

Tiré à part

Volume spécial n°4 Nodus Sciendi

Novembre 2016



Sous la direction de

DIANUÉ Bi Kacou Parfait, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan

Professeur des Universités



ISSN 2308-7676



ISBN 978291933618

Comité scientifique

Pr Jean-Marie KOUAKOU, Université Félix Houphouët-Boigny

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

Pr Amadou KONÉ, Georgetown University, Washington DC

Pr Bertrand WESTPHAL, Université de Limoges.

Pr Martine RENOUPREZ, Université de Cadix

Pr Simon HAREL, Université de Montréal

Pr Joseph TONDA, Université Omar Bongo

Pr Ludovic OBIANG, DR, IRSH / Gabon

Pr Georice Bertin MADEBE, DR, IRSH / Gabon

Pr Sylvère MBONDOBARI, Université Omar Bongo

SOMMAIRE

1. Dr Raphaël NGWE, Université de Yaoundé I, Département de Littératures et Civilisations Africaines : « **L'itsembabwoko ou la problématique des regards asymétriques** »
2. Dr Christ Olivier MPAGA, Maître-assistant, Université Omar Bongo : « **Lecture de l'altérité dans l'imagerie et la symbolique république gabonaise : "la maternité allaitante"** »
3. Dr. Stéphane AMOUGOU, Chargé de Cours, Université de Yaoundé I : « **Regard sur une humanité falsifiée : une lecture de quelques romans du projet Fest'afrika "écrire par devoir de mémoire"** »
4. Dr. Thierno BOUBACAR BARRY, Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal : « **L'individuation, une propédeutique de l'altérité dans l'écriture romanesque d'André Brink et de Ken Bugul** »
5. Pierre Suzanne EYENGA ONANA, Université de Yaoundé I : « **Regard politique, quête altruiste et postulation d'une culture "fémihumaniste" dans l'imaginaire poétique de Marcelline Sibylle Ngono Bene** »
6. Dr. Léa ZAME AVEZO'O, Maître-assistant, Université Omar Bongo : « **Réinvestissement des récits traditionnels par les humoristes gabonais** »
7. Dr Mathurin OVONO EBE, Maître-assistant, Etudes ibériques et latino-américaines, UOB : « **Non soi ou l'autre soi ? Approche comparée de *Le Roi de Libreville* de Jean Divassa Nyama et *La Tercera guerra mundial* de Ismael Grasa** »
8. Cédric EYEBE, Doctorant, Université de Yaoundé 1, « **Le renouveau de la littérature camerounaise : image de soi et critique du social chez Joseph Ndzomo-Mole et Lucien Ayissi** »
9. Dr. Eric MOUKODOUMOU MIDEPANI, I.R.S.H, CENAREST, « **L'enseignement dans *Le bal des princes de Nimrod*** »
10. Dr. NDA'AH Guy Aurélien, Université de Yaoundé I-Cameroun, « **Altérité et stéréotype chez Léonora Miano et Pabe Mongo** »
11. Dr. Noël Bertrand Boundzanga, CRELAF/CELIG, Université de Libreville, « **Altérité et temporalité : soi-même comme un autre** »
12. Dr. OMBAKANÉ Simon, Université de Yaoundé I/ École Normale Supérieure, « **De l'échec du dialogue des sociocultures au racisme : une lecture d'*Un coupable* de Jean Denis-Bredin** »
13. Pr. DIANDUE Bi Kacou Parfait, Professeur des Universités, Université Félix Houphouët- Boigny, « **Fiction et sciences exactes : pour une variabilité de l'altérité disciplinaire** »

3 « *Regards croisés : altérité et culture dans l'espace littéraire français et francophone postcolonial* », Actes du colloque international à l'Université Omar Bongo de Libreville, les 12 et 13 novembre 2015 / in Volume spécial n°4 *Nodus Sciendi / Le Graal Édition, Novembre 2016*

14. Pr. Pierre-Claver MONGUI, Maître de Conférences, CERLIM, Lettres Modernes, UOB, « **De l'altérité à propos d'une maxime du poète latin Térence : « homo sum, humani nihil a me alienum puto » »**
15. Pr. Steeve Robert RENOMBO, Maître de Conférences, Université Omar Bongo-Libreville, « **Ut musica narratio. Ecriture littéraire et altérité musicale dans Ritournelle de la faim de Jean-Marie Gustave Le Clézio »**

DE L'ALTÉRITÉ APROPOS D'UNE MAXIME DU POÈTE LATIN TÉRENCE : « HOMO SUM, HUMANI NIHIL A ME ALIENUM PUTO »

Pierre-Claver MONGUI, CERLIM (Centre d'Etudes et de Recherches Littéraires sur les Imaginaires et la Mémoire) / Lettres Modernes / UOB / Pierremongui2000@yahoo.fr

Introduction

Publius Terentius Afer¹, plus connu sous le nom de Térence, né en Afrique, à Carthage (vers 190-159 av. J.-C), 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. R. Cordeiro, 2011) et a été nettement mis en évidence dans un travail sur la question de l'altérité dans la littérature (A. Gefen, 2012).

En centrant son analyse philosophique sur celui qui apparaît, à son sens, comme un épouvantail de la mondialisation, l'étranger, 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

¹ « Africain » est ici son *cognomen* comme le relève Jacques Gaillard qui précise d'ailleurs que « Terentius Afer est un esclave affranchi pour ses qualités intellectuelles » (2008, p. 40).

² Cicéron l'avait notamment citée (Gaillard 2008, p. 40).

³Nous 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).

la mesure où le bien-fondé des rapports avec les Autres obéit indubitablement à un principe d'extériorité.

Quant à 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 » (2012, 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 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

6 « *Regards croisés : altérité et culture dans l'espace littéraire français et francophone postcolonial* », Actes du colloque international à l'Université Omar Bongo de Libreville, les 12 et 13 novembre 2015 / in *Volume spécial n°4 Nodus Sciendi / Le Graal Édition, Novembre 2016*

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 *Héautontimoroumenos* (*Le Bourreau de soi-même*, 163 av. J.-C.). Dans cette comédie, il est question au vers 77 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 qu'aristocrate il dispose du personnel préposé à ce type de labeur :

7 « *Regards croisés : altérité et culture dans l'espace littéraire français et francophone postcolonial* », *Actes du colloque international à l'Université Omar Bongo de Libreville, les 12 et 13 novembre 2015* / in *Volume spécial n°4 Nodus Sciendi / Le Graal Édition, Novembre 2016*

Chrémès – Si matin que je sorte, si tard que je rentre à la maison, toujours je te vois dans ton jardin en train de bêcher, de labourer, de porter une chose ou une autre ; bref tu ne t'arrêtes jamais ni ne comptes avec toi. Que ce soit pour ton plaisir, je n'en crois rien. Tu auras beau me dire : « On fait si peu ici que cela me chagrine ». La peine que tu prends à ces besognes, tu ferais mieux de la consacrer à faire travailler tes esclaves.

Ménédème – Tes affaires, Chrémès, te laissent vraiment du loisir pour t'occuper ainsi d'autrui et de choses qui ne te regardent point.

Chrémès – Je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger. Conseil, curiosité, prends mes paroles pour ce que tu veux. Si ta conduite est juste, ce sera la mienne ; si non, je t'en détournerai.

Ménédème – Je suis ainsi ; agis, toi, comme tu l'entends.

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 à la portée de son semblable. 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. R. 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-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, 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 ! » (Propos cité par J. de Romilly, 2007, 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

9 « *Regards croisés : altérité et culture dans l'espace littéraire français et francophone postcolonial* », Actes du colloque international à l'Université Omar Bongo de Libreville, les 12 et 13 novembre 2015 / in *Volume spécial n°4 Nodus Sciendi / Le Graal Édition, Novembre 2016*

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, 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). En développant ce concept dans le cadre de la théorie et de la méthode psychiatrique, il 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" » (1971, 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 »

(2008, p. 40). Pour ce dernier, son voisin met en fait en péril sa propre existence : « Que ce soit pour ton plaisir, je n'en crois rien. (...). La peine que tu prends à ces besognes, tu ferais mieux de la consacrer à faire travailler tes esclaves ». 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.

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 : « Si ta conduite est juste, ce sera la mienne ; si non, je t'en détournerai ». 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, 2007, 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, *Idem.*). 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, pour Ménédème, signe précurseur d'une forme de modernité⁴, ce qui

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" » (Gaillard, 2008, p. 40).

est fondamental, c'est la capacité (physique), l'aptitude à travailler de ses mains dans un monde où le noble n'a naturellement aucun intérêt à le faire. La différenciation des positions et des obligations est telle qu'une démarche de ce type ne peut que relever du mauvais goût ou du déraisonnable. L'altérité de situation ou de classe, dans la définition de l'espèce, apparaît, pour 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 confronté à un voisin qui est nouvellement installé à la campagne et qui observe sa conduite insolite comme un passe-temps tout aussi curieux : « Chrémès, tes affaires te laissent-elles assez de loisir pour que tu t'occupes de celles des autres, et de ce qui ne te regarde nullement ? » l'interroge-t-il.

Si fondamentalement l'altérité dépasse les cadres sociaux, les inégalités, les castes, les races et tend à former ici 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 » (Arendt, 1972, 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 » (1992, 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 du récit 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, 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 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, 2008, 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), le corollaire illocutoire du propos de Chrémès est tout à la fois un reproche et une exhortation : « La peine que tu prends à ces besognes, tu ferais mieux de la consacrer à faire travailler tes esclaves ». Le sous-entendu patent semble être une intimidation ou plus simplement un avis : « Conseil, curiosité, prends mes paroles pour ce que tu veux » 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 : « Tes affaires, Chrémès, te laissent vraiment du loisir pour t'occuper ainsi d'autrui et de choses qui ne te regardent point » 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 qui « s'inflige une vie parcimonieuse » [J. Gaillard, 2008, p. 40]). 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 peu ouvert à l'échange. Ce qui finit par en faire un fautif et non plus un souffre-douleur.

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 perspective 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'effet gestuels » (J. Gaillard, 2008, 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 poétique, 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 que chaque homme porte sur lui-même et sur son semblable. Avec une telle échelle de valeur, 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'énonce 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 scénographique 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 indiscrétion, 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. L'anomalie (l'écart pris sur la norme) ne peut que susciter la perplexité et la friction.

E. Saïd a bien montré, sur ce plan, comment a fonctionné depuis quelque temps ce principe de l'anamorphose entre deux entités corrélatives que sont l'Orient et l'Occident, c'est-à-dire le discours qu'une société « tient sur l'autre » (Todorov, 2003, 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 » (*Idem*) relève Todorov dans la préface qu'il signe pour le texte de Saïd (2003).

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 » (2001, p. 188).

Faire connaissance avec l'autre, c'est créer aussi une relation qui va de soi dans la mesure où l'espace conditionne ici la perception des rapports en déterminant la place de chacun. Au sens d'E. Glissant, 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

(1997) qui serait le dénominateur commun de l'humanité. Par celui-ci, on parvient à mettre en œuvre les contours de la relation : 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.

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* (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 » (Ricoeur, 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.

Références bibliographiques

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

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

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

CORDEIRO Cristina Robalo, 2011, « Rien de ce qui est humain ne m'est étranger », *Carnets : revue électronique d'études françaises*. II^e série, 1, p. 185-194.

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 », *Le Magazine littéraire*, 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) », *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, 2003 [1994], *Approches de la linguistique*, Paris, Nathan.