



REGALIS^h

Revue Gabonaise De Littératures & Sciences^{Humain}

*Un autre regard sur l'Autre :
littérature, philosophie et sciences
humaines*



**Sous la direction de :
Pierre-Claver MONGUI**

Numéro : 1 décembre 2016

Comité scientifique

Pr Thiémélé L. Ramsès BOA, Université Félix Houphouët-Boigny

Pr Simon HAREL, Université de Montréal

Pr Amadou KONÉ, Georgetown University, Washington DC

Pr Jean-Marie KOUAKOU, Université Félix Houphouët-Boigny

Pr Georice Bertin MADEBE, DR, IRSH / Gabon

Pr Sylvère MBONDOBARI, Université Omar Bongo

Pr Ludovic OBIANG, DR, IRSH / Gabon

Pr Martine RENOUPREZ, Université de Cadix

Pr Joseph TONDA, Université Omar Bongo

Pr Bertrand WESTPHAL, Université de Limoges

Comité de lecture

Parfait Bi-Kacou DIANDUE (PT)

Frédéric MAMBENGA-YLAGOU (MC / HDR)

Achille Fortuné MANFOUMBY MVE (MR) CENAREST

Gyno-Noël MIKALA (MC)

Pierre-Claver MONGUI (MC)

Mike MOUKALA NDOUMOU (MC)

Pierre NDEMBY MANFOUMBY (MC)

Steeve RENOMBO OGOULA (MC)

Jean-Jacques Rousseau TANDIA MOUAFU (MC)

Didier TABA ODOUNGA (MC)

Comité de rédaction

BOUNDZANGA Noël Bertrand, Littératures Africaines, UOB

DISSY DISSY Romuald, Lettres Modernes, UOB

MAPANGOU Dacharly, Lettres Modernes, UOB

MESSI ME NANG Clotaire, Histoire, UOB

MESSIA Rodolphe, Lettres Modernes, UOB

MONGUI Pierre-Claver, Lettres Modernes, UOB

MPAGA Christ-Olivier, Philosophie, UOB

NDEMBY Pierre, Lettres Modernes, UOB

ONDO Placide, Sociologie, UOB

OVONO EBE Mathurin, Etudes ibériques, UOB

PAMBO NDIAYE Anges Gaël, Anglais, UOB

YANGA NGARI Bertin, Sociologie, UOB

ZAME AVEZO'O Léa, Littératures Africaines, UOB.

Université Omar Bongo

Département de Lettres Modernes

Centre d'Etudes et de **Recherches Littéraires** sur les **Imaginaires** et la **Mémoire**

© décembre 2016

SOMMAIRE

1. Fiction et sciences exactes : pour une variabilité de l'altérité disciplinaire

Par Parfait Bi Kacou DIANDUE

2. De l'altérité à propos d'une maxime du poète latin Térence : « *homo sum, humani nihil a me alienum puto* »

Par Pierre-Claver MONGUI

3. Migritude et oralité dans *Verre Cassé* d'Alain Mabanckou

Par Chantal BONONO

4. Les voix(es) pour parler de l'Autre dans *Le Mal de peau* de Monique Ilboudo

Par Fatou Ghislaine SANOU

5. Regard et altérité dans les Mémoires d'Amadou Hampâté Bâ

Par Assi Diané Véronique

6. Perceptions de l'altérité dans *Les Sept solitudes de Lorsa Lopez* de Sony Labou Tansi et dans *Grenouilles* de Mo Yan

Par Charles Yaovi Mensah KOUMA

7. Pour une poétique scénographique de l'Altérité dans les écritures africaines francophones postmodernes et postcoloniales

Par Dacharly MAPANGO

8. Sidiki Bakaba et la problématique de l'altérité dans les spectacles *Monoko-Zohi, Iles de tempête* et *La Malice des hommes*

Par Banhouman KAMATE

9. Claridade et l'Afrique : l'identité cap-verdienne entre altérité et malentendu

Par Eugène TAVARES

10. L'écriture de la relation dans l'archéologie du senhorisme. Autour de *Chants d'ombres et d'Ethiopiennes*

Par Max-Médard EYI

11. Le pornostyle de Sami Tchak

Par J.J. Rousseau TANDIA MOUAFU

12. Les métaphores postcoloniales du Sida. Regard et mise à mort de l'Autre

Par Yannick ALEKA ILOUGOU

13. La femme-silure et la symbolique de l'altérité dans « *Muyisi et le pêcheur* », conte punu du Gabon

Par Léa Zame Avezou'o

14. La représentation de la nature dans le roman gabonais

Par Didier TABA ODOUNGA

15. L'altérité dans la lutte des classements sociaux au Gabon

Par Placide ONDO

16. Le Gabon ouvert et ses ennemis. Considérations philosophiques sur les nouvelles frontières de la citoyenneté

Par Flavien ENONGOUE

17. La conservation du « patrimoine culturel » au Gabon: enjeux et perspectives sur l'histoire, la mémoire et l'identité

Par Serge MBOYI BONGO

De l'altérité à propos d'une maxime du poète latin Térence : « *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* »

Pierre-Claver MONGUI, Université Omar Bongo,
Lettres Modernes, Pierremongui2000@yahoo.fr

Résumé

Réfléchir sur l'altérité, c'est mettre l'accent sur l'identité, l'identification, la communication et la perception en tant que modalités de définition de l'être humain et des rapports qu'il entretient avec ses semblables. Ces notions se précisent au regard de la maxime du poète comique latin, Térence, à travers le trait caractéristique de la mitoyenneté par lequel nous abordons ici le problème de la condition humaine. Si celle-ci est prise pour le dénominateur commun de tous les hommes, elle ne peut être comprise, d'une part, qu'en fonction de la relation sociale et des idéaux qui s'y associent, et, d'autre part, que selon la forme du propos qui l'énonce. La question de la cohabitation qui est avant tout posée se formule somme toute dans le cadre d'une structure énonciative immanente à une œuvre théâtrale.

Mots clés : Altérité, Anamorphose, Identification, Identité, Dialogisme.

Abstract

Working on the otherness comes to shedding light on the concepts of identity, identification, communication, and perception as being the modalities that define a human being and the nature of his relations. These notions are revealed in the maxim of the comic Latine poet Terence through a joint ownership, a major trait which allows us to deal the issue of the human condition. Considered as a common denominator to every human being, human condition can only be understood, on the one hand in the association of social relations with ideals; on the other hand in the form of the speech delivered. The question of cohabitation that is above all asked, is definitely formulated in the frame of an enunciation immanent in a drama.

Key words: Anamorphosis, Dialogism, Identification, Identity, Otherness.

Introduction

Publius Terentius Afer (vers 190-159 av. J.-C)¹, plus connu sous le nom de Térence, est associé à une célèbre maxime : « *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* ». Ce qui est couramment traduit par : « Je suis un homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger ».

Cette formule, mentionnée² lorsqu'il est question de l'identité ou de l'identification du genre humain, figure en bonne place dans les recueils des locutions et citations latines³. Rattaché à la philosophie morale et à l'éthique chrétienne avec les idées de fraternité, de philanthropie ou d'humanisme, cet axiome a fondé ces dernières années une étude originale sur la notion d'étranger (C. Robalo Cordeiro, 2011, p. 185-194) et a été nettement mis en évidence dans un travail sur la question de l'altérité dans la littérature (A. Gefen, 2012, p. 44-46).

En centrant son analyse philosophique sur celui qui apparaît, à son sens, comme un épouvantail de la mondialisation, l'étranger, C. Robalo Cordeiro montre en quoi son statut social ne peut se définir que sous la forme d'une éthique du respect et de la transcendance dans la mesure où le bienfondé des rapports avec les Autres obéit indubitablement à un principe d'extériorité.

Quant à A. Gefen, en entreprenant de poser les bases d'un savoir sur l'homme, à partir des textes littéraires, il parvient à justifier l'utilité de la fiction dans un monde de plus en plus dominé par la science. Depuis les mythes antiques jusqu'aux légendes contemporaines, le fil conducteur du destin littéraire demeure la connaissance de l'Autre : « cette aptitude à devenir autrui pour mieux le comprendre est sans doute l'aune à laquelle nous jugeons l'intérêt de l'expérience littéraire » (*Ibid.*, p. 46).

Ainsi, la littérature, indissociable du principe d'altérité, est conçue à l'intention de l'être humain à qui elle expose manifestement les divers aspects de son existence. Même dans cette hypothèse le rapport à l'Autre pose néanmoins questions : s'agit-il d'une prérogative ou d'une hypothèque ? Cet Autre est-il un absolu sur le plan philosophique ou un simple artifice dans le domaine littéraire ? Comment cela est-il mis en œuvre par Térence et comment doit-on le percevoir aujourd'hui ?

Découverte, invention et connaissance de l'Autre tiendraient de l'évidence si la réflexion sur l'homme, sur son identité, sur sa liberté, sur son statut et sa place dans la société portait avant tout sur la question de l'existence. Or la maxime de Térence relève fondamentalement d'un discours littéraire dont la structure, la logique et la forme

¹ Ce nom est autrement orthographié Publicio Terencio Africano (1831). Il est né en Afrique, à Carthage ; « Africain » est ici son *cognomen* comme le relève J. Gaillard (2005) qui précise d'ailleurs que « Terentius Afer est un esclave affranchi pour ses qualités intellectuelles » (p. 40).

² Cicéron l'avait notamment citée (*Id.*).

³ Nous pouvons signaler, parmi tant des sites qui en font état : <http://dicocitations.lemonde.fr/citations/citation-113166.php>; dicocitations.lemonde.fr/citation_auteur_ajout/37854 ; <http://tempsreel.nouvelobs.com/abc-lettres/proverbe-latin/homo-sum-et-humani-nihil-a-me-alienum-puto.html> (consulté le 10 mars 2016).

requièrent une analyse esthétique permettant de prendre en compte les idées philosophiques induites par cet aphorisme.

Même s'il peut y avoir anachronisme dans le fait de mettre en rapport le propos d'un auteur antique et les idées contemporaines, il est bien fondé de dire en la matière, qu'au-delà du prétexte facile, l'argument à tirer est celui d'une perspective littéraire sur la connaissance de l'homme au sens où l'a proposée Gefen en rappelant que « toute littérature est une anthropologie » (2012, p. 46). Plus encore, schématiquement, l'œuvre littéraire est un outil de communication et un lieu de réfraction de soi. Ce qui est valable en son principe doit aussi pouvoir l'être pour un segment de texte particulier.

Dans cet article, il ne s'agira nullement d'analyser les échanges interculturels inhérents à la mondialisation et aux relations entre les peuples. Il est plutôt question de faire une relecture de l'aphorisme de Térence dans le contexte de son articulation dramaturgique et de montrer en quoi cet énoncé est exemplaire de l'idée d'altérité portée par des interrogations sur l'homme à travers les thèmes de l'identité, de la communication et de la perception.

En nous situant dans le sillage de Cordeiro et de Gefen, la procédure d'analyse abordera, d'une part, la situation d'énonciation de la maxime de Térence (les personnages et leur interaction verbale) et d'autre part le dispositif métadiscursif mettant en rapport la notion d'altérité avec le principe dialogique et la figure anamorphosique.

1. De l'identité à l'identification : singularité ou totalité ?

Si la maxime de Térence a formé l'idée d'une unité morale de l'humanité sous les traits d'une identité fondée sur la nature, les sentiments ou les états émotionnels et les contingences socio-historiques, il y a lieu de préciser avant tout que celle-ci est extraite de la première scène de *l'Héautontimoroumenos* (*Le Bourreau de soi-même*, 163 av. J.-C.). Dans cette comédie, il est question d'un dialogue entre deux notables romains, d'un certain âge, établis à la campagne. Ils ont en commun non seulement un statut nobiliaire, mais en plus une relation de mitoyenneté. Dans un contexte d'échange entre ces personnages, le premier ne s'explique pas l'acharnement à la tâche dont le second fait preuve à longueur de journée, alors même qu'en tant que patricien il dispose du personnel préposé à ce type de labeur :

Chrémès – Quoique notre connaissance soit de bien fraîche date, puisqu'elle ne remonte pas plus loin que votre acquisition récente de ce domaine qui avoisine le nôtre (car nous n'avons d'ailleurs aucun motif de liaison), vous le dirai-je cependant ? Votre mérite, ou ce voisinage même, qui tient, à mon avis, le premier rang après l'amitié, m'encouragent à vous parler avec franchise, et à vous dire que vous me paraissez prendre beaucoup plus de peine que votre âge ne le comporte, et que ne l'exige l'état de vos affaires. Car, au nom des dieux, je vous le demande : que voulez-vous ? que cherchez-vous ? Vous avez, si je ne me trompe, au moins soixante ans ; votre terre est la meilleure et celle qui rapporte le plus de tout le canton ; vous êtes entouré d'un monde

d'esclaves ; et comme si vous n'aviez personne, c'est vous qui vous imposez et qui remplissez scrupuleusement leur tâche ! J'ai beau sortir matin, ou rentrer tard, je vous vois sans cesse occupé dans votre champ à bêcher, à labourer, à porter quelque fardeau. Sans égard, sans ménagement pour vous, vous ne vous donnez pas un moment de répit ; et ce n'est pas pour votre bon plaisir, j'en suis sûr ! « Mais, me direz-vous peut-être, les autres ne font rien à mon gré ». Ah ! croyez-moi, la peine que vous prenez par vous-même, vous profiterait bien davantage, si vous la mettiez à les faire travailler sous vos yeux.

Ménédème – Mon cher Chémès, vos affaires vous laissent donc bien du loisir, pour vous mêler à ce point de celles qui vous sont tout-à-fait étrangères ?

Chrémès – Je suis homme ; et rien de ce qui intéresse un homme ne peut m'être étranger. Au reste, prenez tout ce que je dis-là pour des conseils que je vous donne, ou que j'attends de vous. Faites-vous bien ? je vous imiterai ; faites-vous mal ? je tâcherai de vous détromper.

Ménédème – Je fais comme je l'entends : faites de votre côté comme il vous conviendra (1831 [-163], p. 11-13).

Répondant ainsi à son homologue Ménédème qui semble lui faire le reproche de se mêler de ce qui ne relève nullement de sa compétence, Chrémès pose *a priori* la question de l'altérité en termes de condition humaine associée à l'identité et à l'identification de ce qu'est l'être humain.

1.1. La condition humaine

C'est par un argument d'autorité relevant du syllogisme que Chrémès justifie le bienfondé de sa démarche : l'humanité (*anthrôpos*) de tous les êtres humains. Par leur essence, les hommes étant les mêmes, ce que fait l'un d'eux est non seulement à la portée de son semblable, mais aussi susceptible d'attirer son attention et de lui créer une inquiétude.

Se met ainsi en œuvre tout à la fois l'identité (par la nature du lien ontologique) et l'identification (par l'aptitude intrinsèque attachée à la condition d'homme). Il s'agit, dans les termes de C. Robalo Cordeiro d'un « humanisme ou un immanentisme intégral : tout ce qui est humain est en moi, je suis dans tout ce qui est humain » (2011, p. 186). C'est à ce niveau que la formule de Térence peut être prise pour un emprunt à Ménandre (vers 342/341 av. J.-C. - vers 293 av. J.-C) suivant l'analyse de J. de Romilly : « les hommes ont besoin les uns des autres et la plus belle qualité humaine est précisément celle qui est propre aux hommes, l'"humanité" » (2007 [1980], p. 199).

Sous la forme syllogistique, il est tout à la fois question d'une loi du genre que d'une marque de reconnaissance par laquelle les hommes se savent appartenir à un même type. L'élément singulier (l'homme qu'est Chrémès) est naturellement en interaction avec la totalité (celle des hommes dont fait partie Ménédème). Ainsi aucun des deux ne peut échapper à cette relation d'inclusion à l'espèce. Ce qui peut se traduire en modèle de tautologie par : « tout homme est un homme » ; en d'autres termes, « l'humanité de l'homme est dans l'homme lui-même ». Pour banal que cela

apparaisse, le poncif est bien plus significatif si l'on se réfère à nouveau à Ménandre lorsqu'il accole à l'homme le trait de finesse d'une dimension morale : « Quel être agréable que l'homme, quand il est un homme ! » (cité par J. de Romilly, *op. cit.*, p. 199). Ainsi, ce qui va naturellement de soi est néanmoins soumis à une qualité distinctive qui produit autant le supplément d'âme de l'individu que la valeur commune des hommes.

A cette forme de hiérarchie relevant d'un mérite, s'associe un principe d'intériorité qui se définit dans l'idée d'appartenance au genre humain. Celle-ci n'est toutefois mise en évidence que par un fait d'extériorité, non pas au sens où le dit Cordeiro lorsqu'elle commente Lévinas au sujet d'un Eros qui serait « la proximité de l'autre intégralement maintenu dans la distance » (2011, p.193), mais celui qui exprimerait l'identification inhérente à l'observation de ce que fait l'Autre. Dans tous les cas, être un homme, ne prend une valeur modale que lorsque la conscience de soi, sur ce qui est existant, se trouve activée à travers une logique argumentative, c'est-à-dire par un raisonnement destiné à répondre par objection ou par assertion à une question sur un état distinctif.

1.2. La relation sociale

Plus encore, l'identité humaine apparaît aussi liée à la fois à la question du travail et du statut social. Dans le monde romain, dont il s'agit ici, le labeur est l'apanage des esclaves. Comme il est de règle dans la plupart des sociétés de l'Antiquité, la relation entre patriciens, plébéiens et esclaves est fondée sur l'inégalité des positions et des privilèges : les premiers et les seconds, même s'ils appartiennent à la catégorie des hommes libres, n'ont pas les mêmes droits alors que les derniers forment les rangs des hommes non-libres placés en situation de servitude tant qu'ils ne sont pas affranchis. Ce qui est valable pour les Romains, l'était déjà pour les Grecs et le sera même au cours des Temps modernes comme le rappelait fort à propos H. Arendt : « Non seulement à Athènes, mais pendant toute l'Antiquité et jusqu'à l'âge moderne, ceux qui travaillaient n'étaient pas des citoyens et ceux qui étaient des citoyens étaient avant tout ceux qui ne travaillaient pas ou qui possédaient plus que leur force de travail » (1972 [1954], p. 30).

Dans ces conditions, voir le maître s'échiner au travail comme un esclave est en réalité moins un motif de satisfaction que d'inquiétude pour Chrémès qui trouve dans cet acharnement à travailler les raisons d'une remise en cause de sa propre disposition à rester un homme libre.

Cette perception du rapport à autrui, dans une forme de dynamique de classe sociale, peut être approchée à travers les termes de l'« identité complémentaire » (R. D. Laing, 1971 [1961]). En développant ce concept dans le cadre de la théorie et de la méthode psychiatrique, Laing a expliqué, par précaution, comment dans la relation entre soi et les Autres se met en place un processus d'interaction : la personne qui fait l'objet de l'observation clinique, même si elle est seule, doit être considérée dans ses relations avec autrui : « la façon dont elle perçoit les autres et se conduit à leur égard,

la façon dont ceux-ci la perçoivent et agissent envers elle, celle dont ils la perçoivent en tant que les percevant, sont toutes les aspects de la "situation" » (*Ibid.*, p. 98). Dans une telle mécanique, se forme, assurément, un lien de cause à effet qui permet, comme le montre l'échange entre Chrémès et Ménédème, de se définir en face de son semblable. Dans cette mesure, « toute "identité" requiert l'existence d'un autre : de quelqu'un d'autre, dans une relation grâce à laquelle s'actualise l'identité du soi. Parfois l'autre, par ses actions, impose au soi une identité qui lui déplaît » (*Id.*). Ce qui caractérise ici la relation de dépendance de soi aux autres est une marque d'égoïsme dissimulée sous les traits de la bonhomie. Ce qui fait dire à J. Gaillard que « Chrémès est un personnage assez hypocrite » (*Op. cit.*, p. 40). Pour ce dernier, son voisin met en fait en péril sa propre existence : « *ce n'est pas pour votre bon plaisir, j'en suis sûr ! "Mais, me direz-vous peut-être, les autres ne font rien à mon gré". Ah ! croyez-moi, la peine que vous prenez par vous-même, vous profiterait bien davantage, si vous la mettiez à les faire travailler sous vos yeux* ».

Le sens du propos est donc un rappel à l'ordre en une manière de ramener à la raison un homologue infidèle à la loi du groupe, c'est-à-dire à la communauté de mœurs et de privilèges associée au statut social : celui de patricien.

L'idée proprement conservatrice est qu'un noble ne doit pas se rabaisser à des tâches subalternes. Si la formule de Chrémès est un appel à la solidarité, celle-ci est bien à l'opposé de la bienveillante attention portée à un prochain dans le sens d'une philanthropie ou d'une fraternité. S'il se préoccupe de ce que fait son voisin, c'est non seulement en vue de lui-même, mais aussi en vue de ce qui lui semble approprié pour la condition de son semblable : « *Faites-vous bien ? je vous imiterai ; faites-vous mal ? je tâcherai de vous détromper* ».

Dans cette logique, le texte de Térence reste proche de l'esprit originel de Ménandre qui conditionnait la solidarité humaine à l'expression de la vertu : « Nul ne m'est étranger s'il est vertueux » (475 Körte, cité par J. de Romilly, *op. cit.*, p. 199) avançait-il. Dans un autre fragment de cette nature, le poète grec, avec une formule encore plus incisive sur l'égoïsme humain, prévenait sentencieusement : « C'est cela vivre : ne pas vivre seulement pour soi » (646 Körte, *id.*). La démarche de Chrémès peut avoir ainsi cette résonance idéalisatrice.

1.3. L'idéal humain

En contrepoint à la position de Chrémès, la capacité d'un noble à faire délibérément le travail assigné aux esclaves peut être lue comme une manière d'effacer les barrières de classe et de statut, d'échapper à la vanité et au narcissisme. Si pour son voisin, c'est à son propre détriment, et à celui de ses homologues, qu'une telle tâche semble s'accomplir, dans la situation de Ménédème, signe précurseur d'une forme de modernité⁴, ce qui peut être fondamental, c'est la capacité (physique), l'aptitude à

⁴ Cette idée fait écho à ce qui a déjà été souligné au sujet de l'esthétique théâtrale de Térence en comparaison de celle de Plaute : « le théâtre de Térence témoigne sinon d'une révolution culturelle, du moins d'une "modernité" » (Cf. J. Gaillard, *op. cit.*, p. 40).

travailler de ses mains dans un monde où le noble n'a naturellement aucun intérêt à le faire : *« vous me paraissez prendre beaucoup plus de peine que votre âge ne le comporte, et que ne l'exige l'état de vos affaires. Car, au nom des dieux, je vous le demande : que voulez-vous ? que cherchez-vous ? Vous avez, si je ne me trompe, au moins soixante ans ; votre terre est la meilleure et celle qui rapporte le plus de tout le canton ; vous êtes entouré d'un monde d'esclaves »*.

La différenciation des positions et des obligations est telle qu'une démarche de ce type ne peut que relever du déraisonnable. L'altérité de situation ou de classe, dans la définition de l'espèce, apparaît, dans la position de Ménédème, à reléguer au second plan par rapport à la valeur modale de l'activité et à l'image d'entraîn qu'elle véhicule.

Sans doute la capacité à travailler est décisive, mais la liberté de le faire est encore plus fondamentale dans une société de contraintes : obligation d'activité pour l'esclave et prérogative de loisir pour le noble. Dans la relation de coprésence entre dominés et dominants, ce que suggère la condition de Ménédème est en opposition à la sentence de Chrémès. A ce stade, on est bien loin de l'impératif marxiste du « prolétariat » renversant la bourgeoisie pour faire advenir la dictature bienheureuse des classes laborieuses et le triomphe du communisme politique dans une économie du partage, au juste prix, des tâches et des retombées. A distance de la lutte des classes, ce que montre la disposition de Ménédème à déchoir symboliquement de son statut, c'est une forme d'annulation de l'échelle des positions. A travers les desseins du temps, le regard ne peut se focaliser sur la simple réalité des rapports de force car l'histoire, au même titre que la littérature, ne suffit pas à dire la vie des hommes et des femmes comme le note J. Rancière (1992).

Dans le contexte de la pièce, les deux personnages ne se connaissent pas véritablement : Ménédème, à qui est reproché son intérêt pour les tâches avilissantes, est nouvellement installé à la campagne et, le voisin qui observe sa conduite insolite, la perçoit comme un passe-temps curieux et dangereux :

Quoique notre connaissance soit de bien fraîche date, puisqu'elle ne remonte pas plus loin que votre acquisition récente de ce domaine qui avoisine le nôtre (car nous n'avons d'ailleurs aucun motif de liaison), vous le dirai-je cependant ? Votre mérite, ou ce voisinage même, qui tient, à mon avis, le premier rang après l'amitié, m'encouragent à vous parler avec franchise, et à vous dire que vous me paraissez prendre beaucoup plus de peine que votre âge ne le comporte, et que ne l'exige l'état de vos affaires (P. Terencio Africano, op. cit., p. 11).

A cette observation initiale de Chrémès, est associée, sous la forme d'une question, une « réponse du berger à la bergère » : *« Mon cher Chémès, vos affaires vous laissent donc bien du loisir, pour vous mêler à ce point de celles qui vous sont tout-à-fait étrangères ? »*.

Si fondamentalement l'altérité dépasse les cadres sociaux, les inégalités, les castes, les races et tend à former l'universalité de la nature, hors du sens moral du bien et du mal, à l'indélicatesse de Chrémès, répond, avec le même aplomb, la question

posée par Ménédème pour mettre en cause la curiosité qui pousse son interlocuteur à s'attacher à ce qui relève de son intimité et de sa liberté. C'est pour cette raison qu'il l'invite, eu égard à la conduite étrange dont il fait preuve, à s'occuper de ses propres affaires, c'est-à-dire à se montrer moins indiscret.

L'abrogation des rapports de classe se reflète à travers l'image de Ménédème s'écartant volontiers et symboliquement de sa stature nobiliaire et s'appliquant à travailler comme n'importe quel être humain. En réalité, tout en mettant l'accent sur ce fait, il ne faudrait pas tomber dans l'erreur en oubliant ce qui est fondamental dans la transformation de la situation sociale : l'aptitude au travail est moins significative que l'accès au loisir. Dans le monde gréco-romain comme dans « la société idéale de Marx » (H Arendt, *op. cit.*, p. 31), c'est par les traits de l'inaction qu'on atteint au privilège de la citoyenneté : « Les citoyens athéniens n'étaient d'ailleurs des citoyens que dans la mesure où ils avaient du loisir, où ils possédaient cet affranchissement du travail que Marx prédit pour l'avenir » (*Ibid.*, p. 30). Pour nous, en termes d'image, voir un noble disposé à l'activité est tout aussi démonstratif que de parvenir à une société donnant aux esclaves une prérogative d'inactivité, c'est-à-dire une forme de liberté.

En fin de compte, il s'agit moins d'une question de situation sociale que de figuration. Dans le sens où les relations humaines seraient déliées des entraves de classes, de statut ou de disposition, on peut relever avec Rancière, l'intérêt d'une symétrie (au-delà du rapport Travail Vs Loisir) dans l'idée qu'il se fait de « l'histoire » (ce qui est d'ailleurs valable pour la littérature) en tant que temps « où ceux qui n'ont pas le droit d'occuper la même place peuvent occuper la même image » (J. Rancière, *op. cit.*, p. 27).

De la scène théâtrale, au décor de l'histoire générale, il y a un pas bien franchi pour mettre en œuvre aussi bien l'arrière-plan de la trame que le lien qui unit les actes illocutoire et perlocutoire à travers une démarche d'argumentation comme il est question dans l'échange entre Chrémès et Ménédème.

2. De l'identification à la réfraction : interaction et perception

Pour parvenir à la sentence de Chrémès, il a fallu la question posée par Ménédème. Au sens de J.-C. Anscombe et O. Ducrot (1983), se déploie dans tous les cas une logique argumentative qui vise à donner raison à l'un ou l'autre des deux interlocuteurs engagés dans la discussion. A ce niveau, « l'acte argumentatif » associé à l'interrogation particulière ou à l'affirmation d'une vérité générale n'a d'autre intérêt que celui de modifier la pensée du vis-à-vis. En cela, relève V. Schott-Bourget, ce type d'énoncé « entretient des rapports étroits avec la polyphonie » (2003 [1994], p. 102), c'est-à-dire, à notre sens, avec le principe même de la construction du texte théâtral.

2.1. Le principe dialogique de l'interaction

Ce que montre l'échange entre les deux personnages, c'est en quoi la prise de parole est fondée à justifier la découverte de son semblable et la recherche d'une relation aussi bien générique que singulière. Il permet d'assouvir non seulement une curiosité, mais aussi de manifester une interaction. Comme le notait M. Bakhtine, la parole n'est pas le lieu d'émergence de l'individualité, mais bien au contraire l'expression d'une activité collective qui témoigne de l'insertion de deux interlocuteurs dans la base commune du langage, car « les mots, pour chacun de nous, se partagent en mots personnels et en mots d'autrui, mais les frontières entre ces catégories peuvent être fluctuantes, et c'est aux frontières que se livre le dur combat dialogique » (1984, p. 364).

Le principe dialogique présuppose dans tous les cas qu'un énoncé interagit avec d'autres énoncés. La prise de parole de Chrémès commande celle de Ménédème, en situation de dialogue, en référence ou en interférence avec d'autres discours sur la fraternité, la solidarité, et surtout sur les stéréotypes socio-culturels dans la mesure où le théâtre de Térence était fondé à « s'interroger sur la psychologie des personnages » et à « mettre en cause leurs préjugés » (J. Gaillard, *op. cit.*, p. 40).

Si à travers l'acte locutoire de faire une observation à son interlocuteur, sous la forme d'un étonnement sur un comportement jugé étrange, s'exprime un sentiment ou une impression (le fait de le voir se tuer à la tâche alors qu'il ne le devrait pas en raison de l'âge et du statut social), le corollaire illocutoire du propos de Chrémès est tout à la fois un reproche et une exhortation : « *la peine que vous prenez par vous-même, vous profiterait bien davantage, si vous la mettiez à les faire travailler sous vos yeux* ».

Le sous-entendu patent semble, d'une part, une intimidation, et, d'autre part, l'avis d'un homme sensé : « *Au reste, prenez tout ce que je dis-là pour des conseils que je vous donne, ou que j'attends de vous* » finit-il par ajouter. Le caractère peu laudatif de ce propos engage à une dimension perlocutoire sous la forme d'une réaction acerbe de la part du vis-à-vis : « *vos affaires vous laissent donc bien du loisir, pour vous mêler à ce point de celles qui vous sont tout-à-fait étrangères ?* » avance Ménédème pour se défendre contre l'intrusion ainsi caractérisée de son voisin dans son intimité. Ce qui aurait pu être une banale conversation dans un cadre de bon voisinage s'apparente en fin de compte à une discussion fondamentale sur la liberté et l'altérité. Ménédème n'est-il pas libre de faire ce qu'il veut ? Chrémès ne peut-il pas se soucier de ce que fait son voisin à travers une marque d'estime ? N'est-il pas fondé à considérer la mitoyenneté sous l'angle de la collectivité ou d'un intérêt réciproque, hors du cadre individualiste de la propriété privée ?

Ce qui est pris pour une forme d'indiscrétion, donc pour un acte d'agression, obéit avant tout à une logique de communication entre deux interlocuteurs dont les orientations argumentatives sont opposées sur l'idée ou le principe de légitimité. Si Chrémès se croit autorisé à s'intéresser à ce que fait son voisin, c'est parce que, du point de vue des principes supérieurs qui fondent l'humanité, il se considère avoir le droit de se soucier de son semblable, de lui porter une attention exprimée par le prédicat d'une largesse naturelle. Un tel altruisme est lié à une diligence par laquelle est mise en cause l'autonomie de chaque homme, au droit à l'individualisation, à l'isolement. Ainsi Chrémès et Ménédème s'opposent sur deux termes qui ont bien plus

qu'une résonance commune : sollicitude (Chrémès) Vs solitude (Ménédème)⁵. Ce qui peut s'entendre phonétiquement, à une sonorité près, comme une harmonie est en évidence sémantiquement une contradiction.

Pour autant, si, au départ, la démarche de Chrémès semble négative (l'indiscrétion), à l'arrivée, elle finit par acquérir une force positive (l'attachement, la générosité). A contrario, son *alter ego*, sur qui l'atteinte est portée (dans le principe de sa liberté et de son intimité : son bon droit) tient un propos qui le fait passer de la position de victime à celle d'homme déplaisant et atrabilaire en se montrant, au départ, peu ouvert à l'échange. Ce qui pourrait en faire un fautif.

La prise de parole de chacun des interlocuteurs est chargée ainsi d'une valeur positive ou négative, inversement répartie, suivant le point de vue et la figure chiasmatisée du particulier au général (Chrémès) et du général au particulier (Ménédème).

Dans tous les cas, l'échange entre les deux hommes culmine dans l'hétérogénéité des voix, des considérations ou des points de vue parce qu'il est traversé par le principe d'altérité par lequel chacun d'eux prend part au tête-à-tête. Le théâtre, par sa nature même, est articulé sur le dialogue. Plus qu'une question générique, il s'agit ici d'une base esthétique déjà bien présente à l'âge préclassique latin : « le théâtre de Térence fait une part beaucoup plus large aux scènes de conversation, et n'implique pas beaucoup d'effets gestuels » (J. Gaillard, *op. cit.*, p. 39).

Sur le plan formel, la dramaturgie de Térence pose la question dialogique en marquant une identité esthétique dans le sens où Buffon considérera que le « style, c'est l'homme ». Ce que reprend l'ethnologue C. Hincker qui insiste sur cette qualité humaine en renforçant le propos avec un adjectif : « le style c'est l'homme même » (2005, p. 233) souligne-t-elle.

Nous avons contradictoirement une approche individuelle dans une conception générale de ce qu'est la manifestation du langage comme acte collectif. Ce paradoxe est d'ailleurs pris en compte par Bakhtine lorsqu'il aborde la question de l'échelle des discours et de la différenciation des styles pour expliquer l'idéologie centralisatrice de toute classe dominante. Il reconnaît, fort justement, que le langage littéraire, à la différence de la « langue parlée », conçue comme claire et confortable, ne serait que la quête d'un discours homogène, de l'ordre du mythe.

L'homogénéité par laquelle devrait se constituer une unité du genre humain ne serait qu'une forme d'illusion dans l'articulation d'une communauté culturelle conçue extérieurement par les modalités d'une image, déformée en raison du regard singulier

⁵ Il « s'inflige une vie parcimonieuse » (*Id.*) en raison d'un chagrin personnel : « Si c'est par suite de quelque chagrin particulier, je n'ai plus rien à dire : mais ce chagrin, quel est-il ? et qu'avez-vous fait, pour vous infliger un pareil traitement ? » (P. Terencio Africano, *op. cit.*, p. 13). Plus loin, au troisième acte, Chrémès adressera à Ménédème, dans le sens de cette compassion, une marque d'attention lorsqu'il sera question des dépenses excessives liées à la femme que Clinia, le fils de Ménédème, veut prendre pour épouse, raison de la brouille entre lui et son père et de la peine que ressent ce dernier : « En vérité, mon pauvre Ménédème, votre sort me fait pitié » (*Ibid.*, p. 73).

que chaque homme porte sur lui-même et sur son semblable. Avec une telle échelle de valeurs, s'imposent donc des perspectives différentes dans le contexte de perception de soi et d'autrui.

2.2. La forme anamorphosique de la réfraction

Si un texte théâtral génère et gère fondamentalement une distribution de la parole, il offre aussi matière à une perception non seulement de ce qui est dit, mais aussi de celui qui l'exprime dans la relation de communication entre énonciateur et énonciataire. La manière dont le texte présuppose et met en œuvre ce rapport dépend aussi bien du canevas de la scène que du modèle culturel que met en évidence l'auteur.

Si le décor de l'œuvre est situé dans un univers champêtre, c'est sans doute pour mieux faire passer l'idée tout à la fois des formes d'activité qui s'y exercent et du type de personnages qu'on y rencontre. C'est sur ces deux points que se fonde la structure antagonique de la scène. Si Chrémès et Ménédème sont homologues du point de vue de leur classe sociale, la façon dont ils occupent leur temps (par le travail ou par le loisir) n'est pas analogue. La symétrie des positions se double d'une dissymétrie des situations qui fait naître l'opposition sur les principes : liberté et indiscretion, identité et identification, solidarité et indifférence.

Ce qui attire l'attention et attise la curiosité de Chrémès, c'est qu'il voit dans l'attitude de Ménédème une sorte de miroir qui reflète une image déformée de lui-même. Son interlocuteur étant un homologue, il doit être porté au même comportement que lui.

Edward Saïd a bien montré, sur ce plan, comment avait fonctionné ce principe de l'anamorphose entre deux entités corrélatives, l'Orient et l'Occident, dans le discours qu'une société « tient sur l'autre » (E. Saïd, 2003 [1978] p. 21). A travers l'orientalisme, construit comme un cadre, un espace de connaissance de soi et de contact avec autrui, les Occidentaux ont mis en œuvre « un style de pensée fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre l'Orient et l'Occident ». Procédant de ce substrat, l'imaginaire européen s'est affirmé et s'est exprimé par une « identité » qui se démarquait « d'un Orient qu'elle prenait comme une forme d'elle-même » : « on peint donc le portrait de l'autre en projetant sur lui nos propres faiblesses ; il nous est à la fois semblable et inférieur » relève Todorov (2003) dans la préface qu'il signe pour le texte de Saïd.

Ce qui apparaît dans l'échange entre Chrémès et Ménédème, c'est la construction d'un double rapport : le refus de la différence (le premier s'accroche à l'idée d'un destin commun à travers une identité sociale) ; le droit à l'indifférence (le second s'attend à vivre librement sans attirer sur lui une attention particulière). Dans un milieu mitoyen, il ne peut y voir qu'une inversion de cette perspective si l'on considère la question de la cohabitation telle qu'elle est abordée par Cordeiro : « un voisin ne peut pas être tout à fait un étranger même si on le connaît d'hier, au moins en tout cas à la campagne, loin de l'anonymat des grandes villes. En d'autres termes, rien de ce

qui est humain, chez mon voisin, ne peut m'être indifférent puisqu'il s'agit de mon voisin » (C. Robalo Cordeiro, *op. cit.*, p. 188). C'est ce que relève, dès le départ, Chrémès pour justifier son intrusion dans la vie de son interlocuteur : « Quoique notre connaissance soit de bien fraîche date, puisqu'elle ne remonte pas plus loin que votre acquisition récente de ce domaine qui avoisine le nôtre (car nous n'avons d'ailleurs aucun motif de liaison), vous le dirai-je cependant ? Votre mérite, ou ce voisinage même, qui tient, à mon avis, le premier rang après l'amitié, m'encouragent à vous parler avec franchise ».

Faire connaissance avec l'autre, c'est créer ainsi une relation qui va de soi dans un cadre mitoyen. L'espace y conditionne la perception des rapports non seulement en déterminant la place de chacun, mais aussi en suscitant une corrélation. Au sens d'E. Glissant (1990), il s'agit à la fois d'une intention et d'une impulsion. Par antonomase, lui, le déraciné, porte en lui l'histoire de la transplantation autant par le deuil de la provenance que par l'acceptation de la renaissance dans un nouveau territoire. Sensible, pour ces raisons, au « chaos-monde », c'est-à-dire les voix multiples qui s'entrecroisent et se relaient à la surface de la planète, il en appelle à un Tout-monde qui serait le dénominateur commun de l'humanité. Par celui-ci, on parviendrait à mettre en œuvre les contours de la relation, car l'espace et l'être sont en conjonction autour de la notion de monde. Elle commande aussi bien la diversité que le projet dynamique d'une histoire universelle.

2.3. La figure narcissique de la réflexion dans la relation père-fils

En réalité, ce que montre la suite des échanges entre les deux voisins, et ce qu'accentue la fin de la pièce pour former le nœud sur lequel repose le jeu de miroir et la notion d'altérité, c'est le statut de père. Il est associé à la condition de patricien : Chrémès s'inquiète du sort de Ménédème⁶ parce qu'il a un fils susceptible de lui causer une peine similaire à celle que connaît son *alter ego*, notamment en raison des dépenses exorbitantes qu'engendre la passion amoureuse à laquelle il serait susceptible de céder. C'est ce qui ressort de l'échange entre Chrémès et son fils, Clitiphon :

Chrémès

(*A part*) Mais taisons-nous : il est bon pour le père que le fils craigne un peu.

Clitiphon

Que dites-vous donc là tout seul ?

Chrémès

Le voici. Quelle que fût l'humeur du père, le fils devait rester auprès de lui. Peut-être avait-il en effet quelque chose de trop dur, au gré du jeune homme :

⁶ Dans le propos de la pièce, le travail que s'impose Ménédème, est un acte de pénitence par lequel il cherche à se punir, en même temps qu'à extérioriser le chagrin que lui cause le départ de son fils avec lequel il s'est brouillé au sujet de la condition sociale de la femme qu'a voulu épouser ce dernier. Ce désaccord est à la fois l'objet de l'intrigue et, de la part de Chrémès, le prétexte à une mise en garde à l'endroit de son propre fils de qui il craint, pour une raison générationnelle, la même attitude.

son devoir était de prendre patience ; car qui supportera-t-il, s'il ne supporte son propre père ? Était-ce au vieillard de vivre à la fantaisie de son fils, ou bien au fils de se conformer à celle de son père ? Quant au reproche de dureté, il n'est pas mieux fondé : sa sévérité est celle de tous les pères de famille. En est-il un seul, pour peu qu'on le suppose seulement raisonnable, qui n'interdise à son fils les lieux de débauche et le cabaret ; qui ne fournisse modérément à ses dépenses ? et tout cela pour le former à la vertu (P. Terencio Africano, *op. cit.*, p. 31).

Ce qui tient lieu d'altérité sur le plan social et humain, c'est donc le principe de la responsabilité : celle de père de famille amène tout parent à se montrer soucieux du devenir de sa progéniture quitte à se conduire de manière intraitable avec un fils récalcitrant ou corrompu par ses sentiments (ce que fait Ménédème à l'origine). Dans ce cadre, en se préoccupant d'un voisin affligé, on se tourmente déjà pour ses propres intérêts comme le laisse entendre les propos de Chrémès lorsqu'il met en garde son *alter ego* sur l'attitude conciliante qu'il est disposé à adopter pour mettre un terme à la querelle qui l'éloigne de son fils : « pour peu qu'il soupçonne, en effet, que vous êtes prêt à sacrifier votre fortune tout entière, votre vie même, plutôt que de le voir s'éloigner de vous, quelle carrière vous ouvrez au libertinage, et quel avenir vous vous préparez ! Car la licence nous déprave insensiblement tous » (*Ibid.*, p. 75). La compassion exprimée par Chrémès ne vise donc pas à considérer positivement le point de vue émis par un homologue pour lui reconnaître une prise de position altière. Elle est plutôt fondée sur l'égoïsme de celui qui craint la mise en échec de son propre système de pensée et la crise du modèle éducatif qui y est corrélé. L'anomalie (l'écart pris sur la discipline paternelle) suscite aussi bien la perplexité de Chrémès que le jugement sans réserve de son propre fils qui en montre d'ailleurs les limites :

Que les pères sont, en général, de mauvais juges de la conduite de leurs enfants ! Ils voudraient, en vérité, que nous vinssions au monde déjà vieux, et que nous restassions complètement étrangers aux passions de notre âge ; ils prétendent régler notre conduite, d'après ce qu'ils sont devenus, et non d'après ce qu'ils ont été. Pour moi, si j'ai jamais un fils, je lui réponds d'avance d'un père indulgent ; car il pourra m'avouer ses torts, bien sûr d'en obtenir le pardon. Je ne ferai pas comme mon père, qui a besoin d'un tiers pour faire passer ses maximes (*Ibid.*, p. 33).

C'est sous la forme du soliloque que les personnages expriment le fond de leur pensée en précisant à la fois les jugements de valeur qui les déterminent et l'évaluation qu'ils font des actes posés par leur interlocuteur. Dans sa propre conception de la relation père-fils, Clitiphon laisse clairement entendre son intention de ne pas suivre la voie tracée par son géniteur en matière d'éducation et de vertu. Mais pour autant qu'on puisse y souscrire, le précepte de tolérance qu'il formule n'est qu'une projection dans la mesure où il anticipe le choix d'un principe sur la base duquel ne se prépose aucune responsabilité présente. Dans sa situation, il est plus facile de critiquer en se présentant avant tout comme une victime. Pour tout dire, Chrémès et Clitiphon sont habités par un sentiment d'égoïsme marqué par l'opposition entre l'expérience du père

et l'ignorance du fils. Dans les deux situations, les termes de la comparaison renvoient à soi, au sens proverbial de « si jeunesse savait, si vieillesse pouvait ». L'erreur des jeunes, comme Clitiphon, c'est de tirer des conclusions hâtives ; celle des personnes âgées, comme Chémès, c'est d'oublier ce qu'ils ont été au point de ne plus voir le monde qu'avec la logique séculaire qu'ils ont acquise. En se prenant comme point de référence du rapport à l'autre, les deux personnages montrent bien en quoi « le souci de soi » (P. Ricœur, 1990, p. 13) est prioritaire dans l'identification et la corrélation. A contrario, ce qui est avancé, par ailleurs, ce sont les limites de cette sagesse comme le reconnaît Ménédème lorsqu'il s'exclame tout en s'interrogeant en aparté : « faut-il donc que les hommes soient en général plus éclairés, plus judicieux dans les affaires des autres que dans les leurs propres ! Serait-ce donc parce que, dans ce qui nous touche personnellement, l'excès de la joie ou du chagrin offusque notre jugement ? Voyez comme cet excellent voisin entend mieux mes intérêts que moi-même » (P. Terencio Africano, *op. cit.*, p. 77).

Lorsque le souci de l'autre est reconnu, la question de la mitoyenneté trouve sa pleine mesure dans l'épithète qui traduit ici la qualité de la relation ainsi établie. Mais, derrière les bonnes intentions, se cache un niveau d'égoïsme qui dénature adéquatement la position et le statut dès lors qu'ils relèvent de préoccupations personnelles comme le montrent, au retournement de situation à l'acte V, la mise en cause de la sagesse de Chrémès par Ménédème : « vous qui savez si bien les affaires des autres » (*Ibid.*, p. 161) ; « n'est-ce pas une honte, que cette sagesse qui conseille si bien les autres, ne vous soit ici d'aucune ressource ? » (*Ibid.*, p. 165).

Conclusion

La question de l'altérité est non seulement de l'ordre de la polyphonie (qui est d'ailleurs l'essence même du théâtre et de la communication), mais aussi de celui de la polysémie (identité, identification de ce qu'est l'être humain) d'autant plus qu'elle s'inscrit dans bien des termes de définition des rapports humains (altruisme, fraternité, philanthropie, solidarité, etc.) et des domaines de réflexion associés à la condition humaine (anthropologie, ethnologie, philosophie, sociologie...). Deux des dimensions qui font sa complexité, *Totalité et infini* (E. Levinas, 1961), ont été abordées par Levinas qui relevait l'insatisfaction et la quête de la félicité qu'implique le séjour terrestre de l'homme. Etant un être de besoins, il est appelé à la confrontation avec autrui. L'Autre, sous le statut d'un être supposé incompatible avec soi est tout aussi objet de crainte que d'envie. Ainsi l'altérité, en tant que rémanence de la relation humaine est une notion nécessaire au questionnement et à l'étude pour parvenir à penser « hors de soi-même » (P. Ricœur, 1990) pour considérer la ressemblance aussi bien que la différence par lesquelles se construisent les rapports sociaux de classe et les influences entre les êtres humains, notamment sur le plan moral et éducatif : sagesse de l'expérience vécue et clémence de l'âge tendre qui absout les folies de la jeunesse.

Références bibliographiques

ANSCOMBRE Jean-Claude et DUCROT Oswald, 1983, *L'Argumentation dans la langue*, Mardaga, Philosophie et langue.

ARENDT Hannah, *La Crise de la culture*, 1972 [1954], Paris, Gallimard, coll. « Idées ».

BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, 1984, Paris, Gallimard.

CORDEIRO Cristina Robalo, 2011, « Rien de ce qui est humain ne m'est étranger », dans *Carnets : revue électronique d'études françaises*. II^e série, 1, p. 185-194, [en ligne] sur <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/12366.pdf> (consulté le 10 mars 2016).

GAILLARD Jacques, 2005, *Approche de la littérature latine, des origines à Apulée*, Paris, Armand Colin.

GEFEN Alexandre, 2012, « Ce que la littérature sait de l'autre », dans *Le Magazine littéraire*, n° 526, p. 44-46.

GLISSANT Edouard, 1990, *Poétique de la relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, coll. « NRF ».

HINCKER Catherine, 2005, « Le goût des hommes excellents. Style, esthétique et identité chez les Touaregs de l'Ouest (Mali) », dans *L'Interrogation du style. Anthropologie, technique et esthétique*, Marseille, Publication de l'Université de Provence, p. 223-236.

LAING R. D., 1971 [1961], *Soi et les autres*, Paris, Gallimard.

LEVINAS Emmanuel, 1961, *Totalité et infini*, Paris, Seuil.

RANCIERE Jacques, 1992, *Figures de l'histoire*, Paris, Seuil.

RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Gallimard.

ROMILLY Jacqueline de, 2007 [1980], *Précis de littérature grecque*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

SAÏD Edward, 2003 [1978], *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.

SCHOTT-BOURGET Véronique, *Approches de la linguistique*, Paris, Nathan, 2003 [1994].

TERENCIO AFRICANO Publio, 1831 [-163], « Le Bourreau de soi-même », *Les Comédies de P. Térence*, trad. nouvelle par M. J. A. Amar, t.3, Paris.