

Cycle de cours

Introduction à la philologie

Cours 5

Nous continuons notre réflexion métaphilologique et nous allons la réaliser, dans le cadre de ce cours, en trois étapes: 1. à la première étape de notre réflexion, nous allons nous intéresser à la «philologie» en tant que terme; ensuite – 2. à la deuxième étape, nous allons parler d'une façon plus générale du terme (des termes) en tant que phénomène logique; et, à la fin, – 3. à la troisième étape, nous allons mettre ce moment de généralisation en rapport avec une dimension de la réflexion philologique que représente son historicité.

1. «Philologie» comme terme (étape initiale de la réflexion terminologique)

Rappelons-nous que le terme représente une variété de mot (d'unité lexicale) et, par conséquent, il doit être doté d'une sémantique, ainsi que d'une fonction nominative. «Philologie» comme terme effectue la nomination d'un certain courant dans la pensée humanitaire – notamment, de celui qui porte ce «nom» (quant à la question: comment faudrait-il comprendre l'expression «la pensée humanitaire» – nous y répondrons plus tard, lorsque nous parlerons de la fonction nominative du terme «philologie», c'est-à-dire lorsque, de cette façon, nous aurons à concrétiser la définition – donnée ci-dessus – de la philologie comme courant de la pensée). «Philologie», elle-même, est un terme complexe et se compose de deux éléments: «philo» nous renvoie au mot grec *phileo* désignant «aimer», «logie» nous renvoie également au mot grec *logos* désignant «mot» («parole»), c'est-à-dire que «philologie» se traduit littéralement comme «amour du mot» (ou de la

parole). Si nous faisons mention de disciplines scientifiques plus «vastes», il nous faudra alors remarquer que nous avons l'élément *phileo* seulement en «philosophie». Quant à *logos*, nous avons cet élément dans des termes comme, par exemple, «psychologie», «géologie», etc. (comme nous le savons, dans «philosophie», *phileo* est lié à l'élément *sophie* – «sagesse» et, par conséquent, «philosophie» veut dire «amour de la sagesse»). Comme nous le voyons, du point de vue terminologique, il y a une certaine «parenté» entre philosophie et philologie: c'est seulement dans ces deux cas que nous utilisons le mot grec *phileo*. Quant aux termes «Biologie» et «géologie» – ce sont des termes qui nomment les disciplines scientifiques déterminées («*biologie*» est aussi un terme complexe, «*bios*» désignant «vie», et «*logos*» – comme nous le savons déjà – désignait initialement «mot, parole» et ce n'est que plus tard qu'il a acquis un sens supplémentaire, notamment, celui de «réflexion, loi ou conformité à la loi»). Par conséquent, «biologie» peut être interprétée comme «le mot (la parole) à propos de la vie»; ainsi, il en découle que «mot» (parole), dans ce cas-là, est en position de sujet, et «vie» – en position d'objet). Mais revenons à la philologie et on verra qu'ici, tout est «à l'envers»: «mot» (parole) exprime la position d'objet et «amour» – celle de sujet. Pour dire d'une façon plus précise (et peut-être même d'une façon plus compréhensible): dans le cas de la biologie, le biologiste est celui qui étudie la vie, et, par conséquent, le mot (ou la parole) dit par le biologiste à propos de la vie devient le sujet de recherche, tandis que la vie sera ce à propos de quoi ce mot est dit – c'est-à-dire l'objet de recherche. Dans le cas de la philologie, au contraire, c'est le mot lui-même qui est objet – notamment l'objet de l'amour dont le sujet est le philologue. Mais la philologie aussi est une science et tout ceci doit vouloir dire que *la philologie étudie le mot (la parole) avec amour (en l'aimant)* (nous reviendrons à cette question, lorsque nous étudierons plus particulièrement et plus profondément la structure sémantique de la «philologie» comme terme).

Comme nous venons de le dire, nous commençons à discuter, au niveau métaréflexif, de la réflexion de la philologie comme courant de la pensée, par une analyse d'abord sémantique, puis nominative du terme «philologie». Mais d'où et comment le terme – à son sens général – apparaît-il? Si nous obtenons une réponse à cette question, nous nous approcherons très près de la compréhension du terme qui nous importe tant.

2. Terme et termes (réflexion terminologique générale)

Toute langue existe et fonctionne sous deux formes: sous la forme d'un *système* linguistique que nous «portons» dans notre mémoire et sous forme d'une *parole* (d'un acte de parole) qui représente l'actualisation dudit système (lorsque nous parlons, par exemple en géorgien, nous effectuons l'actualisation de la langue géorgienne en tant que système). Mais, en même temps, nous savons également que l'actualisation du géorgien, tout comme de n'importe quelle autre langue, peut se faire (et se fait) dans différents domaines de la réalité humaine. Si l'on prend, par exemple, un article ou un livre scientifique quelconque, il est évident que, dans ce cas, le géorgien sera actualisé dans le domaine scientifique. Mais si nous parlons entre nous, par exemple, en dehors d'une salle d'études ou même dans une ambiance familiale, l'actualisation du géorgien s'effectuera – il sera logique de dire ainsi – dans le domaine de la quotidienneté. Toute langue fonctionne dans différents domaines de la réalité humaine, mais il est certain, également, que dans tous ces domaines se fait l'actualisation d'un *même* système de la langue. Mais – ce qui mérite aussi d'être noté – l'actualisation dudit système se fait différemment dans différents domaines de notre réalité – le lexique sera différent, ainsi que, d'une certaine façon, la grammaire. Pour dire autrement: du point de vue de la parole, c'est-à-dire, de l'actualisation de la langue, tout domaine de notre réalité se caractérise par un *style fonctionnel* qui lui est propre. Tout acte de parole, à chaque fois qu'il «a lieu», appartient toujours à un style fonctionnel d'une langue. Comme nous l'avons dit au premier cours, pour désigner la parole, c'est-à-dire la langue actualisée, on utilise, en linguistique contemporaine, le terme de «discours». Par conséquent, on peut dire (et on le dit) que tout style fonctionnel se caractérise par un discours spécifique qui lui est propre. C'est pourquoi le terme «discours» remplace souvent le terme «style fonctionnel» et nous disons, par conséquent: «discours quotidien», «discours littéraire», «discours scientifique», «discours journalistique», «discours philosophique», etc.

Nous avons déjà eu, dans l'orbite de notre attention, deux termes (et, par conséquent, deux notions que ces termes désignent) – «*texte*» et «*communication*». Pour la pensée philologique contemporaine, les deux notions-termes sont également importants, mais avec une interprétation différente: comme il découle de la définition traditionnelle de la philologie et, de ce fait, formulée déjà dans notre premier cours, c'est la notion de texte qui a toujours tenu (et tiens de nos jours aussi) une place centrale dans ce courant de la pensée (comme nous nous le rappelons bien, c'est justement

le texte qui est le phénomène reliant entre elles la langue, la littérature et la culture); mais, quant à la notion de communication, – et nous pouvons le dire résolument – elle n’acquiert la même importance considérable que dans la philologie *contemporaine* (c’est-à-dire dans la philologie du XX^{ème} et, aussi maintenant, du XXI^{ème} siècle). Il en découle ce qui suit: si nous voulons vraiment concrétiser la définition qui est déjà à notre disposition (ce qui, comme nous le savons, est l’objectif essentiel de nos cours), il est nécessaire de relier successivement ces deux notions – *texte* et *communication* – et les relier de la sorte que notre démarche signifie «établir un pont» entre les interprétations traditionnelle et contemporaine de la philologie. Mais il ne faudrait pas non plus oublier que si nous établissons ce «pont», il faut aussi passer là-dessus, parce que la pensée véritablement valable essaie toujours d’être une *synthèse* de la tradition et de la modernité (du passé et du présent), c’est-à-dire de les réunir dans un «espace» (unifié) de la pensée par une réflexion successivement réalisée.

Comment une *telle* liaison entre ces deux notions – texte et communication – devrait-elle se réaliser? Avant de répondre directement à cette question d’une telle importance pour la pensée philologique, il faudra poser, dans ce cours ainsi que dans les cours à suivre, deux questions liées entre elles: a) comment faudrait-il comprendre le sens des termes dans le domaine de la pensée humanitaire (et, plus particulièrement, en philologie)? et b) comment faudrait-il définir la pensée humanitaire, en général, et la pensée philologique, en particulier? Nous pensons que c’est seulement la réponse à ces questions qui nous permettra de lier d’une manière adéquate entre elles ces deux notions-termes – «texte» et «communication» – qui ont une importance majeure pour la philologie.

3. La réflexion terminologique et son rapport avec la dimension historique de la réflexion philologique

Pour répondre à la première des questions posées ci-dessus, rappelons-nous ce que nous avons souligné tout au début de nos cours: ce sont les *termes* (c’est-à-dire, des «moyens» langagiers) qui sont «porteurs» des notions; la signification véritable, on peut dire – *approfondie* – d’un terme doit être déterminée non seulement par la façon dont ce terme est compris dans un moment donné (quoique cette signification du terme doive être prise en considération nécessairement et inévitablement – autrement, on aurait simplement «tourné le dos» à la modernité et, par conséquent, nous

ne saurions pas trouver notre place dans le cadre de cette modernité). Il existe une certaine *analogie* (ressemblance qualitative) entre l'être humain lui-même et les phénomènes qui l'entourent d'une manière substantielle (et quant aux termes, ils sont, sans aucun doute, l'un de ces phénomènes), et c'est *l'historicité* que la pensée contemporaine considère comme un attribut (c'est-à-dire une qualité substantielle nécessaire de l'homme). Mais l'historicité devrait absolument être comprise de deux façons en fonction de notre compréhension du mot même – «histoire»: a) si nous comprenons l'histoire d'une façon traditionnelle, c'est-à-dire comme une succession dynamique des époques (comme une suite des époques), alors tout ce qui se passe dans le cadre d'une *société* donnée (et, dans ce cas, nous prenons le mot «société» au sens maximalement large – comme une unité humaine marquée par un trait commun existentiellement significatif, que ce soit une société donnée, une nation donnée ou même toute une civilisation donnée), doit absolument être en rapport avec le chemin parcouru par cette société; b) mais ce qui est caractéristique pour la modernité, c'est une deuxième conception de l'histoire, une conception *biographique en profondeur*: si nous voulons comprendre – non d'une façon superficielle, mais en profondeur – telle ou telle manifestation d'un être humain concret – que ce soit son avis, son sentiment, sa position et même son comportement dans l'ensemble – il est nécessaire de la mettre en rapport avec le *chemin* biographique qu'il a parcouru, ce qui veut dire: toute manifestation humaine personnellement individuelle doit devenir objet de réflexion, un facteur déterminant, en premier lieu, pour son historicité, sa signification (sa «sémantique», si on prend ce terme au sens suffisamment large), et plus encore – comme un moment de cette signification (de sa structure) existant inévitablement et étant en activité. C'est justement la prise en considération de *l'historicité* (au sens profondément biographique du terme) des manifestations humaines que sous-entend *l'analyse en profondeur* caractéristique de la pensée contemporaine (et le but de toute analyse en profondeur est ceci: voir «à travers» telle ou telle automanifestation de l'homme, c'est-à-dire, dans sa *profondeur* invisible pour nous «au premier abord», la racine et la source véritables de cette automanifestation). Nous remarquons d'emblée (et nous allons nous en assurer plus tard) que l'analyse en profondeur a une importance non moins considérable pour la réflexion philologique que pour les autres domaines de la pensée humanitaire (par exemple, pour la psychologie).

Alors, comment devrions-nous comprendre le sens des termes en nous appuyant sur ce que nous venons de dire et que l'on pourrait résumer de la sorte: le sens d'un terme est déterminé par les trois moments suivants: 1) en premier lieu, nous devons définir la sémantique immédiatement manifestée du terme donné – sa structure sémantique; 2) ensuite nous devons définir ce que veut dire son *histoire sémantique*, c'est-à-dire le chemin que le sens du terme a parcouru lors du processus de son fonctionnement dans tel ou tel domaine. Mais nous ne devons pas oublier: ce chemin commence à l'époque où le terme *n'était pas encore un terme*, c'est-à-dire, lorsqu'il fonctionnait seulement comme un mot «ordinaire» dans le domaine de la quotidienneté, c'est-à-dire qu'il appartenait seulement à la langue de la quotidienneté, comme son style fonctionnel. Ce chemin comprend également le moment de la transformation de ce mot «ordinaire» en terme (terminologisation) et, naturellement, tout cet ensemble de changements que la sémantique du terme a subi jusqu'à nos jours, c'est-à-dire jusqu'à ce moment historique, lorsqu'il «s'est retrouvé» dans l'espace de la pensée contemporaine; 3) comment (dans quel sens) le terme donné est-il compris dans l'espace de la pensée contemporaine? (pourtant, il faut dire, en même temps, ce qui suit: nous avons fait une ébauche d'un schéma de principe, que l'on devrait prendre généralement en considération, mais ceci ne veut pas dire que, dans le cadre de nos cours, nous puissions le suivre complètement: nous n'aurons ni le temps ni le lieu pour le faire – l'essentiel, c'est de ne pas l'oublier et suivre dans notre pensée la logique de son contenu).

Mais, avant d'utiliser le schéma donné ci-dessus par rapport aux termes concrets (c'est-à-dire, avant de passer de la formulation du schéma à sa «réalisation»), essayons de comprendre son sens d'une façon plus large (et peut-être même plus profonde). En disant ceci, nous avons en vue ce qui suit: comme nous le savons bien, il n'existe aucune pensée scientifique plus ou moins développée à n'importe quel niveau de la réflexion (nous avons en vue les niveaux des réflexions bien connus pour nous) sans les *termes* appropriés: la réflexion (si elle a lieu dans le cadre d'une science) doit commencer par la définition du phénomène qui l'intéresse, car c'est justement la définition qui nous fournit la notion d'un phénomène, et la notion est nommée par un terme (comme nous le savons, c'est ce qui est sa fonction nominative). Mais – et nous le savons également – la réflexion ne finit pas par la définition et «tend» à créer le concept du phénomène, c'est-à-dire arriver à sa *conceptualisation* maximale complète. Il est à souligner que tout le processus de cette conceptualisation est inévitablement

accompagné de l'acquisition de nouvelles et de nouvelles notions acquises par des définitions, ce qui ne serait possible que par la transformation des mots en termes (par leur terminologisation). Par conséquent, celui qui veut apprendre tel ou tel domaine de la science, doit accorder une grande importance à tous les moments liés à la terminologie. C'est comme ça en général, mais il faut dire: toutes les questions liées à la terminologie acquièrent une importance toute particulière dans le domaine de la pensée humanitaire, c'est-à-dire au moment où c'est l'être humain qui devient objet de la réflexion dans tel ou tel de ses aspects (quant à la définition de la pensée humanitaire, nous l'aurons dans nos cours suivants). Pourquoi? Mais parce que celui qui entreprend une telle réflexion (c'est-à-dire le sujet de réflexion) est, *lui-même*, aussi un être humain et, par conséquent, la pensée humanitaire («y compris» la philologie, bien sûr) est toujours, finalement, une tentative d'*autoréflexion* (autrement dit: dans ce cas, l'objet de réflexion coïncide avec le sujet de réflexion). Mais plus haut, dans le cadre de ce cours, nous avons déjà parlé de l'*historicité* de l'homme – de tout homme concret. Ce qui veut dire que toute notre automanifestation doit être interprétée à la base d'une réflexion en profondeur sur le chemin parcouru (on bien plus que ça: à parcourir) par nous-mêmes (quant à la question: comment faudrait-il comprendre le «chemin» et la «profondeur», nous en parlerons plus concrètement lorsque nous nous occuperons de la définition de l'humanitarisme et de la philologie).

Par rapport à ce qui vient d'être dit, une question d'une importance de principe se pose: comment devrions-nous comprendre le fait d'être philologue (et plus largement – humanitaire) – comme tout simplement l'appropriation des résultats de la pensée *déjà* existants ou bien comme la *coparticipation* à cette pensée? Si nous choisissons la coparticipation aussi, nous ne devons pas oublier: la pensée véritablement humanitaire (notamment, philologique), à la différence de la pensée non humanitaire (plus concrètement, de celle qui se réfère à l'histoire naturelle), comprend toujours ce qu'on pourrait appeler la «*dimension personnelle*» de cette pensée: chacun de nous rejoint le «cours» de la pensée déjà existant non pas d'une façon anonyme (c'est-à-dire, oubliant complètement son «moi» et son propre chemin), mais, au contraire, – en comprenant et en prenant en considération l'humanité comme phénomène en se référant à la connaissance de notre propre chemin qui est toujours unique.

Comment pourrions-nous joindre notre «*voix*» interprétée de cette façon au cours de la pensée déjà existant? Comme nous l'avons déjà dit, chacun

de nous – autant que nous sommes tous des êtres humains et des individus – se caractérise par l'attribut de l'historicité (rappelons-nous que le terme «attribut» désigne une qualité substantielle, c'est-à-dire *substantiellement nécessaire* pour tel ou tel phénomène, et l'historicité est exactement l'une de ces qualités), mais c'est cet attribut qui «se présente» différemment à chaque fois, ce qui veut dire que «l'enrichissement» de cet attribut en son contenu est toujours différent et même exceptionnel. De ce fait, il est naturel de constater qu'il n'existe pas une réponse complète et exhaustive à la question posée ci-dessus. La possibilité d'une telle réponse voudrait signifier le reniement de cette historicité individuelle et de l'unicité, qui sont à la base de la question même. Mais, en revanche, on a toutes les raisons d'affirmer ce qui suit: parfois (postérieurement), ce qui se passait, était une véritable synthèse – synthèse de ce qui avait déjà existé et de ce qui était uniquement nouveau, ce qui veut dire que l'on avait affaire à une créativité véritablement humanitaire et philologique. L'auteur d'une telle création (un savant pensant humanitairement, et notamment, philologiquement) s'est toujours caractérisé par une vision (un horizon) historique au sens sans bornes, une vision vraiment *synthétique*: il faisait la synthèse des deux espèces de l'historicité mentionnées ci-dessus (c'est-à-dire, une réunion organique dépourvue de tout «artifice»): il faisait de son historicité propre et unique en son genre une «propriété» de l'histoire de l'humanité et, inversement – l'histoire de l'humanité lui servait de fond nécessaire pour la perception, la compréhension et l'évaluation de sa propre histoire.

Nous avons déjà essayé de signaler qu'il est impossible de «planifier» un acte créatif par un schéma conçu d'avance. Mais nous pensons qu'il est possible (au moins en philologie où nous avons affaire à la parole) de signaler la voie capable de devenir une des conditions préliminaires de «l'historicité synthétique» mentionnée. Si nous regardons de plus près le schéma de la compréhension du sens des termes que nous avons proposé, nous verrons qu'il a non seulement une certaine structure (qui se compose de trois moments logiques): cette structure même implique intrinsèquement une certaine *orientation* (un certain *vecteur*) de notre réflexion à propos des termes (de notre réflexion terminologique). C'est l'orientation (le vecteur), dont le but est d'effectuer une synthèse du passé et de la modernité: nous commençons par la modernité (au sens relativement simple de ce terme), nous nous orientons de la modernité vers le passé et nous revenons de nouveau du passé à la modernité (mais déjà au sens plus complexe, plus «chargé» de ce terme). Mais nous ne devrions pas oublier que la modernité

veut dire non seulement ce qui existe déjà – chacun de nous aussi est, du fait de notre historicité unique en son genre, un des représentants à part entière de cette modernité, un de ses sujets.

Cours 6

Suivant le contenu des cours précédents, à l'étape donnée, le but essentiel de notre réflexion métaphilologique est de répondre à la question: qu'est-ce que le courant de la pensée et de la recherche humanitaires désigné par le terme «philologie», c'est-à-dire qu'est-ce que la philologie? Mais, en même temps, nous pensons que pour y donner une réponse adéquate, il faut formuler les conditions préalables (les questions préalables) suivantes:

Comment faudrait-il comprendre le terme «humanitaire» suivant le schéma de recherche de la sémantique des termes que nous avons présenté? Et quel est le rapport de ce terme au terme qui lui est «apparenté» du point de vue sémantique – le terme «anthropologique» (rappelons-nous que le mot latin *Homo* d'où vient l'adjectif «humanitaire», signifie «homme», de même que le grec *anthropos*)?

Essayons de concrétiser ces questions d'une importance fondamentale et, en même temps, d'y donner des réponses courtes, mais substantielles, à notre avis:

a) Si chaque discipline humanitaire s'occupe d'un tel ou tel *aspect pris à part* de l'être humain en tant qu'existant, alors comment devrait-on comprendre son rapport avec l'anthropologie théorique, c'est-à-dire avec la discipline qui étudie l'homme comme un *tout*? (nous devons comprendre par là que ni la perception d'un aspect quelconque pris à part de n'importe quel fait ou phénomène concret ni son étude ne peuvent être, finalement, adéquates, c'est-à-dire ayant un contenu véritable, si le lien avec le *tout* qui «fait naître» cet aspect et le dote d'un sens véritable, se perd). Par conséquent, la question suivante se pose: quel doit être le rapport de la discipline humanitaire donnée avec les qualités essentielles qui, selon l'anthropologie contemporaine, caractérisent l'homme? L'homme est un être parlant (*Homo loquens*) c'est-à-dire possédant la langue et la parole, c'est un individu, une personne (*Persona*), un être ayant son propre «moi»; c'est aussi *l'existence* et c'est justement cette notion d'existence qui indique cette profondeur intérieure que possède l'homme parmi d'autres êtres; et il est (du point de vue autant personnel qu'existential) un individu unique en son genre; et en tant qu'individu, il est – comme nous le savons déjà – toujours «en

chemin», c'est-à-dire un être marqué par une voie à parcourir («historicité» individuelle) – *Homo Viator* (par le terme «anthropologie théorique» nous entendons une vision synthétique des données de l'anthropologie philosophique et de l'anthropologie théologique contemporaines. La définition des notions données ci-dessus se fait en se basant sur une telle vision d'un homme en tant qu'être);

b) En quoi consiste cette différence fondamentale qui existe entre la pensée naturelle et la pensée humanitaire? (ceci veut dire que la réponse donnée à cette question par le penseur allemand Wilhelm Dilthei est valable de nos jours aussi: nous *expliquons* les événements naturels, c'est-à-dire nous essayons d'y voir le rapport réciproque entre les causes et les effets, alors que nous *comprendons* les événements liés à l'homme: nous comprenons ces événements directement, puisque, comme nous l'avons déjà dit, la pensée humanitaire, c'est l'*autoreflexion* de l'homme dans le cadre de la pensée humanitaire, où l'objet de réflexion coïncide avec le sujet de réflexion).

À la suite de ce qui vient d'être dit, nous pouvons adopter la définition générale suivante d'une discipline scientifique humanitaire (nous avons en vue n'importe quelle science humanitaire «comme telle»): *une discipline humanitaire/humaine est une discipline, dont le but est d'étudier et de comprendre un certain aspect de la réalité humaine en rapport intérieur avec des qualités fondamentales de l'homme en tant qu'être: le fait d'être un être parlant, une personne, une existence, un être toujours en «chemin».* Mais quelle doit être, après avoir donné une telle définition générale de l'humanitarisme (et à sa base), une définition préliminaire de la *philologie*, à concrétiser ultérieurement, mais une telle définition qui va nous signaler déjà son essence humanitaire et, en même temps, sa place dans l'espace commun de la pensée humanitaire?

La définition déjà réalisée de la structure sémantique du terme «philologie» nous permet de définir la philologie de la façon suivante: *la philologie est une discipline humanitaire, dont l'objet d'étude est en rapport direct et substantiel, en premier lieu, avec la qualité fondamentale de l'homme que représente sa faculté d'être un être parlant.* Mais quels sont le sens et la forme que cette qualité acquiert dans le cadre de la philologie comme science humanitaire/humaine (et non pas dans le cadre de l'anthropologie théorique même)? C'est la définition de l'*objet* de philologie et de sa *méthode* essentielle qui doit donner une réponse à cette question. Mais la définition de l'objet et de la méthode doit se faire aussi «pas à pas», c'est-à-dire par

la méthode de concrétisation constante et ininterrompue du sens de ces notions.

La définition de l'humanitaire et de la philologie donnée ci-dessus nécessite l'explication suivante:

a) En définissant la philologie, nous avons dit qu'elle (la philologie) «est en rapport, en premier lieu, ... avec la faculté de l'homme d'être un être parlant». Il est évident qu'il n'était pas du tout difficile de le dire (c'est-à-dire, de lier la philologie avec la parole, – par conséquent avec la faculté de l'homme d'être un être de parole), vu le fait que le terme de «philologie» lui-même témoigne de ce rapport avec la parole («philologie» signifiant «l'amour de la parole»). Mais ceci ne veut pas dire que d'autres notions déterminant l'homme (personne, existence, etc.) ont moins d'importance pour la pensée philologique: l'être humain comme phénomène est une entité substantiellement une et les notions nommées n'indiquent que des *dimensions* différentes de l'essence de cette entité. On peut dire que ces dimensions s'impliquent mutuellement et s'«interpénètrent». Mais, en même temps, vu l'expérience de la pensée humanitaire, nous pouvons dire: tout courant de cette pensée «pris à part», en effectuant la réflexion qui lui est propre (et l'objet de cette réflexion est tel ou tel aspect de l'être humain), prend (doit prendre) comme *point de départ* l'une des dimensions citées ci-dessus. Comment va «se comporter» de ce point de vue tel ou tel courant de la pensée humanitaire? Donner une réponse à cette question devra être considéré comme un des objectifs d'un tel courant;

b) Chaque dimension de l'homme en tant qu'être, que nous avons mentionnée, représente l'objet de réflexion de l'anthropologie théorique, mais il est évident que nous ne pourrions pas suivre cette réflexion dans sa possible totalité – étant donné que pour nous l'essentiel, c'est la réflexion *philologique*. Mais quelle est l'importance que les dimensions mentionnées peuvent avoir pour la réflexion philologique? C'est la question sans laquelle la réalisation successive de ce type de réflexion serait impossible;

c) Comme il est sûrement devenu évident, le rapport entre les niveaux théorico-anthropologique et humanitaire de la pensée que nous avons présenté se base sur trois points de vue:1) *linguo-sémantique* (nous avons en vue cette «parenté» sémantique intérieure et profonde qui existe entre les termes désignant les niveaux de la pensée mentionnés); 2) *logique* (comme nous le savons, la pensée existant sous la forme des disciplines humaines «a toujours affaire» à un tel ou tel *aspect* de l'homme pris à part, tandis que la pensée anthropologique – «a toujours affaire» à l'homme en tant qu'un *tout*;

mais la logique (même élémentaire) nous dit qu'il est impossible de voir et de comprendre convenablement n'importe quel aspect sans avoir recours au tout auquel il appartient et sans lequel il n'aurait pas pu exister; 3) *historique*. Le point de vue historique se base sur le concept de *voie*, mais la voie a sa «structure» et cette structure porte le caractère tant spatial que temporel: chaque passage parcouru de la voie – et le passage est une notion spatiale – appartient au passé, celui à parcourir – au futur, tandis que le présent est perçu comme le «point de rencontre» entre le passé et le futur et représente également la fusion du temps et de l'espace, car il répond à la question: *où est-ce que je me trouve maintenant?*

Pourquoi avons-nous eu besoin de nous arrêter une fois de plus sur le point de vue historique et, par conséquent, sur le concept de *voie*? Comme n'importe quel autre phénomène en rapport avec l'homme, la réflexion philologique aussi est un événement historique, c'est-à-dire que nous devons la voir comme un phénomène en *chemin* (en *voie*) en prenant en considération cette structure de la *voie* (du *chemin*) dont nous avons parlé dans l'alinéa précédent. Et, si c'est comme ça, alors comme devrions-nous comprendre l'essence et le but de la réflexion philologique *contemporaine*, si nous considérons cette réflexion comme une *rencontre* entre le passé et le futur? On peut dire que les cours précédents contenaient déjà une réponse à cette question sous formes d'allusions. Et si nous résumons ces allusions, le résumé sera le suivant: la réflexion philologique contemporaine doit signifier une telle *synthèse* de la tradition et de la modernité, dont l'objectif central serait la perception et la compréhension des rapports réciproques entre deux notions – du texte et de la communication.

Nous avons maintes fois utilisé l'expression «*espace réflexif de la modernité*» (et nous l'avons considérée comme un terme à structure complexe). Comment devrait-elle être comprise dans le cadre de l'objectif que nous avons formulé dans l'alinéa précédent? Que veut (ou devrait) dire «l'espace» mentionné du point de vue philologique? Nous allons essayer de répondre à cette question dans les cours suivants.

Cours 7

Comme nous l'avons déjà dit, à cette étape, nous voulons poser la question: comment faudrait-il comprendre le terme complexe «*espace réflexif de la modernité*»? Mais «l'espace» mentionné ne nous intéresse pas dans toute sa structure possible – pour nous, l'important, c'est la dimension

humaine (humanitaire) de cet espace (nous devons nous entendre: considérons «dimension» comme un tel «côté» («aspect») d'un tel ou tel phénomène en tant qu'un tout qui, dans le cadre du phénomène donné, se distingue par des qualités particulières qui lui sont propres. Citons un exemple: la linguistique contemporaine distingue, dans n'importe quelle énoncé linguistique, trois dimensions – *la syntactique*, qui montre quels sont les rapports réciproques entre les éléments de l'énoncé (ainsi par exemple, l'énoncé «l'enfant joue» comprend deux éléments typiques pour n'importe quelle proposition – le sujet et le prédicat – et, bien sûr, entre eux il existe un rapport qui n'est possible et caractéristique que pour les termes de cette proposition); *la sémantique*, qui montre ce que nous «dit» ou quel est le fait ou l'événement désigné par cet énoncé (ainsi, par exemple, le même énoncé – «l'enfant joue» – indique un certain fait ou une situation et c'est ce qui est la sémantique de cet énoncé – peu importe si ce fait existe réellement ou qu'il est le fruit de la fantaisie de l'auteur du texte) et *la pragmatique*, qui montre quel est le rapport du locuteur, c'est-à-dire de «l'auteur» de l'énoncé avec le fait exprimé dans cet énoncé ou son attitude envers ce même fait (ainsi, le rapport du sujet parlant (du locuteur) avec l'énoncé cité est le suivant: il fait l'assertion d'un certain fait – à la différences des cas où le sujet demande si ce fait a lieu ou non, ou bien, admettons, qu'il doute de son existence; pour ce qui est de l'attitude du locuteur envers le fait exprimé dans l'énoncé, cette attitude est neutre, pourtant, elle aurait pu être positive et négative aussi – «c'est bien que l'enfant joue» ou bien, «je ne veux pas que l'enfant joue». Tout ceci est l'exemple de la dimension pragmatique de l'énoncé). Ces dimensions s'impliquent mutuellement et ne pourraient pas exister l'une sans les autres, mais, en même temps, chacune d'elles garde, dans le cadre d'une entité langagière mentionnée, une certaine autonomie, c'est-à-dire, sa particularité structurelle. Et l'on pourrait dire la même chose de la structure dimensionnelle de n'importe quel autre phénomène et pas seulement d'un phénomène langagier. Par conséquent, l'espace réflexif de la modernité a sa *structure dimensionnelle* et la pensée humanitaire est l'un des composants de cette structure, sa «partie» inséparable.

Reprenons la question: que représente la dimension humaine/humanitaire contemporaine de l'espace réflexif? D'un certain point de vue, nous avons déjà répondu à cette question: nous avons donc dit que «la modernité se caractérise par une vision *communicationnelle* transversale de la réalité humaine». Mais comme dans tous les autres cas, il nous faut *concrétiser* cette question (ou bien son contenu).

Comment cette concrétisation devrait-elle se faire?

Nous allons essayer d'effectuer cette concrétisation et, par conséquent, répondre à cette question; mais, en même temps, nous pensons: après tout ce qui a été dit dans nos cours, le temps est venu (la nécessité se présente) d'approcher d'une façon plus *réfléchie* l'objectif fixé. «Plus réfléchie» veut dire: faire de lui (de cet objectif de concrétisation et de tous les autres objectifs similaires) objet d'une réflexion consécutive, c'est-à-dire scientifique (pour dire autrement, mettons de côté provisoirement – seulement provisoirement – la réalisation de la concrétisation réflexive de notre assertion liée à la vision contemporaine de la réalité humaine et fixons-nous un objectif plus général: posons-nous la question suivante: que devrait dire – dans n'importe quel cas – la *concrétisation* du contenu (du sens) donné sous la forme d'un texte? La réponse à cette question doit avoir une importance majeure pour nos cours et, en général, pour toute la pensée philologique).

Nous nous rappelons probablement par quoi commence toute réflexion – elle commence, pour dire d'une façon très générale, par la question: «*qu'est-ce que c'est?*» (Par le mot «ce» nous entendons le phénomène qui attire notre attention en ce moment). Mais qu'est-ce qui est à un moment donné le phénomène qui nous intéresse (les phénomènes peuvent bien être divers)? Il représente un *texte* d'un certain type: toute assertion (ou bien toute question) de n'importe quelle forme et de n'importe quel contenu exprimée par des mots est déjà un *texte* vu le fait qu'elle remplit la fonction de communication (dans le cas donné, par cette phrase-texte son «auteur» fournit une certaine information aux étudiants, c'est-à-dire, la transforme en un moyen de la mise en communication avec les étudiants. Quant à la question pour savoir comment faudrait-il comprendre en général le phénomène de communication, nous la poserons dans nos cours suivants). Cette phrase-texte possède naturellement les dimensions nécessaires à tout texte – une syntactique, une sémantique et une pragmatique. Mais, il faut dire aussi que dans ce cas, l'objet de notre réflexion, c'est-à-dire la proposition «la modernité se caractérise par une vision transversalement communicationnelle de la réalité humaine», représente, par sa *forme*, un texte de volume minimal – vu le fait qu'il se compose *seulement d'une* proposition, mais dans la plupart des cas, le texte se présente comme une succession des propositions liées entre elles du point de vue thématique et du contenu. C'est pourquoi, avant de constituer la phrase-texte donné (plus précisément, son contenu), comme nous l'avons déjà dit, en objet d'une réflexion directe, posons deux questions liées à cette réflexion, mais,

en même temps, formulées *métaréflexivement* (rappelons-nous que la métaréflexion est une réflexion à propos d'une réflexion même et elle pose les questions suivantes: *qu'est-ce que* la réflexion en général ou en particulier, c'est-à-dire dans le cas concret donné, et *comment* devrait-on l'effectuer)?

Nos deux questions métaréflexives dans le cas donné, c'est-à-dire, dans le cas où nous voulons faire d'un texte un objet de réflexion (nous le répétons: un texte de n'importe quelle forme et de n'importe quel contenu; bien que nous sachions déjà que l'objet prioritaire de la philologie c'est le texte littéraire – on pourra parler plus loin du rapport entre un texte littéraire et des textes d'autres types), peuvent être formulées de la façon suivante:

- a) *Que veut dire* la concrétisation d'un texte (de son contenu)?
- b) *Comment* ce processus de concrétisation devrait-il se dérouler?

Répondons à ces deux questions à tour de rôle:

a) L'objectif de la *concrétisation* du contenu d'un texte est le suivant: le (le texte donné) rendre *plus compréhensible*. Nous devons faire attention au fait suivant: dans cette expression («plus compréhensible») les deux mots qui le composent ont une même importance – autant «plus» que «compréhensible». D'une part, il est évident que la concrétisation du contenu du texte, comme un processus bien déterminé, aurait perdu tout sens au cas où, à la fin de ce processus, ce contenu ne serait pas devenu *plus* compréhensible qu'il ne l'était à son début; mais, d'autre part, il est également évident que le processus mentionné aurait été impossible (et dépourvu de sens) également dans le cas où le texte aurait été *complètement* incompréhensible dès le début; nous pouvons donc conclure: pour que nous ayons un intérêt pour le texte – l'intérêt qui fait naître en nous le désir de concrétiser son contenu – il est nécessaire qu'il existe «au moins» les deux conditions préalables suivantes:

1. Le contenu d'un texte doit être perçu à la fois comme compréhensible et comme incompréhensible, – il doit se trouver pour nous à la *limite* de la compréhension et de l'incompréhension (un texte peut être absolument incompréhensible dans deux cas différents: a) lorsqu'il est créé (écrit) dans la langue d'une civilisation quelconque inconnue pour nous, c'est-à-dire qu'il représente l'actualisation d'une langue inconnue, et b) lorsqu'il appartient également à une discipline scientifique inconnue pour nous, c'est-à-dire qu'il représente l'actualisation du style fonctionnel propre à cette science. Dans les

deux cas, le problème consiste tout d'abord non pas tant dans le texte que dans la langue dans laquelle ce texte est écrit; c'est-à-dire, dans ce cas, nous n'avons pas cette *limite* créée par l'inter-compatibilité de la compréhension et de l'incompréhension qui ferait naître la possibilité et la nécessité de la concrétisation du contenu du texte. C'est pourquoi, dans des cas pareils, on parle non pas autant de l'objectif de compréhension que de celui de *déchiffrement* d'un texte. L'objectif de la compréhension d'un texte peut se créer pour nous seulement au cas où la langue dont le texte représente l'actualisation – même hypothétiquement – nous est *déjà* connue. Nous répétons: nous avons en vue les cas où nous connaissons plus ou moins la langue dans laquelle le texte est produit, mais son contenu est accompagné du fait d'«être à la limite» (au sens déterminé ci-dessus).

2. L'aspect (le «côté») du texte qui est *compréhensible* pour nous, doit être en même temps *important* – important à un tel point que, de ce fait, c'est également l'aspect incompréhensible ou moins compréhensible qui doit acquérir une importance – autrement, le mot «compréhension» va perdre son sens véritable (c'est-à-dire humanitaire). Bien sûr, nous comprenons bien le sens de tels «textes» comme, par exemple, «deux fois deux font quatre», «en été, il fait chaud, et en hiver, il fait froid», mais c'est une compréhension qui ne dépasse pas la limite de la banalité (en effet, il est impossible que ce qui se fait d'une façon «automatique», ce qui n'exige aucun effort de notre part, ne soit pas banal).

Ce qui vient d'être dit, concerne directement notre rapport au texte du point de vue tant humanitaire en général que philologique: comme nous le savons déjà, nous devons considérer la *compréhension* comme une notion centrale de la réflexion humanitaire (rappelons-nous: «nous *expliquons* les événements naturels, mais quant aux événements en rapport avec les êtres humains, nous les *comprenons*»); pour ce qui est de *la compréhension d'un texte* (et tout ce qui conditionne, d'un tel ou tel point de vue, cette compréhension), nous devons la considérer comme une notion centrale de la philologie comme l'un des courants (pourtant, probablement, en même temps, courant fondamental de la pensée humanitaire.

En partant de ce qui vient d'être dit, et, en même temps, dans le but de mieux le formuler, essayons de rendre plus évident et plus «tangible» le *lien interne* qui existe, à notre avis, entre, d'une part, la philologie et l'anthropologie théorique, et, de l'autre, entre la philologie, la linguistique, les

études littéraires et la culturologie (science étudiant la culture). Autrement dit, faisons un pas vers la transformation en un *concept* de la notion à laquelle nous avons eu recours jusqu'à présent et considérons le lien interne de la philologie avec les disciplines scientifiques mentionnées comme sa *structure interne*.

a) Le lien interne avec *l'anthropologie théorique* deviendra plus évident, si nous lions l'idée de la possibilité et de la nécessité de la concrétisation du contenu du texte, avant tout, avec le texte littéraire et si nous l'exprimons de la façon suivante: le contenu du texte que nous avons reçu (perçu), est basé dans son ensemble sur ce que ce texte nous «dit» quelque chose d'important de nous-mêmes et de notre existence – des dimensions personnelle, existentielle ou historique concernant la voie parcourue de cette existence. Tout texte véritablement littéraire (si nous disons plus «traditionnellement»: toute œuvre littéraire d'un haut niveau (par exemple, tel ou tel poème d'un grand poète) nous attire par une force mystérieuse de son contenu exprimée en paroles: de ce contenu, se dirigent vers nous des *impulsions*, également mystérieuses, qui veulent dire quelque chose d'important pour notre passage dans ce monde (et peut-être non seulement dans ce monde). Du moment que cette attractivité existe, et que ces impulsions sont ressenties, nous ne pouvons pas dire que nous ne comprenons pas le texte. Il faut souligner: tout texte littéraire est créé non pas pour les philologues (tout comme les œuvres d'art ne sont pas créées pour les critiques d'art), mais pour l'homme en tant que homme, c'est-à-dire pour chacun de nous. Mais comment devrions-nous comprendre cette attractivité (et ces impulsions) *concrètement* – concrètement à un tel point que ce qui est dit dans le texte (ou par le texte) devienne «partie» intégrante des dimensions de notre existence mentionnées ci-dessus, de notre voie parcourue intérieurement? C'est justement cette façon de concrétiser le sens d'un texte qui deviendrait cette *analyse en profondeur* qui pourrait nous donner une réponse à la question posée (nous avons déjà parlé de l'analyse en profondeur comme méthode humanitaire générale assurant la compréhension en tant que phénomène général. Mais actuellement, nous essayons d'attribuer à une telle analyse le «statut» philologique, c'est-à-dire de la lier à l'objectif de la compréhension d'un texte).

b) Le lien interne de la philologie avec la *linguistique* deviendra plus évident, si nous exprimons la même idée de la façon suivante: le texte d'aucun autre style fonctionnel (d'aucun autre genre non littéraire) n'est porteur de la «force» et des «impulsions» dont nous venons de parler. De ce fait, d'une

part, la vérité de l'affirmation suivante ne doit susciter aucun doute: le texte littéraire n'annule pas du tout les principes généraux de la construction du texte qui «agissent» dans le cadre de n'importe quel style fonctionnel et qui sont étudiés par la linguistique contemporaine; mais, d'autre part, ce qui suit est incontestable: le texte littéraire (qui ne viole pas, comme nous venons de le dire, les principes langagiers généraux de la construction de texte) n'aurait pu acquérir les qualités soulignées ci-dessus sans la transformation *en profondeur* de sa structure langagière (de son «tissu» langagier) vue et révélée uniquement par la même *analyse en profondeur* de cette structure (comme nous le voyons, l'analyse philologique a acquis une deuxième dimension, liée directement non pas à l'anthropologie théorique, mais, cette fois-ci, à la linguistique). Quelle est l'origine, la «nature» de cette transformation en profondeur et comment s'est-elle reflétée dans les dimensions syntactique, sémantique et pragmatique du texte donné? Soulignons une fois de plus ce fait important pour la recherche philologique: le texte littéraire ne viole pas les principes généraux de la construction de texte. Ceci devrait signifier, en premier lieu, que ce texte – ainsi que tout autre texte – a (doit avoir) les dimensions mentionnées. Mais quel est ce *contenu intérieur* dont la littérarité les «remplit»? Que veulent dire la syntactique, la sémantique et la pragmatique dans le cadre d'un texte littéraire? Il n'y a que cette analyse en profondeur maintes fois mentionnée qui pourrait répondre à cette question.

c) Le lien de la philologie avec les études littéraires devient évident, si nous considérons toujours que c'est le texte littéraire qui représente l'«objet» central, essentiel de la réflexion philologique: la fonction nominative de deux termes – «texte littéraire» et «œuvre littéraire» – coïncident, ce qui ne veut pas encore dire que leurs sémantiques coïncident également (nous savons déjà ce que signifie la «sémantique» – c'est le contenu d'un mot ou de toute forme (unité) langagière auquel, dans notre mémoire, est lié le côté formel-sonore de cette unité. Ainsi, par exemple, dans notre conscience, le complexe de sons «*table*» est lié à une représentation générale à propos d'un certain objet et c'est justement cette représentation générale qui est la sémantique de ce complexe de sons. Et l'objet lui-même que ce complexe dénote conformément à sa sémantique, est son *dénoté*). C'est le fait suivant qui est important et à prendre en considération: les mots ou les groupes de mots ayant une sémantique différente peuvent avoir le même dénoté. Citons un simple exemple: les groupes de mots «la plus grande ville de Géorgie» et «la capitale de la Géorgie» ont, bien sûr, une sémantique différente, mais ils ont le même dénoté – la ville appelée «Tbilissi»). C'est pourquoi, nous

pouvons dire: les termes «le texte littéraire» et «l'œuvre littéraire» ont le même dénoté, mais une sémantique différente. Ainsi, il devient évident à quel point le lien intérieur entre la philologie et les études littéraires doit être intéressant et important.

d) Le lien intérieur de la philologie avec la *culturologie* deviendra également évident, si nous nous rappelons le moment suivant, souligné dans notre premier cours: il a été dit dès le début que la réflexion philologique voit et étudie le lien intérieur entre des phénomènes comme la langue, la littérature et la culture du point de vue de la révélation *textuelle* de ce lien, ce qui veut dire qu'au centre de la réflexion philologique se trouve toujours le texte, mais perçu (reçu) et compris du point de vue mentionné. De ce fait, la culture s'est présentée dès le début comme composant intégrant de ce complexe à trois termes, autrement, de la *triade* conceptuelle, dans le cadre duquel (de laquelle) «tourne» la réflexion philologique. Il en découle l'affirmation suivante: la réflexion philologique ne pourra pas se réaliser, au sens complet de ce mot, si elle ne s'appuie pas également sur les données de la réflexion tant linguistique et littéraire que culturologique.

Que pouvons-nous tirer de tous nos raisonnements? Comment répondrions-nous, à cette étape, aux deux questions posées ci-dessus:

- a) Que veut dire la concrétisation d'un texte (de son contenu)?
- b) Comment devrait se dérouler le processus de cette concrétisation?

En premier lieu, il faut dire ceci: les mots «à cette étape» ne doivent pas nous étonner. Il est vrai que la concrétisation comme un acte intellectuel orienté vers la compréhension plus profonde d'un texte, représente le thème direct des cours précédents et suivants, mais, en même temps, il faut dire avec précision – et, probablement, le savons-nous déjà – que notre cours de philologie est structuré en étapes, ce qui veut dire: chaque cours représente (en tous cas, devrait représenter) une certaine étape de concrétisation de la définition de la philologie donnée dans le premier cours. Mais il est également nécessaire de souligner que la construction du cours en étapes a une deuxième signification aussi, ayant un lien interne avec la première – comme il a été déjà dit, notre réflexion philologique doit être une *synthèse* du passé et de la modernité.

Pourquoi mettons-nous l'accent sur la synthèse et comment cette synthèse pourrait-elle déterminer la construction de notre cours en étapes? Dans un des cours précédents (notamment, dans le 5^e cours), nous avons parlé de deux interprétations de l'histoire (de l'historicité) – *histoire de*

Cycle de cours

l'humanité et histoire personnelle-individuelle. Le fait de s'appuyer sur le passé (c'est-à-dire seulement sur les notions et les méthodes proposées par la réflexion passée) signifierait que nous «tournons le dos» à l'expérience intellectuelle unique en son genre à laquelle nous appartenons et, en même temps, nous oublions ce qui suit: les notions et les méthodes qui nous sont parvenues existent uniquement parce que (et grâce à ce que) elles reflètent (dans leur structure sémantique) d'une façon concentrée l'expérience intellectuelle (et spirituelle) des époques révolues, ce qui veut dire qu'il y avait des personnalités, des penseurs humanitaires qui n'ont pas tourné le dos» à leur modernité et ont exprimé d'une façon concentrée leur expérience intellectuelle (et spirituelle). Et si c'est le cas, alors la synthèse conçue de cette façon doit être (et va être) une étape de concrétisation de tout ce qui a été dit jusqu'à nos jours.

Les cours suivants d'Introduction à la philologie seront publiés dans le troisième numéro de la revue.