

¹⁰¹⁶ Baudelaire, *Œuvres complètes*, p.176.

¹⁰¹⁷ *ibidem*, p.176.

l'emploi du terme « mourir » pourrait évoquer l'état de l'étrangeté radicale, l'irréalité extrême de ce lieu si particulier. Le désir assouvi aspire à une éternité... Du plan du rêve, graduellement, nous passons au plan des sensations. Le monde onirique, est matérialisé par la description de la chambre, décrit comme monde matériel appréhendé par les sens. Les vaisseaux viennent avec leurs cargaisons, importent des produits de luxe et nous voyons réapparaître le thème de la complémentarité de deux univers, l'Orient et l'Occident, mais cette fois sur le plan matériel, pas rêvée. A travers les images des bateaux chargés de leurs cargaisons qui viennent du bout du monde pour « assoupir le moindre désir » de la bien-aimée du poète, nous évoquons les échanges commerciaux entre ces deux pôles. Nous voyons les décors intérieurs raffinés venus de l'Orient. Le thème de complémentarité révèle à la fois une dimension du rêve et une dimension matérielle. La question d'échanges matérielles entre l'Occident et l'Orient nous montre un Orient raffiné, qui assouvi les besoins de l'Occident, et lui faire découvrir de nouveaux produits de luxe. La civilisation Orientale est raffinée et riche, un espace qui n'est d'aucune manière sous-estimée. C'est le berceau des civilisations, lieu dans lequel les hommes médiévaux situaient un paradis terrestre, un ailleurs proche de l'âme : « tout y parle à l'âme sa douce langue natale ». La splendeur orientale répond à la fois aux besoins profonds de l'âme et aux besoins d'un raffinement et d'une exubérance matérielle.

Chaque homme porte en lui sa dose d'opium naturel, incessamment sécrétée et renouvelée, et, de la naissance à la mort, combien comptons-nous d'heures remplies par la jouissance positive, par l'action réussie et décidée ? Vivrons-nous jamais, passerons-nous jamais dans ce tableau qu'a peint mon esprit, ce tableau qui te ressemble ?¹⁰¹⁸

Baudelaire est un des premiers poètes à dénoncer la perte de la dimension spirituelle du monde occidental en raison du progrès technique et industriel. La nostalgie du mystère de l'Orient est en grande partie une compensation au matérialisme envahissant de cette époque, qui peu à peu déniche la vie de l'âme. L'enthousiasme pour le positivisme, le rationalisme, l'athéisme masque mal le malaise de cette nouvelle idéologie qui renie les racines de la civilisation gréco-romaine aussi bien que judéo-chrétienne. Le poète pressent plus ou moins confusément que derrière cet exotisme de pacotilles de l'Orient se cache peut être des valeurs plus profondes d'une réelle recherche ontologique. Comme le souligne Jean-Claude Berchet,

¹⁰¹⁸ Baudelaire, *Œuvres complètes*, p.176.

Les Français du XIXe siècle ont l'impression de vivre une déflation de sacré, d'assister à l'effondrement de la spiritualité. L'Orient, qui offre l'exemple d'une société non sécularisée, [...] dans lequel aussi on retrouve de nombreuses traces historiques d'une multitude de religions, de croyances, semble constituer le lieu idéal ou aller se ressourcer d'un point de vue religieux¹⁰¹⁹

Dans la poésie baudelairienne apparaît l'image de l'Orient des merveilles, de la fantaisie, qui s'oppose par son exotisme autant que par son spiritualisme au prosaïsme bourgeois qui envahit l'Occident. En Orient, le sacré n'est pas étouffé par le progrès unidimensionnel, et le contraste entre ces deux mondes est particulièrement aigu.

On peut ici encore invoquer une conjoncture historique à l'heure (il s'agit du XIXe) où l'Occident planifie, harmonise et surtout normalise, exige sur tous les plans, des conformités, l'Orient devient un grand réservoir de 'différence', 'd'anormalité', 'de marginalité', 'd'extravagance', autant de termes qui au XIXe siècle, connotent une certaine poésie qui s'oppose au prosaïsme bourgeois¹⁰²⁰

Ce lieu idéal de « L'invitation au voyage » est enrobé de l'ampleur et de la subtilité orientale, par ses apparences raffinées aussi bien que par ses senteurs fines. Cependant, ce n'est qu'une dimension de ce lieu qu'on peut aussi bien envisager comme purement idéalisé, auquel on accède à travers une expérience des synesthésies. Le voyage le plus enchanteur pour le poète est celui qui s'épanouit dans le rêve et dans la création artistique, au-delà de toute contrainte du réel. Ainsi, pour Baudelaire, l'Orient, lieu du luxe, d'un style raffiné, aussi bien que gardien du sacré et d'une pluralité religieuse, symbolise les aspirations les plus hautes de la représentation littéraire.

Le poème « Chevelure » que Baudelaire introduit dans la seconde édition des *Fleurs du mal*, en 1861, est imprégné de l'inspiration exotique fréquente chez Baudelaire qui situe ce texte, tout de suite après le « Parfum exotique », dans la section « Spleen et Idéal ». Après son séjour dans les îles Maurice et La Réunion, où il connaîtra une jeune métisse, qu'il retrouvera encore en France, il se rappellera souvent l'exotisme enchanteur de ses endroits, et la présence de cette fille amènera à Paris le souffle des ces endroits étrangers.

Comme c'est le cas dans le poème « L'invitation au voyage », l'amour emporte l'âme du poète dans un Ailleurs enchanteur, une contrée rêvée, qui est, comme souvent, teint des

¹⁰¹⁹ Berchet, op. cit. p. 17

¹⁰²⁰ *ibidem*, p. 17.

nuances exotiques, orientales : « la langoureuse Asie et la brûlante Afrique, Tout un monde lointain, absent, presque défunt, vit dans tes profondeurs, forêt aromatique ! »¹⁰²¹

Les arômes, les parfums, les plantes, les épices ou les produits orientales, recherchés et exotiques : de l'huile de coco, du musc de l'ébène... sont évoqués pour donner plus de goût spécifique, plus d'authenticité d'un lointain riche et savoureux.

Sur les bords duvetés de vos mèches tordues je m'enivre ardemment des senteurs confondues de l'huile de coco, du musc et du goudron. Longtemps ! toujours ! ma main dans ta crinière lourde sèmera le rubis, la perle et le saphir, Afin qu'à mon désir tu ne sois jamais sourde !¹⁰²²

Le voyage est guidé par l'odeur des cheveux, cette « toison » magique, qui, pour le poète cache un potentiel immense qui dépasse celui de la sensualité féminine, en offrant une voie de transcender l'au-delà, vers une extase souvent recherchée et traitée par le poète. La chevelure qualifiée de bleue par l'auteur implique d'emblé la référence à la mer, l'unique moyen de transport vers les espaces exotiques à l'époque où vivait Baudelaire.

L'image de l'ondulation de la mer à laquelle sont comparés les cheveux de sa bien-aimée évoque d'une manière très directe le motif du voyage, qui, chez Baudelaire est toujours liée à la mer, aux bercements des vagues, dans lesquels se confond le rêve avec le réel :

Fortes tresses, soyez la houle qui m'enlève ! Tu contiens, mer d'ébène, un éblouissant rêve de voiles, de rameurs, de flammes et de mâts : Un port retentissant où mon âme peut boire à grands flots le parfum, le son et la couleur ; où les vaisseaux, glissant dans l'or et dans la moire, ouvrent leurs vastes bras pour embrasser la gloire d'un ciel pur où frémit l'éternelle chaleur.¹⁰²³

Le terme moutonner offre, lui aussi, une association directe avec l'agitation des ondes, des écumes de la mer. Les boucles, elles aussi représentent une évocation des ondulations de la mer, du mouvement des vagues. C'est la puissance du mouvement naturel, la fascination du mouvement, le besoin de la transformation. Le terme toison pourrait encore être associé à la toison d'or et au voyage maritime des Argonautes, plein de dangers surmontés à l'aide d'une déesse et d'une femme. La chevelure devient « la houle qui m'enlève », et encore plus, elle se

¹⁰²¹ Baudelaire, « Chevelure », op.cit, p.19.

¹⁰²² *ibidem*, p. 19.

¹⁰²³ *ibidem*, p. 19

transforme en une nature sauvage qui témoigne du désir baudelairien de voyager, de s'échapper. L'image du port, ou des hommes et d'arbres pleins de sève ne sert qu'à renforcer la sensation de cette intense envie.

Cependant, ce monde lointain, qui est à la source de cette intense envie de partir vers un endroit qui, hélas, n'existe pas. Il s'agit d'un monde « absent presque défunt » il s'agit d'un idéal où les sens et l'âme seront en harmonie. L'intensité du bonheur évoqué par les images exotiques est proportionnelle au fait qu'il est introuvable dans la réalité. L'étranger oriental, dans ce poème est ce qui nous invite, appelle, mais ce qui reste insaisissable. Le terme « nonchaloir » évoque, parmi d'autres, l'image de « la langoureuse Asie », s'appuyant sur le stéréotype de l'immobilité orientale. Par ailleurs, les termes de nonchaloir et de loisir, tels que « se pâment longuement », « féconde paresse », « infinis bercements du loisir embaumé » qui permettent l'épanouissement du rêve, sont souvent présents dans l'imaginaire de bonheur chez Baudelaire et associés aux espaces orientaux et exotiques. L'évocation d'un lointain exotique permet à Baudelaire l'accès à l'expérience étrange d'une plénitude sensible, une fête des sens, à laquelle on ne peut pas aspirer dans la vie normale.

Un autre terme très caractéristique de la poésie baudelairienne, lié à l'étrangeté intraculturelle et même intrapersonnelle apparaît dans le poème « Chevelure ». C'est l'extase. Baudelaire la recherche toujours, cette extase qui nous permet de sortir de soi, sortir de l'emprisonnement dans une situation, une identité, un rôle encadré par les normes et les conventions de la société. C'est l'extase qu'on atteint, ou vers laquelle on va dans l'union amoureuse, ou dans le mouvement libérateur du voyage.

Les cheveux représentent aussi le point de départ vers la révélation de souvenirs comme inspiration poétique. La sensualité des cheveux sert pour exciter l'imagination du poète, elle a un prolongement intérieur : la recherche du souvenir, possiblement celui du voyage que Baudelaire fit à l'île Maurice et à la Réunion que fait resurgir en lui sa maîtresse noire Jeanne Duval. L'idée du souvenir de ce voyage dans les contrées exotiques qu'il entreprit à l'âge de 20 ans peut aussi acquérir une autre signification que celle d'une simple allusion autobiographique. Le souvenir du voyage réellement accompli se confond avec le souvenir d'une vie antérieure, d'un paradis perdu. Ainsi, le rêve exotique se confond avec les aspirations à une spiritualité qui lui manque. L'odeur de la chevelure permet le passage de la sensualité au pays rêvé, l'Orient : à la « langoureuse Asie » et à la « brûlante Afrique » qu'il personnifie, pour

abolir les frontières entre l'Orient et l'Occident. La chevelure l'a fait entrer un microcosme riche de paysages, d'images et de sensations. Dans *Le Spleen de Paris* dans la version en prose du poème « La chevelure », cette contenance est annoncée dès le titre même : Un hémisphère dans une chevelure.

Une fois encore dans la poésie baudelairienne, le thème du voyage révèle une quête plus profonde, celle du bonheur, imaginé sous une forme essentiellement sensuelle, hédoniste, avec laquelle se confond une aspiration quasi-mystique. L'exotisme est chez Baudelaire une représentation de l'aspiration anxieuse de l'homme à la beauté sensuelle autant que au salut de l'âme. L'ailleurs exotique et oriental est une voie vers l'idéal.

Le « Parfum exotique » nous transporte de nouveau, à l'instar des deux poèmes précédents, dans un univers de sensations exotiques favorables à la rêverie, qui se déploie dans un climat d'allégresse et de chaleur d'intimité amoureuse. L'image de l'île, ce lieu isolé, protecteur, qui concilie les notions de fertilité « des arbres singuliers et des fruits savoureux », et de l'oisiveté « les feux d'un soleil monotone », « une île paresseuse », fait naître les associations du paradis originel, ou d'un lieu utopique, un espace de bonheur. La générosité de l'île, lieu d'expansion et de bien-être nous fait repérer ici deux composantes typiques du paradis baudelairien: l'exotisme et la sensualité. Nous retrouvons une réminiscence de l'idée du bon sauvage : « des hommes dont le corps est mince et vigoureux, et des femmes dont l'œil par sa franchise étonne. » L'emploi du terme " étonne " révèle que l'innocence de cet endroit exotique n'a plus cours dans notre civilisation. Le port est, à l'instar de l'île, un lieu protégé, à l'instar de l'île, mais aussi un lieu d'expansion et d'infini propre à incarner le rêve. La recherche d'idéal qu'on retrouve dans Parfum exotique comporte deux traits saillants de Baudelaire et du symbolisme : la progression du sensuel au spirituel, et la correspondance entre diverses sensations.

Le poème qui clôt les *Fleurs du mal*, « Le Voyage » aboutit le parcours que Baudelaire mène dans ce recueil, en cherchant et en expérimentant différents moyens pour échapper au spleen et atteindre l'idéal. Le rêve oriental n'est qu'un moyen auquel il recourt dans cet élan. Dans le poème « Voyage », Baudelaire envisage une ultime solution, une découverte sinistre qui suit la perte des illusions (l'idéal, par définition, reste insaisissable) Entendez-vous ces voix, charmantes et funèbres, qui chantent :

Par ici ! vous qui voulez manger le Lotus parfumé !

c'est ici qu'on vendange les fruits miraculeux dont votre cœur a faim ;

venez vous enivrer de la douceur étrange de cette après-midi qui n'a jamais de fin !¹⁰²⁴

Cette solution peu avantageuse porte donc le nom de la dernière partie :

Ô Mort, vieux capitaine, il est temps ! levons l'ancre !

Ce pays nous ennuie, ô Mort ! Appareillons !

Si le ciel et la mer sont noirs comme de l'encre,

nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons !

Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte !¹⁰²⁵

Tout voyage matériel, réalisé concrètement aboutit à une déception, à une désillusion particulièrement saisissante :

Nous avons vu des astres et des flots ;

nous avons vu des sables aussi ;

et, malgré bien des chocs et d'imprévus désastres,

nous nous sommes souvent ennuyés, comme ici. »¹⁰²⁶

La raison en est simple : ce que l'on cherche, même sans s'en apercevoir, est au-delà de tout endroit précis du globe. Après avoir énuméré différents motifs qui poussent les hommes à voyager, des exemples et dangers de voyage, Baudelaire nous confronte à une désillusion imminente:

Ah ! que le monde est grand à la clarté des lampes !

Aux yeux du souvenir que le monde est petit !»¹⁰²⁷

¹⁰²⁴ Baudelaire, « Le Voyage », op. cit. p, 37.

¹⁰²⁵ *ibidem.* 37.

¹⁰²⁶ *ibidem.* 37.

Les motifs évidents peuvent masquer une curiosité dont les sources sont plus profondes et Baudelaire marque la distinction entre ces motifs superficiels :

Les uns, joyeux de fuir une patrie infâme;
d'autres, l'horreur de leurs berceaux, et quelques-uns,
astrologues noyés dans les yeux d'une femme,
La Circé tyrannique aux dangereux parfums. »¹⁰²⁸
et une curiosité plus profonde, moins définissable,
moins saisissable qui tourmente ceux dont l'âme est
« un trois-mâts cherchant son Icarie »,
Mais les « vrais voyageurs sont ceux-là seuls qui partent
pour partir ; cœurs légers, semblables aux ballons,
de leur fatalité jamais ils ne s'écartent,
et sans savoir pourquoi, disent toujours : Allons !
Ceux-là, dont les désirs ont la forme des nues,
et qui rêvent, ainsi qu'un conscrit le canon,
de vastes voluptés, changeantes, inconnues,
et dont l'esprit humain n'a jamais su le nom ! »¹⁰²⁹
Toutes les découvertes matérielles, les richesses et les merveilles du monde :
des palais ouvragés dont la féerique pompe
serait pour vos banquiers un rêve ruineux ;
des costumes qui sont pour les yeux une ivresse ;

¹⁰²⁷ Baudelaire, « Le Voyage », op. cit. p. 37.

¹⁰²⁸ *ibidem.* p. 37

¹⁰²⁹ *ibidem.* p.37

des femmes dont les dents et les ongles sont teints,
et des jongleurs savants que le serpent caresse...»¹⁰³⁰ n'assouviront pas cette soif de l'infini dont certaines âmes sont atteintes.

La leçon amère que Baudelaire nous laisse sentir est que la réalité si lointaine et exotique soit-elle, ne peut jamais atteindre la perfection du rêve, de même que la nature ne peut jamais atteindre la perfection de l'art :

Les plus riches cités, les plus beaux paysages,
jamais ne contenaient l'attrait mystérieux
de ceux que le hasard fait avec les nuages. »¹⁰³¹

Car le besoin qui nous y pousse est d'une autre nature, c'est une soif de l'inconnu qui se mêle à l'infini, en transcendant notre nature humaine, incarnée et limitée :

Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,
plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe ?
Au fond de l'Inconnu pour trouver du *nouveau* ! »
Baudelaire nous fait voir l'absurdité d'une quête de l'infini dans un monde fini :
Un matin nous partons, le cerveau plein de flamme,
Le cœur gros de rancune et de désirs amers,
Et nous allons, suivant le rythme de la lame,
Berçant notre infini sur le fini des mers »¹⁰³²

Telle est la vision du voyage que nous propose cet ultime poème des *Fleurs du Mal*. On est tourmenté par une curiosité dont la source profonde n'est une envie de connaître diverses aires géographiques ou culturelles, mais une aspiration plus profonde, plus inattei-

¹⁰³⁰ Baudelaire, « Le Voyage », op. cit. p. 37.

¹⁰³¹ *ibidem*. p. 37.

¹⁰³² *ibidem* 37.

gnable, plus inassouvissable :

« La Curiosité nous tourmente et nous roule,
comme un Ange cruel qui fouette des soleils.
Singulière fortune où le but se déplace,
Et, n'étant nulle part, peut être n'importe où ! »¹⁰³³

Le temps y est envisagé comme un ennemi, aucune solution pour alimenter un espoir de satisfaction de nos aspirations en accomplissement des voyages concrets, en se déplaçant dans différents espaces, dans différentes aires culturelles :

« Ô le pauvre amoureux des pays chimériques !
Faut-il le mettre aux fers, le jeter à la mer,
ce matelot ivrogne, inventeur d'Amériques
dont le mirage rend le gouffre plus amer ? »¹⁰³⁴

Baudelaire nous suggère enfin qu'il vaut mieux rester que partir en vain, si on le peut :

« Amer savoir, celui qu'on tire du voyage !
Le monde, monotone et petit, aujourd'hui,
hier, demain, toujours, nous fait voir notre image :
une oasis d'horreur dans un désert d'ennui !
Faut-il partir ? rester ? Si tu peux rester, reste;
Pars, s'il le faut. L'un court, et l'autre se tapit
pour tromper l'ennemi vigilant et funeste, le Temps ! »¹⁰³⁵

¹⁰³³ Baudelaire, « Le Voyage », op. cit. 37.

¹⁰³⁴ *ibidem*

Chez Baudelaire nous retrouvons l'image du bon sauvage, la beauté des êtres libres de contraintes de la civilisation inexorable, comme dans le poème « Le déracinement » et une nostalgie presque enfantine de la perte des valeurs des sauvages au contact de la civilisation :

« Il ne reste plus rien de ta beauté sauvage ;
Le flot ne mordra plus tes pieds sur le rivage,
Et l'herbe a recouvert l'empreinte de tes pas.

Paris t'a faite riche entre les plus hautaines.
Tes frères les chasseurs ne reconnaîtront pas
Leur sœur qui, dans ses mains, buvait l'eau des fontaines »¹⁰³⁶

2.2.3. Rimbaud et l'étrangeté intrapersonnelle : « Je est un autre »

Les recherches poétiques de Baudelaire, qui étaient, jusqu'à un certain degré la suite des explorations des romantiques, débouchent sur les bouleversements poétiques rimbaldiens. Rimbaud a mené les explorations romantiques et baudelairiennes à leurs conséquences ultimes, en inscrivant une inflexion particulière dans le cours de la poésie moderne. La suite de cette lignée de l'héritage poétique annonce déjà la poésie surréaliste, Rimbaud étant reconnu par Breton comme « surréaliste dans la pratique de la vie et ailleurs »¹⁰³⁷.

Le fil rouge de ces recherches est la vision du poète comme l'explorateur de l'inconnu. Cet inconnu est à l'intérieur du sujet aussi bien qu'à son extérieur. Comme le souligne Waldenfels:

Le défi de l'étranger n'a pas de sens et ne suit aucune règle, mais plutôt provoque un sens dans la mesure qu'il dérange les actuelles relations de sens et abolit des systèmes de règles. Le *dérèglement des sens* que Rimbaud attribue à la poésie s'applique à toutes les formes véritables d'étrangeté. [...] L'étranger ne devient ce qu'il est que dans l'événement de la réponse, ce que veut dire que nous ne pouvons jamais répondre d'une manière complète et univoque. Cela a quoi nous répondons dépasse toujours ce que nous donnons en réponse"¹⁰³⁸

¹⁰³⁵ Baudelaire, « Le Voyage », op. cit.

¹⁰³⁶ Baudelaire, « Le déracinement », op.cit p.123.

¹⁰³⁷ André Breton, *Manifeste de surréalisme*, http://wikilivres.ca/wiki/Manifeste_du_surréalisme, page consultée le 25 décembre 2013.

¹⁰³⁸ Waldenfels, *Topografija*, p58

Ainsi, avec Rimbaud, nous voyons les explorations de l'étranger intraculturel et, surtout, intrapersonnel se prolonger et atteindre un nouveau degré. La fameuse énonciation « je est un autre » nous offre l'illustration la plus forte de ses préoccupations.

C'est à Georges Izambard, son ancien professeur de rhétorique qui l'encourageait à l'écriture, que Rimbaud affirmait « Je est un autre », dans l'une des deux « Lettres du voyant » écrites en mai 1871. Ce sont les fameuses lettres où il fustige la poésie occidentale depuis l'antiquité, rejette la poésie subjective, en sollicitant le jaillissement d'une nouvelle attitude poétique et d'une nouvelle conception du « moi » créateur.

Cette lettre à Izambard et une autre, écrite à peu près en même temps au poète Paul Demeny, un ami auquel Rimbaud avait offert une copie de son travail antérieur, sont connues dans l'histoire littéraire sous la désignation : « Lettres voyantes ».

Le fac-similé de la première lettre fut publié à l'initiative de son destinataire, en octobre 1928 dans la *Revue européenne*, tandis que la seconde apparut à l'initiative de Patern Berrichon en octobre 1912 dans *La Nouvelle Revue française*.

Car Je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute. Cela m'est évident : j'assiste à l'éclosion de ma pensée : je la regarde, je l'écoute : je lance un coup d'archet : la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur la scène.

[...]

La première étude de l'homme qui veut être poète est sa propre connaissance, entière ; il cherche son âme, il l'inspecte, il la tente, l'apprend. Dès qu'il la sait, il doit la cultiver [...]

Je dis qu'il faut être voyant, se faire voyant.

Le Poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens. Toutes les formes d'amour, de souffrance, de folie ; il cherche lui-même, il épuise en lui tous les poisons, pour n'en garder que les quintessences. Ineffable torture où il a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit, — et le suprême Savant — Car il arrive à l'inconnu ! Puisqu'il a cultivé son âme, déjà riche, plus qu'aucun ! Il arrive à l'inconnu, et quand, affolé, il finirait par perdre l'intelligence de ses visions, il les a vues ! »¹⁰³⁹

André Breton constate que l'« autre », ce double mystérieux de Rimbaud, imprégné du réel, suit un processus involontaire ou même inconscient, préfigurant l'écriture automatique.

Le premier aspect des questionnements qui s'ouvrent avec la célèbre formule « je est un autre », c'est celui du moi poétique qui affirme un changement radical par rapport aux poètes

¹⁰³⁹ Arthur Rimbaud, Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871

précédents. Dans la poésie des romantiques, il existe une identification du moi biographique et moi artistique, créateur : l'auteur épanche son « moi » personnel et biographique dans le poème. A l'encontre des romantiques, Rimbaud plonge le « moi » créateur aux profondeurs inexploitées, inconnues, bien au dessous des cadres d'un moi dirigé par les conventions et enfermée dans des cadres étroits d'une identité limitée. Dans cet aspect-là, Rimbaud ouvre la question de l'art comme un aspect de l'expérience du phénomène de l'étranger, comme un espace où le créateur dépasse les limites et les conventions, explore le dehors de l'ordre, se « plonge dans l'inconnu pour trouver du nouveau ». Comme le souligne Waldenfels, en mentionnant les apports de Husserl et sa formulation du monde vécu: « le quotidien n'apparaît plus comme une simple qualité de l'expérience, mais comme une zone primaire d'expérience dans laquelle existe simple *limité, partial i évident*, qui devrait être libéré de ses propres chaînes et traduit dans la compréhensibilité.¹⁰⁴⁰

Pour créer une vraie poésie, il faut être prêt à descendre dans le gouffre du sous-conscient inaccessible à tous les regards, à cet espace sans mots, « Connais-je encore la nature ? me connais-je ? — *Plus de mots.* » Cet espace mystérieux attend d'être exploré et exprimé par de nouvelles paroles, images, poésie. La force poétique est obtenue au détriment du moi habituel, quotidien, qui n'est que la surface et le cadre fonctionnel. Ainsi, à travers le fameux dérèglement des sens, ce moi devient „le grand malade, le grand criminel, le grand maudit”. En arrivant ainsi aux zones inconnues, le poète-voyant devient le “Suprême savant” qui exprime ses découvertes. Il y donne forme et sens à travers son outil, la langue. Il crée sa langue, sa façon de composer les phrases, les images :

Déstructurer la phrase, rompre les rythmes accoutumés, inventer des sensations nouvelles en bouleversant les anciennes, faire communiquer les mondes du visible et de l'invisible – en un mot, il s'agit de « trouver une langue ». L'au-delà des choses dessine un absolu où le voyant rejoint le mystique – ce que l'effacement du poète de la scène littéraire semble venir confirmer.¹⁰⁴¹

Le poète songe même à « un langage universel », propre à résumer divers parfums, couleurs, sons de la pensée : « Le « dérèglement de tous les sens » renvoie aux correspondances baudelairiennes. Le premier, Charles Baudelaire a établi la parenté qui unit les par-

¹⁰⁴⁰ Waldenfels, *Topografija*, p.65.

¹⁰⁴¹ Arthur Rimbaud, Encyclopédie Larousse en ligne, http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Arthur_Rimbaud/141035, page consultée le 20 novembre 2013.

fums, les couleurs et les sons ; le premier il a su déduire de la magie des sensations une réalité qui est au-delà des choses. »¹⁰⁴²

Evidemment, et sur plusieurs plans, la formule radicale « je est un autre » qui démontre la structure de la poésie rimbaldienne, semble situer Rimbaud au cœur de notre problématique de l'étrangeté qui dépasse le concept de l'étranger culturel. Comme dans le cas de Baudelaire, il ne s'agit plus seulement des interrogations concernant l'étrangeté interculturelle et intraculturelle, mais aussi intrapersonnelle. Le poète, l'étranger baudelairien sans patrie ni attaches est au cœur des explorations rimbaldiennes, qui le laissent mécontent : « Ah ! Cette vie de mon enfance, la grande route par tous les temps, sobre surnaturellement, plus désintéressé que le meilleur des mendiants, fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était. — Et je m'en aperçois seulement ! »¹⁰⁴³ La conception baudelairienne du poète comme étranger imprègne les questionnements angoissés de Rimbaud, qui la mène à ses conséquences extrêmes. Le détachement méprisant ou angoissé irradie de ses textes de multiples manières, s'exprime de différentes formes. A l'instar de Baudelaire, il ne reconnaît pas de liens ancestraux, il n'a pas de famille : « Quant au bonheur établi, domestique ou non... non, je ne peux pas. Je suis trop dissipé, trop faible. »¹⁰⁴⁴

Jouer un rôle professionnel et s'y identifier le laisse indifférent, il ne cherche pas à s'identifier, il s'envole au-dessus de fausses sécurités identitaires. « La vie fleurit par le travail, vieille vérité : moi, ma vie n'est pas assez pesante, elle s'envole et flotte loin au-dessus de l'action, ce cher point du monde »¹⁰⁴⁵ Il n'a pas de patrie : « Si j'avais des antécédents à un point quelconque de l'histoire de France ! Mais non, rien. »¹⁰⁴⁶ Et il pousse ce constat encore plus loin, en affirmant qu'il n'a même pas de langue : « Mais toujours seul ; sans famille ; même, quelle langue parlais-je ? »¹⁰⁴⁷ Sa langue, c'est la poésie qui est encore à inventer... l'inconnu qu'il faut découvrir, mettre à jour en lui donnant une forme particulière...

L'inconnu où le poète se plonge, comprend aussi l'inconnu de soi-même, et sa formule, alignée à une autre, très connue de la même lettre « au fond de l'inconnu pour trouver

¹⁰⁴² Arthur Rimbaud, Encyclopédie Larousse en ligne

http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Arthur_Rimbaud/141035, 20/11/13.

¹⁰⁴³ Rimbaud, « L'impossible », Une saison en enfer, dans *Une saison en enfer. Illuminations et autres textes* (1873-1875), Librairie Générale Française, Paris, 1998, p.77.

¹⁰⁴⁴ *ibidem*, p. 77

¹⁰⁴⁵ *ibidem*, p. 77.

¹⁰⁴⁶ Rimbaud, « Délires I », *op.cit.*, p. 93.

¹⁰⁴⁷ Rimbaud, « Délires I », *op.cit.*, p. 93.

du nouveau », introduit un questionnement sur diverses façons auxquelles le « moi » se dérobe à mon contrôle. Il met en évidence surtout le caractère insaisissable de ses propres pensées, de sa propre âme, en chargeant le poète d'une mission aussi noble qu'exigeante et dangereuse, celle de chercher son âme, l'inspecter, la tenter, l'apprendre. En soulevant diverses interrogations sur l'énigme du moi, elle jette une lumière sur les profondeurs du moi qui m'échappent. Que les ténèbres du « moi » relèvent de l'inconscient, de l'oubli, et de la méconnaissance de soi, ils sont, selon Bernhard Waldenfels, issues d'une soustraction originaire du sujet à soi-même qui ne peut jamais être complètement dépassée. L'étranger est et reste au cœur du sujet, du moi, qui introduit le sentiment du trouble. Nous pourrions aussi nous pencher sur la relation du sujet avec autrui et nous demander si la formule de Rimbaud remet ainsi en question la frontière qui sépare l'identité de l'altérité. Où se situe donc cette limite ?

2.2.3.1. Rimbaud et l'Orient

Ma journée est faite ; je quitte l'Europe. L'air marin brûlera mes poumons ; les climats perdus me tanneront. Nager, broyer l'herbe, chasser, fumer surtout ; boire des liqueurs fortes comme du métal bouillant, — comme faisaient ces chers ancêtres autour des feux.

Je reviendrai, avec des membres de fer, la peau sombre, l'œil furieux : sur mon masque, on me jugera d'une race forte. J'aurai de l'or : je serai oisif et brutal. Les femmes soignent ces féroces infirmes retour des pays chauds. Je serai mêlé aux affaires politiques. Sauvé.

Maintenant je suis maudit, j'ai horreur de la patrie. Le meilleur, c'est un sommeil bien ivre, sur la grève. (...) ¹⁰⁴⁸

La fuite de Rimbaud hors de France puis loin d'Europe coïncide avec son abandon de la poésie, arrivé à ses 19 ans : « J'ai eu raison dans tous mes dédains : puisque je m'évade ! Je m'évade ! » Après l'année 1875 il n'écrit que des lettres, avant que tout fût terminé par une mort prématurée et solitaire. Ses voyages loin d'Europe, en Orient africain, représentent, d'une façon, l'aboutissement d'un projet artistique.

J'ai essayé d'inventer de nouvelles fleurs, de nouveaux astres, de nouvelles chairs, de nouvelles langues. J'ai cru acquérir des pouvoirs surnaturels. Eh bien ! je dois enterrer mon imagination et mes souvenirs ! Une belle gloire d'artiste et de conteur emportée ! Moi ! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec

¹⁰⁴⁸ *ibidem*, p. 93.

un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre ! Paysan !
Suis-je trompé, la charité serait-elle sœur de la mort, pour moi ?
Enfin, je demanderai pardon pour m'être nourri de mensonge. Et allons.
Mais pas une main amie ! et où puiser le secours ?¹⁰⁴⁹

Les valeurs des académiciens semblent rester inébranlables, malgré ses tentatives assidues et exaspérées d'une autre conception de la poésie...

Oui, j'ai les yeux fermés à votre lumière. Je suis une bête, un nègre. Mais je puis être sauvé. Vous êtes de faux nègres, vous maniaques, féroces, avars. Marchand, tu es nègre ; magistrat, tu es nègre ; général, tu es nègre ; empereur, vieille démangeaison, tu es nègre : tu as bu d'une liqueur non taxée, de la fabrique de Satan. — Ce peuple est inspiré par la fièvre et le cancer. Infirmes et vieillards sont tellement respectables qu'ils demandent à être bouillis. — Le plus malin est de quitter ce continent, où la folie rôde pour pourvoir d'otages ces misérables.¹⁰⁵⁰

Les épreuves de son « enfer expérimental » ne lui ont pas apporté une vérité désirée ni aucune forme du salut, et il décide de tout abandonner.

Je dus voyager, distraire les enchantements assemblés sur mon cerveau. Sur la mer, que j'aimais comme si elle eût dû me laver d'une souillure, je voyais se lever la croix consolatrice. J'avais été damné par l'arc-en-ciel. Le Bonheur était ma fatalité, mon remords, mon ver : ma vie serait toujours trop immense pour être dévouée à la force et à la beauté.¹⁰⁵¹

Par ailleurs, les motifs de l'ordre matériel pour s'aventurer dans ce lointain ne manquent pas. Se sentant obligé d'assurer la situation financière de sa famille, il s'engage dans le travail de commerçant colonial dans plusieurs villes africaines. Il n'appréciait ni le climat ni la culture des villes visitées, ce qui ne servait qu'à alimenter son racisme et son intolérance particulière.

Lorsque commencent ses équipées asiatique et africaine, c'est le poète lui-même qui se dérobe, pour devenir un être que même ses proches ne peuvent reconnaître, « quelqu'un qui avait été lui, mais ne l'était plus d'aucune façon ». ¹⁰⁵²

Le père de Rimbaud possédait un exemplaire du Coran que l'on a prétendu avoir été traduit par lui-même. Cette hypothèse n'a cependant jamais été prouvée par des documents ou

¹⁰⁴⁹ Rimbaud, « Adieu », op.cit. p.83.

¹⁰⁵⁰ *ibidem*. p.83.

¹⁰⁵¹ Rimbaud, « Délires II, Alchimie du verbe », op.cit.p. 93.

¹⁰⁵² Stéphane Mallarmé, Lettre à Harisson Rhodes, avril 1896

Plus de vagabonds, plus de guerres vagues. La race inférieure a tout couvert — le peuple, comme on dit, la raison ; la nation et la science.

Oh ! la science ! On a tout repris. Pour le corps et pour l'âme, — le viatique, — on a la médecine et la philosophie, — les remèdes de bonnes femmes et les chansons populaires arrangées. Et les divertissements des princes et les jeux qu'ils interdisaient ! Géographie, cosmographie, mécanique, chimie !...

La science, la nouvelle noblesse ! Le progrès. Le monde marche ! Pourquoi ne tournerait-il pas ?

C'est la vision des nombres. Nous allons à l'*Esprit*. C'est très certain, c'est oracle, ce que je dis. Je comprends, et ne sachant m'expliquer sans paroles païennes, je voudrais me taire.¹⁰⁵⁴

Cependant, à l'encontre des poètes romantiques, Rimbaud, avec cette fulgurance qui le caractérise, n'en est plus à rêvasser dans les effluves des lointains, à se projeter dans cet Orient imaginaire pour fuir cet Occident devenu stérile, chaotique, inhumain, à force de fuite en avant dans ce fameux mythe du progrès.

L'acuité de sa vision lui permet de transpercer le voile de l'illusion de l'apparente dualité Orient-Occident.

M'étant retrouvé deux sous de raison — ça passe vite ! — je vois que mes malaises viennent de ne m'être pas figuré assez tôt que nous sommes à l'Occident. Les marais occidentaux ! Non que je croie la lumière altérée, la forme exténuée, le mouvement égaré... Bon ! voici que mon esprit veut absolument se charger de tous les développements cruels qu'a subis l'esprit depuis la fin de l'Orient... Il en veut, mon esprit !

... Mes deux sous de raison sont finis ! —L'esprit est autorité, il veut que je sois en Occident. Il faudrait le faire taire pour conclure comme je voulais.

J'envoyais au diable les palmes des martyrs, les rayons de l'art, l'orgueil des inventeurs, l'ardeur des pillards ; je retournais à l'Orient et à la sagesse première et éternelle. — Il paraît que c'est un rêve de paresse grossière ! (...)

N'est-ce pas parce que nous cultivons la brume ! Nous mangeons la fièvre avec nos légumes aqueux. Et l'ivrognerie ! et le tabac ! et l'ignorance ! et les dévouements ! —Tout cela est-il assez loin de la pensée de la sagesse de l'Orient, la patrie primitive ? Pourquoi un monde moderne, si de pareils poisons s'inventent ! (...)

Il n'est pas question d'une quelconque évolution de l'humanité, mais simplement d'un jeu des contraires.

¹⁰⁵⁴ Rimbaud, « L'impossible », op.cit. p. 77.

Les philosophes : le monde n'a pas d'âge.

— Mais je m'aperçois que mon esprit dort.
S'il était éveillé toujours à partir de ce moment, nous serions bientôt à la vérité, qui peut-être nous entoure avec ses anges pleurant !... — S'il avait été éveillé jusqu'à ce moment-ci, c'est que je n'aurais pas cédé aux instincts délétères, à une époque immémoriale !... — S'il avait toujours été bien éveillé, je voguerais en pleine sagesse !...
Ô pureté ! pureté !
C'est cette minute d'éveil qui m'a donné la vision de la pureté ! — Par l'esprit on va à Dieu!
Déchirante infortune !¹⁰⁵⁵

L'automne déjà ! — Mais pourquoi regretter un éternel soleil, si nous sommes engagés à la découverte de la clarté divine, — loin des gens qui meurent sur les saisons.

Il sait que la véritable liberté se paie au prix fort. Il s'agit d'inviter en soi le tout-autre tout en assumant rigoureusement "la réalité rugueuse" du lieu où nous vivons, de la culture qui est la nôtre. Les limites du milieu familial et provincial où il grandit firent naître en Rimbaud une extraordinaire soif de nouveauté, en quête d'un univers parallèle. Son expérience du voyant, au-delà des modèles et des conventions est un mode de l'expérience de l'étranger.

C'est un moyen de sortir du soi figé dans les identités plus ou moins aléatoires et les rôles joués dans la vie quotidienne de la société à laquelle il appartient. Le voyage vers l'Orient est proche de cette tentative, de ce besoin profond de la fusion entre le monde extérieur et le monde intérieur, entre imagination et pensée, entre rêve et réalité, obtenu par la fameuse proclamation de dérèglement de tous les sens. Pour exprimer cette quête, il cherche de nouveaux moyens lexicaux et une langue renouvelée. Certains critiques, comme Gustave Kahn et Albert Thibaudet ont remarqué que *Le Bateau ivre* « rappelle en intention l'intention du Voyage »¹⁰⁵⁶, pièce conclusive des *Fleurs du Mal*. Ce que Thibaudet trouve le plus saillant comme le trait commun, l'intention commune, c'est la vision du poète comme l'explorateur de l'inconnu : « Qu'est-ce que « Le Bateau ivre » sinon le mythe du poète déréglé ? ... Le poète voleur de feu, explorateur de l'inconnu : l'ordre de route du « Bateau ivre » tenait dans le dernier vers des *Fleurs du Mal* : Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau. »¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵⁵ Rimbaud, « L'impossible », op.cit. p. 77.

¹⁰⁵⁶ Gustave Kahn, *Symbolistes et Décadents*, Vanier, 1902, p.250.

¹⁰⁵⁷ *ibidem*, p.250.

2.2.4. Dissolution du sujet chez les deux précurseurs de la modernité

L'angoisse de ces poètes dont le drame nous bouleverse, est aussi cette angoisse qui accompagne inévitablement la transformation qui s'opère au contact avec l'étranger. L'exploration de l'étranger en soi est toujours déstabilisante et inquiétante, surtout pour le sujet moderne, qui, comme le souligne Waldenfels « se montre comme un être qui n'a pas sa place et qui la cherche. »¹⁰⁵⁸ Le jeu de dépersonnalisation et de pluralisation du moi qui lie Baudelaire et Rimbaud est un jeu douloureux, mais aussi fructueux d'expérience du phénomène de l'étranger. C'est là qu'on voit les pôles extrêmes de l'ambiguïté du phénomène de l'étranger, de son ambivalence intrinsèque : c'est un phénomène en même temps stimulant et menaçant, qui éveille des possibilités plus ou moins exclues des normes de notre propre culture.

C'est la même ambivalence intrinsèque à la source de la philosophie, naissant à la fois de l'étonnement et de l'inquiétude, alliée à l'amour et à la mort.

L'angoisse de ces poètes est la manifestation de l'étrangeté intrasubjective et intraculturelle, qu'ils éprouvent, et de leurs tentatives de voir au-delà de leur culture et de leur société. C'est ce que nous suggère la célèbre formule rimbaldienne « JE est un autre », la déclaration Baudelairienne d'être « un prince qui jouit partout de son incognito ». On pourrait y reconnaître un lien avec la formule freudienne se rapportant à la part inconsciente de la vie de l'âme et à la vie pulsionnelle que l'on ne peut jamais totalement dompter.

L'homme n'est jamais complètement chez soi dans sa propre culture, ainsi qu'une culture étrangère ne lui est jamais complètement étrangère. Comme le souligne le phénoménologue allemand Bernhard Waldenfels, précisément : « L'étrangeté de moi-même ouvre des voies envers l'étrangeté de l'Autre. »¹⁰⁵⁹

En même temps, le lointain fascine et attire les poètes, car ils sentent là bas quelque chose de proche de leur âme, de leurs besoins intimes. « ...La splendeur orientale, Tout y par-

¹⁰⁵⁸ Bernhard Waldenfels, *Osnovni motivi fenomenologije stranog (Grundmotive einer Fenomenologie des Fremden)*, Izdavacka Knjizarnica Zorana Stojanovica, Novi Sad, 2010, p.23. ma traduction

¹⁰⁵⁹ Waldenfels, *Osnovni*, p.91,

lerait à l'âme en secret sa douce langue natale »¹⁰⁶⁰ Le lointain n'est pas seulement exotique, étranger, mais aussi proche des plus intimes résonances des âmes de ces poètes troublés.

Tous les jours nous sommes confrontés à un certain degré de l'étrangeté car la vie nous propose des situations nouvelles en décalage avec ce que nous en connaissons déjà. C'est l'étranger relatif qu'on gère plus ou moins tous les jours dans la vie quotidienne. Cet état de l'étranger relatif qui correspond jusqu'à un certain degré à notre connaissance actuelle est moins troublant et déstabilisant, mais les poètes frôlent souvent l'état de l'étranger *radical* qui touche aux racines des choses, en nous atteignant au plus intime de nous-mêmes. C'est cela qui cause le plus de tourments chez les « poètes voyants ». Dans sa forme radicale, l'étranger nous confronte aux événements qui questionnent, non seulement certaines interprétations, mais la possibilité même de l'interprétation. Il s'adresse aux domaines qui se situent en marge des évidences quotidiennes. On pourra même dire que la tâche principale de l'exploration de l'étranger est d'élargir notre esprit, le rendre possible de concevoir ce qui excède notre conception du monde et nos codes d'interprétation.

Ce qui distingue l'étranger d'autres phénomènes fondamentaux est qu'il concerne notre propre statut autant que celui des choses. Le secret de l'étranger se mue en un secret perpétuel de transformation de soi, destiné à chaque individu. Dans leurs écritures-aventures, dont la brutalité et la délicatesse rendent le combat contre soi-même perplexe et engendrent un état d'extrême solitude, ce qui nous touche le plus, c'est l'intention, qui se dégage peu à peu de l'inconscience, de ressaisir les puissances obscures et d'atteindre l'infini. Elle nous démontre en quoi consiste la mystérieuse cohérence entre eux dans l'ensemble de leurs démarches et d'aspirations littéraires. « Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau ! », voici le mot d'ordre lancé par Baudelaire dans son poème « Le Voyage », qui est étroitement suivi par Rimbaud. Le premier nous demande d'« arriver à l'inconnu » pour « trouver une langue » de l'âme pour l'âme, le second nous révèle une « soif insatiable de l'infini ». Les poètes se dirigent vers l'inconnu et vers l'infini selon une perspective qui nous permet d'entrevoir l'alchimie de l'être effectuée à la fois en leur corps et leur âme.

Pour Rimbaud, cette alchimie de l'être est une quête spirituelle, qui se manifeste par une intention de s'éprouver, corporellement et spirituellement, en fuyant l'Europe et la civilisation occidentale. Se mettant en opposition avec les conventions publiques et leurs contraintes, la

¹⁰⁶⁰ Baudelaire, op.cit, p.176.

culture européenne, la morale, le poète troublé se décide à rompre les liens qui l'attachent à la vie dans sa société, où il se sent vivre isolé, en marge de la société. Le poète « damné » éprouve le besoin de « changer la vie », son sentiment de faiblesse devant le monde.

Le « non-conformiste » en Rimbaud nous révèle, un élan inépuisable qui le porte « à la conquête d'un état primitif où l'âme personnelle échappant à ses limites restitue, dans une ivresse mystique, ses forces à l'universel »

Baudelaire développe une philosophie d'une haute portée esthétique du Beau, de l'union du corps et de l'âme, de l'union de l'esthétique de la superficialité avec la métaphysique: la spiritualisation du corps et la matérialisation de l'âme. En développant ce double thème Baudelaire est hanté par l'idée de dépasser la dualité trop contraignante judéo-chrétienne du corps et de l'âme. Il pressent que cette manière de vivre en Orient, avec ce luxe et cette exubérance de la couleur, des parfums et des objets raffinés, s'adresse autant à l'âme qu'au corps.

Pour Baudelaire, l'amour n'est pas un but, mais un moyen, qui lui permet de s'évader jusqu'au-delà de la vie elle-même. La figure de l'Orient est, elle aussi un moyen et pas un but. C'est le moyen d'accéder à une dimension de lui-même, inaccessible par les moyens ordinaires de sa culture.

CONCLUSION

Le contraire de l'étranger, ce qui est proche, familial, propre n'est que ce qui est décrypté à travers les codes formés dans notre culture, mais son être ne se révèle pas toujours suffisamment à nous de cette manière. Le proche et le familial impliquent un rapport émotionnel, un engagement au niveau affectif. Mais est-ce que cela implique nécessairement une idée très nette du sens, de la direction vers laquelle on se dirige dans le mouvement de la vie? Si le voisin ne nous est proche qu'à travers les codes conventionnels, il nous reste toujours, jusqu'à un certain degré étranger, bien qu'il vive à côté de nous. Si l'on acquiert de nouveaux codes culturels, l'« étranger » ne devient-il pas à la fois proche et étranger, de la même façon que le « voisin » ?

Chaque code culturel représente un réseau de notions. Chaque notion comporte une valeur affective qui est conditionnée par des lieux et des personnes auxquels nous associons cette notion. Nos résonances émotionnelles liées à ces lieux et à ces personnes jouent un rôle important dans ce processus. Mais, ce réseau de notions n'est pas figé, il se modifie à travers le temps. Les valeurs et les notions que nous avons acquises et formées très tôt pendant l'enfance ne déterminent et ne conditionnent pas définitivement la formation des nouvelles notions. Chaque notion qui fait partie de notre monde culturel est en proie à de constants défis et des transformations permanentes.

Dans notre travail, nous sommes partis de la question principale : dans quelle mesure un adulte peut percevoir une culture étrangère de la même façon qu'un enfant perçoit et apprend sa propre culture, qui est en train de s'ouvrir à lui pour la première fois ? L'ouverture à une perception de l'Autre est inséparable de la volonté de remettre en question et reconstruire son monde. Sommes-nous plus ouverts en enfance que jamais, plus confiants et disposés à la construction et reconstruction de notre image du monde ? A l'âge adulte, perdons-nous la possibilité d'une telle ouverture? Un adulte étranger, peut-il être semblable à un enfant? Kafka disait qu'il existe trois états étrangers: celui d'un enfant, d'un rêveur et celui d'un fou ... Il est impossible que certaines compréhensions et certaines convictions se forment à un certain âge, à un moment donné du développement de notre personnalité, et restent figées, pétrifiées, comme des cailloux, des dalles d'une mosaïque. Il est impossible que toute croissance, toute

extension de cette mosaïque inclue les anciens fragments non modifiés et non modifiables, et préserve la première image intacte.

Chaque code de notre propre culture possède des éléments empruntés à des cultures étrangères. Il est généralement accepté aujourd'hui que les cultures sont hybrides et hétérogènes, et que toutes les civilisations sont entrelacées. Ce qui nous a particulièrement intéressée était de savoir comment nous avons vu, interprété et modifié ce que nous avons emprunté d'une culture étrangère? Chaque élément emprunté continue de fonctionner dans un nouveau système, différemment que dans l'ancien.

Dans nos tentatives d'explorer l'étranger au sens large du terme, ou plus précisément de s'approcher des codes d'une culture étrangère, l'essentiel est de retrouver notre ouverture enfantine. L'ouverture envers l'étranger oriental des écrivains et poètes que nous avons analysés dans notre travail varie dans une grande mesure, selon l'époque à laquelle les artistes appartenaient, aussi bien que selon leur personnalité. Certains étaient prêts et capables de reconsidérer et reconstruire les notions de leur propre culture, tandis que d'autres restaient trop figés dans leur identité et le rôle social qu'ils jouaient.

Nous avons vu que les notions d'identité et de la catégorisation sociale qui comporte les stéréotypes culturels jouent un rôle majeur dans les contacts interculturels, et représentent parfois une entrave à la connaissance de l'Autre si elles sont manipulées par différents discours idéologiques. Nous avons vu à quel point l'étude approfondie des stéréotypes nous a permis de mieux comprendre le phénomène si complexe de la relation de l'Occident avec l'Orient.

Les écrivains qui figurent dans notre analyse ont donc perçu, incorporés les éléments étrangers de manières très différentes. Chateaubriand, qui a ouvert la mode des voyages romantiques est celui qui s'est laissé le moins transformer au contact de l'Autre. Son mode de relation demeure le plus intransigeant et fermée sur soi. Il envisage la relation à l'Autre plutôt comme une manière de préserver et renforcer sa perspective culturelle plutôt que de le modifier et de l'enrichir. Son récit marque la limite entre les récits des voyages du siècle des Lumières et les récits des romantiques. Plus précisément, il inaugure les récits des voyages romantiques en introduisant la note personnelle comme sa caractéristique distinctive, par rapport à la rigueur scientifique à laquelle prétendaient les représentants du siècle des Lumières, comme un Volney. Ce qui distingue le récit de Chateaubriand des récits philosophiques, à la

quête des synthèses universelles, est, donc, sa coloration personnelle, sa recherche des images poétiques et de la couleur locale spécifique, plutôt que des lois sous-jacentes à toutes civilisations. D'autre part, ce qui le distingue des autres romantiques est son absence d'intérêt pour l'exotique qui attirera ses successeurs. De surcroît, et davantage encore, ce qui le distancie d'autres romantiques que nous avons analysés, c'est son refus de remettre en question les convictions qu'il avait au départ, de faire une tentative de se distancier de soi, de son identité nationale et des croyances de son pays pour s'ouvrir à une perception plus ample et pertinente de l'Autre. Le voyage dans les pays de l'Autre est plutôt un voyage dans son propre passé, empli des évocations de la grandeur de la Grèce ancienne.

Lamartine, qui le suit est plus conscient des valeurs et même des avantages de la culture et de la façon de la vie de l'Autre, pour laquelle il n'épargne pas d'éloges. Parmi les valeurs de l'Autre que Lamartine souligne est leur allégresse naturelle bercée par le soleil, nourrie par l'amour pour le dieu qui inspire une vie simple en harmonie avec la nature exubérante. Cependant, quand on se transpose du plan poétique où Lamartine nous décrit ses impressions personnelles des détails pittoresques et exotiques qui le charment, au plan politique où il propose des solutions pour la crise des rapports de force causée par le déclin de l'empire ottoman et les guerres de libération des peuples opprimés, nous voyons un changement de ton. L'Autre, dont il a loué la manière de vivre devient incapable de gérer le destin de son pays, et Lamartine justifie la nécessité de la présence européenne dans les espaces orientaux.

Nerval est le représentant des romantiques dont le récit démontre une évolution de la conscience qui le distingue sur plusieurs niveaux des deux écrivains précédents. Loin d'être figé dans son identité française ou occidentale, il se donne la tâche de s'en distancier autant que possible, pour expérimenter de plus près la vie de l'Autre, dont les aspects méconnus l'attirent tellement. L'image de l'autre qu'il offre à ses lecteurs n'est pas seulement le reflet d'une réalité observée et réfléchi, mais avant tout vécue. Enfin, dans son approche de l'espace et de la culture de l'autre, nous témoignons d'une conscience aigüe des principales entraves qui se présentent devant celui qui veut faire une véritable expérience de l'étranger. Parmi les obstacles les plus importants il situe les préjugés occidentaux. A cela se rajoute sa conscience de la grille de lecture de l'espace de l'Autre que forment les réminiscences livresques et scolaires concernant l'antiquité grecque, avec sa riche mythologie, et les histoires bibliques. Dans ce but de détromper ses lecteurs des principaux préjugés européens concernant

les orientaux, il a focalisé son attention sur les questions de la religion, de l'art, et, surtout de la condition de la femme.

Baudelaire et Rimbaud témoignent d'une nouvelle évolution dans l'ouverture à l'Autre, et surtout dans la conscience de la fluidité entre soi et l'Autre. Avec ces poètes tourmentés nous entrons dans la modernité caractérisée par la « mort du sujet » qui s'en était suivie après la mort de Dieu. Les indéterminations identitaires sont inséparables de la prise de conscience de l'étranger qui se trouve au cœur du moi, aussi bien que chez l'autre.

L'évolution de la conscience des enjeux d'une expérience de l'étranger marque une évolution et une décomposition de la notion de sujet qui a caractérisé le XIXe et s'est prolongé au XXe siècle. Les auteurs que nous avons analysés ont contribué à comprendre les fluctuations identitaires et l'insuffisance des tentatives de la fixation identitaire, aussi bien que les profondeurs inexplorées du « moi » qui se soustraient à notre contrôle. N'étant plus fixés sur leurs identités nationales, les auteurs tels que Nerval ou Baudelaire ont ouvert une nouvelle accessibilité à l'Autre, parfois aux prix de tourments et de refus douloureux.

Ce n'est facile pour personne d'accepter tranquillement l'idée que la réalité humaine est construite et déconstruite perpétuellement, et que tout ce qui semble être une essence est constamment remis en question. La réponse habituelle à cette peur est le nationalisme, la xénophobie et même le chauvinisme. Le besoin d'un appui stable est inhérent à tout être humain. Pour certains, ce serait, par exemple le refuge de l'identité nationale. Le plus important n'est pas l'appui que l'on choisit pour s'orienter dans le monde, mais la flexibilité avec laquelle on le formule, au lieu de l'intransigeance.

Nous contemplons le monde et y sommes engagés à travers le réseau de notre propre culture. Nous ne pouvons pas détacher ce réseau culturel de nous mêmes, car il fait partie intrinsèque de notre personnalité. Ce réseau culturel a conditionné nos réponses intellectuelles et affectives au monde extérieur, à travers les circonstances de notre vie. Mais, notre « moi » se recompose constamment, notre approche du monde, notre ouverture et nos manières de répondre se modifient perpétuellement. Les notions aussi importantes que l'amour, l'amitié, la

liberté, changent, s'étendent, et dans ce processus, certains aspects de ces notions s'effacent complètement, pour laisser place à d'autres.

En terminant notre réflexion, il nous semble entendre encore le dernier avertissement de Rimbaud qui, revenu au bout de son terrible parcours initiatique, à bout de souffle, réalise enfin le mystère de la relation à l'Autre:

L'humanité se déplace, simplement. Vous êtes en Occident, mais libre d'habiter dans votre Orient, quelque ancien qu'il vous le faille, — et d'y habiter bien.¹⁰⁶¹

Nous atteignons là le point-limite de la dissolution ultime de l'identité, où il n'y a plus de référence à partir de laquelle établir une relation à l'Autre. N'est-ce pas là en dernière analyse la fameuse frontière introuvable entre l'Orient et l'Occident ?

1061

BIBLIOGRAPHIE

Corpus principal :

Baudelaire, Charles :

Les fleurs du mal (Édition de 1861), dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, S.A., 1980, 1003 p.

Petits poèmes en prose, (Le Spleen de Paris), dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, S.A., 1980, 1003 p.

Les Paradis artificiels, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, S.A., 1980, 1003 p.

Journaux intimes, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, S.A., 1980, 1003 p.

Choix de lettres, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, S.A., 1980, 1003 p.

Chateaubriand, René :

Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris, Paris, Garnier Frères, 1860, 557 p.

Lamartine, Alphonse :

Voyage en Orient, Paris, Hachette, 1913.

Nerval Gérard :

Voyage en Orient, Librairie Henri Cautier, Paris, 1861.

Rimbaud, Arthur :

Une saison en enfer. Illuminations et autres textes (1873-1875), Paris, Librairie Générale Française, 1998, 245 p.

Autres œuvres pour les auteurs étudiés

Baudelaire, Charles :

Fragments et dossier des « Fleurs du mal », dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, S.A., 1980, 1003 p.

Critique littéraire, dans *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, S.A., 1980, 1003 p.

Chateaubriand, René :

Atala: René. Les aventures du dernier Abencerage, Paris, Éditions Garnier Frères, 1962, 404p.

Les Natchez, 1831

Memoires d'Outre-tombe, Paris, Ministère de l'Éducation Nationale, 1972.

Lamartine, Alphonse :

Histoire de la Turquie, Volume 1, dans *Œuvres complètes*, tome vingt-troisième, l'Auteur, Paris, 1861.

Nouveau Voyage en Orient, dans *Œuvres complètes*, tome trente-troisième, l'Auteur, Paris, 1863.

Correspondance de Lamartine, Volume 1-3, publiée par Mme Valentine de Lamartine, Paris, Hachette et Cie, 1874.

Nerval Gérard :

Les filles du feu (suivi de) Aurelia ou le rêve et la vie, Paris, Le livre de Poche, 1961.

Rimbaud, Arthur :

Poésies, Bookking International, Paris, 1993, 221 p.

Corpus théorique : ouvrages cités, mentionnés ou utilisés

Adams, Percy G, *Travel literature and the evolution of the novel*, Ann Arbor: Michigan, University Microfilms International, 1992.

Al-Nouty, Hassan, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barres*, Paris, Nizet, 1958.

Andrews, Molly, Day Sclater, Schelley, Squire, Corinne, Treacher, Amal, *The Uses of Narrative: Explanations in Sociology, Psychology and Cultural Studies*, New Jersey, Translation publishers 2004, 202. p.

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, 355. p.

Wahrheit und Lüge in der Politik (La vérité et le mensonge dans la politique), München, Piper and Co. Verlag, 1987, 92. p.

Macht und Gewalt (Le pouvoir et le gouvernement), München, Piper and Co. Verlag, 1971, 136. p.

The Origins of Totalitarianism (Les Origines du totalitarisme), New York, Harcourt, 1973, 136. p.

Aristote, *La Métaphysique d'Aristote*, Volume 1, Paris, Ebrard, 1840, 663. p.

Astier Louffi, Martine, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la litté-*

- rature romantique française ; 1871-1914*, Mouton&Co., The Hague, 1971.
- Auerbach, Erich**, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press, 2013, 616. p.
- Bachelard, Gaston**, *Poetika prostora (La poétique de l'espace)*, Gradac, Čačak-Beograd, 2005, 221. p.
- Barbe-Gall, Françoise**, *Comment regarder les impressionnistes*, Paris, Hachette, 2010.
- Bardoux, A.**, *Chateaubriand*, Paris, Lecene Oudin et Cie, 1893, 239.p.
- Barthélemy, Guy**, *L'image de l'Orient dans le XIXe siècle*, Paris, Bertrand Lacoste, 1992
- Barthes, Roland y otros**, *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1974
- Barrès, Maurice**, *Une Enquête aux pays du Levant*, Paris, Plon, 1923.
- Bell, Gertrude**, *The Desert and the Sown*, William Heinemann, London, 1907.
- Beltrán, R.** ed. *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Valencia, Universidad, 2002.
- Ben-David, The Scientist's Role in Society**, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1971.
- Benjamin, Walter**, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1993
- Benichou, Paul**, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977
L'Ecole de désenchantement : Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier, Paris, Gallimard, 1992.
- Berchet, Jean-Claude** *Le voyage en Orient : anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIXe siècle*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1985.
- Bhabha, Homi**, *Smeštanje Kulture*, Beograd, Beogradski krug, 2004, 479 p.
Nación and Narración. Entre la illusion de una identidad y las diferencias culturales, Madrid, Siglo XXI, 2010.
Edward Saïd, continuing the conversation, University of Chicago Press Journals, 2005, 200. p.
- Bidwell, Robin**, *Travelers in Arabia*, London, Paul Hamlyn, 1976.
- Blanchot, Maurice**, *The space of literature (L'espace littéraire)*, Linkoln, University of Nebraska Press, 1989,
- Bonnefoy, Yves**, *Rimbaud*, Paris, Seuil, 1975, 189.p.
Rimbaud par lui-même, Bourges, Edit. du Seuil, 1961, 180p.
- Bonneville, Georges**, « *Les fleurs du mal* » de Baudelaire, analyse critique, Paris, Hatier, 1977, 80.p.
- Bouiller, Henry** *Homo viator Gérard de Nerval et l'exotisme dans Gérard de Nerval par Jean Richter*, Paris, l'Herne, coll. Cahiers de l'Herne, 1980, N 37
- Bordeaux, Henry**, *Voyageurs d'Orient : Des Pèlerins aux méharistes de Palmyre*, vol. I, Paris, Plon, 1926.
- Brahimi, Denise**, *Arabes des Lumieres et Bedouins romantiques*, Paris, Le Sycomore, 1982.
- Bruneau, Jean**, *Le "Conte Orientale" de Flaubert*, Paris, Denoel, 1973.
- Burke, Peter**, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2005
- Busby, Keith**, *Codex and Context: Reading old French Verse Narrative in Manuscript*, Amsterdam, Rodopi, 2002., 2t.
- Buzard, James** *The beaten track: European tourism, literature and the ways to "culture", 1800-1918*. Oxford: Clarendon Press, 1993

- Carmona Fernández, Fernando y García Cano, José Miguel** eds. *Libros de viajes y viajeros en la literatura y en la historia*, Murcia, Universidad, 2005, p.333.
- Carré, Jean-Marie**, *La vie aventureuse de Jean-Arthur Rimbaud*, Paris, Plon, 1926, 252. p.
- Voyageurs et écrivains français en Égypte*, Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1932.
- Carrizo Rueda, Sofía** *Poética del relato de viajes*. Kassel: Reichenberger, 1997.
- Escrituras del viaje*, Buenos Aires, Biblos, 2008, 193.p.
- Cassirer, Ernst**, *Filozofija simboličkih oblika, (La philosophie des formes symboliques)*, Beograd, BMG, 2000, 680. p.
- Certeau, de Michel**, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Folio, 1975
- Chambers, Ross**, *Gérard de Nerval et la poétique du voyage*, Paris, José Corti, 1969.
- Charnay, Jean-Paul**, *Les Contre-Orients*, Paris, Bibliothèque Arabe, 1980, 275. p.
- Charpentier, John**, *Baudelaire*, Paris, Editions Jules Tallandier, 1937.
- Chirol, Valentine**, *The Occident and the Orient*, Chicago University Press, 1924.
- Clouard, Henri**, *Introduction au Voyage en Orient de Gérard de Nerval*, Paris, le Divan, 1927.
- Compte, Auguste**, *Systeme de politique positive*, 4 vols, 1848-1854.
- Cornelius, Paul** *Languages in seventeenth and early eighteenth century imaginary voyages*. Genève: Librairie Droz, 1965
- Coulon, Marcel**, *Le problème de Rimbaud. Poète maudit*, Nîmes, A. Gomes, 1923, 322. p.
- Courtinat, Nicolas** *Philosophie, histoire et imaginaire dans Le Voyage en Orient de Lamartine*, Paris, Champion, 2003.
- Crepet, Eugène**, *Baudelaire*, Etude biographique, revue et mise a jour par Jacques et Crepet, suivie des Baudelairiana d'Asselineau, recueil d'anecdotes et de nombreuses lettres adressées a Ch. Baudelaire, Paris, L. Vanier, 1906, 480.p.
- Curtin, Philip, ed.**, *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization*, New York, Walker&Co., 1972.
- Daunais, Isabelle**, *L'Art de la mesure ou l'invention de l'espace dans les récits d'Orient (XIX siècle)*, Saint-Denis/Montreal, Presses Universitaires de Saint-Dennis/Les Presses de l'Universite de Montreal, 1996
- D'Agostini, Maria Enrica**, *La letteratura di viaggio: storia e prospettive di un genere letterario*. Milano: Guerini, 1987
- Delahaye, Ernest, Rimbaud.** *L'artiste et l'être moral*, Albert Messein, Paris, 1923, 207.
- Deleuze, Gilles et Gattari, Felix**, *Šta je filozofija ? (Qu'est-ce que la philosophie?)*, Sremski Karlovci, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1995, 279. str
- Logic of sense (La logique du sens)*, London, Continuum,

2004, 403. p.

Depping, G.B. *Histoire du commerce entre le Levant et l'Europe*, Paris, Imprimerie Royale, 1830.

Diderot Denis, *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1964.

Didier, Béatrice, *Le journal intime*, Paris, Presses universitaires de France, 1976.

Doughty, Charles M., *Travels in Arabia Deserta*, 2nd ed., 2 vols., New York, Random house,

Du Camp, *Maxime Souvenirs et paysages d'Orient*, Paris, Bertrand, 1848.

Dvornik, Francis, *The Ecumenical councils*, New York, Hawthorn Books, 1961.

Eco, Umberto, *Lector in fabula*, Barcelona, Lumen, 1981.

Eliade, Mircea, *Sveto i profano (Le sacré et le profane)*, Novi Sad, Antropos, 1985, 174. p.

Elias, Norbert *Proces Civilizacije, Sociogenetička i psihogenetička istraživanja (Sur le processus de la civilisation : recherches sociogénétique et psychogénétique Le processus de la civilisation)*, Sremski Karlovci. Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2001, 635. p.

Errera, Carlo, *L'epoca delle grandi scoperte geografiche*, Milano, Hoepli, 1902.

Fanon, Frantz, *Prezreni na svijetu (Les Damnés de la terre)*, Zagreb, Stvarnost, 1973, 234.p.

Farago, Kornelija, *Dinamika prostora, kretanje mesta (La dynamique de l'espace. Le mouvement du lieu)*, Novi Sad, Stilos, 2007, 182. p.

Flottes, Pierre, *Baudelaire, l'homme et le poète*, 2 edit., Paris, Perrin et Cie, 1922, 241.p.

Fosca, Francis, *La vie, les voyages et les œuvres de Jean-etienne Liotard, Citoyen de Genève, dit le peintre turc*, Paris et Lausanne, 1956.

Foucault, Michel, *Arheologija znanja, L'Archéologie du savoir*, Beograd, Plato, 1998, 226. p.

Poredak diskursa (L'ordre du discours), Loznica, Karpos, 2007, 59. p.

Istorija seksualnosti (L'Histoire de la sexualité), Beograd, Prosveta, 1978,

145. p.

Nadzirati i kažnjavati : nastanak zatvora (Surveiller et punir. Naissance de la prison) Sremski Karlovci, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997, 303. p.

Nenormalni : predavanja na Kolež de Fransu, godina 1974-1975 (Les Anormaux: Cours au collège de France, année 1974-1975), Novi Sad, Svetovi, 2002, 446. p.

Foulche-Delbosc, Raymond *Bibliographie des voyages en Espagne et Portugal*, Julio Ollero Editor, Madrid 1991.

Freud, Sigmund, *Le malaise dans la culture*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

Psychologie de masse et analyse du moi Paris, Presses universitaires de France, 2010.

Gadamer, Hans-Georg, *Evropsko nasleđe (L'Héritage de l'Europe)*, Beograd, Plato, 1999, 118. p.

Um u doba nauke (Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft), Beograd, Plato, 2000, 256.p.

Wahrheit und Methode (Vérité et méthode), Tübingen, 1965.

Garcia Castaneda, Salvador (coord.), *Literatura de Viajes. El Viejo Mundo y el Nuevo*. Castalia-Ohio State University, 1999.

Gaulmier, Jean, *L'ideologue Volney, 1757-1820 : contribution a l'histoire de l'orientalisme*,

- Genève, Slatkine, 1980., 626. p.
- Geertz, Klifford**, *Tumačenje Kultura (L'Interprétation des cultures)*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998, 351. p.
- Gillot, Hubert**, *Chateaubriand: Ses Idées, Son Action, Son Oeuvre Relié*, 1933.
- Giraud, Victor**, *Chateaubriand, Études Littéraires*, Paris, Hachette et Cie, 1904, 250. p.
- Gómez de la Serna, Gaspar** *Los viajeros de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- Graf, Artuo**, *Miti, legende et superstizioni del medio evo*, Torino, 1892.
- Grossier, Claudine**, *L'Islam des romantiques*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- Guillemin, Henri** *Le Jocelyn de Lamartine, Etude historique et critique avec des documents inédits*, Genève, Slatkine reprints, 1976.
- Habermas, Jürgen**, *Javno mnjenje - istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*, Mediterran Publishing, 2013, 350. p.
- Hamilton, David L.** *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behavior*, R. Erlbaum Associates, 1981.
- Heidegger, Martin**, *Bitak i vreme (L'être et le temps)*, Beograd, Službeni glasnik, 2007, 519.p.
- Šumski putevi (Chemins qui ne mènent nulle part)*, Beograd, Plato, 2000, 324. p.
- Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1980, 226. p.
- Unterwegs zur Sprache (Acheminement vers la parole)*, Pfullingen, Neske, 1957.
- Hench, Thierry** *L'Orient imaginaire La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988, 288. p.
- Hobsbaum, Eric et Ranger, Terence**, *Izmišljanje Tradicije (L'invention de la tradition)*, Beograd, Biblioteka XX vek, 2002, 461. p.
- Hobsbawm, Eric**, *Nacije i nacionalizam od 1780 : program, mit, stvarnost (Nations et nationalisme depuis 1780: programme, mythe, réalité)*, Beograd, Filip Višnjić, 1996, 232. p.
- Globalizacija, demokratija i terorizam (Globalisation, Democracy and Terrorism)* Beograd, Arhipelag, 2008, 165 .p
- Hogarth, D. G.**, *The Penetration of Arabia : A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula*, New York, Frederic A. Stokes, 1904.
- The Wandering Scholar*, London, Oxford University Press, 1924.
- Horkheimer, Marx et Adorno, Theodor**, *Dialektik der Aufklärung*
- Huet, David**, *Traité de la situation du paradis terrestre*, Anisson, 1691.
- Hughes, H. Stuart**, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1830*, New York, Vintage Books, 1961.
- Jourda, Pierre**, *L'exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand à 1939*, Tome I, *Le romantisme*, Genève, Slatkine Reprints, 1970,
- Koumba, Théodore** *Expérience migratoire et changement des stéréotypes sociaux*, Saint Denis, Editions Publibook
- Kristeva, Julia**, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988.
- Laborde, Leon de**, *Voyage de l'Arabie Petree*, Paris, Giard, 1830

- La Bryuère, Jean de**, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-Pléiade, 1951.
- Lacarra, M.-J. & Paredes, Juan** ed., *El cuento oriental en Occidente*, Granada, Editorial Comares, Fundación Euroárabe de Altos Estudios, 2006, p. 236.
- Lebel, Roland** *Le Maroc dans les lettres d'expression française*, Paris, Editions Universitaires, 1956, 150. p.
- Lee, Yueh-Ting, Lee, Jussim J. and Clarc R. McCauley**, *Stereotype accuracy: Toward Appreciating Group Difference*, American Psychological Association, 1995, 348.p.
- Leloeu, Michèle**, *Les journaux intimes*, Paris, PUF, 1957., 354.p.
- Lemaître, Jules**, *Chateaubriand*, Paris, Calmann Lévy, 1912, 343. p.
- Lescure, M. de Chateaubriand**, Paris, Hachette, 206. p.
- Levi-Strauss, Claude** *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.
Anthropologie structurale deux, Paris, Plon, 1973.
Tristes tropiques, Paris, Plon, 1965.
- Lippman, Walter** *Public Opinion*, Harcourt, Brace, 1922., 427. p.
- Litvak, Lily** *Geografías mágicas. Viajeros españoles del siglo XIX por países exóticos (1800-1913)*. Barcelona: Alertes, 1984.
El ajedrez de las estrellas: crónicas de viajeros españoles del siglo XIX por países exóticos (1800-1913). Barcelona: Laia, 1987.
- Lotman, Jurij**, *Struktura umetničkog prostora (La Structure de l'espace artistique)*, Beograd, Nolit, 1976, 398. p.
- Lotfy, Fam**, *Lamartine prosateur d'après le Voyage en Orient*, Paris, Editions A-G Nizet, 1971
- Lowe, Lisa**, *Critical terrains. French and British Orientalisms*, London and Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Maalouf, Amin**, *Los Desorientados*, Madrid, Alianza Editorial, S. A. 2014., 517. p.
Taniosova stena (Le rocher de Tanios), Novi Sad, Laguna, 275.p.
- Mackie, M. Diane, Hamilton, L. David**, *Affect, Cognition and Stereotyping: Interactive Processes in Group Perception*, Santa Barbara, Academic Press, INC, 1993., 389.p.
- Madelenat, Daniel**, *L'Intimisme*, Paris, Presses Univesitaires de France, 1989.
- Magri, Véronique** *Le Discours sur l'Autre*, Paris, Champion, 1994.
- Maréchal, Christian**, *Le véritable Voyage en Oient de Lamartine d'après les manuscits originaux de la Bibliothèque nationale*, Paris, Bloud et Cie, 1908.
- Marcuse, Herberth**, *Čovek jedne dimenzije (L'Homme d'une dimension)*, Sarajevo, Svjetlost, 1989, 266. p.
Eros i civilizacija (L'Eros et la civilisation) Zagreb, Napredak, 1985, 254. p.
- Martino, Pierre**, *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1906
- Martinez Bonati, F.**, *La estructura en la obra literaria*, Barcelona, Seix Barral,
- Martino, Pierre**, *L'Orient dans la littérature française au XVII et XVIII siècles*, Paris, Hachette et Cie, 1906, 378. p.
- Maurois, André**, *Chateaubriand*, Paris, B. Grasset, 1938, 496. p.
- Mesnard, Jean**, *Les récits de voyage*. Paris: Nizet, 1986.

- Messiaen, Pierre** *Gérard de Nerval*, Paris, Morainville, 1945.
- Michel, François**, *Recherches sur le commerce, la fabrication et l'usage des étoffes de soie, d'or et d'argent et autres tissus précieux en Occident, principalement en France*, Paris, Chapellet, 1852.
- Mondor, Henry**, *Rimbaud ou le génie impatient*, Paris, Gallimard, 1955, 221.p.
- Montaigne, Michel de** *Essays*, in *Œuvre complete*, Paris, Gallimard-Pleiade, 1967.
- Montesquieu, Charles de**, *De l'esprit de la Loi*, (1748), in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964.
- Morin, Edgar**, *Barbarie europea*, Barcelona, Paidós, 2009,
¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI, Barcelona, Paidós, 2009,
 160. P.
Kako misliti Evropu (Penser l'Europe), Sarajevo, Svetlost, 1989, p.80.
Para una política de la civilización, Barcelona, Paidós, 2009.
- Moura, Jean-Marc**, *L'image du tiers monde dans le roman français contemporain*, Paris, PUF, 1992, 310. p.
Lire l'exotisme, Paris, Dunod, 1992
- Murphy, Steve**: *Logiques du dernier Baudelaire : Lectures du Spleen de Paris* Paris, Honoré Champion, 2003, 732. p.
- Moussa, Sarga** *La Relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient)1811-1861*, Paris, Klincksieck, 1995.
- Murphy, Agnes**, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881*, Washington, Catholic University of America Press, 1948.
- Nelson, Todd D.**, *The psychology of prejudice*, Boston, Pearson Education, 2006, 324. p.
- Nevakivi, Jukka**, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920*, London, Athlone Press, 1969.
- Nietzsche Friedrich**, *Vesela nauka (La science gaie)*, Beograd, IRO, Grafos, 1984, 329. p.
Thus spoke Zarathoustra (Ainsi parlait Zarathoustra), New York, The Viking Press, 1974, 321. p.
La naissance de la tragédie, Paris, Denoël, 1994., 183.p.
Par delà le bien et le mal, Paris, Société du Mercure de France, 1898.
O koristi i šteti istorije za život (De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie), Beograd, Grafos, 1986. 91. p.
- Nisbett, R. E., & Ross, L. D.** *Human Inference: Stratégies and Shortcomings of Social Judgment*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980.
- Pageaux, Daniel-Henri**, *Littérature générale et comparée*, Armand Colin, Paris, 1994, 185.p.
Littératures et cultures en dialogue, Essais réunis, annotés et préfacés par Sobhi Habchi, Paris, L'Harmattan, 2007, 351. p.
Le bûcher d'Hercule: histoire, critique et théorie littéraires, Honoré Champion, Paris, 1996, 579. p.
Images du Portugal dans les lettres françaises (1700-1705), Paris, Fondation Gulbenkian, 1971.
Ernesto Sábato ou la littérature comme absolu, Paris, Ed. Cari-

béennes, 1990.

Paris, Gaston, *Poésie française au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1988.

Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, Garnier, 1966.

Pasquali, Adrien, *Le Tour des horizons. Critique et. Récits de voyages*, Paris, Klincksieck, 1994

Peñate, Julio, *Relato de viaje y literaturas hispánicas*, Madrid, Visor, 2004, 352.p.

Philipps, C. H., *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917-1967: An Introduction*, London, Design for Print, 1967.

Praz, Mario, *The Romantic Agony*, World Publishing Co., Ohio, 1967.

Prole, Dragan, *Stranost Bića (L'Étrangeté de l'être)*, Sremski karlovci, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010.

Humanost stranog čoveka (L'humanité de l'homme étranger), Sremski Karlovci, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010, 363.p.

Pupo-Walker, E., *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, Madrid, Gredos, 1982.

Quentin-Bauchart, Pierre, *Lamartine et la politique étrangère de la Révolution du février (24 février-24 juin 1848)* Paris, Société d'Édition et de Production, 1907, 396 p.

Rajotte, Pierre; Carle, Anne Marie (colab.) y **Couture, François** (colab.) *Le récit de voyage au XIX^e siècle: aux frontières du littéraire*. Toronto: Triptyque, 1997.

Raoul., Valerie, *Le journal fictif dans le roman français*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Ecritures », 1999.

Raynaud, Ernest, *Ch. Baudelaire. Etude biographique et critique suivie d'un essai de bibliographie et d'iconographie baudelairienne*, Paris, Garnier Frères, 1922, 410.p.

Reig, Daniel, *Homo orientaliste*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1988.

Richard, Jean, *Les récits de voyages et pèlerinages*, Brépols, Turnhout, 1981.

Richards, I. A., *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions*, London, Routledge&Kegan Paul, 1932.

Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983.

Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

Robertson Smith, W, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ed. Stanley Cook, 1907.

Lectures and Essays, ed. John Sutherland Black et George chrystal, London, Adam & Charles Black, 1912.

Rodinson, Maxime, *La fascination de l'Islam*, Paris, La découverte, 2003.

Rousseau, Jean –Jacques *Discours sur l'origine de l'inégalité, vol. III, in Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-Pléiade, 4 vols., 1959-1969.

Lettre à d'Allembert, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

Ruff, Marcel, A., *Baudelaire, l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier-Boivin, 1955, 211. p.

L'esprit du mal et l'esthétique baudelairienne, Arman Colin, Paris, 1955, 491. p.

Russet, Jean, *Le lecteur intime. De Balzac au journal*, Paris, Editions Jose Corti, 1986.

Said, Edward, *Orijentalizam (L'Orientalisme)*, Beograd, Biblioteka XX vek, 2000, 478. p.

Kultura i imperijalizam (La culture et l'impérialisme), Beograd, Beogradski krug, 2002, 645. p.

Sandison, Alan, *The Wheel of Empire : A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction*, New York, St. Martin's Press, 1967.

Sartre, Jean-Paul, *Biće i ništavilo (L'être et le néant)*, Beograd, Nolit, 1983, 617. p.

Schaeffer, Gérald, *Le Voyage en Orient de Nerval. Étude des structures*, Neuchâtel (Suisse), Éditions de la Baconnière, 1967, 516 p.

Sherif, M. and Cantril, H., *The psychology of ego-involvements*, New York: Wiley, 1947, pp. 527

Schwab, Raymond, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

Seche, Alphonse, *La vie des « Fleurs du mal »*, Amiens, E. Malfiere, 1928, 208. p.

Sekeruš, Pavle, *Les Slaves du Sud dans le miroir français*, Beograd, Zadužbina Andrejević, 2002, 134.p.

Littérature et Media, Sekeruš Pavle ed., Avant-propos pour Littérature et Media, Novi Sad, Kiša, 2006, 180 p.

Cyprien Robert, Un slavisant français du XIXe siècle, Novi Sad, Filozofski fakultet 2009, 139 p.

Sekeruš Pavle et all., (Préface de Pierre Brunel. Introduction de Jean Bessière et Jean-Marc Moura) Image des Slaves Du Sud dans la culture française de la première moitié du XIXe siècle: fonction et signification in *Mélanges à l'Hommage à Daniel Henry Pageaux*, Paris, L'Harmattan; 2007, 480 str

Le récit d'un voyage adriatique qui n'a jamais eu lieu in *Questioni odeporiche, Modeli e momenti del viaggio adriatico*, Bari, Palomar, 2007, str. 515-525.

Imagology, The cultural construction and literary representation of national characters, A critical survey, Edited by Manfred Beller and Joep Leerssen, Amsterdam/New York, NY 2007. XVI, 476 pp.

La côte adriatique dans la littérature romantique française, in *Scrittura di Viaggio- Le terre dell'Adriatico*, Bari, Palomar, 2007, str. 7-19.

Sekerus, Pavle, Dyserinck Hugo, Beller Manfred et all., *Imagologie et politique identitaire in Imagology today: Achievements, Challenges, Perspectives*, Edited by Davor Dukic, Bonn, Bouvier Verlag, 2011, 335 str.

Smith, Anthony, *Nacionalni identitet (L'identité nationale)*, Beograd, Biblioteka XX vek, 2010, 308. p.

Soriano Nieto, Nuria, *Viajeros románticos a Oriente: Delacroix, Flaubert y Nerval*, Murcia, Universidad, 2009, 383.p.

Southern, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University press, 1962.

Spears, Russell, Oakes, Penelope, Ellemers, Naomi and Haslam S.Alexander, *The Social psychology of Stereotyping and Group Life*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997, 436 p.

Spengler, Oswald, *Le déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, 1948.

Stangor, C., & Schaller, M. Stereotypes as individual and collective representations. In C. N. Macrae, M. Hewstone, & C. Stangor (eds). *Foundations of Stereotypes and Stereotyping*. (pp. 3-37), New York: Guilford Press. (1996).

Stokes, Eric, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

Tajfel, Henry, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge University press, 1981., 369. p.

Taha-Hussein, Moenis, *Le romantisme français et l'Islam*, Dar-el-Maeref, Beirut, 1962.

Présence de l'Islam dans la littérature romantique en France, Le Caire, Dar-al-Maaref, 1960., 514.p.

Taillart, Charles, *Algérie dans la littérature française. Essai de bibliographie méthodique et raisonnée jusqu'à l'année 1924.*, Slatkine, Genève

Taine, Hyppolite, *Les origines de la France contemporaine*, Robert Laffont, Paris, 1990.

Tamaš, Julian, *Ukrajinska književnost između Istoka i Zapada (La littérature ucrainienne entre l'Est et l'Ouest)*, Novi Sad, Prometej, 2002, 295. p.

Thibaudet, Albert, *Intérieurs. Baudelaire. Fromentin. Amiel*, Paris, Plon, 1924, 266. p.

Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014.149.p.

El nuevo desorden mundial, Barcelona, Ediciones Península, 2003

Les morales de l'histoire, Paris, Bernard Grasset, 1991, 308. p.

Los abusos de la memoria, Barcelona, Paidós, 2000.

Mi i Drugi, francuska misao o ljudskoj raznolikosti (Nous et les Autres, la pensée française sur la diversité humaine), Beograd, Biblioteka XX vek, 1994, 396. p.

Nesavršeni vrt, (Le jardin imparfait), Beograd, Geopoetika, 2003., 283. p.

Strah od varvara-S one strane sudara civilizacija (La peur des barbares-Au-delà du choc des civilisations) Loznica, Karpos, 2010, p.262, 310. p.

On human diversity : nationalism, racism and exoticism in French thought (Sur la diversité humaine: nationalisme, rassistisme et exotisme dans la pensée française), Cambridge, Harvard University Press, 424. p.

La conquête de l'Amérique, Paris, Seuil, 1982, 278. p.

Todorova, Marija, *Imaginarni Balkan (Le Balcan imaginaire)*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2006, 476. p.

Tournier, Michel, *Petko ili limbovi Pacifika*, Novi Sad, Bratstvo i jedinstvo, 1990, 170. p.

Turner, Victor, *Dramas, Fields and Metaphors : Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, New York, Cornell University press, 1974.

Tverdota, Gyorgy, *Écrire le voyage*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994

Valery, Paul, *Variété*, Paris, Gallimard, 1924.

Verkyten, Maykel, *The social Psychology of Ethnic identity*, New York, Psychology Press Hove, 2006, 296. p.

Waardenburg, Jacques, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, The Hague, Mouton&Co., 1963.

Waldenfels, Bernhard, *Topografija stranog (La topographie de l'étranger)*, Beograd, Geopoetika, 2003.

U mrežama životnog svijeta (In den Netzen der Lebenswelt), Sarajevo, Logos, 1991., p.252.

Wauters, Eric et Mazauric, Claude *Tunis, Carthage, l'Orient sous le regard de l'Occident du temps des Lumières*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1999, 132. p.

White, Kenneth, *Nomadski duh (L'esprit nomade)*, Beograd, CIP Štampa, 1994, 316. p.

Les articles de journaux ou de revues

Alameldine, Bernardette « L'Orient de Nerval, voyageur sans bagages », *L'information littéraire*, nov.dec. no 5, 1992

Antoine, Agnes, « Le Voyage en Orient de Lamartine : Du poete au prophete », in *Reliere Lamartine aujourd'hui*

Antoine, Philippe, « La tentation du romanesque dans l'Itinéraire de Paris à Jérusalem », <http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr>.

Auerbach, Erich, « Philology and Weltliteratur », trans. M. and E. W. Said, *Central Review* 13, no. 1, Winter 1969, p.11.

Bhabha, Homi, « DisemiNacija : vreme, narativ i margina moderne nacije », *Beogradski krug* – ISSN 0354-625X – br.3-4, 1-2 (1996/1997), 133/161

Baldensperger, Fernand, « Ou s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels », in *Etudes d'histoire littéraire*, 3rd ser. Droz, Paris, 1939, p. 230.

Barthèlemy, Guy « Littérarité et anthropologie dans le *Voyage en Orient* de Nerval », <http://www.bmlisieux.com>, page consultée le 23 octobre 2013.

Baranda, Nieves, « Los libros de viajes en el mundo románico », *Revista de Literatura Medieval*, V (1993), pp. 295-302

Berchet, Jean-Claude, “Un voyage vers soi”, *Poétique* 53, 1983, p.99

Bevis, Richard, “Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs”, *Victorian Studies* 16, December 1972, pp. 163'181.

Billig, Michael, Henri Tajfel, “Social categorization and similarity in intergroup behavior”, *European Journal of Social Psychology*, Volume 3, Issue 1, pages 27–52, January/March 1973.

Bossuat, Robert, « Reflexions sur le deuxieme cycle de croisade », *Le Moyen Age*, 64, 1958, p. 139-147.

Butor, Michel, “Travel Writing”, *Mosaic* 8, no 1, Fall 1974, p.13.

Calle-Gruber, Mireille, “Journal intime et destinataire textuel”, *Poétique*, n°59, septembre 1984, p.389-391.

Carmona Fernández, Fernando y Martínez Pérez, Antonia (eds.) *Libros de viaje* (Actas de las Jornadas sobre los Libros de Viaje en el Mundo Románico, celebradas en Murcia del 27 al 30 de noviembre de 1995). Murcia: Universidad de Murcia, 1996, 343.p.

Coutinat, Nicolas, Croisille, Christian Morin, Marie-Renée *Autour de Lamartine: Journal de voyage, correspondances, témoignages ...*, Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-ferrand, 2002.

Dorra, R. « La actividad descriptiva de la narración », en Garrido Gallardo, M. A., ed. *Teoría semiótica. Lenguajes y textos hispánicos*, vol. I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985-1986, pp. 509-516.

Faure, Elie, « Orient et Occident », *Mercure de France* 229, July 1-August 1, 1931, pp. 263-272.

Fück, Johann, « Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800 », in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt, Oxford University Press, 1962, p.307.

Gil Casado, P., « Libros de viajes », en *La Novela Social Española*, 2a. ed. Correg y aum., Seix Barral, Barcelona, 1973, pp. 415-416.

Gilbert, G. M. « Stereotype persistence among college students » in *The Journal of abnormal and Social Psychology*, vol. 46 (2), April 1951, pp.245-254

Hamon, Philippe, « Qu'est-ce que une description ? », *Poétique*, num. 12 (1972), pp. 465-485.

Handrycks, Anne-Sophie « Flaubert et le paysage oriental », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, nov-déc 1994.

Kopp, Robert Baudelaire et Wagner : « Une extase faite de volupté et de connaissance », dans *La Quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises*

Le Guillou, Louis « Le résumé politique du Voyage en Orient », dans *Lamartine, le livre du centenaire, œuvres recueillies et présentées par Paul Viallaneix*, Paris, Flammarion, 1971

Le Huenen, Roland, « L'Orient imaginaire dans l'Itinéraire de Paris a Jerusalem », *Miroirs de l'alterite et voyages au Proche-Orient*, ed. par Ilana Zingue, Geneve, Slatkine, 1991, p.141 et ss.

Liborio, M. A., « Problèmes théoriques de la description », *Annali Ist. Orientale di Napoli, Studi nederlandesi – Studi nordici*, XXI (1978), pp. 315-333.

Lopez Estraga, Francisco, « Procedimientos narrativos en la Embajada a Tamorlan », *El Crotalon* (Anuario de Filologia Espanola), I (1984) pp.135-136.

Masson'Oursel, « La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme », *Revue Philosophique* 143, nos. 7-9 (juillet -septembre 1953), p.345.

McKay, Vernon, "Colonialism in the French Geographical Movement", *Geographical Review* 33, no. 2, April 1943, pp. 214'232.

Moura Jean-Marc, « Jean-Marie Carré (1887-1958) : Images d'un comparatiste », *Revue de littérature comparée*, vol. 74, n° 3, 2000, p. 361-372

Moureau, François (ed.) (1986). *Métamorphoses du récit de voyage* (Actes du Colloque de la Sorbonne et du Sénat mars 1985). Genève: Slatkine

Moussa, Sarga, « Rencontres en images. Regard du voyageur, regard du modèle », *Annuaire de l'Afrique du nord*, tome XXXII, 1993, n.32. CNRS Éditions

«Le débat entre philhellènes et mishellènes chez les voyageurs français de la fin du 18^e siècle au début du 19^e siècle », *Revue de littérature comparée*, 1994, Oct-Déc, n.4.

Pageaux, Daniel-Henri, « L'imaginaire culturelle : de la littérature comparée à l'anthropologie culturelle », *Synthesis*, no. 10, Bucarest, 1983, pp. 79-88.

« De l'image à l'imaginaire », *Colloquium Helveticum*, no. 7, 1988, pp. 7-17.

Paredes, Juan "Influencias orientales en la narratología románica medieval (Tradición y fortuna de un recurso literario)", en *Actas del VI Simposio de la Sociedad Española de Literatura*

- General y Comparada, Juan Paredes y Andrés Soria eds., Granada, Universidad, 1989, pp. 95-103.
- Perez Priego, Miguel Angel**, «Estudio literario de los libros de viajes medievales», *Epos*, I (1984) pp. 217-239.
- Popeanga, Eugenia**, “Lectura y investigación de los libros de viajes medievales”, en *Los Libros de viajes en el mundo románico*, ed.cit, p.25.
- Popeanga, Eugenia y Bárbata Fraticelli**, eds., «La aventura de viajar y sus escrituras », *Revista de Filología Románica*, Anejo IV, 2006, 408. p.
- Popeanga Eugenia Chelaru**, coord., **Garrido Alarcón, E., Navas, M. V., Peñalta R.**, eds., « Ciudades imaginadas en la literatura y en las artes», *Revista de Filología Románica*, Anejo VI, 2008, 229.p.
- Pouillon, Francois**, « Legs colonial, patrimoine national : Nasreddine Dinét, peintre de l’indigène indien », in *Cahiers d’études africaines* 119, 1990.
- Poulet, Regis** “La Naissance de l’Orient - Généalogie d’une illusion”, <http://www.larevuedesressources.org/la-naissance-de-l-orient-genealogie-d-une-illusion-2,550.html>, page consultée le 23 octobre 2013.
- Praz, Mario** *Exotisme*, dans *Encyclopedia Universalis*, 1995, vol. 6
- Prole, Dragan**, « Kultura sećanja na tursku vladavinu », *Susret kultura* 2011
- Regales Serna, A.**, « Para una crítica de la categoría literatura de viajes», *Castilla*, 5 (1983) pp. 63-85
- Rothbart, M., Fulero, S., Jensen, C., Howard, J., & Birrell, P.**, “From individual to group impressions: Availability heuristics in stereotype formation, *Journal of Experimental Social Psychology*, 14, 1978., pp. 237-255.
- Rubio Jiménez, Jesús**, « El viaje artístico-literario: Una modalidad literaria romántica ». *Romance Quarterly*, 39 (febrero), 1992, pp. 23-31.
- Said, Edward**, “An Ethics of Language”, *Diacritics* 4, no. 2, Summer 1974, pp. 28-37.
- Sekeruš, Pavle**, «Siprijen Rober i Južni Sloveni», *Zbornik Matice srpske za slavistiku*, Novi Sad, No. 41, 1991, str. 7-49
- «Siprijen Rober i panslovenska ideja u Francuskoj», *Književnost i jezik*, Beograd, god. XL, No. 1-4, 1993, str. 38-44.
- «Južni Sloveni u listu La Pologne», *Zbornik MS za književnost i jezik*, Novi Sad, knj. XLVI, sv. 1-3/1998, str. 69-88.
- Sherman, Jeffrey W. Klein, Stanley B. Laskey Adrienne et Wayer, Natalie A.** “Intergroup Bias in Group Judgement Processes : The role of behavioural memories », *Journal of experimental social psychology* 34, (1998), p.51-65.
- Taylor, S. E., Fiske, S. T., Etcoff, N. L., & Ruderman, A. J.** “Categorical and contextual bases of person memory and stereotyping”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 1978, pp.778-793.
- Vatin, Jean-Claude**, «Le voyage. Elements pour une taxonomie », *La fuite en Egypte. Supplément aux voyages européens en Orient*, Le Caire, CEDES, 1889

Les principaux dictionnaires et encyclopédies consultés

Dictionnaire Littré, <http://www.littre.org/definition/orient>, page consultée le 12 décembre 2013.

Encyclopédie Larousse en ligne, <http://www.larousse.fr/encyclopedie/autre-region/Proche-Orient/139648>, page consultée le 12 décembre 2013.