

Rifa'a al-Ṭahṭāwī : L'Or de Paris, parler de soi avec les mots de l'Autre.

Abdulmalek Al-Zaum

▶ **To cite this version:**

Abdulmalek Al-Zaum. Rifa'a al-Ṭahṭāwī : L'Or de Paris, parler de soi avec les mots de l'Autre.. Colloque international "L'identité au pluriel", May 2016, Agadir, Maroc. hal-01338000

HAL Id: hal-01338000
https://inalco.hal.science/hal-01338000

Submitted on 27 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Rifa'a al-Ṭahṭāwī : *L'Or de Paris*, parler de soi avec les mots de l'Autre.

Abdulmalek AL-ZAUM
Paris VIII

Dans son entreprise de dépeindre l'altérité, al-Ṭahṭāwī rédige la relation de son voyage, *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ bārīz*, où il s'évertue à décrire tout particulièrement Paris et sa vie sociale, politique et culturelle. Membre d'une mission composée de 36 étudiants, envoyée par Muhamed 'Alī en France, al-Ṭahṭāwī séjourne à Paris entre 1826 et 1831. Ecrivain et traducteur de nombreux ouvrages, le jeune imam d'al-Azhar fréquente des orientalistes comme Perceval, de Sacy et Jomard ce qui l'édifie intellectuellement et culturellement. Dans ce travail nous tâcherons de répondre aux questions suivantes : en quoi le récit de *L'Or de Paris* constitue-t-il un champ d'intertextualité ? Et comment, par le biais de cette intertextualité, l'auteur révèle-t-il une identité d'*ouvertude*1, c'est-à-dire d'ouverture permanente à l'Autre ? Après la définition des notions d'intertextualité et de dialogisme, nous étudierons les caractéristiques qui inscrivent le récit d'al-Ṭahṭāwī, dans une relation d'intertextualité avec l'Occident?

Mots-clés : identité, soi/même, Autre, *ouvertude*, altérité, intertextualité, dialogisme.

I.1 Intertextualité et dialogisme en littérature

L'intertextualité est une manière de Parler de soi avec les mots des autres. Pour comprendre cette combinaison conceptuelle, rappelons-le, l'intertextualité, concept inventé par Julia Kristeva dans un article de 1967, dans la revue *Critique*, et repris en 1969 dans *Séméiotiké*, où elle écrit : « *Le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte) (...) Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. A la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité, et le langage poétique se lit, au moins comme double*.» (Kristeva, 1969). Kristeva avait pour point de départ l'idée qu'aucun texte littéraire ne s'écrit « *à partir de zéro* ». Tout texte a un ou plusieurs « *intertexte(s)*» faisant partie d'un réseau infini que Derrida appelle pour sa part *La dissémination des textes* (Derrida, 1972). Pour définir ce concept, Kristeva va revenir, comme l'indique Pierre-Marc de Biasi, à la source, plus précisément au concept de dialogisme et polyphonie de Michaël Bakhtine, pour qui l'être seul ne peut parvenir à une claire et complète perception de sa conscience et ne peut s'appréhender qu'en tant que sujet résultant d'interrelations humaines. Il distingue le dialogisme externe (dialogue au sens courant du terme) et dialogisme intérieur.
Ce dialogisme travaille particulièrement le mot, mais aussi le discours et la parole.

Depuis son apparition dans les théories littéraires dans les années 1960, la notion d'intertextualité n'a cessé d'évoluer. En effet, depuis Kristeva, certains chercheurs comme Genette, Barthes, Compagnon, Riffaterre, ont étendu cette théorie à l'idée, l'idéologie, l'histoire, la métaphore, etc. Contrairement à l'intertextualité, le dialogisme textuel demeure inchangeable dans sa double dimension mimétique et sémantique (De Biasi, 1989).

Mais comment lit-on le dialogisme dans notre approche de Parler de soi ? Le dialogisme dans cette perspective constitue en quelque sorte une technique selon laquelle les mots des « *intertextes* » de l'Autre sont employés dans un processus d'intertextualité mimétique ou transformatrice pour non seulement saisir plus pertinemment le sens du vécu de l'Autre, mais aussi pour parler de soi. Affergan pense que ce sens symbolique se construit substantiellement

[1] Néologisme inventé par Cordonnier, J.L., *Traduction et culture*, 1995. Ed. Didier, Paris

par le langage : « *C'est dans l'épaisseur des mots, à travers leurs déroulés qu'il faut poser la question du sens symbolique d'une culture* » (Affergan, 1987, 252).

I.2. L'intertextualité chez Rifa'a al-Ṭahṭāwī

Le récit de voyage *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ bārīz* ou *L'Or de Paris* de Rifāʿa al-Ṭahṭāwī (1801-1873) s'inscrit dans une intertextualité littéraire du fait de sa macrostructure, de sa langue et de ses sujets. *L'Or de Paris* se distingue par une identité textuelle d'ouvertude inédite dans la littérature arabe, et se présente comme une mosaïque de langues et de cultures. Ainsi que le fait remarquer le traducteur du récit, Anouar Louca, « *La langue vulgaire y voisine avec des archaïsmes, des calques sur le français, des emprunts au turc et des néologismes maladroits* » (Louca, 1988, 34). Et pour reprendre les termes de Salama-Carr, « *La construction d'une image de l'Autre que représente l'essai d'al-Ṭahṭāwī est, certes, une forme d'occidentalisme étayée par des générations, une tentative encyclopédique de cerner la civilisation de l'autre...* » (Salam-Carr, 2010, 127). Cette ouvertude fait justement appel à l'esprit des notions d'*exotopie* et d'*hétéroglossie* des langues et des cultures chez M. Bakhtine. *L'Or de Paris* semble donc revêtir une toute nouvelle forme d'écriture dont aucun texte arabe antérieur ne contenait les prémices.

Le caractère hétéroglossique de *L'Or de Paris* reflète, en effet, la formation intellectuelle du jeune écrivain. Cette formation a été marquée par les autorités institutionnelles et politiques qui ont contribué à forger le Soi auctorial d'al-TahTāwī. Il est intéressant de rappeler que l'identité du jeune imam a été façonnée par deux institutions culturellement différentes : l'alma mater d'Al-Azhar, et L'École égyptienne de Paris, qui ont constitué « *le cadre dans lequel al-Ṭahṭāwī put découvrir les penseurs du siècle des Lumières* » (Salama-Carr, 2010, 114). Al-Ṭahṭāwi ne le cache pas, il reconnaît que c'est grâce à son directeur d'études, M. Jomard auquel il consacre le chapitre quatre du quatrième essai du récit, et grâce à ses correspondances avec Sylvestre de Sacy et Perceval, qu'il s'est construit intellectuellement et culturellement. Jomard a en effet suivi le jeune chercheur avec une pédagogie particulière. A ce sujet, al-Ṭahṭāwī écrit : « *A la suite du premier examen, Monsieur Jomard m'a envoyé un ouvrage intitulé Le voyage d'Anacharsis en Grèce ; sept volumes bien reliés, dorés sur tranches, accompagné d'une lettre...* » (*L'Or de Paris*, 227/8). Cette récompense aura pour conséquence d'ouvrir al-Ṭahṭāwī à une autre culture et ainsi de modifier la perception de sa propre identité. La langue française, loin d'être une menace, représente plutôt une ouvertude vers l'Autre, enrichit ses connaissances et lui permet de s'affranchir de sa monoculture-monolingue. D'ailleurs, l'islam ne remet pas en cause le plurilinguisme ou l'acquisition des langues. Sa propre interprétation de l'Islam, fondée sur une éducation religieuse l'aide également à s'éloigner des traditions archaïques et à donner libre cours à son talent littéraire. Recourir à une autre langue ne signifie pas forcément l'appauvrissement de sa propre langue. Les langues suggèrent en outre des appartenances diverses, comme le laisse entendre A. Maalouf dans *Léon l'Africain* : *« l'Anti-Babel (...) où chaque mot figurerait dans une multitude de langues ...* » (Amin Maalouf, 1983, 434). Maalouf insiste sur la notion et la pratique de la réciprocité linguistique et culturelle. Affergan, pour sa part, insiste sur le concept d'exotopie qui *« rend possible la complétude de l'être* » (cité In. Cordonnier, 1995, 139). La multiplicité des sujets, des noms, des cultures, et des langues parlées entraîne l'impossibilité de rattacher l'être à une identité unique, stable et définitive.

Chez al-Ṭahṭāwī, l'intertextualité, en tant que mode d'écriture par excellence, se dévoile incommensurablement dans ses deux différentes formes linguistiques (sémantique et mimétique). L'emprunt des noms au français ou à la mythologie grecque, passant par la translitération des termes religieux, comme dans la traduction de (تليماك، أوجغرافية ملطبرون) ou Les *Aventures de Télémaque* de Fénelon (1699), a davantage ancré l'ouvrage dans le dialogisme topographique et mythologique tout en le rapprochant d'une nouvelle littérature et une

nouvelle langue. Les *Transgrédients* de *L'Or de Paris*, c'est-à-dire les signes distinctifs qui sont extérieurs et nécessaires à l'œuvre, résident ainsi dans la récurrence de l'emprunt, du calque sur le français, du néologisme et de l'intertextualité poétique, métaphorique et coranique.

Le tableau, ci-dessous, présente un échantillon des Transgrédients dans le *Taḫlīṣ* :

Transtextualité	Procédés	Lexiques dans *Taḫlīṣ*	Traduction de *L'Or de Paris*	Pages
Intertextualité interlinguale imitative	Emprunt toponymique	اسبانيول نابولي باري	Espagnol Naples/ Napolie Paris	p.16 p. 26 p. 69
	Calque	بحر الثلج ديوان الإحسان	Pôle nord Divan de Charité	p.31 p.165
	Expressions idiomatiques	باريس جنة النساء وأعرف الرجال	Paris, paradis des femmes, Purgatoire des Hommes, etc.	p. 91
	Dialecte égyptien	أوضاتهم الحربجية	Leur chambre militaire	p.120 p.46
Intertextualité intralinguale transformatrice	Intertextualité poétique	ولقد ذكرتك والرماح... نام الحمام على غصون البان...	Je me suis souvenu de toi alors que les lances… Les pigeons se sont couchés sur les tiges de…	p.180 p.87

(Les exemples sont tirés de la version arabe du *Taḫlīṣ*, édition Kalimāt, le Caire, 2011.).

Salama-Carr, pour qui *« poétique et hypertextualité* » déterminent la marge de manœuvre de l'auteur-traducteur, estime que « *Le recours aux conventions des essais littéraires ou des récits de voyage arabes correspond aux normes intériorisées dont parle Gideon Toury, des normes qui vont infléchir la démarche du traducteur (al-Ṭahṭāwī) dont la langue se retrouve élargie par sa mise en regard avec une autre langue* » (Salama-Carr, 2010, 122). Tandis que les néologismes et le dialecte égyptien jugés « *maladroits* » par A. Louca, renvoient respectivement à l'origine et à la formation intellectuelle du voyageur. L'ensemble de ces éléments reflète son identité composite et multiple tournée vers la réalité.

Al-Ṭahṭāwī s'impose en effet une éthique d'ouvertude et un mode d'écriture singulier par rapport à son temps. Contrairement à ses homologues contemporains occidentaux qui pratiquent l'annexionnisme de l'Autre, le jeune imam semble en quelque sorte s'aligner sur ce que Cordonnier appelle « *les modes d'être des cultures* » (Cordonnier, 2002, 40). Le néologisme et le dialectalisme dans le récit ne paraissent guère linguistiquement choquants ni péjoratifs. Au contraire, ils donnent à voir tant le Soi que l'Autre dans leur différence respective. Le dialogisme est un enrichissement ou une « *complétude du Même dû à l'Autre* » (Cordonnier, 1995, 144). C'est dans cette interaction dialogique qu'al-Ṭahṭāwī parvient à la fois à se comprendre lui-même, et à se constituer en tant que chercheur.

Cette épistémè occidentale définie comme l'Autre qui, selon Carmel Camillerie, « *ne se limite pas aux individus* » mais s'étend à « *la culture, aux structures, à l'histoire et à l'idéologie* » (Camillerie, 1990, 22) a tout au long du récit, et à des degrés variés, constitué un passage obligé pour que l'identité interculturelle d'al-Ṭahṭāwī s'affirme, se façonne et se parachève. Son identité assumée est conçue selon une perspective interactionniste dépendante de l'Autre. C'est ainsi qu'al-Ṭahṭāwī s'est constitué une identité composite dont les traces multidimensionnelles résident bien évidemment dans le recours aux culturèmes et lexicultures et se situent à l'horizon de l'intertextualité intra/interlinguale (traductions, emprunts, calques).

II. Décrire l'Autre pour s'identifier :

Chez al-Ṭahṭāwī, les descriptions, au-delà de leurs fonctions littéraires, constituent l'une des techniques destinées à se comparer à l'Autre. Les descriptions récurrentes dans *L'Or de Paris* portent souvent sur l'aspect topographique des villes, notamment Paris et Marseille, l'aspect physique, morale et vestimentaire des Français (es), les us et coutumes français. Mais derrière ces descriptions ou ces représentations se profile une comparaison sémantique avec le soi-même. Décrire quelqu'un, c'est en quelque sorte le distinguer. Le Soi figure au « *détour de la réflexion par l'analyse* » (Ricœur, 1996,46). Ricœur dénomme cet opérateur « *les particuliers de base* » (*Idem*.) selon lesquels on ne peut rien identifier sans renvoyer à des corps et des personnes de même nature.

Nombreux sont les passages dans lesquels al-Ṭahṭāwī compare directement ou indirectement les Français aux Egyptiens : « *Sache que les Parisiens se distinguent parmi beaucoup de chrétiens par la vivacité de l'intelligence, la finesse de leur entendement …* » (*L'Or de Paris*, 118), à travers ce portrait, il compare les Chrétiens français aux Coptes d'Égypte qui : « *tendent par nature à l'ignorance et à l'incurie* » (Idem.)Le « je » narratif chez al-Ṭahṭāwī a besoin en effet du « tu » et du « il/elle » pour exister. Les « il/elle (s) » sont les Chrétiens français, le « tu » est son lecteur « Sache », et le « je » narratif se distingue bien évidemment du « Je » référentiel sous-entendant « nous » les Egyptiens. Cassirer, dans *La philosophie des formes symboliques*, met en avant que le sens naît du frottement entre le « je », le monde référé et autrui (Cassirer, 1972, 175). Tel est aussi l'avis d'Husserl pour qui le « je » *s'autodésigne* mais ne peut « *ni se représenter lui-même ni représenter par lui-même un objet extérieur* » (Husserl, 1964, 62). A cela Affergan ajoute que « *le mot seul est capable de relier le « je » discursif, le référent et l'Autre à qui le discours est adressé* » (Affergan, 1987, 263). Il trouve également que le « je » ne pourrait même pas s'identifier à soi s'il n'y avait « *l'interlocution du dialogue*». Ainsi, le « je » est-il un actant qui n'a de sens qu'en convoquant « *son référent et son allocution* ». (Idem.).

Dresser des tableaux décrivant et désignant les Français, revient à s'autodésigner par son propre discours et par la relation à l'Autre. Le jeune imam s'identifie lui-même dans une lecture de l'altérité de la France. Pour Husserl, ce type de relation est marqué par l'indigène qui, avec le discours, « *fait advenir le donné et le sujet observateur* » (cité In. Affergan, 1987, 259). Ainsi que le fait remarquer Affergan, « *la discontinuité entre l'indigène et l'observateur permet référence et rétro-référence* » (Affergan, 1987, 259). Al-Ṭahṭāwī cherche à montrer les différences, sans réduire l'altérité ou donner une prédilection pour une culture particulière au détriment de l'autre.

Chez al-Ṭahṭāwī, les descriptions sont à la fois un système de traduction et de référence à l'Autre ainsi qu'une rétro-référence. Décrire le mode de vie de l'Autre (les Français), c'est le distinguer de son propre mode de vie. Les scènes de la vie quotidienne des Français, leur amour pour les sciences et les arts, les loisirs et tous ces métiers mis en relief constituent une figure de l'altérité. Ce sont des éléments concrets que le jeune imam utilise pour montrer l'Étranger différent ou similaire à lui. Ricœur les dénomme « *les éléments d'action de base* » qui se rattachent à un « *répertoire de base* » (Ricoeur : 181/2). Chez al-Ṭahṭāwi, les

descriptions des métiers, des sciences et de leurs actions remplissent un rôle inédit dans le récit à partir du moment où celles-ci permettent d'indiquer un référent identifiant par rapport à soi : « *Si on dit en France : «* Cet homme est savant *», on n'entend pas qu'il est instruit dans sa religion, mais dans une des autres disciplines. (…). Ainsi, tu te rendras compte que nos pays sont dépourvus de beaucoup de ces sciences*. ». (*L'Or de Paris*, 188). Cet exemple montre que l'imam s'identifie à ce nouveau monde qui semble le combler du plaisir.

De son côté, F. Lagrange note aussi, quant à cette rétro-référence, qu'al-Ṭahṭāwī dresse un tableau des bonnes habitudes des Français de son temps, un tableau qui dissimule une comparaison tournée intrinsèquement vers ses origines. Il note que « *La corruption morale* » que le jeune voyageur observe chez les Français pourrait alors être juste « *un miroitement de soi sur l'autre* » (Lagrange, 2009, 6). Or, une telle image de soi s'assombrit lorsque le jeune imam donne le contre-exemple de la ségrégation des femmes au sein du peuple égyptien et « *la mixité gérable* » (Idem.) des Français. S'agissant des mœurs des habitants de Paris, al-Ṭahṭāwī note que : « *cette ville […] est remplie d'exemples de vice, d'égarement et d'innovations blâmables* » (In. Lagrange, 2009, 6)). Par là, le jeune imam décrit indirectement son être (le Soi) par voie de contraste à travers les mœurs de l'Autre. Pour Lagrange, c'est notamment aux descriptions vestimentaires que le jeune imam se montre le plus ouvert : « *Il expédie en une dizaine de lignes le costume masculin, vantant au passage les mérites de l'hygiénisme qui progresse en Europe, pour passer à ce qui l'intéresse et intéresse son lecteur : la toilette des Parisiennes* » (*Idem.,* 7). Quoique cette lecture reste subjective, elle atteste du moins de l'identité d'ouvertude du voyageur envers les autres cultures.

III. L'altérité chez al-Ṭahṭāwī, traces d'identité affirmée.

Pour Freud, la littérature est le domaine par excellence où s'exerce l'inquiétante étrangeté de l'Autre, tandis que Cordonnier la voit comme un lieu de création et de transgression (Cordonnier, 1995, 33). Les rapports à l'altérité dans la littérature de voyage, se définissent à partir de la ressemblance et de la différence (Affergan, 1987, 226). *L'Or de Paris*, ainsi que l'écrit Salama-Carr, *traduit* en quelque sorte la France pour les lecteurs du cheikh. Riche en descriptions, le récit alterne entre similitudes et différences entre le pays d'accueil et l'Egypte. Salama-Carr s'intéresse notamment au « *gommage des aspects gênants* » qui peuvent choquer certaines sensibilités, par souci « *d'accepter l'altérité* » (Salama-Carr, 2010, 116/7). Le jeune imam ne montre pourtant aucune résistance envers la culture étrangère, qui demeurera dans ses souvenirs comme une « *hétérotopie* » sans angoisse de son étrangéité (Foucault, 1966, 9).

Chez al-Ṭahṭāwī, la différence et la ressemblance sont une technique de rapprochement d'images. Ce procédé, décrit par Affergan du point de vue anthropologique, est « *une méthode pertinente pour codifier et identifier les réseaux, les choses, les personnes* » (Affergan, 1987, 227). Michel Foucault, pour sa part, rappelle que la différence doit « *apparaître comme un degré de complexité* » (Foucault, 1966,68). La différence est donc pensée comme le degré de l'équivalence. Affergan critique chez Foucault l'autre figure de similitude qui, selon lui, n'est pas liée à l'altérité, car l'altérité, écrit Affergan, est une « *dissociation où la comparaison ne se joue pas* » (Affergan, 1987, 226), tandis que les critères de la différence comme la couleur de peau, la teinte de cheveux, l'étrangeté des coutumes, la variation de l'intonation, « *décident de sa pertinence* ». Chez al-Ṭahṭāwī, la question « en quoi l'autre diffère de moi ? » se mesure à la différence et à la ressemblance aussi. L'éthique d'al-Ṭahṭāwī l'aide à s'éloigner de l'étrangéité et de la comparaison impertinente.

Partant de la différence comme « *une simple association entre le différencié et le différenciant* » (Affergan, 1987,280) par la mise en valeur de différence et de ressemblance, al-Ṭahṭāwī redouble d'efforts pour rapprocher l'altérité de la France des lecteurs, quoique

l'altérité reste plutôt *« une dissociation »* entre eux. *L'Or de Paris* est une succession de représentations de ressemblances et de différences s'articulant autour de thèmes tels que l'identité, la langue, les mœurs, le système social et politique, les villes. Les exemples sont très nombreux. Dans l'un des tableaux topographiques de l'altérité, Marseille serait la consœur ou la jumelle d'Alexandrie : « *J'ai déjà écrit que la ville d'Alexandrie a un cachet pareil à celui de Marseille ; j'ajoute que la différence entre elles consiste dans la largeur excessive des rues de Marseille…* » (*L'Or de Paris*, 94). Par le jeu de dissimilitudes et de similitudes, les images se superposent les unes aux autres pour passer du virtuel au réel. Dans un autre tableau que dresse al-Ṭahṭāwī des Français, des notions comme « *l'honneur, la liberté et la fierté qui constituent leurs plus étroites affinités* » (*L'Or de Paris*, 299), correspondent à celles des Arabes. Salama-Carr estime que ces exemples remplissent plusieurs fonctions comme le rapprochement et la mise en valeur de certains traits du pays d'accueil. Or, ce jeu d'alternance d'images peut s'avérer paradoxal et parfois inefficace. Affergan met en garde contre la technique de ressemblance qui « *obère le mécanisme d'accès à une position saine des sujets* » (Affergan, 1987, 281) par asymétrie de référence. Il ajoute que « *l'identité ne naît pas miraculeusement d'une coïncidence mécanique entre ces gestes, ces items, ces modes de vie, ces indigènes, mais précisément de leur écart* » (*Idem*.). Il suppose que la différence transporte avec elle « *son régime métaphorique* » (Idem.). Lorsqu'al-Ṭahṭāwī décrit les mœurs des Français et leur structure sociale, le régime métaphorique dans la littérature française ne se dissocie pas du reste du tableau. Ce *reste* ou ce *résidu* y constitue la part de l'Etranger. Foucault souligne que « *l'identité et ce qui la marque se définissent par le résidu des différences* » (Foucault, 1966, 157). Etablir les différences entre les individus et les choses permet de créer des tableaux en continu. Or, pour Affergan, le dispositif de la taxinomie n'est pas toujours efficace pour les mœurs car ils sont évolutifs dans le temps. Il pense néanmoins que la différence est tout de même une « *opération réversible et algébrique »,* qui sert *« à diviser à soustraire quelque chose de quelque chose* » (Affergan,1987, 282). L'altérité, en revanche, « *rend asymétrique un rapport duel ou pluritopique. Elle relie à travers le temps des qualités individuelles en les réduisant à une commune base référentielle* » (Idem).

Al-Ṭahṭāwī s'identifie par la mise en parallèle de deux civilisations : la civilisation occidentale qui a pour activités primordiales de conjurer le temps par les sciences, les techniques, la mémoire, la prolifération de l'Etat et des lois écrites. Et l'autre, la civilisation orientale qui cohabite avec la temporalité par la non-distanciation, l'immédiateté eut égard au réel, la culture et l'instant, l'oubli, le culte des morts, l'investissement d'un double du réel et la magie.

En guise de conclusion, al-Ṭahṭāwī s'est montré très ouvert, sur le plan linguistique. Il reconnaît le mérite de l'Autre. Il met également en place un véritable système pour déchiffrer cette culture étrangère. Il s'est bâti ainsi une véritable herméneutique avec l'aide de son directeur d'étude Jomard, qui a beaucoup contribué à ses recherches et à sa quête de soi. Mais pour mieux construire le Soi, il lui fallait pénétrer « *l horizon social* » de ce monde complètement nouveau (Bakhtine, 1977, 123). L'horizon qu'al-Ṭahṭāwī a choisi est celui de la littérature et de la science afin d'enrichir son « *auditoire social* ». Il semble pratiquer ce que Bakhtine appelle « *la compréhension active* ». Mais ces éléments ne valent rien face à l'évolution qui, toujours selon Bakhtine, donne une nouvelle signification avec une « *identité toujours aussi provisoires* » (Bakhtine, 151). Al-Ṭahṭāwī réserve aussi une place importante aux deux fondements de l'altérité : la ressemblance et la différence.

Accomplir ce récit jusqu'au bout, ne doit surtout pas laisser un vide culturel inquiétant, car par les descriptions, les dénominations et la traduction, les écarts linguistiques culturels se rétrécissent d'un côté et de l'autre, le Moi se dévoile par la ressemblance et la différence. Ce nouveau monde, qui lui devient au fil du temps familier, lui donne l'occasion de se remettre

en question et d'interroger ses acquis et ses pensées. Il lui permet en même temps d'affirmer son identité en tant que Musulman ouvert à l'Autre malgré la différence.

Bibliographie :

Affergan, F., 1987, *Exotisme et altérité*, Paris, Ed. Puf, 295 p.

al-Ṭahṭāwī, R., 1988, *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ bārīz*, (1801-1873), trad. Anouar Louca, Paris, Ed. Sindbad, 342 p.

Bakhtine., M., 1977, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, Trad. Marina Yaguello, Paris, Ed. de Minuit, 232 p.

Camillerie, C., et al., 1990, *Stratégie identitaire*, Paris, Ed. PUF, 240 p.

Cassirer, E., 1972, *Le Langage. La Philosophie des formes symboliques*, t.3, Paris, Ed. de Minuit, 360 p.

Cordonnier, J. L., 1995, *Traduction et culture*, Paris, Ed. Crédit, LAL& Didier, 236 p.

De Biasi, J.M., 1997, « Intertextualité (Théorie de l') », *Encyclopedia universalis*, Vol. Corpus, Paris, pp. 514-516.

Derrida, J., de, 1972, *De la dissémination*, Paris, Ed. Seuil, 444 p.

Foucault, M., 1966, *Les Mots et les choses*, Paris, Ed. Gallimard, 376 p.

Husserl, E., 1964, *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 224 p.

Kristeva, J., 1969, *Sèméiotikè, - recherche pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 384 p.

Lagrange, F., « Les femmes de Paris, vues par trois voyageurs arabes du XIXe siècle », In. *Connaissance de l'Orient*, Abu Dhabi, 2009. Consulté en ligne le 21 janvier : url : http://mapage.noos.fr/masdar/F.Lagrange-FemmesdeParis.pdf

Maalouf. A., 1987, *Léon l'Africain*. Paris, Ed. Le livre de Poche, 346p.

Magri-Mourgues. V., 1996, « La description dans le récit de voyage », *Cahiers de Narratologie*, CIRCPLES, 7, pp.35-48.

Ricoeur. Paul, 1996, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. Seuil, 424 p.

Salam-Carr, M., 2010, « L'autocensure et la représentation de l'altérité dans le récit de voyage de Rifā'a Rāfi' al-TahTāwī (1826-1831) », TTR, Vol. 23, n°. 2, 2e semestre, 113-131pp.