

Introduction à la philologie

Cours 1

L'objectif du présent cours est déterminé par son titre – «Introduction à la philologie»: nous voudrions comprendre ce que représente (ou ce que devrait représenter) le domaine de la pensée et du savoir qui s'appelle «philologie». Et nous allons sûrement voir que pour atteindre cet objectif, il nous faudra parcourir un certain chemin et, sur ce chemin, nous aurons à assimiler des notions et des points de vue sans lesquels la philologie, en tant que courant le plus important de la pensée humaine (c'est-à-dire le courant cherchant à saisir les phénomènes liés à l'essence et à l'existence de l'homme), ne pourrait exister.

Mais, avant de prendre la voie mentionnée, rappelons-nous que nous connaissons plus ou moins le terme «philologie» – nous le connaissons vu le fait que nous pouvons le rencontrer dans le domaine *quotidien* de l'emploi des mots, c'est-à-dire dans le domaine considérablement éloigné de la science. Mais on pourrait se demander: pourquoi nous rappeler la quotidienneté juste au moment où nous voulons faire un premier pas vers l'un des courants de la pensée scientifique? Nous allons répondre à cette question en nous référant à deux domaines différents (bien que intrinsèquement liés entre eux) de la pensée contemporaine: a) le premier devrait être le domaine de la psychologie sociale (ou bien peut-être même la philosophie sociale), qui pose la question, avec tant d'autres, concernant l'origine de la pensée scientifique, c'est-à-dire la question à propos de la *genèse* de cette pensée. Il est admis que c'est la quotidienneté qualifiée comme «*espace vital*» qui représente la source commune et le sol génératif de la pensée scientifique, ainsi que de la création artistique. On aura encore l'occasion de parler du rapport entre les deux types ou deux niveaux différents de la pensée que représentent la pensée quotidienne et la pensée scientifique (mais pour le moment, nous

trouvons suffisant de souligner les traits suivants de la quotidienneté en tant qu'«espace vital»: dans ses limites, c'est-à-dire à l'intérieur d'un même espace vital, ce qui est caractéristique pour les personnes humaines, c'est une telle coïncidence des idées de base concernant la réalité, sans laquelle leur cohabitation serait impossible et, ce qui est essentiel, c'est la communication interpersonnelle, le fondement des fondements de cette cohabitation qui serait impossible); b) quant au deuxième domaine, ce devrait être la philologie elle-même, c'est-à-dire le courant de la pensée humaine que nous commençons à étudier.

Le propre de la philologie est de confirmer nos propos concernant les rapports réciproques entre les niveaux quotidien et scientifique de la pensée: la philologie confirme l'opinion selon laquelle la pensée scientifique, malgré toute la distance qui la sépare de la pensée quotidienne, «naît» inévitablement à partir de celle-ci. C'est par la vision suivante du rapport entre un mot et un terme que la philologie concrétise cette affirmation générale: la pensée scientifique n'existe pas sans termes, mais tout terme est un mot «emprunté» à la quotidienneté (c'est-à-dire à «l'espace vital»). C'est pourquoi, si nous voulons discerner la signification des termes (c'est-à-dire leur sémantique), nous devons entreprendre un processus de discernement en établissant le sens que le mot en question portait lors de son emploi quotidien avant sa transformation en terme. Nous dirons d'emblée que l'établissement du rapport entre un mot dans son emploi «ordinaire», quotidien, et le terme correspondant a une importance particulière pour la philologie. En effet, c'est justement l'étude de l'univers verbal dans toute la dimension possible qui représente sa visée fondamentale. Alors, qu'est-ce que nous dit la pratique de l'emploi quotidien du terme «philologie»? Elle nous dit qu'on appelle en général *philologue*, c'est-à-dire le représentant de la philologie comme un domaine du savoir et de la pensée, celui qui est: a) un *linguiste*, c'est-à-dire celui qui étudie la langue (au sens général ou concret de ce terme); b) un *critique littéraire*, c'est-à-dire celui qui étudie la littérature (également au sens général ou concret de ce terme) ou c) un *chercheur de l'histoire de la culture* – au sens où la recherche, dans ce cas, se base sur des *textes* reflétant l'histoire de la culture.

Quelle est la conclusion que nous pouvons faire en nous basant sur cette pratique de l'emploi du terme «philologie» (et, par conséquent, de celui de «philologue»)? Que nous dit notre quotidienneté à propos de la philologie? Evidemment, la piste donnée par le sens quotidien du nom sera à *concrétiser* maintes fois ultérieurement (et c'est justement ce processus de concrétisation que nous devons considérer comme le *chemin* déjà mentionné plus haut qu'il faudra parcourir pour comprendre l'essence de la philologie). Pourtant, nous tenons à souligner: quel que soit notre chemin vers la science, on doit le commencer par indiquer et déterminer *le rapport intrinsèque* qui existe toujours et indéniablement entre la science et la quotidienneté, même si ni l'essence de ce rapport ni sa signification ne sont identiques dans tous les cas. D'ailleurs, la signification de ce lien va prendre une importance particulière pour l'analyse réflexive et la compréhension de la philologie.

Prenons en considération ce que nous venons de dire et faisons un premier pas afin de concrétiser la compréhension de la philologie indiquée par la quotidienneté: selon l'emploi quotidien des mots-termes, nous devons comprendre la *philologie* comme le domaine du savoir (ou bien le courant de pensée), dont la vocation est de voir, d'établir et de rendre compréhensible, par le biais de l'étude de *textes* de différentes espèces, le *lien* intrinsèque existant entre de tels phénomènes caractéristiques pour la réalité humaine que représentent la *langue, la littérature et la culture*. Autrement dit, la philologie est le courant de pensée qui, par l'étude de la réalité textuelle, réunit sous la même *unité* de la pensée (c'est-à-dire la *philologie*) toutes les études des phénomènes mentionnés ci-dessus (c'est-à-dire la linguistique, la critique littéraire et l'histoire de la culture)). Il va sans dire qu'une telle définition de la philologie exige d'être concrétisée (précisée) à plusieurs reprises. Toutefois, nous pensons qu'il est possible d'indiquer d'emblée trois moments interliés accompagnant cette définition:

- a) D'après la définition donnée, ni la linguistique, ni la critique littéraire, ni l'histoire de la culture, prise chacune à part, ni même un simple lien «mécanique» entre ces disciplines scientifiques, ne saurait être considéré comme étant la philologie. Effectivement, dans un cas ou dans l'autre, la notion, même de la «philologie» perdrait toute sa signification

(sa «charge» fonctionnelle). La philologie doit être comprise comme l'étude et la compréhension du lien *intrinsèque* entre les phénomènes mentionnés, ce lien se révélant au fil du texte.

- 2) Comme nous le voyons, c'est tout d'abord le *texte* que nous devons considérer comme le phénomène central et d'«importance vitale» de la philologie. Ainsi, l'objet de la philologie c'est le domaine verbal: c'est exactement le *texte verbal* qui est étudié par la philologie (et par conséquent, on peut dire que ces deux définitions du domaine d'étude de la philologie – domaine verbal et/ou domaine textuel – se supposent et se complètent).

Il va sans dire que c'est le propre de toute science d'étudier tel ou tel aspect de la réalité (à la différence de la théologie ou de la philosophie qui essaient de saisir la réalité dans son unité) et, de ce point de vue, on pourrait penser que la philologie non plus n'est pas une exception à cette règle. Mais rappelons-nous les deux moments liés à la définition de la philologie soulignés plus haut. Nous verrons qu'il est difficile de ne pas classer la philologie (ainsi que la théologie et la philosophie) parmi les courants de pensée dont l'objectif est de saisir la réalité *dans son unité*.

Comme vu précédemment, deux étapes sont à différencier:

- a) la philologie essaie d'établir un lien intrinsèque entre la langue, la littérature et la culture. Toutefois, ces trois phénomènes reflètent et nous présentent, chacune à sa manière, la réalité précisément *dans son unité*. C'est pourquoi nous devons en déduire qu'il est impossible que la philologie ne soit pas liée à la réalité en tant qu'*unité*, même si ce lien est moins direct et, par conséquent, moins évident. Ce lien peut néanmoins être significatif et profond;
- b) la seconde étape démontre que la réalité n'est intéressante pour la philologie que par son existence en tant que *texte*. Pour dire autrement: l'objet de la philologie est la réalité «textualisée». Il reste à noter que le processus de «textualisation» de la réalité auquel s'intéresse la philologie, se réalise précisément dans les domaines de la langue, de la littérature et de l'histoire de la culture. Ainsi nous pourrions probablement exprimer notre vision de la philologie de la façon suivante: la philologie est le

courant de pensée qui étudie la réalité textualisée en comparant et en mettant en rapport les différents modes d'interprétation de la réalité.

Pour conclure, si, jusqu'à présent, nous avons essayé de saisir l'essence de la philologie en définissant son *objet* (*qu'étudie la philologie?*), nous pouvons maintenant – toujours en référence à la quotidienneté et par sa concrétisation – définir, au moins approximativement, *l'objectif* que se fixe la philologie et auquel elle veut «servir».

Nous existons dans une réalité «saturée» de textualité et il ne pourrait pas en être autrement, puisque c'est le *discours* en tant que l'actualisation d'une langue qui «fait naître» un texte (n'importe quel texte). Sans le discours on ne pourrait pas imaginer la réalité humaine: un philosophe et un poète aussi produisent un discours lorsqu'ils créent leurs textes et, par conséquent, il faut que l'on attribue dès le début à ce terme (c'est-à-dire au «discours») la signification la plus vaste possible. Mais, le texte lui-même, que l'on pourrait comparer à un «personnage principal» d'une telle réalité, peut être varié. Dans le cadre de notre cours, nous allons essayer, bien sûr, d'expliquer ce que cette variété peut signifier.

Mais, à cette étape, nous croyons suffisant de dire qu'un texte peut être aussi bien oral qu'écrit et peut, au-delà appartenir à de différents domaines de la réalité humaine (texte littéraire, texte journalistique, texte scientifique, etc.). Toutefois, dans la pensée contemporaine, l'étendue de la compréhension du texte en tant que phénomène va encore plus «loin», certes, parallèlement avec la compréhension étendue du *discours*. Aujourd'hui on parle non seulement d'un texte verbal (*verbum* en latin veut dire le «mot», la «parole»), mais aussi de textes non verbaux, ce qui fait que l'on considère comme texte n'importe quel phénomène produit dans le but d'établir des rapports entre les hommes, c'est-à-dire ayant pour but une communication porteuse d'une signification (autrement dit – d'une sémantique). A partir de là, nous devons considérer comme texte aussi bien une mélodie musicale ou un geste ayant comme objectif l'établissement de relations. La philologie comme courant de pensée traditionnel ne s'intéresse qu'au *texte verbal*. Et il faut dire également que le texte pris au sens aussi large, c'est-à-dire le texte verbal aussi bien que le texte non verbal (et, en général, la textualité, comme phénomène) existe

Cycle de cours

non seulement autour de nous («en dehors de» nous), mais aussi en nous (on a en vue le texte intérieur, c'est-à-dire un texte que «fait naître» la parole intérieure – puisqu'intérieurement, on peut parler à soi-même, aussi bien qu'à une autre personne, ou à Dieu).

Mais quel que soit un texte, notre *rapport* à lui – si, bien sûr, il se retrouve, d'une façon quelconque, dans l'optique de notre vue et de notre ouï – peut être défini de la façon suivante: nous devons percevoir le texte – le *lire* aussi bien au sens propre de ce mot (si nous avons devant nous un texte verbal) qu'au sens figuré, c'est-à-dire métaphorique, et le *comprendre*, c'est-à-dire nous approprier ce qu'il nous «fait savoir» par sa sémantique. Parfois cela se fait facilement mais parfois, il se peut que même une formation philologique et historique profonde ne soit pas suffisante pour comprendre la signification.

Les mots «lire» et «comprendre» doivent être interpréter au sens le plus large possible: nous ne *lirons* un texte – peut importe qu'il soit oral ou écrit, verbal ou non verbal – que si nous maîtrisons la langue utilisée pour le «construire», et nous ne *comprendrons* un texte que si nous connaissons la source de sa production et la situation à laquelle il se rapporte par son contenu, et qu'il reflète. Mais à quel point maîtrisons-nous cette langue et à quel point connaissons-nous cette situation? Il suffit, probablement, de poser cette question pour voir la différence infiniment grande qui peut exister entre les textes du point de vue de leur «lisibilité» et de leur «compréhensibilité».

Il est évident que nous ne pourrons pas en parler d'une façon plus approfondie au début du cours, mais en revanche, nous pouvons déjà annoncer que l'objectif de la philologie est de créer un tel système de notions et de méthodes qu'il puisse rendre possible une lecture adéquate et une compréhension approfondie des textes. Nous soulignons cependant en même temps que cela est fondamental non seulement pour la philologie, mais aussi pour toute pensée humaine: la compréhension élargie du sens des termes tels que «discours», «texte», «lecture» et «compréhension» entraîne la nécessité et l'inévitabilité d'une compréhension extensive du terme «langue» également. En effet, on peut distinguer des langues verbales et non verbales, telles que la «langue des signes», les moyens d'expression artistiques ou musicaux, etc. Cela veut dire que n'importe quel *texte* – au sens large de ce mot-terme – est toujours une «mise en action»

ou une «*actualisation*» d'un système de communication destiné pour tel ou tel discours, c'est-à-dire d'une langue au sens large.

Revenant à la philologie, celle-ci sera concernée par des textes verbaux et, par conséquent, par une langue (ou des langues) verbale(s) liée à une culture.

Une langue toutefois est composée également d'éléments non verbaux concomitants comme, par exemple, intonation, mimique, pose et gesticulation du locuteur (c'est-à-dire du sujet du discours). Donc, le discours produit à la suite de l'actualisation d'une langue comprend inévitablement non seulement un texte verbal mais également des éléments non-verbaux. En même temps, il faut prendre en considération le fait que ces éléments non verbaux du discours possèdent, eux aussi, leur propre sémantique, ce qui signifie que dans l'ensemble, eux aussi ont un sens et forment un «texte»; parfois même, la sémantique de ce texte peut aller à l'encontre de la sémantique du texte verbal conjoint (par exemple, il se peut que nous exprimions verbalement de la sympathie pour quelqu'un, alors que notre mimique exprime – à notre insu – un sentiment opposé).

Nous pensons qu'il est désormais évident que la textualité comme phénomène sous-entend non seulement une simple division de toute la possible multiplicité de textes en une dichotomie de catégories verbales et non verbales, mais aussi la possibilité de principe d'une existence conjointe de ces deux variantes de textualité.

Ce qui a été dit est important pour une meilleure compréhension de la textualité comme phénomène. Du point de vue étymologique, le terme «philologie» est relié au *mot* (le grec *logos* et le latin *verbum* sont des synonymes). Sa sémantique directe signifie «l'amour du mot.

Conformément à cette définition, c'est à des textes verbaux que la philologie, comme courant de pensée, a toujours eu et a actuellement affaire. Mais comme nous le voyons, il n'existe pas de verbalité à l'état «pur», produit d'une façon complètement successive: tout texte est produit par un tel ou tel discours qui est lui-même toujours accompagné de son aspect non verbal. C'est pourquoi il est naturel de présumer que «lire» un texte doit signifier qu'on prend en considération également l'aspect non verbal à la base du discours en question. Evidemment, ceci ne veut pas dire qu'on renonce à tenir le *texte verbal* pour objet d'étude central de la philologie, mais, en même temps, nous voyons à quel point le rapport réciproque entre

verbalité et non verbalité peut être compliqué en tant que phénomène intrinsèquement uni.

Et maintenant, portons notre attention au deuxième aspect de la définition de la philologie donnée ci-dessus. Elle énonçait que la *philologie est un courant de pensée*. Mais, dans ce cas, quelle est la pensée (quel est le type de pensée) que nous avons en vue? L'homme n'existe pas sans pensée, il pense chaque minute, à chacun de ses pas, à propos d'un problème ou d'une situation quelconque. Il existe donc un type de pensée dit «quotidien». Mais à part la pensée quotidienne, il existe également une pensée qui se base certainement sur des faits et des données de la quotidienneté, mais, en même temps, fait un pas décisif vers le but d'attribuer à l'acte de penser une forme et un contenu tout à fait nouveaux.

On peut dire généralement que cette pensée est basée sur la quotidienneté mais est, en même temps, différente d'elle: c'est la *pensée scientifique*.

Il existe parallèlement un courant de pensée selon lequel la pensée différente de la pensée quotidienne peut être de nature esthétique; c'est à la base de celle-ci que sera créé un texte littéraire. Mais nous ne devons pas oublier que dans un cas pareil, nous sommes face à *une activité créatrice*, c'est-à-dire face à la création d'une nouvelle réalité encore inexistante. De ce fait, se pose la question de la capacité de la notion de pensée à donner un sens à l'essence et à la nature de la créativité. Du fait de la complexité de cette question, nous allons dans un premier temps nous abstenir d'évoquer la «pensée esthétique».

Par quel moyen une pensée *non quotidienne* se réalise-t-elle? Le passage de la pensée quotidienne à la pensée scientifique est effectué au moyen d'une transformation substantielle par le biais du phénomène de la «*réflexion*».

Que signifie le terme «*réflexion*»?

Naturellement, nous allons répondre à la question posée ci-dessus, mais essayons, tout d'abord, d'avoir une idée générale de ce que représente un *terme* (on pourrait dire: le terme comme phénomène).

Quand nous commencerons à parler proprement de philologie, nous dirons, bien sûr, que ce mot lui-même, le mot désignant la philologie est aussi un terme. Dans la vie courante, nous n'employons pas nécessairement de termes, mais quant à la science, elle ne saurait

pas exister sans termes (pour la simple raison que c'est exactement la terminologie qui, par sa sémantique déterminée, conserve et «fixe» l'expérience obtenue par la recherche scientifique). Quand nous voulons comprendre la signification de tel ou tel terme, nous ne devons pas oublier qu'un terme aussi est un *mot* (même si sa signification a subi une certaine transformation), tandis qu'en fait, pour n'importe quel mot, il est caractéristique et nécessaire de remplir deux fonctions essentielles.

Quelles sont ces fonctions?

Premièrement, le mot doit avoir une *signification*: il doit *signifier* quelque chose appartenant à la réalité. De quelle nature doit être cette réalité qui crée toujours une divergence d'opinions auprès des chercheurs qui s'occupent des questions linguistiques (visible ou invisible? concrète et tangible ou bien seulement imaginaire?) Ce qui est considéré comme signification d'un mot, c'est toujours une *représentation-image* désignant telle ou telle partie (autrement, terminologiquement dit, - *segment*) d'une telle réalité, c'est-à-dire, d'une réalité plus large, existant dans notre mémoire grâce à cette fonction de désignation. En linguistique toutefois, la signification d'un mot est définie par le terme «*sémantique*».

Les mots ou termes, de par leur structure, peuvent être simples aussi bien que complexes. Cela signifie qu'il se peut que le mot ne comprenne pas en lui-même, dans sa forme acoustique, plus d'un élément ayant sa propre signification.

Ainsi, prenons le mot *table* comme exemple: nous ne pourrions pas diviser ce mot en deux éléments avec des significations différentes. Mais le terme «réflexion» qui nous intéresse dans ce cas, n'est pas simple, ni par sa forme ni par son contenu. Il se compose de deux éléments ayant chacun sa signification indépendante: «ré-» et «-flexion». Nous savons que le premier élément est appelé en linguistique «*affixe*». Nous le connaissons dans des mots tels que, par exemple, «réanimation», «réorganisation», etc. Mais que signifie, en général, ce «ré-»? L'affixe «ré-» signifie, dans le cadre des mots qui le contiennent, «répétition» de la partie du mot qui suit cet affixe, qui est donc sa sémantique. Par exemple «réorganisation» signifie une organisation de nouveau de ce qui, jusqu'à présent, était *déjà* plus ou moins organisé. Pour ce qui est de la «réflexion», l'affixe «ré-» signifie ce qui suit: par ta pensée, tu reviens à quelque chose qui, dans ta

perception de la réalité, a déjà été expliqué auparavant. L'élément «flexion» est dérivé du verbe latin *flecto*: «courber quelque chose» ou «changer l'orientation de quelque chose».

Pour comprendre définitivement le sens du terme «réflexion», il est nécessaire d'introduire dans notre raisonnement encore le terme «*phénomène*». Comme il a déjà été dit, «*réflexio*» veut dire «retour à»: Comment le comprendre dans le cas présent? Le retour au phénomène qui pré-existait à la réflexion. Le mot-terme «phénomène» quant à lui est dérivé du verbe «*phainesthai*» – être visible, paraître. Par conséquent: le phénomène (l'événement, le fait) est ce que nous percevons *d'une manière immédiate* – indépendamment de notre décision de faire ou non de ce fait ou de cet événement l'objet de notre réflexion. Comme nous l'avons dit, tout mot a deux fonctions: 1. *sémantique* et 2. *nominative*: du terme d'origine latine «*nomination*» (*nomen*, c'est «nom», *nominatio* – «nomination»).

A cette étape de notre raisonnement, nous allons préciser ce que veut dire le terme «sémantique». Nous savons déjà qu'un mot, de par sa construction, peut être simple ou complexe; lorsqu'un mot est simple, il suffit de parler «simplement» de sa sémantique. Mais que faire lorsque nous avons affaire à un mot tellement complexe du point de vue de sa sémantique comme, par exemple, «réflexion»? Quand on parle d'un phénomène de composition complexe, d'un objet ou d'un mot (mettons, conventionnellement, au moins, que l'existence de plus d'un élément veut dire déjà une certaine complexité), on emploie le terme «*structure*». C'est ainsi qu'on peut parler de la structure de n'importe quel phénomène – que ce soit un mot, un pays et même l'univers, si par ce terme on entend la structure ou la composition interne des phénomènes mentionnés. C'est ainsi que, lorsqu'il s'agit d'un mot de composition complexe, il ne suffit pas de parler de sa sémantique, il devient nécessaire de parler de sa *structure sémantique*. L'expression «structure sémantique» exprime le fait que chacun des éléments composant un mot a sa propre signification et c'est précisément l'ensemble de ces significations qui crée la structure sémantique du mot.

La définition du terme «structure» donnée ci-dessus nous permet de saisir d'une façon plus avancée la «réflexion». Comme il a déjà été dit, le terme «réflexion» suppose que le *sujet de la réflexion* – *c'est-à-dire* celui qui accomplit un acte de réflexion – revient sur quelque

chose, c'est-à-dire il revient à un phénomène déjà perçu (ou peut-être éprouvé) d'une certaine façon pour y concentrer son attention et, ainsi, en faire *objet de réflexion*. Comme nous le voyons, telle est la structure d'un acte ou d'un processus de réflexion – il suppose inévitablement un *sujet* de réflexion, tout comme un *objet* de réflexion.

Revenons sur le fait que la réflexion peut être un acte mais aussi un processus. Le terme «acte» indique que nous avons affaire non pas à quelque chose qui aurait lieu sans *une personne humaine* et indépendamment d'elle, mais, au contraire – à quelque chose accompli par elle, c'est-à-dire dont le *sujet* est une personne humaine. C'est ainsi que nous disons, par exemple, «acte de parole», «acte créateur», etc.; autrement dit, le terme «acte» souligne *l'origine* d'un fait ou d'un acte. Quant au terme «processus», il indique que tout acte nécessite du *temps* (même un tout petit laps de temps) pour se réaliser. C'est ainsi que réflexion comme processus devrait être compris comme un acte de réflexion vu du point de vue réel, c'est-à-dire du point de vue de son accomplissement dans le temps.

Nous avons déjà dit, quoique d'une manière seulement allusive, qu'il y a de la réflexion dans le domaine quotidien aussi. Mais à ce moment, nous voudrions souligner deux moments suivants, importants de ce point de vue: a) la réflexion n'est pas aussi typique et substantiellement caractéristique pour la vie quotidienne comme elle l'est pour la pensée scientifique et b) elle se distingue substantiellement de la réflexion scientifique (c'est pourquoi il a déjà été dit que le niveau scientifique de la pensée s'obtient par une transformation *qualitative* de la réflexion propre à la quotidienneté).

Un exemple: quelque chose a eu lieu autour de vous et, en même temps, en vous aussi. Supposons que vous avez vu quelqu'un et vous avez senti que vous voudriez revoir cette personne, la rencontrer de nouveau. En un mot, ce quelqu'un vous a charmé. Si vous vous arrêtez et vous vous demandez: «Qu'est-ce qui s'est passé? Qu'est-ce qui, dans cette personne, m'a charmé?» – ce sera précisément une réflexion, puisque l'acte de vous charmer a *déjà* eu lieu. Mais, si vous vous êtes arrêté et vous vous êtes posé une telle question, ça veut dire que vous *êtes revenu* à ce qui a déjà eu lieu, à ce qui s'est déjà passé. Dans la plupart des cas, une telle réflexion de la vie quotidienne s'exprime par de tels questionnements.

Faisons encore un pas qui va nous rapprocher non seulement de la pensée philologique, mais de la pensée scientifique en général. Par quoi devrait commencer ce que nous avons appelé «réflexion»? La réflexion veut dire, bien sûr, que nous devons nous arrêter (c'est-à-dire ne plus suivre le courant de la vie sans penser), puisque, autrement, nous ne pourrions plus revenir au phénomène déjà perçu pour y concentrer notre attention. Mais il ne suffit pas de s'arrêter: l'acte de réflexion veut dire aussi que nous devons poser une question à propos du phénomène qui a attiré notre attention. Ce qui veut dire que la réflexion commence toujours par la question - «*qu'est-ce que c'est?*». La question qui «initie» la réflexion, porte la forme d'une certaine formule (d'une structure abstraite à être concrétisée) et il est toujours possible que dans un cas concret, elle subisse une certaine modification. Disons autrement: les deux éléments essentiels de cette «formule» - le verbe «être» et le pronom «ce» - peuvent acquérir, dans des contextes différents, des aspects différents. Examinons tour à tour chacun de ces cas possibles:

a) Significations contextuelles possibles du verbe «être»

Il se peut que le verbe «être» soit remplacé par un autre verbe au sens plus concret. Ainsi, par exemple, au lieu de dire «qu'est-ce que c'est?», nous pouvons dire «qu'est-ce que cela veut dire?», ou, mettons: «que se passe-t-il?»; mais, malgré cette variation ou toute autre variation possible de la structure verbale de la question exprimant la réflexion, celle-ci reste intacte. Dans un cas pareil, le verbe que nous employons à la place du verbe «être», «se rapprochera» sensiblement, par sa signification, du verbe «être» et deviendra son «*synonyme contextuel*».

Nous avons déjà dit que la question «qu'est-ce que c'est?» peut subir une modification verbale. Mais il est possible de même qu'au moment de la «naissance» de la réflexion, cette question ne soit pas posée ou formulée explicitement. «L'arrêt» dont nous avons parlé plus haut, peut *supposer* implicitement que cette question est tout de même posée, c'est-à-dire que la réflexion en tant que processus est «initiée». On peut même dire: il se peut que cette façon non explicite soit plus typique pour la réflexion quotidienne, c'est-à-dire non scientifique. Mais dans ce cas comme dans d'autres, ce qui est essentiel et décisif, c'est exactement ce qui est *supposé* sans une formulation explicite - la

question «*qu'est-ce que c'est?*» qui exprime la réflexion, qui indique le fait de sa «naissance».

b) Significations contextuelles possibles du pronom «ce» («cela»)

Mais il est non moins nécessaire d'aborder le problème des significations contextuelles que le pronom «ce» peut acquérir dans un acte de réflexion (comme nous le savons déjà, c'est lui qui indique justement le phénomène qui a suscité notre intérêt, c'est-à-dire a propos duquel «nous nous sommes arrêtés» au sens expliqué ci-dessus). Nous allons dégager deux variantes essentielles d'un tel cas:

a) Dans la structure de la question sur laquelle se base la réflexion, «ce» peut indiquer un phénomène déjà *nommé*, par exemple, «qu'est-ce que l'homme?» (Dans le cas donné, «ce» sera remplacé par le mot «l'homme». En fin de compte, tout substantif dans une langue nous dit, par son existence, que le phénomène nommé par lui est, – en *qu'est-ce que c'est?* –, séparé d'autres phénomènes. Mais à quel point cette séparation veut-elle dire que le phénomène en question a déjà été ou est déjà l'objet de réflexion? Il est, bien sûr, impossible de donner une réponse exacte à cette question, puisque la réalité quotidienne, c'est-à-dire, cette réalité primaire que la langue reflète en premier lieu et directement par sa structure nominative, «ne nous rend pas compte» du degré dont les phénomènes sont réfléchis. Cette réalité est toujours, et de principe, ouverte à la *réflexion* tout comme elle est ouverte à *l'expression*, c'est-à-dire à ce pour quoi existe l'art au sens maximalement large de ce mot. La langue dégage des phénomènes et en même temps, elle détermine et établit des *relations* entre eux. Ce deuxième moment appartient à la *dimension* moins évidente c'est-à-dire qu'il appartient à la *profondeur* de la langue et, par conséquent, nous ne pouvons nous en rendre compte qu'à la suite d'une analyse *approfondie* rendant explicite ce qui était implicite. Mais il ne faudrait pas penser que ces deux fonctions de la langue – la fonction *nominative* et celle qui *détermine les relations* – existent et fonctionnent indépendamment l'une de l'autre. Au contraire: elles se supposent et il serait impossible qu'il soit autrement, puisque tout mot remplit sa fonction nominative en liaison *avec les autres mots* qui, par leur sémantique, appartiennent au même domaine de la réalité. Cela serait impossible sans une représentation de la structure de ce domaine qui, de fait, signifie en même temps sa *création*. C'est pour cette raison que d'après la pensée humaine contemporaine, toute langue (nous parlons des langues verbales nationales, telles, par exemple, que le géorgien,

l'anglais, etc.) est une *image primaire et incomparable de l'univers*. Chaque langue perçoit et interprète le monde à sa façon.

b) La deuxième signification contextuelle possible de «ce» est directement liée à ce que nous venons de dire: toute langue est une image de l'univers et, par conséquent, tout discours est une actualisation de cette image. Ajoutons qu'en réalité, à l'image linguistique de l'univers se joint toujours son image culturelle; de ce fait, en fin de compte, le discours-texte n'est pas simplement l'actualisation d'une langue, mais un processus à double dimension que l'on pourrait appeler conventionnellement «langue-culture». Nous reviendrons plus tard en détails sur ce phénomène, pour l'instant, contentons-nous d'un schéma (d'un modèle) relativement simplifié de ce processus. Retenons ce qui vient d'être dit et indiquons, en tenant compte de tout leur contenu, les deux cas possibles suivants:

1) Il est vrai que la langue crée l'image primaire et initiale de la réalité, mais ceci ne veut pas dire que cette image puisse comprendre tout l'ensemble possible d'objets ou de phénomènes qui existent au sein de l'univers (d'ailleurs, la sémantique du mot «image» ne suppose guère une telle universalité – elle ne suppose que la structure de la réalité, reflétée par elle d'une façon créative et, par conséquent, pour chaque cas concret, d'une façon particulière et incomparable – c'est-à-dire suppose sa configuration). C'est pourquoi il est toujours possible que l'homme rencontre au cours de sa vie des objets non encore nommés et, donc, inconnus. Dans des cas pareils, bien sûr, dans la question «qu'est-ce que c'est?», l'élément «ce» indique quelque chose d'inconnu ou non saisi par sa conscience.

2) L'actualisation de la langue comme de l'image de l'univers, se réalise pour que soit créée l'image de la *situation* qui représente le thème de tel ou tel discours-texte concret, vu le fait que dans tous les cas, lorsqu'entre des personnes humaines a lieu la communication (c'est-à-dire le phénomène sans lequel le discours ne se produit pas). Mais chacun de nous sait: dans notre univers intérieur, tout comme dans l'univers extérieur, apparaissent des situations qui ne peuvent pas se soumettre à la «textualisation», c'est-à-dire à la représentation ou à l'expression par un texte. C'est précisément ce que les hommes appellent «indicible». Dans ce cas-là aussi, bien sûr, «ce» indique quelque chose d'inconnu, ce qui n'est pas – ou n'est pas encore – saisi par notre intelligence, mais avec la différence suivante: si dans

le cas précédent, c'était un *objet* (comme il a été dit, au sens large de ce mot) quelconque qui se présentait dans le rôle de quelque chose d'inconnu et d'inintelligible, dans ce deuxième cas, c'est telle ou telle *situation* qui remplit le même rôle.

Et finalement: mettons que nous avons répondu à la question par laquelle commence sous une forme implicite ou explicite toute réflexion. La réponse à la question «qu'est-ce que c'est?» s'appelle la *définition* de l'objet ou du phénomène supposé; quant au résultat immédiat de la définition, il s'appelle «*notion*» d'un objet ou d'un phénomène définis par nous.

Cours 2

Disons encore une fois: toute réflexion – peu importe si elle se passe comme un événement de la vie courante ou dans la pensée scientifique – commence par poser la question implicite ou explicite: «qu'est-ce que c'est?». Il faudrait cependant souligner que l'on peut parler de n'importe quel phénomène de deux points de vue différents: a) Ou bien on saisit et on interprète ce phénomène comme un tout, intrinsèquement indivisible, ou b) on parle de *l'un de ses aspects pris à part*. La psychologie, par exemple, étudie le psychisme de l'homme, la critique littéraire – le «produit» de l'activité humaine que l'on appelle littérature; l'histoire étudie la vie de l'homme à travers le temps historique, pour ainsi dire, «dans le vertical temporel»; c'est-à-dire toutes les sciences mentionnées étudient l'homme dans *l'un* de ses aspects et aucune d'elles ne pose la question: «Qu'est-ce que l'homme?», c'est-à-dire l'homme comme une entité indivisible (et non un de ses aspects). La psychologie, comme on l'a dit, pose la question: «Qu'est-ce que (qu'est-ce que représente) le psychisme de l'homme?» Et c'est ceci qui va être le début de la réflexion psychologique.

Mais si nous posons la question: «Qu'est-ce que l'homme?» nous entrons dans deux domaines de la pensée qui posent cette question – ce sont la théologie et la philosophie et, par conséquent, cela peut avoir lieu uniquement à l'intérieur d'une réflexion théologique et philosophique. Les termes viennent essentiellement du grec ou du latin; en latin, l'homme sera *homo* – et par là, les adjectifs «humain» et «humanitaire»; en grec, l'homme sera *anthropos*. L'anthropologie théologique ou l'anthropologie philosophique posent la question

«qu'est-ce que l'homme? Dans le premier cas, alors quand nous avons affaire à la réflexion théologique, la question posée ci-dessus suppose l'essence (la nature) de l'homme par rapport à Dieu comme à une réalité surnaturelle: «theos» en grec veut dire «Dieu»; alors que dans le cas de la réflexion philosophique, nous nous intéressons à l'essence de l'homme dans son rapport à l'Être en tant qu'un tout.

Comme nous le voyons, la réflexion par rapport à l'homme peut porter – en principe – deux caractères différents: cette réflexion peut avoir pour origine la question: «qu'est-ce que (représente) l'homme?» et dans ce cas, la réflexion va être orientée vers l'homme comme un tout indivisible et ce sera une vision *holiste* de l'homme (en grec «holos» veut dire «tout entier»); mais, comme nous le savons déjà, la réflexion liée à l'homme peut aussi avoir pour origine la question qui n'est pas posée d'une façon holiste, ce qui veut dire que cette question peut être orientée vers un aspect quelconque de la réalité humaine pris à part. Par conséquent, nous aurons une vision non pas holiste, mais *aspectuelle* de l'homme – une vision qui, d'habitude, est propre à une science humaine (c'est-à-dire liée à l'étude de l'un des aspects de l'homme). Cependant, il faut dire que nous pouvons avoir affaire à la différence entre les visions et donc réflexions holiste et aspectuelle non seulement chez l'homme, mais aussi par rapport à *n'importe quel* phénomène. N'importe quel phénomène – tels, par exemple, comme la langue, la culture, le texte, etc. – peut être vu et réfléchi c'est-à-dire transformé en objet de réflexion d'une façon holiste ainsi qu'aspectuelle.

Mais pourquoi nous a-t-il fallu dire tout cela dans un cours de philologie et, ce qui est plus important, justement à une première étape de ce cours? Pourquoi avons-nous trouvé nécessaire d'attirer votre attention à la différence entre les visions holiste et aspectuelle des phénomènes et, par conséquent, entre les réflexions holiste et aspectuelle liées à ces phénomènes? On peut répondre à ces questions en nous basant sur trois points de vue inter-reliés:

1) Le premier point de vue porte un caractère très général, on peut même dire – *universellement logique*. Quelle que soit la complexité des rapports réciproques entre un phénomène comme un tout et l'un de ses aspects, finalement, c'est précisément le *tout qui détermine l'aspect*. Notre expérience vitale, tout comme n'importe quel processus cognitif, prouve que notre vision de n'importe quel aspect d'un

phénomène peut s'avérer erronée si elle n'est pas accompagnée d'un sentiment et d'une personnalité. La vision holiste d'un phénomène doit être considérée comme une condition préliminaire au caractère adéquat (justesse, infaillibilité) de sa vision aspectuelle;

2) Il ne devrait pas être, probablement, difficile de constater que c'est l'anthropologie théologique et philosophique qui représente une vision holiste de l'homme, tandis que toute autre science humaine ne serait que sa vision aspectuelle. La philologie essaie traditionnellement d'établir un lien entre de telles sciences humaines que sont la linguistique, la critique littéraire et la culturologie. Elle se présente ainsi comme un domaine pluri-aspectuel et en même temps intrinsèquement unifié de la pensée humaine. Mais, d'après sa visée directe, elle ne représente pourtant pas une vision holiste de l'homme et reste dans les limites de l'aspectualité. C'est pourquoi, si nous voulons garder le caractère conséquent de notre raisonnement et nous appuyer sur les raisons précédemment exposées, il sera nécessaire de souligner que la vision aspectuelle de l'homme – et toute discipline humaine n'est, en fin de compte, qu'une tentative d'une telle vision – ne peut être adéquate que si elle prend en considération les données de la vision et de la recherche holistes et s'appuie également d'une façon consécutive sur ces deux domaines.

3) C'est pourquoi, lorsque nous poserons la question portant sur la philologie, il nous faudra nous adresser à l'anthropologie aussi. Toutes les raisons présentées ci-dessus portent un caractère plus ou moins général et, par conséquent, pourraient être exprimées par rapport à n'importe quelle science humaine. Mais la philologie aurait-elle un argument à soi et spécifique en faveur de l'opinion que la *réflexion philologique* devrait se mettre substantiellement et d'une façon consécutive en rapport avec la réflexion à l'orientation *anthropologique*, c'est-à-dire *holiste*?

Pour répondre à cette question, il nous faudra nous rappeler une fois de plus la définition de la philologie qui se base, d'une part, sur la compréhension courante du terme «philologie», et, de l'autre part, sur la pratique traditionnelle de la recherche philologique. Ainsi, *la philologie est un courant de pensée qui étudie le lien intrinsèque et textuellement révélé entre de tels phénomènes que sont la langue, la littérature et la culture*. Si nous prenons en considération de nouveau et d'une façon déjà réflexive cette définition, nous pourrions remarquer qu'elle

Cycle de cours

nous accorde la possibilité de dégager deux moments d'importance fondamentale:

a) d'une part, le principal et le décisif pour la philologie peut être *le lien* entre la langue, la littérature et la culture, c'est-à-dire, en étudiant un texte littéraire, nous pouvons concentrer notre attention ou bien sur la langue, ou bien sur la culture, ou sur tous les deux à la fois. Autrement dit, nous pouvons mettre l'emphase sur le *linguocentrisme*, le *culturocentrisme*, ou bien à leur fusion. Dans le second cas, le texte littéraire sera essentiellement un moyen d'établir et d'étudier le lien entre la langue et la culture;

b) d'autre part, le *texte* même, comme un phénomène essentiel et fondamental pour la réalité humaine, va être principal et décisif pour le philologue. Dans ce cas, la langue et la culture joueront le rôle de moyens pour l'étude de la textualité. C'est pourquoi, il ne sera sûrement pas erroné de définir la philologie autrement aussi – cette fois-ci de la sorte qu'au centre de notre attention se mette le *texte* lui-même, c'est-à-dire avec un accent mis *textocentriquement*. Cette définition de la philologie souligne *l'art de lire et de comprendre le texte qui se basera sur la compréhension réflexive de ce phénomène textuel*. Cette compréhension réflexive pourra prouver, bien sûr, cette vérité universelle selon laquelle tout texte représente non seulement une certaine langue et une certaine culture (par exemple, la langue et la culture géorgiennes dans un moment de l'existence historique de ces phénomènes), mais aussi – et ceci est encore plus substantiel – *le lien intrinsèque profond* entre elles. Et si nous avons affaire à un texte littéraire, c'est-à-dire à l'objet principal d'étude philologique, alors la structure de ce «lien intrinsèque» se montrera plus complexe. En effet, s'y joindra le principe de la vision et de la construction de la réalité artistique venant de l'auteur, c'est-à-dire ce que l'on appelle «poésie». Sans cette dimension poétique ni la langue ni la culture n'auraient pu agir au titre d'une source de la construction textuelle.

Si nous allons nous appuyer sur le raisonnement développé ci-dessus, tout texte devrait représenter la réalisation ou, plus précisément, *l'actualisation* du lien intrinsèque devant exister inéluctablement entre les trois phénomènes suivants:

1. *la langue* – puisque tout texte est un événement linguistique;
2. *la culture* – puisque tout texte est, en même temps, un événement culturel;

3. outre cela, tout texte représente nécessairement tel ou tel domaine de la réalité humaine qui se caractérise uniquement par son «propre» discours, spécifique pour lui (n'oublions pas que c'est le discours qui fait naître le texte). Il n'existe pas de texte «en général» – nous disons de n'importe quel texte qu'il est ou quotidien, ou artistique (c'est-à-dire littéraire), ou scientifique, ou journalistique, etc., c'est-à-dire, tout texte appartient inévitablement à un tel ou tel type concret du discours, autrement dit – à *un style fonctionnel* concret de la langue actualisée par le texte donné (c'est pourquoi les termes «type du discours» et «style fonctionnel» sont souvent employés comme synonymiques; par exemple, «discours littéraire» et «la langue d'un texte littéraire comme style fonctionnel», «discours journalistique» et «style fonctionnel du journalisme»..).

Quelle est la conclusion générale que nous laisse faire le raisonnement développé ci-dessus? Elle consiste en ce qui suit: *tout texte* représente un résultat (un «produit») de *l'actualisation* des trois phénomènes mentionnés ci-dessus – de la *langue*, de la *culture* et d'un tel ou tel *style fonctionnel* ou type du discours.

L'importance de ce qui vient d'être énoncé ne sera compréhensible que lorsqu'on connaîtra de plus près les phénomènes mentionnés – la langue, la culture, le style fonctionnel et lorsque l'on posera la question visant à faire comprendre le phénomène même de l'actualisation. Mais à cette étape, et en prenant en considération tout le contexte de ce cours, il est important pour nous de souligner la nécessité pour la philologie, comme courant de pensée orienté *textocentriquement*, d'un lien qui l'oriente intrinsèquement vers la réflexion anthropologique, c'est-à-dire vers la réflexion portant sur la vision holiste de l'homme.

On peut dès lors se demander à quel point il est souhaitable et nécessaire que la recherche philologique se fonde sur les données de l'anthropologie philosophique et théologique? Evidemment, l'analyse de n'importe quel aspect d'un phénomène devrait se baser sur la vision intégrale de ce phénomène. Donc cette concrétisation doit se faire en se basant sur le phénomène qui représente l'objet principal et central de la réflexion philologique – autrement, elle ne pourra pas être une réponse plus ou moins valable à la question posée.

Cet objet, c'est le *texte*. Nous savons également que tout texte est *l'actualisation* d'une langue, d'une culture et d'un style fonctionnel

correspondants, et cette actualisation se fait tout d'abord dans le *discours*. Mais il est probablement également évident qu'aucune actualisation ne pourrait avoir lieu sans le *sujet de l'actualisation* qui est toujours *une personne humaine*. Et vraiment: il n'y a aucun doute que dans le monde où nous existons, un discours et, par conséquent, un texte «né» à la suite de ce discours, serait impossible sans *l'homme*. Le fait que tout texte est déterminé par la langue et la culture dont l'actualisation est le discours produisant ce texte, est évident: quel que soit le texte géorgien que nous sommes en train de considérer, nous verrons qu'il sera inévitablement un «reflet» à la fois de la langue et de la culture géorgiennes. Cette causalité est étudiée par un courant de la philologie contemporaine – la *linguoculturologie*. Mais est-ce que celui à qui appartiennent directement ce discours et le texte créé par ce discours peut-il déterminer l'essence du texte (sa forme, son contenu, etc.)? Autrement dit: est-ce que le texte «*appartient*» vraiment à l'«*l'auteur*» ou alors «le fait d'être auteur» n'est-il qu'une illusion? Est-ce que ce ne sont, en vérité, justement et uniquement que la langue et la culture qui représentent des auteurs réels de tout discours? Cela signifierait que la langue et la culture ne font que nous «utiliser» comme médiateurs afin de se réaliser et de s'exprimer?

Si nous voulons comprendre jusqu'au bout l'importance de la question posée ci-dessus, comparons les réponses que donnent, d'une part, la *tradition* et, de l'autre, *l'époque contemporaine* (plus précisément, l'étape la plus récente de la philologie contemporaine, appelée «postmoderniste»). Bien que la tradition ait toujours considéré la langue et la culture comme facteurs d'une importance considérable de la création (ou «construction») du texte, elle a toujours considéré comme son réel et véritable créateur un homme/auteur concret. Le mot latin *auctor* («auteur») veut dire justement «créateur» au sens complet et véritable de ce mot. Mais quant au postmodernisme mentionné plus haut, il donne une réponse radicalement différente à la même question: d'après lui, chacun de nous se trouve dans une «captivité» complète d'une certaine langue et d'une certaine culture et construit «son» texte d'après la volonté et les exigences de cette langue et cette culture. Par conséquent, cette théorie postmoderniste énonce que c'est précisément l'unité entendue au sens exposé plus haut de langue et de culture qui est le véritable «auteur» de n'importe quel texte, tandis qu'une personne concrète (même un tel auteur que

Paul Valéry), n'est rien d'autre qu'un «scripteur» (en latin, *scriptor*) du texte créé par cette «langue-culture» (qui est donc le véritable «auteur»).

Quelle est la position à laquelle nous voudrions nous joindre? Un dilemme existe donc entre les théories de la tradition et de la philologie contemporaine.

Dans le cas donné, la première décision possible est la suivante: 1) «adhérer», sans aucune nuance, à la tradition ou au postmodernisme – à la tradition, au cas où nous nous trouverions sous l'influence de l'inertie venant de la tradition séculaire de la pensée, au postmodernisme, au cas où nous trouverions simplement que dans n'importe quel domaine de la réalité et par rapport à tous les phénomènes, ce qui est moderne est toujours et inévitablement plus juste et plus justifié que ce qui a été avant (c'est-à-dire, ce qui appartient au passé est simplement «ancien» et c'est *pour cette raison* qu'il est vieilli). Cette variante de sortir du dilemme est, bien sûr, la plus simple – dans ce cas, elle veut dire plutôt faire simplement un choix que prendre une décision; 2) quant au deuxième cas, on peut y avoir deux variantes différentes: a) il se peut que et la tradition et le postmodernisme soient *également* acceptables ou également inacceptables, ou b) il se peut que nous adhérons substantiellement à la tradition ou au postmodernisme, mais penser en même temps qu'il se peut que l'on prenne pleinement en considération la variante opposée aussi. Il est évident que dans les deux derniers cas, il nous faudra fonder notre décision sur la compréhension réflexive des rapports supposés entre de tels phénomènes que sont, d'une part, le discours, le texte, la langue et la culture, et, de l'autre, l'homme comme individu et personnalité. Qui est l'homme, en général et, – ce qui est bien sûr, particulièrement intéressant pour nous, – un créateur par rapport à son texte – réellement *auteur* ou seulement *scripteur*?

Si nous généralisons l'importance du fait de cette opposition des positions «pro-autorielle» et «proscriptorielle», on pourrait admettre que l'opposition fondamentale entre l'anthropocentrisme traditionnel, c'est-à-dire classique – et le culturocentrisme moderne (ou «ultramoderne») a son reflet directement dans le rapport de la philologie au texte.

Dans les cours suivants, nous allons essayer de poser ouvertement le problème des rapports entre la tradition philologique et la philologie moderne et, par conséquent, on abordera également les rapports entre l'anthropocentrisme et le culturocentrisme – dans la mesure, bien sûr, où la problématique de la compréhension philologique du texte l'exige.

Disons d'avance: nous allons essayer de résoudre le problème mentionné en recourant à une *synthèse* entre la tradition et la modernité. Mais que signifie le terme «synthèse» en général, et qu'est-ce qu'il peut signifier dans le cas donné? «Synthèse» est un terme aussi complexe que «réflexion» et se compose de deux éléments linguistiques: sa partie essentielle (dite «racine») est «thesis», d'origine grecque, qui signifie «affirmation», quant à l'élément «syn-», c'est un préfixe qui est également d'origine grecque qui, dans les mots qui le comprennent, indique ou a) *simultanéité* de telles ou telles actions (par exemple, «traduction synchronique»); ou bien b) *fusion* d'affirmations de différentes significations (dans la plupart des cas, affirmations opposées), dont le résultat est une nouvelle affirmation. Cette nouvelle perspective éliminera l'étroitesse des significations propres aux affirmations précédentes.

Que nous nous trouvons en face du dilemme de la compréhension «pro-autorielle» ou «proscriptorielle» du texte est évident; mais nous ne serons pleinement conscients de toute l'importance de cette «situation de dilemme» créée dans la philologie que si nous intégrons bien le fait que les adeptes de cette position parlent véritablement de la «mort de l'auteur» En effet, celui qui, tout au long des siècles, était vu comme auteur se retrouve maintenant «scripteur». L'auteur dans sa conception traditionnelle est donc «mort», cette notion étant évidemment comprise ici au sens purement théorique et conceptuel (cognitif et réflexif): Homère et Valéry restent Homère et Valéry, mais leur statut change. D'auteurs ils sont dégradés au statut de «scripteurs».

Mais quelle est la base de la position «scriptorielle»? On n'aurait une réponse complète à cette question qu'après avoir pris de manière substantielle conscience de ce courant culturel moderne que l'on appelle «postmodernisme». Nous ne pourrions pas nous poser un tel objectif dans toute son étendue possible, mais nous dirons au moins ce qui est directement lié au thème de la «mort» mentionné ci-dessus:

selon la position postmoderne, le «degré» de notre «captivité» au sein de la langue et de la culture est tellement haut (c'est-à-dire nous sommes tellement «gérés» par ces phénomènes «existant» en nous et pénétrant de part en part notre structure humaine), que, du point de vue purement conceptuel, nous devrions considérer comme illusoires les concepts mêmes de *l'homme* (comme d'un être véritablement autonome, c'est-à-dire possédant un «moi» indépendant) et de ce que nous considérons comme *réalité* (la réalité de l'univers).

De ce fait, ce que nous considérons comme réalité n'est rien d'autre qu'un «grand» texte («megatexte», si nous employons le mot grec «mega» - devenu préfixe - qui signifie «grand») créé par la langue et la culture, intrinsèquement uni mais inconnaissable définitivement. Il paraît que ce que nous considérons comme réalité n'est en profondeur qu'un courant textuel uni et universel, et ce que nous considérons comme l'homme n'est rien d'autre qu'une créature (on ne pourrait même pas l'appeler «un être») qui, par son comportement et ses énonciations, ne fait que «sonoriser» ce qui est déjà déterminé et décidé sans sa participation. Et c'est ainsi que, au sein de la «langue-culture», on a raison de parler de la «mort même de l'homme» en tant que sujet humain.

On pourrait affirmer que ce qui vient d'être dit montre suffisamment clairement tout le sérieux du dilemme en face duquel se trouve la philologie contemporaine (et, non seulement la philologie, mais également toute la pensée humaine), aussi bien que la nécessité d'une synthèse supposée par l'existence de ce dilemme. On voit bien clairement le lien de tout ce qui vient d'être dit avec la question ayant une importance fondamentale pour la philologie: qu'est-ce qui devrait être tenu pour le *tout* fondamental sur lequel devrait se baser directement et en premier lieu la réflexion philologique? *L'homme* réfléchi anthropologiquement ou bien la *culture* réfléchie culturologiquement (ou bien: *langue-culture* réfléchie linguoculturologiquement)? La réponse est unique: *la véritable réflexion philologique ne pourra s'effectuer sans un tel tout, et c'est une synthèse de la tradition et de la modernité qui nous permettra de définir ce tout.*

Cours 3

Si nous existons non seulement de la façon exigée par notre vie courante, mais réflexivement aussi, alors il nous faudra inévitablement que nous posions des questions fondamentales. A la fin de notre premier cours, il a été déjà indiqué que toute réflexion commence par la question: «qu'est-ce que c'est?», et la réponse directe à cette question sera la «*définition*». Mais quelle est la transmission ou encore la structure de la définition?

Recourons à un simple exemple avec la question: qu'est-ce que le téléphone portable? La réponse à cette question sera, très probablement celle-ci: c'est un téléphone sans fil. Comment est donc constituée notre réponse? Nous avons attribué le téléphone portable à un certain groupe, à une certaine classe – notamment, à la classe de téléphones et, en même temps, nous l'avons dégagé de cette classe et nous avons indiqué ce qui le distingue d'autres objets-téléphones de cette classe. C'est-à-dire, comment agissons-nous quand nous voulons avoir la définition d'un objet ou d'un phénomène? Tout d'abord, nous attribuons l'objet ou le phénomène donnés à une certaine classe d'objets ou de phénomènes, – en logique, on dit: à une *catégorie* et nous dégageons le phénomène ou l'objet de notre intérêt de cette catégorie en tant qu'*espèce particulière*. Toutefois, il ne serait pas correct de dire: «le téléphone portable est un *objet* qui nous met en communication sans fil avec d'autres personnes». Ce serait une définition erronée. Pourquoi? Quand nous donnons la définition d'un objet ou d'un phénomène nous devons le nommer par rapport à la catégorie la plus *proche*. Un autre exemple: qu'est ce que cette salle d'études? C'est une salle, bien sûr, mais quelle salle? Nous parlons de la salle d'études comme d'un élément structurel de l'école supérieure. C'est pourquoi, en le définissant, nous devons nommer la classe la plus proche à laquelle appartient le phénomène donné, et dire: «la salle d'étude est une salle du bâtiment d'une école supérieure où se déroulent un cours ou un séminaire».

(On a probablement remarqué qu'en parlant de la structure d'une définition, nous disons souvent: «objet» ou «phénomène». En quoi donc devrait-elle consister, dans un contexte pareil, la possibilité d'un tel emploi en commun de ces deux mots – «objet» et «phénomène»? Quel est le rapport réciproque entre ces mots en général, et dans le contexte donné? D'une part, on peut dire que le «phénomène»

désigne quelque chose de plus général et de plus vaste que l'«objet», quelque chose pouvant être représenté aussi par toute une multitude d'objets – par exemple: l'univers comme phénomène, la vie comme phénomène, etc. De ce point de vue, le téléphone portable aussi est, bien sûr, un phénomène – mais en même temps, un tel phénomène qui, dans la réalité individuelle de chacun de nous, est représenté sous l'image exceptionnelle moins «excessive» comme un «objet»; c'est pourquoi on peut dire que pour notre perception, le téléphone portable est «plutôt» un objet qu'un phénomène. Comme nous le voyons, ces deux mots – «phénomène» et «objet» – nous montrent clairement à quel point le rapport sémantique réciproque entre des mots peut être ambivalent et même contradictoire: d'une part, du point de vue sémantique, «phénomène» et «objet» s'opposent, et, de l'autre, peuvent se trouver dans le rôle de synonymes contextuels aussi).

Recourons encore à un exemple (à un exemple beaucoup plus important pour la philologie): «Qu'est-ce que le langage?». Nous répondons: le langage est un phénomène qui existe pour que la communication entre les hommes soit possible, donc, le langage est un moyen de communication. Il va sans dire que c'est une définition extrêmement simplifiée mais qui offre l'avantage de nous démontrer le lien entre la définition et la réflexion.

Outre le langage, il existe d'autres phénomènes dont la fonction est de permettre aux hommes de communiquer. Par exemple, les phénomènes comme la culture et la civilisation nous mettent aussi en contact (par exemple, le téléphone portable est un phénomène civilisationnel, tandis que «Le Chevalier à la peau de tigre» est un phénomène culturel). C'est pourquoi, dans le cas où nous voudrions avoir la définition du langage, la classe la plus proche sera le «phénomène mettant les hommes en contact», alors que nous définirons le langage comme «un phénomène verbal servant à la communication entre les hommes». Par cette définition, nous avons exclu de notre analyse le rapport entre le langage, la culture et la civilisation, mais à cette étape, l'essentiel était de voir un autre rapport, concrètement, le rapport entre la définition et la réflexion. Pouvons-nous dire que par la définition du langage donnée ci-dessus nous avons vraiment fait ce que l'on pourrait appeler une «réflexion

Cycle de cours

sur le langage»? Non, puisque nous n'avons pas pu trouver de définition dès cette étape initiale de la réflexion.

Par cette question, la réflexion ne fait que *commencer* sans qu'une fin soit déterminable. Plus le phénomène est important et plus son étendue est vaste – et le langage appartient au nombre de tels phénomènes – plus il y a de probabilité que le processus de la réflexion soit infini. A la différence de la définition, l'objectif de la réflexion est d'avoir ce que dans la pensée contemporaine est appelé un «*concept*» de ce phénomène.

Ceci est le résultat d'un élément, tandis que le concept est le résultat de toute notre réflexion sur un phénomène, c'est-à-dire une représentation mentale maximale *unifiée* du phénomène que donne finalement la réflexion. Qu'est-ce que le concept à la différence de la définition/notion? Nous aurons une réponse à cette question dans la mesure où nous élaborerons le concept de la philologie.

La définition de la philologie implique que nous devons attribuer à la philologie une place dans la classe la plus proche pour elle des phénomènes (sa catégorie). La philologie est un courant de pensée et, par conséquent, il doit exister un courant de pensée au sens plus large. Ceci sera le début de notre réflexion sur la philologie.

A cette étape de notre raisonnement, nous posons la question par rapport à la *philologie* même. Cela va être le début de notre *réflexion méta-philologique*, que nous devons distinguer de la réflexion proprement philologique. A l'étape initiale, c'est-à-dire définitoire, l'objectif de la réflexion méta-philologique sera de définir la philologie, c'est-à-dire lui attribuer une place à l'intérieur de tout le système de la pensée scientifique. Mais au fur et à mesure que notre réflexion méta-philologique va continuer, nous chercherons à déterminer le concept de la philologie. En effet, aucune définition, dont l'objectif est de nous donner la notion du phénomène, ne pourra nous donner une vision dans toute sa plénitude de ce que le terme *concept* veut dire; mais le concept aussi serait impossible, si nous n'avions pas d'avance la *notion* proposée par la définition.

Cours 4

Les cours précédents nous ont fait connaître le terme dont la signification est extrêmement importante non seulement pour la

philologie, mais même pour toute la pensée contemporaine: la «réflexion».

On peut dire que le niveau de l'explication de ce terme s'est complètement soumis à la logique du raisonnement que nous avons développé. Ce terme a cependant aussi une logique intrinsèque, plus ou moins indépendante du raisonnement concret. La logique découle alors complètement de son statut, de sa «charge fonctionnelle», comme c'est nécessairement le cas dans le cadre de toute pensée portant sur l'homme. Par conséquent, arrêtons-nous encore une fois sur certains moments supposés par le terme «réflexion» et concrétisons ainsi son contenu.

La réflexion et ses niveaux

Nous avons déjà dégagé les trois niveaux essentiels du phénomène de la «réflexion»:

La réflexion quotidienne. Cette réflexion se réalise dans le cadre de la vie courante par rapport à tel ou tel phénomène. Le caractère quotidien ou scientifique de la réflexion (sa nature) est conditionné non pas par le type ou la dimension du phénomène, ni par la plus ou moins grande profondeur de la réflexion même – le phénomène perçu au sein de la vie courante aussi peut être vaste et la réflexion qui porte sur lui peut être profonde, voire même très profonde. N'oublions pas que presque toutes les questions portant sur notre existence et notre destin, telles, par exemple comme «que sommes-nous?», «d'où venons-nous et où allons-nous?», «quel est le sens de notre existence?», et la réflexion «née» à la suite de ces questions sont justement des faits de notre quotidienneté. La quotidienneté peut exprimer une profondeur réflexive par, en premier lieu, l'art populaire (par la sagesse du peuple nommée «folklore»; rappelons-nous les vers nés au sein de notre folklore: «Qu'est-ce que notre vie? Elle va s'envoler comme un oiseau», – ici, il y a une question et le résultat de la réflexion née par cette question). Mais quelle que soit la profondeur de cette réflexion quotidienne, cela ne changera rien quant au niveau de la réflexion, tant qu'elle ne prend pas un caractère *systémique*. Le «caractère systémique» signifie que toute question importante fait naître toute une série – voire une série infinie – de questions liées à elle; naturellement, toute réponse donnée à ces questions exige d'être concrétisée par les réponses ultérieures, c'est-à-dire elle exige que la réflexion réalisée par nous ait un caractère

Cycle de cours

consécutif, c'est-à-dire systémique. Ainsi le caractère systémique (et non pas autant le niveau de la portée et de la profondeur) attribue à la réflexion un caractère scientifique.

La réflexion philosophique d'une véritable profondeur se réalisera lorsqu'elle est révélée par le folklore et atteindra un caractère systémique.

(Nous aurons ainsi une réflexion théologique ou philosophique d'une véritable profondeur au moment où aux questions profondes posées dans la quotidienneté la réponse est donnée par la révélation divine et quand la réflexion théologique, avec son caractère systémique, se basera sur cette révélation; on appelle «révélation» cet acte surnaturel mais réalisé dans le cadre de l'histoire réelle, au moyen duquel Dieu, c'est-à-dire la personnalité infinie, créatrice de l'univers et de l'homme, annonce à l'homme ce qui concerne son existence et sa volonté).

La réflexion scientifique. Elle porte toujours et nécessairement un caractère systémique et elle se caractérise en outre par le fait qu'elle appartient à un tel ou tel *courant* de pensée, alors que le courant lui-même est déterminé par le phénomène concret qui devient l'objet de sa réflexion. Dans le cas de la philologie, le «rôle» du phénomène est rempli par ce lien intrinsèque qu'on conçoit entre le langage, la littérature et la culture. On voit qu'un phénomène aussi peut être suffisamment complexe et même extrêmement complexe dans le cas où nous le concevons comme un certain ensemble de rapports.

La métaréflexion scientifique. Ceci est le cas où une telle ou telle discipline scientifique déjà formée fait soi-même objet de réflexion.

Pourquoi nous a-t-il fallu faire de nouveau une analyse plus ou moins concrétisée des niveaux de réflexion et de l'ordre de successivité existant entre les niveaux? Pour souligner que la successivité coïncide avec la succession chronologique de la «naissance» des différents niveaux: la réflexion scientifique ne pourra pas se réaliser avant que n'ait eu lieu la réflexion quotidienne, et toute métaréflexion est nécessairement précédée par la réflexion scientifique au sens «ordinaire».

La structure de la réflexion représente d'une manière schématique la dynamique historique et intrinsèquement structurelle de n'importe quelle discipline scientifique.

Ainsi la science naît au sein de la réflexion quotidienne afin d'atteindre le cas échéant le niveau de la métaréflexion. Mais la dynamique de notre cours nous montre déjà que l'acquisition et l'appropriation d'une discipline scientifique peuvent se faire également dans le sens inverse. C'est-à-dire que nous commençons par le niveau méta-philologique, lorsque nous posons la question: «qu'est-ce que la philologie?» et nous suivons la «logique» de ce niveau, c'est-à-dire le cheminement de la réflexion de «ce niveau» tant que nous essayons de répondre à la question posée en nous basant sur l'analyse sémantique et nominative du terme «philologie». C'est seulement après cela qu'on passera au niveau de l'analyse proprement philologique, et cette analyse nous amènera inévitablement à la question: «quel est le rapport entre les niveaux philologique et quotidien de la réflexion?» Quoique nous puissions formuler d'une façon plus significative la question: «quel est le rapport entre la réalité à étudier par la philologie et la quotidienneté?».

L'importance de cette question découle non seulement de la logique de notre raisonnement portant sur la philologie en tant qu'un courant de pensée mais aussi, en général, du moment suivant caractéristique pour la pensée contemporaine: le rôle de la quotidienneté devient de plus en plus important du point de vue de notre tentative de comprendre pleinement la science, l'art et, en général, la culture. La réflexion scientifique en général, et, particulièrement, la réflexion philologique peut être plus systématique et plus précise que la réflexion quotidienne.

En revanche, la quotidienneté se caractérise par deux signes découlant de son contenu: a) elle signifie plus que la réflexion elle-même, – elle est notre primaire, notre initial espace vital (autrement: notre espace existentiel, puisque dans la pensée contemporaine «existence» – en latin – *existentia* – signifie justement l'existence de l'homme du point de vue de sa *profondeur*; b) la quotidienneté ainsi perçue est un fondement implicite dirigeant toute pensée.