

Manel BELHADJALI*

Le voyage comme « dispositif de savoir » : Orient et Occident dans l'imaginaire romantique

Travel as a 'Dispositif de Savoir': Orient and Occident in the Romantic Imaginary

Abstract: This article analyzes the romantic journey as a space of articulation between European and Arab epistemologies, drawing on Michel Foucault's thought. It shows how the Orient is constituted as a discursive object under the pen of French romantic writers, within a dynamic relating to the orientalism analyzed by Edward Saïd. Through figures such as Chateaubriand, Lamartine, Hugo, and Nerval, the study examines how the nineteenth-century voyage produced an imaginary Orient structured by power-knowledge relations. The article also highlights an inverse movement through the Arab travelers of the *Nahḍa*, who reappropriate and reconfigure these discourses. Figures such as Rifāʿ al-Ṭaḥṭāwī and Aḥmad Ṣawqī transform the voyage into an instrument of epistemic resistance and intellectual subjectivation. Finally, the study considers the role of translation in the circulation of knowledge between cultures, showing how the adaptation of romantic works into Arabic participated in a creative process of identity refoundation. Travel thus appears as a dynamic space of production, circulation, and contestation of knowledge and identities.

Keywords: Foucault, dispositif, orientalism, romantic voyage, *Nahḍa*, Saïd, translation, Orient, subjectivation, power-knowledge.

Introduction

Au-delà de son acception littéraire, le romantisme a étendu son influence à tout mouvement qui remet en cause l'ordre du monde. Des mouvements artistiques de la seconde moitié du XX^e siècle ont ainsi pu être qualifiés de « romantiques » : tels que la Lost Generation (Jezo-Vannier 2020) ou la Beat Generation (Ortęga 2018), mais aussi les mouvances punk et New Age des années 1970, jusqu'aux « Nouveaux Romantiques » londoniens qui, à la fin des années soixante-dix, cultivent un dandysme hérité de Byron et de Brummell.

Au XIX^e siècle, le voyage romantique, qu'il soit réel ou imaginaire, s'impose comme un dispositif discursif majeur de production du savoir. Il

* Sorbonne Université, France.
e-mail: manel.belhajali@gmail.com

ne s'agit plus seulement de parcourir des espaces, mais de fabriquer des images, des récits et des discours sur l'autre, sur le monde et sur soi. Le voyage peut alors être appréhendé, dans une perspective foucauldienne, comme un « dispositif de savoir », défini par l'articulation entre pouvoir et savoir, dans la mesure où comme l'écrit Foucault :

Le dispositif est toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou des bornes de savoir, qui en naissent mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça le dispositif : des stratégies de rapports de forces supportant des types de savoir, et supportés par eux. (Foucault 1994, 300)

Foucault conçoit ainsi le dispositif¹ comme un ensemble hétérogène de pratiques, de discours, d'institutions, de textes, de représentations qui, dans une société à un moment donné, produisent ce qui fait réalité pour les sujets, en définissant simultanément ce qui est considéré comme vrai, pensable et légitime. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de décrire le réel, mais de comprendre comment celui-ci est construit à travers des agencements de savoir et de pouvoir.

Dans ce cadre, le voyage participe pleinement à la constitution d'une géographie symbolique de l'altérité. Chez les écrivains romantiques français, il contribue à élaborer un imaginaire de l'Orient où ce dernier n'apparaît pas comme une réalité empirique stable, mais comme un espace discursif façonné par des représentations. Cet Orient construit devient alors le lieu où se rejouent les tensions entre fascination esthétique, désir d'exotisme et domination coloniale.

L'Orient romantique : une archéologie du regard européen

Le romantisme français naît, entre autres, d'une fascination pour l'Orient. Chateaubriand, Lamartine, Nerval, Hugo en font un motif majeur, tantôt spirituel, tantôt esthétique. Le voyage en Orient au XIX^e siècle a donc favorisé l'écllosion du romantisme français. Le mouvement romantique se revendique, d'ailleurs, de ce qu'Edgar Quinet (1803-1875) appelait avec pertinence la « Renaissance orientale » lorsqu'il écrivait :

Toute révélation vient d'Orient, et, transmise à l'Occident, s'appelle tradition. L'Asie a les prophètes, l'Europe a les docteurs ; et tantôt ces deux mondes, échos de la même parole, ont entre eux un même esprit, ils s'attirent, ils se confirment l'un l'autre, et gardent le souvenir de la filiation commune ; tantôt leurs génies se repoussent comme deux sectes, leurs rivages semblent se fuir ; du moins ils s'oublient, pour se retrouver et se confondre plus tard (Quinet 1841, 112).

Mais ce regard vers l'ailleurs ne relève pas d'une pure ouverture à la différence. Il s'inscrit dans ce que Michel Foucault appelle un « ordre du discours (Foucault 1971) », c'est-à-dire un ensemble de cadres qui déterminent ce qu'il est possible de voir et de dire. Ainsi, lorsque François-

René de Chateaubriand publie *Itinéraire de Paris à Jérusalem* en 1811, il ne découvre pas un Orient neutre, mais projette sur lui un système de représentations hérité de la tradition biblique et européenne. En quête d'un ancrage mythique, il se heurte pourtant à une réalité qu'il juge décevante car elle ne correspond pas aux attentes de ce régime de savoir.

Cette tension se double d'une critique des systèmes politiques de la domination ottomane. En effet, Chateaubriand souligne le contraste entre son admiration pour les paysages orientaux et sa désapprobation des structures politiques en place. En tant que pèlerin désireux de visiter les lieux saints, il demeure guidé par un objectif religieux. Cette quête, orientée vers les origines du christianisme, est d'ailleurs partagée par de nombreux voyageurs du XIX^e siècle. Sa vision, empreinte de lyrisme et de sensibilité romantique, influence profondément toute une génération d'écrivains, dont Victor Hugo, qui, à quatorze ans, écrit dans son journal en 1816 : « Je veux être Chateaubriand ou rien (Noailly 2005, 39-52) ».

Dans le prolongement de cette tradition, Alphonse de Lamartine (1790-1869) adopte pourtant une position sensiblement différente. Homme de lettres, diplomate et grande figure du romantisme français, né à Mâcon et formé dans une éducation catholique, il a beaucoup lu Chateaubriand, tout en s'en détachant. Dans son *Voyage en Orient*, il affirme qu'« il [Chateaubriand] est allé à Jérusalem en pèlerin et en chevalier, la Bible, l'Évangile et les Croisades à la main, [alors que lui y] a passé seulement en poète et en philosophe (Lamartine 2000, 1) ».

Cette différence d'approche se manifeste notamment dans son regard sur les sociétés orientales. Contrairement à la vision pessimiste de son prédécesseur, Lamartine développe une perspective plus constructive, fondée sur la tolérance religieuse et le respect des mœurs musulmanes : « On a, à cet égard, écrit-il, beaucoup calomnié les musulmans. La tolérance religieuse, je dirais plus, le respect religieux, sont profondément empreints dans les mœurs (Lamartine 1978, 225) ».

Sa quête est à la fois spirituelle et poétique, mais elle ne vise pas à opposer les religions. Elle tend au contraire à les rapprocher, en soulignant que, malgré les différences de langues et de pratiques, tous les hommes sont frères, adorant un même Père commun (Lamartine 1978, 324-325). Cette position lui vaut toutefois des critiques, notamment lorsqu'il exprime son admiration pour l'appel du muezzin à Jérusalem, jugée provocatrice par certains (Moussa 1995, 89).

Par ailleurs, son intérêt pour l'Orient passe aussi par la découverte et la valorisation de la poésie arabe. Il contribue à faire connaître à ses contemporains le poète 'Antara Ibn Sāddād al-'Absī, révélant ainsi son attrait pour la poésie bédouine et son influence sur sa propre écriture. Lamartine écrit :

Je regrette qu'un orientaliste exercé ne traduise pas pour nous Antar tout entier, car rien ne réfléchit autant les mœurs qu'un poème ; cela rajeunit

aussi nos propres inspirations par les couleurs si vives qu'Antar a puisé dans ses solitudes (Lamartine 1835, 541).

Cette admiration a été interprétée comme une forme de « dette culturelle », notamment par 'Izziddīn al-Tannūhī, dans son article, qu'il a publié dans la revue *al-Risāla* en date du 6 mai 1935, et qu'il a intitulé « *Dayn al-bādiya 'inda Lāmartīn* » (La dette bédouine chez Lamartine). L'attachement de Lamartine à l'Orient prend parfois une dimension presque intime, voire identitaire. Il déclare ainsi : « Il faut qu'il y ait, je ne sais comment, quelques gouttes de sang oriental... dans les veines (Lamartine 1963) », une affirmation qui fait écho à ses propos dans le « Commentaire de la première Méditation » adressée à Aymon de Virieu :

Je suis né oriental et je mourrai tel. La solitude, le désert, la mer, les montagnes, les chevaux, la conversation intérieure avec la nature, une femme à adorer, un ami à entretenir, de longues nonchalances de corps pleines d'inspirations d'esprit, puis de violentes et aventureuses périodes d'action comme celles des Ottomans ou des Arabes, c'était là mon être : une vie tour à tour poétique, religieuse, héroïque, ou rien (Lamartine 1860, 321-323).

Quoiqu'il en soit, malgré ces variations, le désenchantement de Chateaubriand, comme celui d'autres voyageurs, révèle, au sens foucauldien, les conditions d'émergence d'un certain discours sur l'Orient. Celui-ci n'apparaît pas comme un espace empirique neutre, mais comme un champ de visibilité produit par des pratiques discursives. Dans *L'Ordre du discours*, Foucault met en évidence que le discours est une réalité régulée par des dispositifs historiques qui en déterminent les conditions de production, de circulation et de légitimation. Loin d'être libre ou transparent, il est structuré par des procédures d'exclusion (interdits, hiérarchisation du vrai et du faux), ainsi que par des mécanismes internes d'organisation (fonction auteur, disciplines, pratiques de commentaire). Le discours constitue dès lors un enjeu fondamental de pouvoir : il ne se contente pas de refléter le réel, mais participe à sa construction, en instituant des régimes de vérité étroitement liés aux institutions et aux rapports sociaux. Ainsi, ce que l'on nomme « Orient » constitue dès lors un « objet de savoir », c'est-à-dire une construction soumise à des règles d'énonciation, à des critères de vérité et à des enjeux politiques.

Cette construction atteint une forme poétique achevée chez Victor Hugo. Dans ses *Orientales* publiées en 1829, il fait de l'Orient un théâtre de lumière et de sang, de sensualité et de violence : un espace d'excès qui permet de redéfinir les frontières de la subjectivité occidentale. Pourtant, Hugo n'a jamais voyagé en Orient. Une approche qui s'apparente à celle des « savants de cabinet » qui, avec une connaissance partielle de l'Orient, tentent d'en saisir les images, les paysages et les scènes. « Une banque de rêve (Bancel et al. 2010, 20) », selon Alban Bensa, qui crée selon Saïd une « relation de pouvoir et de domination (Saïd 2005, 18) » entre l'« Occident »

et l'« Orient » : une invention donc, un pur produit du discours. À travers ces textes, on voit se mettre en place ce que Foucault appelle un « régime de vérité »², c'est-à-dire un ensemble de pratiques discursives qui définissent ce qu'il est possible de dire de l'Orient, et comment le dire.

Dans cette perspective, l'Orient romantique n'existe que dans la mesure où il est dit, représenté, rêvé. Un Orient à la fois extérieur et constitutif de l'identité occidentale. La peinture orientaliste, de Delacroix à Ingres, prolonge cette entreprise littéraire en créant un Orient visuel, sensuel, mais soumis au regard européen. Littérature et peinture collaborent dans la constitution d'un imaginaire qui ordonne le monde et hiérarchise les cultures.

Enfin, avec Gérard de Nerval (1808-1855), une inflexion décisive s'opère. Dans son *Voyage en Orient* publié en 1851, il décrit Beyrouth, Le Caire, Constantinople, mais ce qu'il cherche vraiment, c'est sans doute lui-même. Son Orient devient un miroir psychique, un espace de quête intérieure. Ce déplacement du regard, du géographique vers le symbolique, annonce déjà la lecture foucauldienne du voyage comme expérience de subjectivation.

Voyage et pouvoir : l'orientalisme comme dispositif

Pour Foucault, le discours n'est jamais un tout homogène ni le reflet d'une pensée unique d'une époque. Il est multiple, discontinu et lié à des pratiques concrètes : en parlant, les hommes agissent et fabriquent les objets mêmes dont ils parlent comme la « nature » pour les naturalistes ou « l'Orient » pour les orientalistes. Cette production discursive, explique-t-il, n'existe pas en dehors des contextes et des rapports sociaux qui la façonnent. Elle ne peut donc être séparée des rapports de pouvoir. C'est précisément ce qu'Edward Saïd met en évidence, dans une lecture inspirée de Foucault. L'orientalisme n'est pas une simple curiosité intellectuelle, mais un ensemble de discours qui servent à justifier et à soutenir la domination et l'expansion coloniale. E. Saïd écrit à ce propos :

La notion de discours définie par Michel Foucault dans *l'Archéologie du savoir* et dans *Surveiller et Punir* m'a servi à caractériser l'orientalisme. Je soutiens que, si l'on n'étudie pas l'orientalisme en tant que discours, on est incapable de comprendre la discipline extrêmement systématique qui a permis à la culture européenne de gérer — et même de produire — l'Orient du point de vue politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire pendant la période qui a suivi le siècle des Lumières. (Saïd 2005, 15)

L'expédition d'Égypte en 1798 marque à cet égard une rupture décisive : elle inaugure l'articulation entre savoir et domination. La conquête militaire s'accompagne d'une entreprise scientifique sans précédent : la *Description de l'Égypte* devient le modèle même d'un savoir qui se prétend objectif, mais

qui sert à organiser le pouvoir. Selon Henry Laurens, les Français ont introduit lors de l'expédition d'Égypte la notion de « mission civilisatrice (Laurens 2012, 86) » pour justifier une mainmise sur l'Orient : « l'Orient a été "orientalisé" non seulement parce qu'on a découvert qu'il était oriental selon les stéréotypes de l'Européen moyen du dix-neuvième siècle, mais encore parce qu'il pouvait être rendu oriental (Saïd 2005, 18) ». H. Laurens considère l'orientalisme comme le point de rencontre entre savoir et pouvoir, dans le sens où le savoir est utilisé pour légitimer les ambitions coloniales. Cette idée est également évoquée dans le discours du général Dupuy, commandant de la place du Caire, dans une lettre adressée au citoyen Deville, négociant à Toulouse :

Nous trompons les Égyptiens par notre simulé attachement à leur religion à laquelle Bonaparte et nous ne croyons pas plus qu'à celle de Pie le défunt [...] Et avant que ce peuple ignare ne revienne de sa stupeur, tous les colons auront le temps de faire leurs affaires [...] nous serons obligés de les tenir sous un régime sévère pour leur inspirer une crainte nécessaire : en faisant punir quelques-uns de temps à autre, cela les tiendra au point où ils doivent être (Laurens 1997, 158).

L'Orient serait alors produit par le discours, façonné par la grille de lecture que lui impose l'Occident. Cette « mise en discours » du monde oriental correspond parfaitement à ce que Foucault appelle un dispositif de savoir-pouvoir : un réseau dans lequel les pratiques scientifiques, artistiques, littéraires et administratives coopèrent pour rendre visible et maîtrisable un certain objet.

Dans *Les Orientales*, Hugo n'échappe pas à cette logique. S'il célèbre la liberté des peuples opprimés, son Orient reste figé dans une altérité radicale. Dans le poème « Le Sultan et le Harem », Hugo décrit le harem comme un espace oppressif et injuste, où les femmes sont assujetties à des règles sévères et étrangères aux valeurs occidentales de liberté et de justice. De même, dans « L'Exil », le poète décrit l'Orient comme un territoire vaste et inexploré, accentuant l'idée d'un univers sauvage et inconnu. Cette représentation contribue à l'image de l'Orient comme un espace primitif et indompté.

Sous couvert de fascination, ces images reconduisent une hiérarchie implicite : l'Occident moderne, libre et rationnel, face à un Orient mystique, sensuel et despotique. Le discours orientaliste devient ainsi la face géopolitique de l'épistémè moderne, celle qui, tout en célébrant l'humanité universelle, construit sa propre altérité pour mieux s'en distinguer. C'est dans cette tension entre admiration et domination que se déploie la logique du voyage romantique : un mouvement vers l'autre qui, paradoxalement, réaffirme la centralité de soi.

Mais ce dispositif n'est pas unilatéral, car dès la première moitié du XIX^e siècle, les écrivains de la *Nabḍa*³ (période de reconfiguration du savoir et de

la pensée arabe), s'emparent à leur tour du motif du voyage vers l'Europe pour interroger leur propre modernité. Le voyage devient alors un espace de circulation, de traduction et de confrontation des discours, où se redéfinit la relation entre savoir et pouvoir.

Le regard inverse : voyages arabes en Europe et reconfigurations du savoir

Un mouvement de regard inverse s'affirme progressivement, celui des voyageurs arabes se dirigeant vers l'Europe, notamment vers la France et l'Espagne. Des figures majeures telles que Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), Aḥmad Ṣawqī (1868-1932), Jurjī Zaydān (1861-1914) ou encore Muṣṭafā Kāmīl (1874-1908), parmi bien d'autres, s'approprient à leur tour le genre du récit de voyage. À travers leurs écrits, ils ne se contentent pas de décrire l'Occident, mais en proposent une lecture critique et nuancée, faisant du voyage un véritable outil de réflexion. Ce déplacement géographique devient ainsi un déplacement intellectuel, leur permettant de repenser en profondeur leur rapport à la modernité, d'interroger les modèles européens et d'envisager les voies possibles d'un renouveau culturel et politique dans leurs propres sociétés. Ainsi, la « *riḥla* », genre littéraire très répandu à cette époque aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Empire, comme le soulignent Heidi Toëlle et Katia Zacharia, aura un impact sur la prose de la Renaissance arabe (Toëlle and Zacharia 2014, 365).

Le séjour du jeune imam Ṭaḥṭāwī à Paris, entre 1826 et 1831, apparaît comme un moment fondateur dans l'histoire des échanges intellectuels entre le monde arabe et l'Europe. Dans son œuvre célèbre, *Ṭaḥṭāwī ṭalkhiṣ Bārīṣ*, il propose une description minutieuse de la capitale française, animée à la fois par la curiosité et par une volonté méthodique de compréhension. Il y observe avec attention les institutions politiques, les systèmes éducatifs, les musées, les théâtres, ainsi que les pratiques sociales, cherchant à saisir les mécanismes profonds qui sous-tendent ce qu'il perçoit comme le progrès européen.

Cependant, son regard est loin d'être passif ou simplement admiratif. Ṭaḥṭāwī⁴ opère un véritable travail de traduction intellectuelle et conceptuelle : il introduit dans la langue arabe des notions nouvelles, telles que *watan* (patrie) et *umma* (nation), qu'il redéfinit à la lumière des réalités modernes. Ce geste témoigne d'une appropriation active des catégories politiques européennes, adaptées à son propre horizon culturel. Son œuvre illustre ainsi ce que Michel Foucault désigne comme une « réappropriation du discours » : l'usage des outils conceptuels du savoir dominant pour reconfigurer sa propre subjectivité et redéfinir les cadres de pensée. Le voyage devient dès lors une véritable pratique de subjectivation, au sens où

l'individu s'y construit comme sujet pensant, lucide quant à son inscription dans une communauté historique et culturelle.

Plus tard, chez Ahmad Shawqi, exilé en Espagne entre 1914 et 1919, l'expérience du voyage se transforme et se charge d'une dimension à la fois poétique et mémorielle. Dans son ode *al-Rihla al-Andalusīyya* ou encore son poème *Saqr Qurayš*, il ne s'agit plus seulement d'observer l'Autre, mais de revisiter un passé idéalisé : celui d'al-Andalus. L'Espagne devient ainsi le lieu d'une méditation sur une mémoire perdue, érigée en utopie d'un âge d'or de la civilisation arabe. Le voyage se fait alors retour symbolique vers une histoire fragmentée, nourrissant à la fois la nostalgie et une réflexion sur le déclin, mais aussi sur les possibilités de renaissance culturelle.

L'Espagne, en particulier, attire les voyageurs arabes en raison de son héritage mauresque, qui la situe dans un espace de médiation singulier, à la croisée de l'Occident et de l'Orient. Ce passé partagé confère au territoire espagnol une dimension à la fois familière et étrangère, propice à une réflexion sur l'histoire, la mémoire et l'identité.

En se concentrant sur l'Alhambra, ses sources et son riche traitement, Edhem Eldem, historien spécialiste du monde ottoman et turc, se penche dans son ouvrage *L'Alhambra, à la croisée des histoires* (Eldem 2021), sur les visiteurs arabes et turcs du début du XIX^e siècle qui visitent l'Espagne⁵, et offre une perspective unique. E. Eldem offre ainsi une perspective originale, en déplaçant le regard vers des acteurs souvent marginalisés dans les récits traditionnels. Comme le souligne Anne-Laure Dupont, l'intérêt de cette recherche réside notamment dans l'exploitation des archives de la presse espagnole, qui permettent de contextualiser ces visites et d'en restituer toute la portée historiques⁶. Il devient alors possible de mieux comprendre les interactions, les perceptions réciproques et les dynamiques de représentation qui se nouent autour de ces voyageurs.

Au-delà des récits de voyage, la traduction a également joué un rôle clé dans la diffusion de la connaissance de l'Andalousie, notamment grâce à plusieurs ouvrages significatifs. Dans ce cadre, l'initiative de Ziya Pacha (1825-1880) s'avère particulièrement significative. En 1859, dans le contexte des réformes des *Tanzimat*, il traduit en turc ottoman *Endülüis Tarihî* (*L'Histoire de l'Andalousie*), à partir de l'ouvrage *Essai sur l'Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne* publié en 1833, de l'écrivain français Louis Viardot (1800-1883). Cette traduction ne se limite pas à un simple transfert linguistique : elle participe d'un véritable projet intellectuel visant à intégrer l'histoire andalouse dans l'horizon culturel ottoman. « Il s'agissait là, écrit Edhem Eldem, du tout premier ouvrage en turc sur l'histoire de l'Andalousie musulmane (Eldem 2021, 152) », ce qui en fait une étape fondatrice dans la constitution d'un savoir historique accessible au lectorat ottoman. Cette initiative a ravivé l'intérêt pour al-Andalus, en l'inscrivant dans une mémoire partagée et en la rendant intelligible à travers les outils historiographiques modernes. De son côté, Johann Strauss considère que

cette traduction marque un jalon, étant la première œuvre historique traduite d'une langue européenne vers le turc ottoman à cette époque (Strauss 2012, 238).

En ce sens, ces voyageurs inversent la dynamique du savoir-pouvoir : ils observent l'Europe avec distance, mais sans soumission. Ils transforment le voyage en un espace de résistance épistémique, où la connaissance de l'autre devient moyen de connaissance de soi.

Traduction et transferts : l'archéologie d'un dialogue

Le XIX^e siècle voit également se multiplier les traductions d'œuvres romantiques françaises en arabe. Loin d'être de simples imitations, ces traductions participent d'un processus de réécriture et de déplacement des discours.

Dans ce contexte, la figure de Nağīb al-Ḥaddād (1867-1899) apparaît emblématique. Né à Beyrouth, il est le fils de Sulaymān al-Ḥaddād et grandit au contact de poètes et d'écrivains qui côtoient la demeure de Bachir Chehab II, émir du Mont-Liban de 1788 à 1840. Par sa mère, Ḥanna al-Yāziğī, il est également lié à une lignée prestigieuse : celle du cheikh Nāṣif al-Yāziğī, collaborateur de Buṭrus al-Bustānī, et membre de la famille Yāziğī, qui compte parmi les grandes figures de la vie culturelle de la Syrie ottomane, aux côtés de Ḥalīl, Ibrāhīm et Warda..

Écrivain, poète et traducteur, Nağīb al-Ḥaddād a développé une pratique littéraire fondée sur le dialogue avec les formes européennes. Il adapte ainsi *Le Cid* de Corneille sous le titre *al-Sid aw ġarām wa-intiqām*, en transposant l'intrigue dans l'Espagne musulmane. Il traduit ainsi une volonté de réinscrire une œuvre canonique européenne dans un imaginaire historique islamique, créant ainsi un espace de rencontre entre deux traditions culturelles.

Dans une démarche comparable, les romans historiques de Ğurğī Zaydān mobilisent les formes du roman historique européen pour élaborer une vaste fresque du passé islamique. Son œuvre *Faṭḥ al-Andalus*, publiée en 1902, illustre ce processus puisqu'il emprunte les structures du roman européen et contribue à réactiver la mémoire d'al-Andalus. Ces transpositions témoignent d'une appropriation créatrice : les codes narratifs de la littérature romantique deviennent des instruments de refondation identitaire.

La figure du voyageur acquiert une densité particulière. Observateur attentif de son époque, il ne se contente pas de relater ses impressions, mais endosse des responsabilités multiples, à la fois sociologue, politicien et porte-parole d'un Orient en quête de définition. « On serait même plus oriental à l'étranger que chez soi (el Sérafi 2019, 170) », souligne Inès el Sérafi, en évoquant ces écrivains de la *Nabḍa*. En d'autres termes, c'est dans

l'expérience de l'altérité que se cristallise le sentiment d'appartenance. Le déplacement géographique intensifie la conscience identitaire, transformant le voyage en une véritable mission intellectuelle et symbolique. Cette posture se reflète directement dans les récits de voyage, où l'écriture devient un espace de médiation entre soi et l'Autre.

Cette volonté de défendre et de promouvoir une identité « arabe » ou « orientale » n'est pas exempte de tensions. Au nom de cette identité, Ğurġi Zaydān avait tendance, comme le souligne Anne-Laure Dupont, à déformer la réalité. Ce phénomène révèle les enjeux idéologiques qui sous-tendent ces écritures : entre fidélité au passé et construction d'un récit mobilisateur, ces auteurs participent à une élaboration discursive où l'histoire devient aussi un outil au service d'un projet culturel et politique.

Quoiqu'il en soit, la traduction des textes romantiques français vers l'arabe ne saurait être réduite à une simple arabisation d'un canon européen. Elle relève plutôt d'un mouvement plus complexe, que l'on pourrait qualifier de retour, celui de formes et de conceptions littéraires en partie nourries par l'Orient, réintroduites dans un espace culturel oriental désormais confronté à une image médiatisée et parfois déformée de lui-même. La traduction devient ainsi un lieu de mise en tension, où s'opèrent à la fois reconnaissance, réappropriation et redéfinition.

Dans une perspective inspirée de Foucault, la traduction peut être envisagée comme un acte de déplacement archéologique. Elle met au jour les différentes strates d'un savoir qui circule entre les cultures, révélant les conditions historiques de sa production et de sa transformation. Mais elle ne se limite pas à dévoiler ces couches. Elle en reconfigure également les articulations, en modifiant les rapports de pouvoir qui les sous-tendent. Traduire, dans ce contexte, c'est intervenir dans l'économie du savoir, en redistribuant les positions d'énonciation et les légitimités discursives. On assiste dès lors à un renversement significatif : le savoir oriental cesse d'être uniquement un objet construit par le regard occidental pour devenir le lieu d'une prise de parole autonome. L'Orient ne se contente plus d'être décrit ; il se pense, s'écrit et se représente lui-même. Ce passage du statut d'objet à celui de sujet du discours marque une étape décisive dans l'émergence d'une modernité intellectuelle propre, fondée sur la capacité à dialoguer avec l'Autre tout en redéfinissant ses propres cadres de pensée.

Le romantisme arabe, loin d'être un simple écho, s'affirme comme une archéologie du présent : un mouvement qui, tout en revisitant les formes héritées de l'Occident, s'efforce de dégager les conditions de possibilité d'une modernité proprement arabe.

Conclusion

Le voyage, dans sa dimension romantique, s'impose comme un lieu stratégique où se jouent simultanément la production des savoirs et la

construction des identités. Chez les romantiques français, il est l'instrument d'une exploration du monde qui aboutit à la constitution d'un savoir orientalisant, mêlant un discours de fascination et de domination. À l'inverse, chez les écrivains arabes de la *Nahḍa*, le voyage devient au contraire un outil de résistance intellectuelle, permettant, à travers l'observation de l'Europe, de repenser les notions de progrès, de modernité et de tradition.

Dans cette perspective, la pensée de Foucault offre un cadre théorique d'une fécondité remarquable. En mettant en lumière les rapports entre savoir et pouvoir, et en analysant les conditions historiques de production du discours, elle permet de penser le voyage non comme simple motif littéraire, mais comme un dispositif où se construisent, se transmettent et se contestent les régimes de vérité.

Dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault souligne que « le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher (Foucault 2000, 118) ». Le voyage romantique, qu'il parte de Paris vers Jérusalem ou du Caire vers Paris, incarne cette tension constitutive : il tranche, il sépare, mais il relie aussi. Dans son mouvement même, il produit un espace d'échanges où se croisent et se confrontent les voix de l'Orient et de l'Occident, de la conquête et de la nostalgie, du pouvoir et de l'imaginaire. Dès lors, le voyage ne saurait être réduit à un simple déplacement géographique. Il s'affirme comme une archéologie du regard, qui met à jour les strates de perception et de représentation qui structurent notre rapport à l'Autre. Le voyage devient également une généalogie du savoir, révélant les conditions de possibilité des discours qui circulent entre les cultures. En ce sens, il constitue peut-être l'une des formes les plus concrètes de ce que Foucault désignait comme une « technique de soi (Foucault n.d., 385) » : un processus par lequel le sujet, confronté à l'altérité, se redéfinit et se transforme.

Notes

¹ See Foucault, "Le jeu de Michel Foucault," *Omicar*, vol. 10, 1977, 63-65.

² Foucault conçoit le savoir, fût-il scientifique, comme la manifestation spécifique d'un régime de vérité, parmi d'autres, toujours maculée de rapports de forces, de relations de pouvoir avec d'autres jeux de vérités." Nicolas Thirion, "Des rapports entre droit et vérité selon Foucault," *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 2013/1, vol. 70, note 18, 181.

³ The term *Nahḍa* first appeared in 1852, as noted by Hannah Scott Deuchar in "Nahda: Mapping a Keyword in Cultural Discourse" (*Alif: Journal of Comparative Poetics*, 2017), in the proceedings of the Syrian Society for the Acquisition of Sciences and Arts, where it referred to the progress of sciences. It was also used to describe a political uprising in Francis Marrash's 1865 novel *Ġābat al-ḥaqq*. The term further appears in the journal *al-Muqataḥaf*, founded in 1876 by Ya'qūb Ṣarrūf and Fāris Nimr.

⁴ While *Ṭaḥṭāwī* is a central figure of the Arab Renaissance, it should be noted that at the beginning of the nineteenth century, a circle of Syrian translators operated in the port of

Damietta, Egypt, specializing in translating European writings into Arabic. Among them was Mikhā'il Mishāqa (1800-1888).

⁵ Eldem also devotes a significant portion of his work to the accounts of North African travelers, such as those of Moroccan ambassadors on missions to Spain.

⁶ Dupont (2023, 426). Eldem identifies primarily one category of visitors, the Maghrebis, whom he counts at approximately 150 between 1863 and 1914, a number exceeding that of travelers from the Near East.

References

- Bancel, Nicolas, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker, Achille Mbembe, and François Vergès. 2010. "Introduction." In *Ruptures postcoloniales : les nouveaux visages de la société française*. Paris: La Découverte.
- Dupont, Anne-Laure. 2023. "Edhem Eldem. À la croisée des histoires." *Revue d'études turques Turcica* 53.
- Eldem, Edhem. 2021. *L'Alhambra à la croisée des histoires*. Paris: Les Belles Lettres.
- el Sérafi, Inès. 2019. "Ce qu'être moderne signifie pendant la Nahḍa." In *Voyager d'Égypte vers l'Europe et inversement*, edited by Randa Sabry. Paris: Garnier.
- Foucault, Michel. 1971. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et écrits*, t. III. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2000. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire." In *Lectures de Nietzsche*, edited by J.-F. Balaudé and P. Wotling. Paris: Librairie générale française.
- Foucault, Michel. N.d. *Histoire des systèmes de pensée*. Course presented at the Collège de France.
- Jezo-Vannier, Steven. 2020. *Contre-culture(s) : des Anonymes à Prométhée*. Marseille: Le mot et le reste.
- Lamartine, Alphonse de. 1835. *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient (1832-1833)*. Brussels: A. Wahlen.
- Lamartine, Alphonse de. 1860. *Jocelyn. Épisode, journal trouvé chez un curé de campagne*. Paris.
- Lamartine, Alphonse de. 1963. *Mémoires politiques*. In *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Lamartine, Alphonse de. 1978. *Voyage en Orient*. Paris: Éditions d'Aujourd'hui.
- Lamartine, Alphonse de. 2000. *Voyage en Orient*. Edited by Sarga Moussa. Paris: Honoré Champion.
- Laurens, Henry. 1997. *L'Expédition d'Égypte 1798-1801*. Paris: Seuil.
- Laurens, Henry. 2012. *Français et Arabes depuis deux siècles*. Paris: Tallandier.
- Moussa, Sarga. 1995. *La Relation orientale. Enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*. Paris: Klincksieck.
- Noailly, Michèle. 2005. "Être Chateaubriand ou rien." *Langue française* 146 (2): 39-52.
- Ortégá, Julien. 2018. *Libérer l'écriture : le projet de la Beat Generation*. PhD diss., Université de Perpignan.
- Quinet, Edgar. 1841. "La Renaissance orientale." *Revue des Deux Mondes* 28: 112.
- Saïd, Edward. 2005. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris: Seuil.
- Strauss, Johann. 2012. "Kurūn-i vusta : la découverte du Moyen-Âge par les Ottomans." In *Les Ottomans et le temps*, edited by F. Georjeon and F. Hitzel. Boston: Brill.
- Toëlle, Heidi, and Katia Zacharia. 2014. *À la découverte de la littérature arabe*. Paris: Flammarion.