

**Exposé lors de l'Assemblée générale du comité de direction du GIS Humanités – Sources et Langues de l'Europe et de la Méditerranée –,
samedi 18 novembre 2017, en Sorbonne, amphi Milne Edwards.**

Pierre Judet de La Combe
Centre Georg Simmel, Ehess-Cnrs

L'actualité pédagogique, culturelle et politique du rapport à l'Antiquité

Parler devant vous du thème indiqué sur le programme de notre rencontre pour cet exposé me met mal à l'aise à un double titre. Tout d'abord, il ne saurait être question de développer ici des arguments en faveur d'une cause qui emporte déjà notre conviction. Si nous nous trouvons ici, c'est que nous pensons qu'il y a une actualité forte du rapport à l'Antiquité, que ce soit à l'école, dans la vie culturelle et dans notre vie politique. Par ailleurs, s'il s'agissait simplement de renforcer une conviction déjà acquise, nous sommes aujourd'hui en un moment de suspens. Le nouveau pouvoir politique a pris la décision claire de soutenir l'enseignement du latin et du grec au collège et au lycée, et donc de revenir sur les orientations et les mesures prises lors du précédent quinquennat. Le Ministre, Jean-Michel Blanquer, a confié une mission en ce sens à Pascal Charvet, latiniste et helléniste que nous connaissons bien et dont l'engagement il y a une dizaine d'années en tant qu'Inspecteur général pour le latin et le grec dans les classes préparatoires littéraires a été très efficace. Depuis, il s'est montré infatigable et intraitable. Il doit remettre un rapport en janvier. Nous pouvons, je crois, avoir confiance, tant l'étude de la langue, la traduction et la lecture approfondie des textes lui tiennent à cœur. Nous allons donc rompre avec l'idée actuellement dominante dans les programmes scolaires d'une étude des Anciens au rabais, étude qui se résignait à se concentrer sur des faits de civilisations et qui simplifiait au maximum l'enseignement de la langue, alors que, comme on le sait, les classes de langues anciennes étaient les seules où pouvait encore s'enseigner la grammaire de manière analytique et maîtrisée, et que l'on sait que la maîtrise de la grammaire est avant tout une école de liberté. Le Ministre, dans son ouvrage *L'École de demain*, avait lui-même plaidé fortement en faveur d'un apprentissage conscientisé de la grammaire dans l'enseignement primaire et au collège, puis en faveur d'une pratique intensive des humanités, dans lesquelles, à raison, il inclut les sciences, au collège et au lycée. Il s'appuyait non sur les sciences de la culture, mais sur les sciences cognitives, dont il est connaisseur. Mais sa démarche, qui insiste sur l'apprentissage de la langue, peut rejoindre nos intérêts, pour nous qui n'avons pas le cerveau comme objet, mais les productions historiques de l'esprit humain. Pour nous, en effet, langue et textes sont indissociables. Nous pouvons donc avoir quelque espoir. Des verrous, espérons-le, vont sauter. Notamment celui qui au nom d'un sociologisme sommaire, récusé par de nombreux sociologues, disqualifiait l'enseignement des langues et des littératures anciennes car trop élitiste et donc contraire à l'idéal républicain. Comme si la valeur d'un enseignement dépendait de la classe sociale de celles et ceux qui le reçoivent. On n'est pas loin de Jdanov. Il n'est plus besoin de démontrer la réalité de la force démocratique et émancipatrice d'un tel enseignement dans les zones socialement difficiles, quand, par

volontarisme des enseignants, il y est maintenu. Il a donc une valeur en soi, qui demande à être généralisée.

La seconde raison de mon embarras, que j'exposerai plus longuement, touche plus directement à la communauté que nous formons. Plaider pour un champ d'études signifie plaider pour sa diversité, et non pour un point de vue personnel. Ce que je pourrais vous dire sur l'intérêt que revêt selon moi dans l'enseignement secondaire, dans les grandes écoles et aussi à l'Université la lecture d'un texte ancien n'est qu'une opinion parmi d'autres. Cette opinion repose sur un travail de recherche portant sur les textes. Elle ne vaut que parce qu'elle s'appuie sur d'autres mais aussi s'en distingue, dans un espace de discussion où les options sont variées et souvent opposées, ce qui est normal et même requis quand il s'agit de science. Un objet scientifique, en effet, est vivant, a une actualité précisément parce qu'il est abordé collectivement de plusieurs points de vue qui s'enrichissent d'autant plus s'ils sont contradictoires et se définissent dans leurs différences les uns par rapport aux autres dans une discussion idéalement libre, ouverte. Un historien ne peut faire le travail d'un philologue, et *vice versa*. Mais les questions que l'un, selon son métier, adressera aux textes changeront en fonction de ce que l'autre aura de son côté découvert. Il y a bien interaction entre les deux. Mais, au départ, les positions sont distinctes. Dans leurs différences d'approches, ce sont, en effet, des « intérêts de la connaissance » différents qui se mettent en œuvre, c'est-à-dire des manières différentes de construire leurs objets et d'élaborer les procédures pertinentes chargées d'en rendre compte. Ces intérêts intellectuels, ou attentes, sont, pour un même objet, souvent opposés. En fonction de ce qu'il recherche l'historien aura ainsi tendance à situer l'œuvre poétique dont il se sert comme témoin au sein d'une continuité qui dépasse cette œuvre, continuité sociale, politique, religieuse ou même littéraire, comme on le voit avec les études de la « réception », qui sont au cœur du travail de votre GIS. Un des problèmes pour lui sera le statut qu'il donne au texte qu'il utilise ou dont il suit les réceptions. Le philologue, ou pour le dire plus simplement le littéraire qui s'intéresse à une œuvre particulière, aura au contraire tendance à privilégier sa spécificité comme œuvre de langage traitant son matériau selon des schèmes qui lui sont propres et qu'il s'efforce de reconstruire.

Max Weber, il y a déjà longtemps, savait clarifier sobrement, à son habitude, la relation tendue entre histoire et philologie. Son analyse vaudrait aussi pour les sciences sociales. Il y repérait une différence d'intérêts de la connaissance. Il disait que pour la première, l'histoire, un texte est « un moyen de la connaissance » alors que pour la seconde, la philologie, elle est « l'objet de la connaissance ». Le texte n'est pour le philologue pas un instrument ; sa restitution, sa compréhension sont le but. Pour l'historien, il s'agira de rendre compte du contexte où cette œuvre, parmi d'autres productions, fait sens. Une prise en compte de cette différence *a priori* entre intérêts scientifiques aurait permis d'éviter des querelles récurrentes et en fait vaines sur les mêmes objets (Homère, la tragédie, la philosophie ancienne, entre autres), sans que cela fasse pour autant disparaître les conflits dans un éclectisme sans énergie et peu réfléchi. Il y a bien différence de perspective au départ. Le point est plutôt qu'un point de vue n'est pas en droit de décréter que l'objet est, dans son existence, en soi, l'illustration d'un point de vue disciplinaire à l'exclusion de tout autre. On confond alors être et méthode. Or cela a été souvent le cas dans des conflits qui avaient des enjeux institutionnels plutôt qu'intellectuels. La controverse argumentée est, ou devrait être la règle qui unit les membres d'un même champ. Non pas seulement la controverse technique à l'intérieur de disciplines bien identifiées qui travaillent sur le même domaine, l'histoire, la philologie, la linguistique, l'anthropologie et les sciences sociales en général, etc., dans

des querelles de spécialistes partageant plus ou moins les mêmes méthodes et les mêmes préalables, mais la controverse entre les types d'approches, puisque c'est chaque fois une autre idée de ce que sont une œuvre, une langue, une institution, un rite, une image, une croyance, une pratique qui sont ainsi proposées et argumentées.

Quant au domaine qui nous est commun, l'Antiquité gréco-latine, il est lui-même objet de polémiques. A-t-il d'abord seulement existé ? On peut en douter. Est-il légitime, en effet, de mettre ensemble deux cultures qui appartiennent à deux civilisations différentes ? C'est pour nous, occidentaux d'aujourd'hui, qu'elles forment une unité, en raison du fait qu'à plusieurs moments de son histoire l'Occident a décidé que la reprise culturelle de l'Antiquité grecque par les Latins définissait son Antiquité à lui, à la différence d'autres, indienne, chinoise, juive, etc. L'existence de ces Antiquités autres était connue, étudiée, mais ce travail n'a de loin pas exercé la fonction transformatrice qu'a eue l'étude de l'Antiquité classique en Europe, où la modernité s'est depuis la Renaissance constituée dans sa nouveauté par ce travail de réception et d'interprétation des Grecs et des Latins, quitte à les déformer pour cela. Cette relation historique particulière n'est pas à prendre comme une tradition continue, comme un héritage, mais comme une série de reprises, de renaissances, c'est-à-dire de regards rétrospectifs situés et de reconstructions dans une suite d'adoptions successives. De ce fait, nous ne pouvons parler d'Antiquité sans que nous ayons à définir le lien qui nous y rattache. Cette Antiquité n'est pas un objet en soi, un donné objectif, mais une référence qui vaut parce qu'elle a été socialement, culturellement pertinente. Ce sont des actes historiques particuliers, en général d'innovation libératrice, parfois au contraire de terreur comme sous le III^e Reich dans sa vénération de la Grèce ou sous Vichy, qui lui ont donné cette pertinence, actes scientifiques, artistiques, politiques.

Or la science, comme on sait, est affaire d'objectivation. Une fois défini son point de vue cognitif, son « intérêt », elle traite l'objet ainsi identifié pour lui-même en se soumettant à des procédures anonymes de vérification, ou au moins de discussion. L'Antiquité, ou plutôt les faits antiques deviennent dès lors des objets comme les autres. D'où la tension qui traverse les études classiques entre le statut culturel de l'Antiquité, d'une part, comme référence toujours plus ou moins vive, disponible et féconde, et comme raison historique du développement institutionnel des « sciences de l'Antiquité », et, de l'autre, son statut scientifique d'objet distant et neutre. Cette tension provoque une polémique au sein même de la corporation scientifique, selon le pôle que l'on accentue (les artistes, grands consommateurs d'Antiquité, n'entrant pas dans ce débat, ou pas avec les mêmes enjeux ; ils se nourrissent, selon leurs goûts, des différentes options mises en concurrence). Face à la perte, souvent déplorée par les antiquisants eux-mêmes, que signifiait la transformation des productions antiques en objets de science quelconques, il s'agissait de la compenser en réactivant un lien qui explique pourquoi on s'intéresse fortement à ces objets. La science devait s'accompagner de sa justification. Justification destinée à l'extérieur, pour légitimer l'existence des études classiques au sein de la société, mais aussi justification interne, dans une lutte entre des écoles différentes.

La question que je voudrais soulever ici est celle de la limite de ces justifications. En quoi restent-elles extérieures au travail scientifique, comme il semble, d'abord, qu'elles le devraient (ce qui reste à discuter) ? Le constat est, en effet, que les conceptions de notre rapport aux Anciens déterminent souvent, de manière polémique, l'orientation et le contenu même des démarches scientifiques (ou philosophiques, si la science est déclarée inapte à saisir une Antiquité vraiment authentique et intéressante).

Trois positions majeures me semblent partager le champ international des études classiques (je dis cela en espérant qu'au moins une autre, minoritaire, se dessine plus nettement). Elles n'épuisent de loin pas tout ce qui se fait, mais elles ressortent comme points saillants ou extrêmes d'une discussion qui est, et on ne peut que le regretter, trop souvent implicite. Des positions se figent et ne communiquent pas. Je voudrais ici tenter de les mettre en regard, pour voir ce qu'elles ont de commun et de différent. Expliciter la logique de ce débat trop souvent non tenu devrait, je l'espère, nous faire avancer un peu sur la question de l'actualité de nos études.

Tout d'abord, il faut préciser que le mot « international » que j'ai employé est peut-être trop généreux, et encore trop euro-péo-centré. Les philologues et historiens qui, en Chine, sont de plus en plus nombreux à étudier dans des instituts spécialisés ce qu'ils appellent les « Western Classics » n'ont évidemment pas à affronter les problèmes du rapport à une tradition qui, au départ, n'est pas la leur. L'objectivation scientifique ne signifie pas pour eux une perte. Elle est au contraire positive, ne serait-ce que parce qu'elle supprime le privilège qui, en Europe, a longtemps été accordé à l'Antiquité gréco-romaine face à d'autres, entre autres face à l'Antiquité chinoise. En ce sens, l'objectivation sert magnifiquement l'idéologie nouvelle d'une renaissance nationale. Les projets de recherche qui se donnent la « philologie mondiale », la « World Philology » comme objet, à savoir la comparaison des rapports avec leur passé textuel qu'ont instaurés les différentes cultures, prennent une actualité de plus en plus grande.

Si on revient à l'Europe et aux États-Unis, trois positions donc, que j'espère ne pas trop caricaturer :

1. Pour éviter de perdre le lien historique particulier qui les relie culturellement aux Anciens, certains interprètes ont eu tendance à privilégier tout ce qui pouvait apparaître comme une continuité. Ils renouaient ainsi avec l'idée elle-même ancienne d'une histoire « exemplaire » en cherchant des modèles chez les Anciens, qui étaient promus au rang de fondateurs méritants et incontournables de la science, de la politique, de la poésie, de la philosophie, parce qu'ils avaient su eux-mêmes s'arracher aux obscurités du mythe initial et faire progresser des formes de rationalité dans ces différents domaines. L'Antiquité serait en un sens déjà moderne, et donc directement accessible.

Quand cette position n'est pas naïve et ne se contente pas de s'extasier rituellement sur les découvertes des Anciens en matière de démocratie, de rationalité théorique, d'art ou de poésie, elle prend en compte la distance historique qui nous sépare des Anciens. Plutôt que d'en faire seulement un obstacle à la connaissance, ce qu'elle doit aussi sinon elle ne produirait que des anachronismes, elle donne un sens à cette longue durée, comme temporalité où se sont progressivement élaborés les outils culturels et cognitifs qui permettent de poser des questions plus adéquates aux productions anciennes, selon la maxime issue des Lumières qui veut qu'en interprétant méthodiquement « on comprend un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même » : l'Antiquité ne s'est pas comprise elle-même, et seul le travail rationnel des Modernes peut montrer ce qu'elle avait vraiment à dire, et qui nous parle. Cette maxime a soutenu les travaux de la philologie historique, surtout en Allemagne.

Ce continuisme qui fait de nous les héritiers directs des Anciens dans ce qu'ils ont de meilleur a connu une autre version qui, en France notamment, a touché davantage les philosophes que les historiens et les philologues, dans le sillage de Heidegger, des Romantiques et de Nietzsche (ou plutôt d'un Nietzsche simplifié, car il était en fait resté philologue toute sa vie). Pour elle, c'est au contraire le mythe, tel que le développait une Grèce considérée comme authentiquement archaïque, première, qui se trouvait promu

au rang de détenteur d'une forme incontournable et toujours actuelle de vérité face aux désillusions qu'a produites la modernité rationnelle et scientifique. Le retour aux vrais Anciens, ceux d'avant la métaphysique et la science qui lui est liée, était censé avoir une valeur salvatrice pour le présent. L'histoire était certes discontinuée, puisque l'Occident en se soumettant aux impératifs de la technique, a oublié ses vraies racines, qui se trouvaient dans le mythe, mais le passé demeure comme réserve toujours disponible de solutions.

2. Une conception différente, à la fois philosophique et scientifique, partage également l'idée d'une actualité des Anciens, mais en un tout autre sens. Dans la tradition de l'empirisme, florissante au Royaume Uni et aux USA, mais aussi au-delà, tant elle fait école, toute idée *a priori* sur la nature de la relation qui relie un interprète à son objet est exclue. Cette relation est libre et s'élabore sur le moment, par méthode. La valeur d'un objet ancien ne lui est pas conférée par son appartenance au cours de l'histoire commune qui relie objet et interprète, car l'histoire, dans cette optique, est à considérer d'un point de vue neutre comme succession de données et non comme devant être expliquée *a priori* par une philosophie de l'histoire qui en déterminerait le sens, que ce soit celle qui pose un progrès universel ou au contraire celle qui y retrouve depuis la Grèce archaïque une chute séculaire qu'il s'agirait d'abolir par une conversion plus ou moins énergique. Ces deux philosophies de l'histoire sont en effet religieuses dans leur inspiration, et non scientifiques ou simplement rationnelles, en ce qu'elles dessinent, sur des modes opposés, la perspective d'un salut global de l'humanité. Elles pouvaient donc être discréditées.

Il s'agit, pour les empiristes, de se limiter à juger sur pièces, cas par cas. Le salut (nous sommes toujours en terre chrétienne) devient individuel, dans la réussite de l'élucidation. Pour les textes, la tâche de l'interprète consiste non seulement à les comprendre mais aussi à juger de leur pertinence. Les deux opérations en réalité se confondent : un énoncé ancien, poétique ou philosophique, a toutes les chances d'avoir été « réel », objectif et donc interprétable, s'il est recevable, à savoir s'il est bien formé, conforme aux règles de validité qu'une procédure inductive de construction, guidée par un *common sense* nécessairement partagé entre les différentes époques de l'humanité, aura su établir (règles métriques, linguistiques, logiques, scientifiques). Les Anciens sont non pas des pré-modernes ou activement en route vers la modernité, mais nos contemporains si ce qu'ils disent fait sens, c'est-à-dire est valide. On devrait ainsi plutôt parler d'un simultanésisme que d'un continuisme. Rien ne permet, en effet, de dire d'emblée que le modèle de la décision éthique qu'utilise Homère dans ses récits ou que met en scène Eschyle vaut moins que les concepts de Kant ou de Sartre sur le sujet, ou que la théorie politique d'Aristote vaut moins que celle des philosophes idéalistes modernes. L'examen critique des textes archaïques et classiques montrera plutôt le contraire. Il n'y a pas d'époques de l'esprit s'enchaînant nécessairement. L'histoire disparaît. Elle n'est porteuse d'aucun sens par elle-même.

Pour introduire tout de suite un doute : même si les reconstructions analytiques qui nous sont proposés des modèles éthiques d'Homère et d'Eschyle ou d'Aristote sont éclairantes pour la lecture de leurs textes, il reste, tout banalement, que ces modèles anciens n'ont pas eu à s'argumenter par rapport aux concepts contemporains de subjectivité, de liberté et de volonté. En ce sens, ils sont datés et ne peuvent être les nôtres.

Cette position est actuellement dominante dans l'étude de la philosophie ancienne métaphysique, logique, morale et politique, et aussi dans l'édition des textes

poétiques du canon (Homère, Hésiode, les Tragiques, etc.), dont les éditions critiques de référence viennent actuellement quasiment toutes de cette école – même si cela commence à changer.

3. Par réaction contre ces appropriations qui ont en commun de décider de ce qu'il y a de bon dans l'Antiquité en fonction du présent, d'autres interprètes, armés de concepts empruntés à l'anthropologie (ou plutôt à une conception de l'anthropologie, mise en question par de nombreux anthropologues qui la trouvent trop fixiste, anhistorique), plaident en faveur d'une « altérité » radicale de l'Antiquité. Les Anciens, qu'ils soient archaïques ou classiques, ne sont pas nous, et doivent être considérés dans leur écart premier, en fonction de leurs valeurs et normes « indigènes ». La poésie ancienne cesse alors d'être de la poésie et devient principalement un élément fonctionnel au sein de pratiques rituelles que nous ne connaissons plus ; la philosophie cesse d'être philosophie et devient le milieu où se déploient des pratiques sociales liées à leur temps et singulières, qui ne sont pas les nôtres, en tout cas pas celles de nos milieux philosophiques. Ces formes symboliques vaudraient, prendraient sens non pas par elles-mêmes, dans l'illusion d'une continuité allant jusqu'à nous, mais dans leur contexte d'origine, qui est « autre ». L'entreprise a explicitement une visée morale et politique, au sens où elle cherche à décoloniser l'Antiquité et, par l'étude distanciée d'un objet qui a été longtemps privilégié dans la construction culturelle de l'Europe, de nous défaire de notre euro-péo-centrisme colonial.

Aborder les Anciens selon la catégorie de l'altérité change de fait le regard. Comme Claude Lévi-Strauss y a insisté, l'altérité est un concept spatial de mise à distance et non un concept temporel, comme celui d'Ancien ou d'Antiquité. Il est en cela, dit-il dans *La Pensée sauvage*, pertinent pour l'anthropologie, qui travaille en synchronie, et non pour l'histoire. C'est la raison pour laquelle des anthropologues le critiquent : il fige dans des identités (puisque l'altérité par rapport à nous enferme les « autres » dans une identité à soi) des sociétés qui, comme le montre au moins l'époque récente, ont pu connaître de profonds changements qui ne sont pas moins l'objet de l'anthropologie. Et, de fait, on peut repérer là un paradoxe : si l'Antiquité est dite essentiellement, ontologiquement, « autre », elle se trouve du même coup dotée d'une identité (comme, par effet de réplique, nous le serions nous-mêmes, ce qui est hautement problématique), et on reconduit alors l'idée traditionnelle « d'Antiquité », comme si existait un « homme grec » homogène et consistant, alors qu'il est de loin peu sûr qu'une société quelconque puisse être dans tous ses aspects identique à elle-même, qu'il est peu sûr qu'elle soit en synchronie avec elle-même.

Continuité ou discontinuité, héritage ou altérité ? Le débat est vif. Sans doute est-il possible de ne pas y entrer. J'exprime là une opinion personnelle, mais qui, je crois, peut avoir une portée générale car elle tient compte de ce que j'ai tenté de dire sur la double nature, scientifique et culturelle, du rapport aux Anciens. Face aux très nombreux travaux qui ont été produits selon ces trois perspectives, plus ou moins affirmées, plus ou moins déterminées (et, Dieu merci, elles ne le sont pas toujours), un interprète peut se sentir à bon droit dans une position embarrassante, d'autant plus si, comme moi, il ne se reconnaît dans aucune de ces options. La réaction peut être double, contradictoire.

D'un côté, il constatera la valeur heuristique massive de chaque position. De vraies découvertes ont eu lieu et sans doute parce qu'elles ont été motivées au moins en partie par ces choix fondamentaux. Tout le problème pour nous est de nous demander

ce qui fait cette richesse qui contraint l'interprète à discuter pour son propre profit les résultats proposés alors même qu'il ne partage pas les mêmes préalables. On ne peut, de fait, plus lire un texte tragique sans discuter dans le détail les décisions prises par une philologie analytique d'inspiration empiriste qui traque sous la lettre des textes la présence de schèmes généraux garantissant la validité des énoncés, et qui, du coup, n'hésite pas à corriger abondamment la lettre des manuscrits si elle n'y retrouve pas ces schèmes. Même si la conclusion sera différente, elle s'élaborera par cette discussion. De nouveaux arguments seront élaborés. Des points de non-retour sont établis.

De même, on ne peut comprendre Homère ou un texte poétique archaïque si on n'entre pas dans les raisonnements d'une approche qui, cherchant l'altérité, y reconnaît la prégnance, dépayssante pour nous, d'impératifs rituels. Enfin, pour évoquer la première position, humaniste, une lecture de *l'Iliade* ne peut se contenter d'explorer les catégories « indigènes » de l'héroïsme, du rite, de l'oralité, mais devra se demander en plus ce que le poème dit de contenus existentiels tels que la crise individuelle et collective que produisent la « colère d'Achille » et ses ravages, la mise à mort, le deuil, la beauté, le genre, le temps. Elle ne pourra être efficace si elle projette sur la représentation de ces contenus des conceptions actuelles, mais seulement si elle s'interroge sur ce qu'une telle construction poétique cherchait à dire quant à ce que vivaient ses auditeurs et sur l'effet que produit la mise en forme de ces contenus dans une forme artificielle et monumentale. Pour cela, il faudra bien se demander ce que « Homère », quel qu'il soit, pensait de la spécificité de son discours poétique par rapport au monde vécu de son public, et notamment par rapport à ce qui constitue une grande part du matériau narratif de *l'Iliade*, les formes de la violence guerrière que Simone Weil appelait avec justesse « la force ». Un élément partagé, tiers, sera ainsi posé entre le poème et nous, et une actualité possible d'Homère, par rapport aux discours poétiques et non poétiques contemporains sur la violence, sera ainsi esquissée.

De même, lire la *Théogonie* d'Hésiode oblige à s'interroger sur les raisons qui lui ont fait choisir trois divinités initiales, Chaos, Gaia et Érôs, et non une seule, comme Océan, ou Gaia, ou Nuit, selon des théogonies plus anciennes auxquelles il semble bien faire allusion et, dans le cas d'Océan, qu'Homère avait parodiées avec humour. Une argumentation doit être reconstruite pour comprendre son récit, et on découvre une réflexion critique sur la notion d'origine, qu'il conçoit non comme une substance, mais comme une tension sans cesse renouvelée entre un vide dynamique, une entité fixe et une relation ouverte. Ce schéma spéculatif pourra dès lors être comparé aux options théoriques qui ont suivi, anciennes et contemporaines, et donc compris à la fois dans sa distance historique et dans le sens de sa prétention à dire quelque chose de pertinent sur ce qui est « réel ».

Mais, d'un autre côté, chacune de ces trois options paraît fortement chargée d'*a priori* philosophiques bien marqués, alors même que la démarche se prétend – mais pas toujours – scientifique. Continuité, discontinuité, altérité sont d'abord des catégories métaphysiques. Tellement même, que des convergences théoriques imprévues apparaissent là où les interprètes affirment un désaccord de fond. Ainsi, la Grèce construite par les tenants de l'altérité ressemble étonnamment à celle, première et authentique, « autre » par rapport à nous et oubliée, que valorisait un Heidegger dans son exégèse déformante des Présocratiques, de Sophocle et de Hölderlin : Grèce mythique de la présence, de l'absence de sujet, de l'absence de réflexion, Grèce de l'immédiateté, consensuelle, qu'avaient déjà en leur temps exposée les premiers Romantiques. C'est bien, dans le même anachronisme, cette culture caractérisée d'abord par sa différence d'avec la nôtre qui est recherchée.

Quant à la position analytique des empiristes, plus ascétique (puritaine), dénuée de tout *pathos* face à l'histoire, elle reste métaphysique au sens où elle affirme comme seule valide une idée limitée du rapport entre interprète et objet, rapport qui serait de pure confrontation cognitive sans que soit prise en compte la nature historique du *medium* englobant qui permet cette relation, à savoir le langage. Celui-ci est considéré dans une seule de ses dimensions, sa capacité à énoncer des propositions claires sur un état des choses, dans l'idée qu'un auteur le maîtrise ou se doit de le maîtriser (« Eschyle sait le grec » a dit l'un de ses éditeurs récents, Martin L. West), et non comme milieu hérité qui a permis la constitution d'identités historiques multiples.

Ces *a priori* structurants et non scientifiques (des idées dirait Kant, et non des concepts construits à partir des phénomènes observés) font que d'une position à l'autre il n'y a en général pas discussion, mais exclusion. Les antiquisants se parlent peu entre eux.

Comment sortir de la gêne que produit cette relation double, contradictoire, ou, plutôt, comment en rendre compte ?

On progressera sans doute si on rapporte ces trois perspectives aux moments qui constituent, dans leur différence, la simple opération matérielle de l'interprétation. Matérielle veut seulement dire que face à sa matière, un texte historique donné, et aux contraintes qu'elle pose, le lecteur passe par des moments méthodiques concrets. Cette réduction fera apparaître la richesse et les limites du débat actuel. Pour anticiper : chaque option tend à absolutiser l'un ou l'autre de ces moments méthodiques, à l'exclusion des autres, et tend à en faire, unilatéralement, ce qui par principe détermine l'existence du texte. Pour le dire autrement : un point de vue méthodologique partiel devient réalité, une ontologie.

Ainsi, interpréter suppose qu'un sens puisse être communiqué. En bonne rigueur philologique, l'interprète, pour arriver à formuler une hypothèse sur le sens, doit s'imposer, méthodiquement, de ne pas comprendre, même quand il est confronté à un énoncé d'apparence claire, sinon il risque d'adapter tout de suite le texte à ses attentes au lieu de procéder au mouvement inverse. Un énoncé comme « la colère d'Achille fils de Pélée » ne peut être compris que si, d'abord, il est considéré comme obscur. Mais il reste qu'une communication doit être établie et, en tout cas, est supposée possible. On peut alors dire que la première position, par une sorte de court-circuit, pose d'emblée l'existence de ce lien comme étant en fait déjà réalisé dans le texte, qui se trouve déclaré porteur de significations universelles et intemporelles. Il suffirait d'aller voir, et on reconnaîtra vite la pertinence des arguments d'une Antigone ou la générosité d'Hector. Au lieu que le sens soit l'objet d'une construction, qui peut s'avérer surprenante dans ses résultats, il est supposé être déposé tel quel, lisible, dans les œuvres et donc s'imposer.

Même quand l'interprétation est plus méthodique, comme elle l'a été dans les grands travaux de la philologie historique du siècle dernier qui ont produit de longs commentaires des œuvres, elle tend souvent, par delà le travail interprétatif et critique sur les textes et leur tradition manuscrite, à retrouver des contenus évidents, directement transmissibles, comme les « croyances » d'un auteur, ou le « tragique », ou, pour parler encore de tragédie, l'anticipation du monothéisme chez Eschyle ou l'esprit critique d'un Euripide. Ce décalage entre travail critique et interprétation vient sans doute du fait que focalisée sur les détails de la lettre, cette philologie ne se donne pas toujours les moyens de reconstruire avec la même précision le sens d'une œuvre de langage prise dans sa totalité. De telles lectures peuvent aujourd'hui sembler datées, à juste titre, mais demeure la question, encore ouverte, de la médiation à établir entre

déchiffrement des phrases et construction d'une lecture d'ensemble. On assiste plutôt en ce moment à un découplage entre lectures patientes de la lettre et essais sur les œuvres.

La position que j'ai appelée analytique ou empiriste se donne comme objet le contrôle de la validité des énoncés transmis. Elle tranche souvent de manière dogmatique dès qu'un texte lui semble s'écarter de la norme. Mais par là elle active une dimension de la lecture que la philologie a plutôt écartée : se donnant pour tâche la compréhension de ce qu'a voulu ou pu dire un auteur dans sa langue (« l'herméneutique »), la philologie historique tendra à considérer le sens qu'elle pense avoir établi comme un fait, un fait de sens, correspondant à ce qu'on pouvait dire à l'époque. Elle identifiera les valeurs que l'auteur met en acte et qu'il devait d'une manière ou d'une autre partager avec son public, même s'il innove, sinon il n'aurait pas été compréhensible. Mais une phrase fait sans doute plus qu'illustrer des valeurs. Le langage n'est pas seulement expressif, il est activité. Comme le rappelle la philosophie pragmatique du langage, une phrase émet une prétention à la vérité (théorique, politique, ou religieuse, ou artistique, etc.) ; elle est un acte qui prend position, qui revendique dans sa texture linguistique même une validité et par là engage celui qui l'écoute, qui peut reconnaître ou non cette validité. La philologie analytique, de manière souvent sommaire et carrée, reconnaît cette prétention, et la juge. Mais au moins elle indique que le discours n'est pas seulement l'expression d'un contenu mais une dynamique active produisant des contenus susceptibles de reconnaissance ou non. Interpréter ne signifie pas seulement mettre au jour des contenus sémantiques mais la manière dont un texte définit, actualise une forme de validité qui donne une raison d'être à ces contenus au moment et dans la forme langagière particulière où ils sont énoncés. Cela est essentiel pour lire les textes anciens, puisqu'on voit des formes de rationalité différentes, poétiques, théoriques, politiques, etc. se constituer sous nos yeux en Grèce ancienne avec la constitution de champs symboliques nouveaux et différenciés. S'intéresser à ce qu'un texte prétend faire valoir, par son traitement du langage, aide aussi grandement à distinguer les pratiques des auteurs singuliers au sein d'un même genre, ainsi, par exemple, à comprendre en quoi et pourquoi Pindare et Bacchylide, poètes qui travaillent à la même époque dans la même forme poétique, pour les mêmes occasions rituelles et sur les mêmes sujets, proposent deux poétiques opposées.

Quant aux théories de l'altérité, elles ont l'immense avantage de nous empêcher de nous approprier directement les œuvres anciennes. Mais un pas est franchi si ce principe de mise à distance est considéré non pas seulement comme un moment nécessaire de la méthode, mais comme une détermination de l'objet, qui serait « autre » en soi. Il faudrait pouvoir démontrer qu'altérité il y a. Mais par quel moyen y arriverait-on sinon par un moyen partagé qui dépasse donc la barrière de l'altérité, à savoir le langage ? Interpréter suppose bien qu'un lien, dans son actualité présente, soit établi et reconnu, même et surtout par celles et ceux qu'on dit « autres ». Comment cette communication serait-elle compatible avec l'idée d'altérité ? Les anthropologues insistent actuellement sur l'aspect coopératif de leur travail : interpréter une société suppose que celle-ci, d'une manière ou d'une autre puisse répondre et relancer l'enquête ; elle n'est pas un simple « objet », plus ou moins autre, mais un interlocuteur. Pour l'Antiquité, les locuteurs ont disparu, ce qui nous garantit une plus grande tranquillité. Mais il s'agit bien malgré tout d'une relation intersubjective si l'on admet que lire une œuvre signifie aussi reconnaître, ou non, la validité à laquelle elle prétend.

Il ne s'agit évidemment pas de dire qu'il serait plus sain de renoncer aux points de vue qui font que l'on s'est intéressé à l'Antiquité et de se contenter, méthodiquement,

d'interpréter. On n'interprète pas pour le plaisir d'interpréter ou parce que les difficultés de l'opération sont attirantes par elles-mêmes (sauf si l'on est pervers). Il y a, chaque fois, une raison individuelle ou collective de lire un texte plutôt qu'un autre, ou aucun. J'ai simplement voulu mettre en parallèle des options fondamentales de lectures et des opérations méthodiques de manière à faire apparaître le caractère problématique, et par là ouvert et fécond, de nos démarches, puisque le même objet est construit différemment selon les moments de l'interprétation, qui mobilisent des idées différentes du langage. J'ai présenté ces modes de lecture dans leur ordre d'apparition historique : positions humaniste, analytique, puis d'inspiration anthropologique. Dans l'opération concrète de la lecture, l'ordre est plutôt inverse : un texte est d'abord posé comme non compris, « autre » ou en tout cas différent de ce que l'on a l'habitude de lire (mais cela vaut aussi bien pour un texte contemporain que pour une œuvre de l'Antiquité) ; puis il est demandé ce que le texte prétend faire au moyen du langage, de quel type vérité il se réclame ; enfin, après coup, il s'agit de reconstruire la nature du lien historique qui nous rattache à ce que l'on aura interprété.

Par ces remarques j'ai voulu seulement faire apparaître que les pratiques différentes dans notre champ, avec les conflits, qu'elles suscitent, ont en fait un même enjeu : quelle conception se fait-on du langage ? Les clivages sont moins techniques que préalables aux démarches, puisqu'elles portent sur l'idée de ce que peut réaliser une œuvre de langage. Celui-ci se trouve sollicité par ces démarches selon ses dimensions différentes, selon que l'on attend de lui qu'il transmette des contenus historiques qui nous parlent encore parce qu'intelligibles, ou qu'il dise le vrai par la construction correcte de ses énoncés, ou qu'il réalise, en acte, un consensus au sein d'une société, dans des occasions précises. L'enjeu est visiblement toujours l'histoire : comment considère-t-on que le langage la traite et la construit ? Ou bien il y est indifférent, si les idiomes des auteurs sont seulement à prendre comme un instrument permettant d'énoncer plus ou moins bien des propositions sur l'état des choses, sur le monde ou sur soi ; ou bien il est le milieu où une relation ouverte se crée entre un locuteur et les codes dont il dispose, ou, de manière plus statique, il décide par ses formes établies, de la légitimité des prises de parole au sein d'une culture homogène.

Sans doute la réflexion sur les études classiques aurait intérêt à problématiser cette pluralité des dimensions du langage, plutôt qu'à s'engouffrer dans l'une ou dans l'autre. La singularité de notre domaine est de ce point de vue est double. Tout d'abord elle vient de ce que nous pouvons y voir comment, pour créer des mondes symboliques différents, poésie, théorie, politique, droit, etc., les Anciens mobilisent eux-mêmes ces dimensions et en rendent compte. En second lieu, notre relation à cette réflexion en acte au sein de l'Antiquité est une relation historique privilégiée. Nous ne pouvons donc la connaître sans une réflexion elle-même critique sur l'histoire des tentatives successives de la comprendre. Notre propre tradition historique devient ainsi à son tour un objet.

Cela, je crois, renforce l'actualité de ces études. Si l'enjeu est bien de comprendre, dans son caractère problématique et multiple le lien entre langage et histoire, la lecture des textes anciens ainsi que l'étude de leur langue d'un point de vue historique, selon l'impact qu'ont eu sur elle les différentes prises de parole des auteurs en fonction de leurs genres de discours, sont un moyen efficace pour résister à des conceptions actuelles du langage qui tendent à nier ce rapport entre langage et histoire. Il ne s'agit pas de conceptions scientifiques, mais culturelles, politiques et religieuses, qui dominent notre vie publique.

Ces conceptions, ou idéologies, ont pris une place décisive, et font que notre société ne se conçoit pas elle-même dans un rapport ouvert, réflexif, à son passé. Le temps s'est comme arrêté. Ce présentisme prend un visage double :

- Ou bien il se dit « moderne », lucide, réaliste, adapté à un monde mondialisé. La réalité devient ce qui est devant nous, qui fait problème et qu'il faut régler par les moyens rationnels les plus efficaces. C'est le modèle qui prédomine la gestion politique actuelle, nationale, européenne et au-delà, par ce qu'on appelle un peu vite la technostucture (elle est en fait politique, culturelle et scolaire), qui s'appuie sur les lois statistiques, sur des normes clairement établies pour le traitement *hic et nunc* de la situation qui fait question. Le langage est alors purement dénotatif et sert à informer, à communiquer des faits ou des prétentions normatives ; il peut être universel, non historique, tel l'anglais des échanges (qui n'est historique qu'en raison d'une prédominance politique acquise en fait récemment). L'histoire ne compte pas, ou seulement comme paramètre supplémentaire venant troubler les choix que doivent faire les décideurs. Or cette idée du langage est largement partagée, même chez ceux qui sont censés la combattre. Elle se retrouve telle quelle dans les visées que se donne l'école, telles qu'on peut les lire dans le texte officiel de mars 2015 sur les orientations de l'enseignement obligatoire (de 6 à 16 ans) : le *Socle commun de connaissances, de compétences et de culture*. Le langage y est vu comme un moyen de communication, d'information, d'élaboration de pensées claires. Les langues étrangères doivent être apprises en vue des échanges. Le langage n'est jamais considéré comme un monde en soi, comme une condition englobant ceux qui parlent, comme un objet dont il faudrait s'approprier les règles mais aussi l'histoire de manière à être plus libre vis-à-vis des traditions qu'il porte. La traduction, ainsi, ne figure jamais dans les programmes, alors qu'elle permet d'expérimenter, matériellement, ce qu'est une langue dans sa singularité et ce que peut le langage d'une langue à l'autre.

- Des idéologies qui peuvent sembler contraires à ce culte de l'efficacité langagière et à ce renoncement à l'histoire en reprennent en fait des aspects fondamentaux. En ce sens, elles sont aussi, malheureusement, modernes. Je veux parler des différentes formes de fondamentalisme que l'on voit émerger et s'imposer, souvent avec violence, à savoir des idéologies nationalistes et racistes qui font un retour impérieux en Europe et aux États-Unis et les fondamentalismes religieux qui affectent l'ensemble des religions, mono- ou polythéistes, avec la version guerrière qui se déchaîne actuellement dans l'islam – violence présente aussi ailleurs. Au point que l'on peut parler de l'émergence d'un néo- et d'un théofascisme.

Ces fondamentalismes de la nation, de la race ou de la vérité religieuse ont la même structure. Comme dans la position dite éclairée, moderne, du présentisme de l'efficacité, le temps est aboli. Il s'agit certes de valoriser un passé plus ou moins archaïque, et en fait inventé, mais ce passé est toujours présent, figé pour toujours, dans une négation de tout ce qui a eu lieu depuis et qu'il s'agit de supprimer, car faux, infidèle et hérétique. Le langage, là encore, devient purement dénotatif. Il note directement ce qui est vrai et qui a valeur d'absolu.

Nos études, dans leurs tensions internes, s'inscrivent par définition en faux contre ces deux réductions du langage, car elles sont dans leur projet même des réflexions sur ce qui fait, qui a fait tradition. Elles y découvrent non des vérités arrêtées, mais un travail de l'esprit, ou de la société, comme on voudra, sur ce que peut être une vérité.

Si tout ce que j'ai dit n'est pas absurde, il y a, je crois, des conséquences nouvelles à tirer pour une défense des « Humanités ». L'enjeu est bien de comprendre comment des traditions humaines se sont développées, ont changé notamment grâce à l'outil et au support dynamique qu'est le langage. L'école a bien comme fonction d'enseigner aussi, à côté des savoirs constitués, un rapport informé et libre aux traditions, comprises comme des dimensions symboliques où des identités ont pu être réexaminées, discutées, transformées. Si c'est le cas, les Humanités doivent être comprises en un sens large, l'Antiquité et la culture classique européenne dans son ensemble n'étant qu'un cas parmi d'autres. L'essentiel n'est pas de sauver les Anciens, mais de permettre aux élèves de se construire un rapport individuel réellement approprié au langage et à l'histoire qu'il porte. L'important est donc que les élèves sachent lire un texte en profondeur, quel qu'il soit, et, si possible, le traduire quand il s'agit de langues étrangères, vivantes ou mortes. Cela concerne la littérature et la philosophie, évidemment, mais aussi les textes où s'est élaborée la réflexion sur les normes et les droits, ainsi que l'histoire de la connaissance scientifique, de manière à montrer que les vérités des sciences sont issues de discussions.

Mais, c'est le point où je voulais en venir, cela concerne aussi les religions. Il y a là plus qu'urgence, vu les prétentions identitaires qui s'affirment, avec la violence que l'on constate. Cela veut dire qu'il faut au plus vite reconsidérer les limites ou plutôt le carcan qu'impose à l'école une conception étroite de la laïcité. Face aux dogmatismes religieux naissants ou renaissants, la conception souvent autoritairement professée de la laïcité tend à devenir elle-même dogmatique, identitaire et en fait communautariste, comme si la République, confrontée à des communautarismes partiels et dissidents, devait affirmer les valeurs de la nation comme étant celles d'une communauté déjà constituée. Or la laïcité n'est pas un contenu, mais un principe, à savoir la garantie d'un rapport libre, publiquement favorisé et encadré, aux contenus des traditions historiques dans leurs différences. Les textes des grandes traditions religieuses, pas moins que ceux des traditions classiques ou scientifiques, font vivre ces traditions historiques qui animent en profondeur la société. Ils devraient donc faire partie des objets d'enseignement, le Coran et la Bible, mais aussi l'histoire complexe de leurs interprétations. L'élève, en expérimentant lui-même ces parcours interprétatifs divers, aurait ainsi enfin les moyens de faire siennes, dans un esprit libre, des traditions qui jouent un rôle majeur dans la société, et d'autant plus quand c'est la sienne.