

De l'hermétisme au discours herméneutique

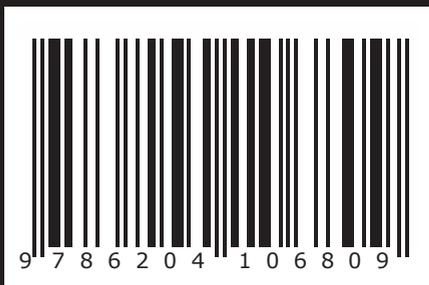
Dans notre travail, nous étudierons principalement le développement des questions herméneutiques qui se sont développées en allemand et, plus largement, dans la culture germanophone au cours des XIXe et XXe siècles. Il se base sur la genèse et l'évolution des points de vue des penseurs allemands sur l'essence et les objectifs de l'herméneutique dans le système des sciences humaines. Nous développons une idée de la nature générale de l'herméneutique philosophique, selon laquelle son existence même est une continuation naturelle du questionnement métaphysique du monde. L'herméneutique, ainsi comprise, est l'idéal de la connaissance philosophique, subie tout au long de l'histoire de la métaphysique occidentale européenne.



Vira Dubinina, docteur en philosophie, chef du département de philosophie et de sciences sociales de l'Académie médicale et stomatologique d'Ukraine (Poltava).

Leonid Mozgovoy - Docteur en philosophie, professeur SHEI "Université pédagogique d'État de Donbas".

Butko Yuliia - Doctorat en philosophie, Docteur. SHEI "Université pédagogique d'État de Donbas".

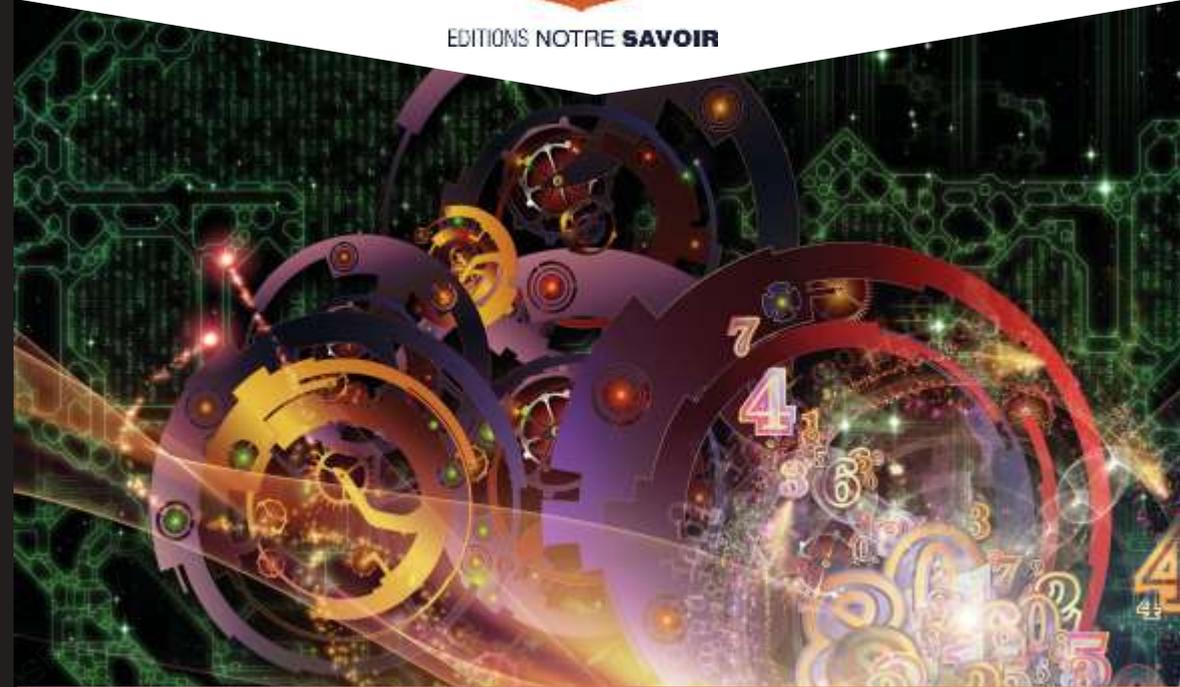



EDITIONS NOTRE SAVOIR

Dubinina, Mozgovoy, Butko



EDITIONS NOTRE SAVOIR



De l'hermétisme au discours herméneutique

*DÉVELOPPEMENT DU DISCOURS HERMÉNEUTIQUE
MODERNE EN ALLEMAGNE*

Leonid Mozgovoy
Vira Dubinina
Yuliia Butko

**Vira Dubinina
Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko**

De l'hermétisme au discours herméneutique

FOR AUTHOR USE ONLY

Vira Dubinina
Leonid Mozgovoy
Yuliia Butko

**De l'hermétisme au discours
herméneutique**

**DÉVELOPPEMENT DU DISCOURS
HERMÉNEUTIQUE MODERNE EN ALLEMAGNE**

FOR AUTHOR USE ONLY

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

This book is a translation from the original published under ISBN 978-620-4-20156-6.

Publisher:

Scientia Scripts

is a trademark of

Dodo Books Indian Ocean Ltd., member of the OmniScriptum S.R.L

Publishing group

str. A.Russo 15, of. 61, Chisinau-2068, Republic of Moldova Europe

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-4-10680-9

Copyright © Vira Dubinina, Leonid Mozgovoy, Yuliia Butko

Copyright © 2021 Dodo Books Indian Ocean Ltd., member of the
OmniScriptum S.R.L Publishing group

FOR AUTHOR USE ONLY

Publication scientifique

Dubinina Vira

Mozgovoy Leonid

Butko Yuliia

De l'hermétisme au discours herméneutique

Monographie

FOR AUTHOR USE ONLY

2021

Auteurs

Vira Dubinina

Docteur en philosophie, chef du département de philosophie et de sciences sociales.

Académie de médecine et de stomatologie d'Ukraine (Poltava)

Leonid Mozgovoy

Docteur en philosophie, professeur au département de philosophie, d'histoire et des disciplines sociales et humanitaires

SHEI "Université pédagogique d'État de Donbas" (Sloviansk, Ukraine)

Butko Yuliia

Doctorat en philosophie, Doctorant du Département de philosophie, d'histoire et des disciplines sociales et humanitaires

SHEI "Université pédagogique d'État de Donbas" (Sloviansk, Ukraine)

Approuvé pour la publication par l'Academic

Conseil de l'université pédagogique d'État de Donbas

Réviseurs

Vladimir Petrushov

Docteur en philosophie, professeur à l'université d'État ukrainienne du transport ferroviaire

Vladimir Fed

Docteur en philosophie, Proviseur, Chef du Département de philosophie, histoire et disciplines sociales et humanitaires

Contenu

Contenu	3
Introduction.....	5
1.L'HERMÉTISME COMME FORME DE TRANSITION VERS LA PHILOSOPHIE HERMÉNEUTIQUE	6
1.Fondements de l'hermétisme dans la culture européenne	6 1.2.
Horizons du discours herméneutique	27
2.DÉVELOPPEMENT DU DISCOURS HERMÉNEUTIQUE MODERNE EN ALLEMAGNE.....	42
1.Influence de Heidegger et Gadamer sur le développement de l'herméneutique allemande moderne	42
2.Tournant ontogénoséologique de Gadamer : du langage à la compréhension la plus nouvelle de l'histoire.....	52
3. La philosophie d'Apel dans le contexte de l'expérience herméneutique	64
3. LIEN ENTRE L'HERMÉNEUTIQUE ET LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE	75
3.1. Questions clés en philosophie analytique	75
3.2. Réception des idées herméneutiques comme un développement moderne de la philosophie analytique	90
CONCLUSIONS	109
RÉFÉRENCES	111

Introduction

Dans notre travail, nous étudierons principalement le développement des questions herméneutiques qui se sont développées en allemand et, plus largement, dans la culture germanophone au cours des XIXe et XXe siècles. Il se base sur la genèse et l'évolution des points de vue des penseurs allemands sur l'essence et les objectifs de l'herméneutique dans le système des sciences humaines.

Dans notre étude, nous développons une idée de la nature générale de l'herméneutique philosophique, selon laquelle son existence même est une continuation naturelle du questionnement métaphysique du monde. L'herméneutique, ainsi comprise, est l'idéal de la connaissance philosophique, subie tout au long de l'histoire de la métaphysique occidentale européenne.

Notre travail est tout d'abord un recueil de segments, de fragments épars du discours herméneutique dans la tradition humanitaire germanophone des deux derniers siècles, car l'herméneutique y acquiert progressivement et irrésistiblement le caractère d'une théorie métaphysique, une forme d'achèvement de la métaphysique de l'Europe occidentale ou, du moins, de son significatif. Cependant, même en l'absence d'un système dans l'histoire de la formation de l'espace sémantique herméneutique, nous avons cherché à donner à notre considération un caractère systémique en traçant les fines lignes d'intersection entre différents auteurs et concepts, car tous ont fini par ajouter des composantes pour former une image holistique.

1. L'HERMÉTISME COMME FORME DE TRANSITION VERS LA PHILOSOPHIE HERMÉNEUTIQUE

1. Fondements de l'hermétisme dans la culture européenne

La philosophie hermétique est construite comme une philosophie de la connaissance - la gnose. C'est ce qui la différencie fondamentalement de tout autre système religieux basé sur la foi, c'est-à-dire sur certains états psycho-émotionnels spécifiques d'une personne. L'accent mis sur la connaissance comme moyen d'obtenir le salut et les exigences pour posséder cette connaissance dans une doctrine clairement formulée est une caractéristique commune de la doctrine hermético-gnostique. Dans ce contexte, le terme "connaissance" a évidemment un sens religieux ou surnaturel, mystique, qui signifie avant tout la connaissance de Dieu. Décrivant la philosophie de l'hermétisme M. Eliade note qu'elle l'a attiré beaucoup plus que la philosophie et la théologie traditionnelle grecque ou chrétienne, parce qu'elle contient une recherche de la plus ancienne révélation universelle et de la spiritualité, qui non seulement contient le judaïsme, le christianisme, Platon, et la philosophie grecque, manifestant sa source mythique, mystique et les révélations magiques de l'Est, l'Égypte et la Perse. Elle examine non seulement l'humanisme et le syncrétisme audacieux, incorporant la "sagesse égyptienne" et les anciennes traditions culturelles, mais aussi une nouvelle "exaltation de la condition humaine", dans laquelle la ténos humaine est caractérisée par la tendance des humanistes à se retrouver de plus en plus dans le néoplatonisme et l'hermétisme parachrétiens [1, p. 90]. Cette sagesse ancienne, mais très conforme à notre époque, nous apporte l'universalisme religieux et le nouvel humanisme, qui contribueront à assurer la percée du provincialisme étroit, à établir le rapport du macro et du microcosme, et aussi à créer des relations harmonieuses dans le monde.

Le concept d'"hermétisme" a été proposé par les Grecs de l'Antiquité : l'historien Hérodote (Ve siècle avant J.-C.) parle de prêtres égyptiens qui possèdent des connaissances secrètes et qui les transmettent au légendaire Hermès Trismégiste, au nom duquel le mot a été formé. À la même époque se forment les sciences dites hermétiques,

qui étudient les phénomènes de certains niveaux d'être à partir de leur manifestation sur d'autres selon le principe de similitude. Ce principe, également appelé loi de similitude (ou d'analogie), fut, selon la légende, découvert par Hermès Trismégiste lui-même et trouva son expression dans la formule ésotérique bien connue : "Ce qui est en bas est semblable à ce qui est en haut."

L'hermétisme était compris comme une doctrine qui reconnaît l'existence d'une essence cachée et inconnaissable des choses, ouverte uniquement aux initiés. Le mot "ésotérisme" commençait déjà à s'appliquer à des hiérarques chrétiens, en particulier à saint Constantin, dans les documents du concile de Nicée. Il s'appelait lui-même "le seigneur de l'extérieur" ("exotérique").

Il faut noter qu'une structure suffisamment logique et harmonieuse de la philosophie hermétique est basée sur le postulat de l'unité de la réalité absolue, et trouve son expression dans les mots : " Il est tout et seulement il est " [2, p.50].

Le principe du monisme se développe dans la philosophie hermétique dans deux directions. Premièrement, dans la diversité et le développement constant de la réalité unifiée et, deuxièmement, ce qui est assez important pour nous, dans le développement de la conscience de soi en tant que processus de connaissance et d'amélioration de soi.

Le livre sacré de Thot, selon V. Shmakov, est un système de doctrines exprimant des étapes distinctes du mouvement cohérent d'auto-affirmation de la Réalité unifiée, révèle un ensemble de voies, de lois et de principes par lesquels l'esprit créateur d'une personne, créant son propre monde, restaure l'unité qui a été violée et s'y affirme, comme une partie qui se reconnaît comme un tout.

Le Livre de Thot, qui se compose de trois parties, identifie trois mondes : le monde de l'Absolu divin, le monde de l'Univers et le monde de l'homme. Une telle division renvoie à la tâche trinitaire de la philosophie, en particulier à celle de F. Bacon : "Dieu, la Nature, l'Homme" [2, p. 51].

Pour expliquer la nature de l'homme, il est nécessaire de se référer au fragment attribué à Hermès Trismégiste. "L'homme est fait à l'image du monde. Par la volonté du Père récompensé par la sagesse plus que les autres êtres terrestres ; grâce à ses

sentiments, il est en communion avec l'Autre Dieu, grâce à sa pensée - avec le premier. Dans l'un, il est établi comme un animal, dans l'Autre - comme n'étant pas un animal, Esprit et Bonté. Comprenez que le monde vient de Dieu et existe en Lui, l'homme vient du monde et existe dans le monde" [2, p. 182].

La Tablette d'émeraude, qui est l'une des œuvres les plus importantes de la philosophie hermétique, commence par les mots suivants : "Vrai, vrai, sans tromperie et sans doute vrai", révélant une méthode de connaissance de soi qui se compose de trois étapes. "Vrai" signifie recevoir des informations des sens, où la réalisation d'une perception sensorielle authentique indique le monde physique. "Vrai sans doute" - révèle la sélection de la partie vraie de ces informations comme résultat de l'activité mentale dans le plan mental. "Sans aucun doute, vrai" est la vérification ultime de la connaissance acquise par le recours à l'Absolu dans un acte de pratique mystique. Le sens intuitif de la correspondance du résultat obtenu avec le flux général du mouvement du Cosmos parle du monde astral des phénomènes [2, p. 22-34].

Dans ce cas, l'affirmation est perçue par analogie avec les degrés de connaissance connus dans notre littérature contemporaine. De la contemplation vivante à la pensée abstraite, et de celle-ci à la pratique - tel est le chemin de la vraie connaissance. Dans ce contexte, il ne s'agit pas de la pratique en tant qu'activité sensorielle-objective, mais d'une autre pratique : la pratique de la révélation.

L'œuvre phare du cycle hermétique est la "Tabula Smaragdina Hermetis" ("La Tablette d'émeraude d'Hermès"), citée dans de nombreux traités, qui représente une relique de la littérature égyptienne et hellénistique. Cette œuvre, sorte de "symbole de foi" hermétique, contient des formulations aphoristiques extrêmement brèves des principaux points de la philosophie hermétique. La philosophie hermétique s'ouvre sur un magnifique tableau de la création du cosmos. Au cœur de sa cosmogonie se trouvent trois éléments. Le premier est l'"eidos archétypal", ou beau cosmos. Le deuxième est la volonté divine, observant le beau cosmos et décidant de le reproduire. Le troisième est la substance humide ou ténèbres, la matière à partir de laquelle le cosmos a été fait. Il est vrai que l'on peut retrouver une certaine similitude d'idées dans l'image de la création

du monde, représentée par Platon dans le dialogue "Le temps". Hermès indique l'infinité du "beau cosmos" et son illumination par la lumière de l'esprit. La substance humide, qui était le principe fondamental des quatre éléments (feu, air, eau et terre), fut divisée par la puissance du mot divin logos et, ainsi, le second esprit démiurge fut formé. Avec le Logos, ils créèrent la nature et les sept souverains du cosmos (c'est-à-dire les planètes du système solaire), et donnèrent également naissance au mouvement, de sorte qu'il y eut l'espace - le "second dieu". Dans la "Tablette d'émeraude d'Hermès", il est noté : " Et de même que toutes choses sont venues de l'Un (par l'Un) ou par la pensée de l'Un (c'est-à-dire le Logos, le Monde " Je "), de même toutes choses sont nées de cette essence unique. [2, p. 23].

Puis vient la phase décisive de la cosmogénèse : l'anthropogénèse. Nous soulignons que dans la tradition hermétique, il existe deux variantes de l'anthropogénèse. Selon la première version, après la création du cosmos, Dieu créa des âmes pures et leur conféra un pouvoir dans le monde céleste (terrestre). Ces âmes étaient les exécutrices de la volonté divine, mais, étant des entités indépendantes et capricieuses, elles ne voulaient pas accomplir cette volonté dans sa forme pure. Elles étaient hautaines et se mirent à rivaliser avec les dieux les plus célestes, abandonnant le monde terrestre à son sort. Après cela, Dieu décida de créer l'homme et de placer des âmes dans le corps des gens. Grâce aux efforts du dieu lui-même et des dieux célestes, la race humaine fut créée et les âmes furent enfermées dans des corps humains, apparemment en prison. Selon la deuxième version, Dieu a créé l'homme, étant une nature double. D'une part, la personne a une composante spirituelle, et d'autre part - une composante physique. Dans la première partie, elle a hérité de Dieu le logos (capacité de penser et de langage) et l'esprit, et dans la deuxième partie elle a reçu un corps qui se compose de quatre éléments et est sujet à la désintégration, donc une personne est mortelle. Le but de la création de l'homme par Dieu est double comme sa nature. Dans le premier traité du "Corps hermétique" "Poimandre" (selon la version de base de l'étymologie de ce nom, le mot "Poimandre" vient du copte pemenetre - "témoin" et signifie l'esprit humain, qui est une émanation de l'esprit divin, accompagne l'homme de son action, fournissant un lien entre

le terrestre, le céleste et le super céleste, dans ce traité témoigne de la cosmo et l'anthropogénèse) nous lisons : " Le premier esprit, qui est la vie et le monde, étant bisexuel, a donné naissance à un autre esprit - le démiurge, qui deuxièmement, il a fait sept règles du feu ... leur règle est appelée destin " et plus loin : " Raison, le Père de tout, étant la vie et la lumière, a donné naissance à un homme semblable à lui-même qu'il a aimé comme son propre fils, parce que celui qui avait le visage de son père "[2, p.34-36].

L'importante formule, qui est également attribuée à Hermès, indique "une transformation magique alchimique, et est interprétée dans un sens plus large comme un "grand acte intérieur", comme un travail sur soi, dans le but d'obtenir la perfection. Des outils importants dans ce processus étaient les axiomes hermétiques qui appellent une personne à vivre dans un monde de lumière et de raison, à ne pas se laisser tomber dans l'agitation et l'inaction, à professer les idéaux de bonté et de vitalité.

"Pour changer votre humeur ou votre état d'esprit - comme indiqué dans le premier axiome, changez votre vibration".

"Pour perturber la vitesse indésirable de la vibration mentale, activez le principe de polarité et concentrez-vous sur le pôle opposé à celui que vous voulez supprimer. Tuez l'indésirable en changeant sa polarité. "

"L'âme (ainsi que le métal et les éléments) peut se transformer d'état en état, de niveau en niveau, de position en position, de pôle en pôle, de vibration en vibration."

"Les rythmes peuvent être neutralisés en appliquant l'art de la polarisation."

"Rien ne peut échapper au principe de cause à effet, mais il existe une variété de plans d'hérédité et les lois des plans supérieurs peuvent être utilisées pour surmonter les lois des plans inférieurs."

"La véritable transformation mentale est l'art de l'esprit"

[2, p. 66].

La connaissance hermétique, dont le but ultime est l'approche de l'homme à Dieu, était interprétée comme le transfert de l'âme vers le monde céleste ou, comme le disaient les scelleurs, "vers les étoiles." En même temps, la connaissance avait une importante fonction à la fois morale et théologique : Dieu était l'objet de l'esprit, car la connaissance,

tout comme Dieu, était sans corps, et la raison était son instrument. En conséquence, le centre d'intérêt de l'esprit, en tant que personne dont il est le porteur, est dirigé vers la compréhension, la connaissance de Dieu. Il s'ensuit que la piété est identique à la connaissance de Dieu, et le mal à son ignorance. Dans les textes hermétiques, notamment dans les axiomes hermétiques, il est noté que Dieu lui-même désire être connu, le désire, c'était un de ses buts en créant l'homme : "La possession de la connaissance, si elle n'est pas accompagnée de la manifestation et de l'expression dans l'action, est semblable à l'accumulation de métaux précieux - chose inutile et superflue. La connaissance, tout comme la santé, est destinée à être utilisée. La loi de l'utilité est commune. Et celui qui les néglige souffre du fait de son conflit avec les forces naturelles" [2, p. 215]. Malgré le fait que l'enseignement hermétique était gardé secret, secret, il ne devait pas seulement être gardé et caché, la loi de l'utilité s'appliquait à lui aussi. La connaissance sans manifestation et sans utilité est une chose vide, incapable d'apporter du bien à quiconque. L'ésotérisme des textes hermétiques " est une expression allégorique de grandes vérités philosophiques et mystiques, un sens caché qui ne peut être compris que par ceux qui se sont élevés " à l'esprit véritable " [2, p. 131].

En tant que doctrine religieuse et philosophique, l'hermétisme était étroitement associé aux pratiques occultes, aux tentatives d'application pratique de connaissances secrètes. On y voit l'art d'influencer les objets de l'environnement afin d'obtenir certains résultats, y compris des biens terrestres, par exemple l'or et l'argent résultant de la transmutation de la matière. La paternité de la Table d'émeraude, un extrait du contenu alchimique décrivant la pierre philosophale, est attribuée à Hermès Trismégiste. L'hermétisme, reconnaissant l'unité vivante et l'interconnexion de toutes les parties de l'univers, ne pouvait qu'excuser l'alchimie, la magie et l'astrologie, et avec elles la justification du rôle particulier de l'homme dans le monde, qu'il peut assimiler et transformer.

D'une part, cette connaissance est strictement limitée à l'expérience de la révélation, dans laquelle la perception de la vérité remplace l'évidence rationnelle, et d'autre part, la "connaissance", qui est liée au secret du salut, n'est pas seulement une

information sur un sujet particulier, mais aussi un moyen de modifier la condition humaine et donc la fonction salvatrice.

Étant une créature immortelle et spirituelle, l'homme est appelé à contempler Dieu et le cosmos et à les adorer, car sans lui, la scène de la cosmogénèse perdrait tout son sens aux yeux de Dieu. Puisque l'homme est un être mortel, sa fonction est de contrôler le monde terrestre, cela signifie que le but de l'homme dans le monde est approximativement le même que celui que Dieu applique à toute chose. C'est ainsi que se présentait le premier cycle de la cosmo et de l'anthropogénèse, lorsque l'homme et son créateur étaient bisexuels. Dans le deuxième cycle, selon l'hermétisme, se produit une époque de séparation, où les êtres vivants seraient divisés, et le but de l'homme serait la connaissance de soi, qui devait être le début du chemin de la connaissance de Dieu ; les lois du cosmos et son ordre étaient également établis. Ainsi, le but ultime de l'homme est la connaissance, la gnose. La nouvelle image d'une personne se réalise et acquiert les traits caractéristiques sous le signe d'Hermès Trismégiste, elle est modelée par les contours clairement consignés dans les livres hermétiques "L'hermétisme signifie, avant tout, l'élévation d'une personne. Il est appelé le troisième dieu et, dans les écritures hermétiques, il est traité comme une créature de nature universelle, comme une image de Dieu et le chef de tous les autres êtres, et en même temps comme un éon-androgyne pécheur "[2, p. 11]. Il convient également de citer les paroles d'Hermès Trismégiste lui-même : Il n'y en a que trois : "Dieu le Père et le Bien", le cosmos et l'homme. Dieu accommode le cosmos, le cosmos est de l'homme, le cosmos est le fils éternel de Dieu, l'homme est un enfant du Cosmos " [2, p. 113].

Ainsi, en résumant les idées principales de la cosmogénèse et de l'anthropogénèse, au sein de la philosophie hermétique, il convient de noter que :

1. Dans l'hermétisme, la conception religieuse de Dieu en tant qu'Esprit, manifesté par ses créations, coexiste avec l'idée de l'Un divin, absolu, transcendant à l'être existant ;

2. Le monde créé par Dieu est son image objectivée et une sorte de second dieu ;

3. Le troisième Dieu s'appelle l'homme. En raison de l'universalité de sa nature, l'homme a des possibilités illimitées, la capacité de devenir n'importe quoi, mais son véritable objectif est de trouver le chemin vers Dieu et de fusionner avec Lui par la connaissance parfaite ;

4. L'homme est la seule créature sur terre qui combine deux entités différentes : il est mortel dans son corps et immortel par rapport à ce qui constitue sa substance en tant qu'être humain. Étant immortel et ayant le pouvoir sur les choses, il partage la participation des mortels, obéissant au destin, étant élevé au-dessus de la loi du ciel, il devient l'esclave de cet ordre.

Pendant longtemps, un certain nombre de principes appelés "Kibalion" sont restés dans les confréries occultes hermétiques, qui ont été communiqués lors de la dédicace pour permettre une meilleure compréhension de l'image de la vision hermétique du monde et de la compréhension du monde :

le principe du mentalisme - "Tout est l'esprit : l'univers spirituel" ; le principe de l'analogie ou de la conformité - "Les bonnes conclusions sont construites par analogie des faits du monde visible aux faits des mondes invisibles" ;

le principe de vibration - "Rien n'est au repos, tout bouge" ; le principe de polarité - "Tout est double, tout a son contraire" ;

le principe du rythme - "Tout obéit aux alternances des incarnations dans les plans de l'être" ;

le principe de causalité - "Toute cause a son effet" ; le principe de dualité des débuts actifs et passifs - "En toute chose il y a un principe actif (masculin) et passif (féminin)" [2].

Dans d'autres écoles occultes, les principes susmentionnés, dans des formulations modifiées, sont proclamés comme une manifestation de la grande loi uniforme de l'univers et sont énumérés comme suit :

1) ordre, 2) compensation, 3) causalité ou Karma, 4) vibration, 5) cyclicité, 6) polarité, 7) équilibre. Il est facile de constater le parallélisme absolu dans l'interprétation par les occultistes de la Loi Uniforme de l'Univers et des sept principes de la philosophie

hermétique, et par conséquent, l'unité de leurs principes initiaux ou base méthodologique [2].

En ce qui concerne l'origine de l'hermétisme, il ne faut pas confondre les récits mythiques transmis par les manuscrits anciens avec ce qui doit être reconnu sur la base des faits. Les herméticiens, afin de présenter la connaissance à un caractère plus puissant, ont été entourés par son émergence de mythes, parmi lesquels le Maître Hermétique, le Grand Maître de Sagesse, qui a commencé la tradition spirituelle de l'Occident, Hermès Trismégiste (trois fois plus grand), est considéré comme le fondateur de l'hermétisme. Si l'histoire a retenu beaucoup d'informations sur Démocrite, Platon, Aristote et d'autres philosophes, il n'existe pratiquement aucune information sur Hermès. Hermès est le nom grec de Thot, le dieu égyptien de la sagesse, qui reçut plus tard, sous le règne d'Alexandre le Grand, le nom d'Hermès. On parle de trois personnalités différentes, mais essentiellement identiques, qui, dans chacune de leurs hypostases, atteignaient le sommet, devenant grandes : le premier est le dieu céleste visible, il a joué un grand rôle dans l'espace et l'anthropogenèse ; le second est un enseignant, un prophète, un voyant, un dieu terrestre, il dialogue avec Tat, Asclépios, Ammon ; la troisième hypostase est l'auteur de livres hermétiques, dont le précité [2].

Thot-Hermès est devenu à la fois une personnalité légendaire et une divinité multidimensionnelle. Le connaisseur du mysticisme occidental S. Klyuchnikov, se référant à l'étude de l'occulte P. Schure dans son ouvrage Les Grands Initiés, a suggéré qu'Hermès était un "nom générique" qui joue le même rôle pour l'Égypte que Manu pour l'Inde, c'est-à-dire, sage, caste et dieu. Selon les légendes anciennes, le dieu égyptien Toth était le patron de la connaissance secrète, le dieu de la sagesse associé à la planète Mercure, qui était la plus proche du Soleil et était considérée par les Égyptiens comme le médiateur entre les dieux et le côté lumineux du mois. En tant que synonyme de la caste, Toth était le patron mystique de l'ordre des prêtres de l'Égypte ancienne. En termes de personnalité (il faut toutefois rappeler que cela n'est pas confirmé par les données de la science historique et qu'il s'agit donc d'une hypothèse), Hermès Trismégiste est interprété dans la tradition ésotérique comme une personne spécifique ayant atteint de

hauts niveaux d'initiation spirituelle et ayant vécu en Égypte plusieurs milliers d'années avant Jésus-Christ, " lorsque les Grecs n'étaient pas encore des Hellènes ". "L'appel du Trois fois plus grand a été fait en relation avec Hermès pour avoir été reconnu comme grand parmi les philosophes, le majestueux de tous les prêtres, le plus grand de tous les rois "[79, p.118]. Parmi les sciences qu'Hermès a fait découvrir aux gens, on peut citer : la médecine, la chimie, l'astrologie, la musique, la rhétorique, la magie, la philosophie, les mathématiques, l'anatomie. Les chercheurs suggèrent que c'est Hermès qui était connu des Juifs sous le nom d'Hénoch, et qui, entré dans la mythologie, est devenu plus tard Mercure chez les Romains. En raison du grand respect que les anciens alchimistes témoignaient à Hermès, les travaux alchimiques étaient appelés "hermétiques", ce qui, dans l'Antiquité et dans le langage moderne, signifie emballage impénétrable. L'hermétisme est devenu la base de nombreux systèmes et enseignements occultes d'Europe. Les philosophes les plus célèbres, dont Pythagore, Platon, Augustin, et les penseurs de la Renaissance ont été appelés les héritiers spirituels d'Hermès Trismégiste.

L'hermétisme n'est pas seulement un monument du patrimoine culturel, il est dans une certaine mesure la base méthodologique de toute la philosophie mystico-ésotérique ultérieure. Il ouvre le désir de comprendre la connaissance parfaite par la révélation, le goût pour les abstractions philosophiques mythologisantes, le souci du salut de l'âme et la perception de la vie et du monde qui en résulte. En même temps, dans sa plus haute manifestation en tant que doctrine religieuse et philosophique, l'hermétisme contient une pratique religieuse détaillée, un cérémonial de purification et de libération de l'âme, destiné à fournir à l'Épiphanie de la divinité. Le seul sacrement reconnu par l'hermétisme est le mystère du Verbe ; la nature même de la présentation des pensées dans les dialogues hermétiques rappelle le procédé magique pour invoquer des significations cachées, afin que l'homme se comprenne lui-même et comprenne Dieu.

En tant que système de vues religieuses et philosophiques, l'hermétisme se présente comme un phénomène holistique, bien que certaines thèses de divers traités scellés dans le temps ne correspondent pas tout à fait, et se contredisent parfois. Ainsi, par exemple, parallèlement à l'acceptation du monde terrestre et de la vie corporelle, on

trouve dans la philosophie hermétique une négation spiritualiste de tout ce qui est terrestre et sensuel. La tendance au monothéisme qui prévaut dans l'hermétisme est également évidente, ce qui ne signifie pas un rejet complet du polythéisme. La conception religieuse de Dieu en tant qu'Esprit générateur, manifesté dans ses créations, coexiste avec l'idée de l'Un divin, absolu, super-existant, inconnu, non révélé dans le monde de l'être objectif. La philosophie hermétique se caractérise par l'utilisation constante des motifs de la mythologie égyptienne ancienne (par exemple, le culte du Soleil) et l'intérêt pour la connaissance "pratique" (des sciences occultes). A la tradition hermétique appartiennent des traités en langues grecque, latine, copte et vieil arménien.

Ainsi, certains chercheurs font référence à la littérature hermétique, voire au "livre des morts" et aux traités d'alchimie, qui concentraient des recettes pour la transformation des métaux, des formules magiques, des sorts et des tableaux astrologiques. Les prêtres, qui étaient les gardiens de la sagesse chez les anciens Égyptiens, enregistraient le savoir comme un grand mystère. Ainsi se sont probablement formés des ouvrages hermétiques. On suppose qu'ils ont été écrits non pas par une seule personne, mais par toute une corporation de prêtres pendant de nombreuses générations. Comme le nombre d'ouvrages au cours des siècles est devenu trop important, et que les ouvrages individuels ne portaient pas le nom des auteurs, toute leur série a été attribuée à Hermès, c'est-à-dire à la sagesse divine. L'ancienneté des idées de l'hermétisme égyptien ne fait aucun doute, mais on pense que les monuments écrits les plus anciens de l'hermétisme, dont les plus connus sont Poimandr, Asclépios, Hermès Conversations avec Tat, sont la traduction d'autres traditions plus anciennes transmises par les initiés égyptiens et les mystères grecs. Les œuvres hermétiques ont un nombre restreint et strictement réglementé d'acteurs, dont la soi-disant "tétrade sacrée" de personnages : Hermès lui-même, son fils spirituel Tat, Asclépios (descendant du dieu de la guérison) et le roi Ammon (censé être le pharaon égyptien Ramsès II).

La sagesse hermétique, en tant que monument de la culture égyptienne antique, est considérée comme la plus ancienne, non seulement des œuvres de la philosophie grecque antique, mais aussi des livres de l'Ancien Testament. " L'enseignement

hermétique, tout d'abord verbal, se transmet de maître à élève verbalement, si l'on tient compte du respect général de l'antiquité pour le logos, les mots, le langage, le sens, du respect souligné pour les livres, les conversations et les sermons, alors la spécificité de l'hermétisme devient des enseignements non écrits peu clairs ; autre chose est que le sens de ce qui est écrit est loin d'être toujours aussi évident que pour les initiés " [3, p. 9].

L'attrait pour les bases de la connaissance hermétique s'accompagne d'une certaine sacralisation. Une dédicace n'est rien d'autre que la conversation d'un étudiant avec un professeur, la principale forme de transfert de connaissances étant le dialogue. Mais à la différence des dialogues de Platon, dans lesquels le maître pose les bonnes questions, rapprochant l'élève de la connaissance, l'élève pose des questions dans les dialogues hermétiques, cherchant à rejoindre les mystères de la vérité, dont la connaissance révèle les secrets de la pratique spirituelle qui permet d'atteindre la perfection et de gagner l'immortalité.

Plutarque lui-même était un modèle caractéristique de l'initié et du penseur de son époque. Grec d'origine (il était originaire de la ville bionétienne d'Heronei), il avait le titre de prêtre d'Apollon, instruit, lettré, connaissant parfaitement l'histoire ancienne et se plongeant dans les systèmes religieux, en particulier le culte égyptien d'Osiris et d'Isis. Il a consacré un traité sur "Isis et Osiris", qui peut être considéré comme l'un des documents les plus précieux sur l'histoire de la pensée religieuse du monde antique, à l'examen de ce culte et à sa comparaison avec d'autres mythes. Plutarque révèle le sens ésotérique des sacrements d'Osiris, en les comparant avec le symbolisme du culte hellénique de Dionysos, en découvrant les points communs de leur pensée fondamentale, ainsi que les points communs des cultes de l'Isis égyptienne et de la Déméter grecque. Il affirme que pour les initiés du sens secret de ces cultes, toutes les formes de culte au Divin et les détails de leurs rites ne sont que des manifestations différentes d'une seule et même recherche de Dieu, commune à toutes les religions et qui a un but ultime - rapprocher l'esprit humain du Principe unique de la Divinité ".

La philosophie hermétique s'exprime par la parole. Bien que les mots ne soient pas toujours clairs, plus précisément, pas n'importe quel auditeur, pas n'importe quel

lecteur n'est capable de comprendre leur sens simple et compréhensible. Il est particulièrement difficile de comprendre les significations lors de la traduction de textes pressurisés dans d'autres langues. La connaissance est l'affaire et le privilège d'une minorité. Le dévouement ne se manifeste pas seulement par des mots, son chemin est un peu plus large et consiste également en une purification spirituelle, ou plutôt une auto-purification. La première étape de cette auto-purification est la haine du corps, la deuxième est l'amour de soi, la troisième est l'acquisition de la raison, la quatrième est l'attirance pour la connaissance supérieure. Seule une personne qui a passé les dures épreuves de l'auto-purification est capable de comprendre correctement les paroles du maître.

L'initiation est le premier chemin secret pour atteindre la connaissance, l'autre chemin est la révélation. La base de la révélation est l'acte mystique de discrétion, qui est exercé non pas par l'œil physique, non pas par le sensuel, mais par quelque chose d'autre. Au contraire, la vue, comme toutes les autres sensations corporelles dans le sacrement de la révélation, est émoussée. Une personne ouvre un organe spécial de l'œil de l'esprit, c'est à elle seule que reviennent les lunettes et la vision de Dieu.

Une personne spirituellement imparfaite risque de perdre son sang-froid, c'est pourquoi, dans le processus d'initiation, il faut parvenir à un contrôle total de ses pensées et de ses émotions, en changeant son caractère. L'étudiant doit apprendre à reconnaître l'indépendance de son propre "moi" non seulement par rapport au corps, non seulement par rapport aux passions et aux émotions, mais aussi par rapport à son propre esprit, il doit faire l'expérience de la véritable naissance de lui-même dans une nouvelle personnalité spirituelle, atteindre un état d'illumination, comprendre la connexion de toutes les choses, leur unité avec By god. Il fait l'expérience de l'illumination de l'esprit et acquiert la capacité de voir des connexions là où il ne les a pas vues auparavant, de comprendre ce qui était sombre, incompréhensible et qui n'avait donc pas de sens, il devient capable de comprendre la vérité, ressent la puissance et la libération, harmonisant son Je suis spirituel avec le Je du monde. Conformément aux principes de l'occultisme, l'initiation peut être définie comme le processus d'accélération de

l'évolution humaine, la découverte de nouveaux états de sa conscience, l'acquisition de nouvelles capacités, une nouvelle renaissance physique et spirituelle.

Le sort des idées hermétiques a évolué différemment selon les époques. De nombreux auteurs chrétiens ont perçu Hermès Trismégiste comme l'un des plus anciens théologiens, qui a donné au peuple une sagesse divine intime. Le pathos religieux de celle-ci n'a pas laissé indifférents les représentants de la patristique chrétienne qui citaient généreusement les Trois Grands, appréciant particulièrement les enseignements qui leur étaient proches dans l'esprit de l'auto-transformation de l'homme dans le processus de connaissance de sa propre nature, de la compréhension de l'homme de lui-même comme un être spirituel dans lequel se manifeste l'essence divine. La possibilité de devenir Dieu, conformément aux idées de l'hermétisme, n'exclut pas la possibilité inverse : descendre dans les bas-fonds de l'être. Cela place la personne devant un choix existentiel : s'efforcer d'atteindre Dieu ou se perdre, un choix qui devient encore plus pertinent à notre époque. Une personne qui doit une responsabilité spatiale est à la fois une image des traités hermétiques et une image de notre contemporain. La frontière entre la sagesse ancienne et les problèmes d'aujourd'hui se dissout. Certains partisans de l'occultisme font l'hypothèse que la vision hermétique du monde peut devenir la base neutre sur laquelle la réconciliation se fera au fil du temps en opposition à la religion de la science. Une telle réconciliation de la science officielle et de l'occultisme, de la foi avec la connaissance, de la religion avec la philosophie et la science, du mysticisme chrétien avec l'humanisme antique était l'objectif initial de l'Ordre rosicrucien médiéval, qui est devenu l'héritier spirituel de l'ancienne sagesse hermétique orientale, d'une part, et du christianisme gnostique du premier siècle, d'autre part.

Le chercheur américain de connaissances ésotériques Manly P. Hall a noté : "Les soi-disant nouvelles découvertes de la science moderne agissent souvent comme une redécouverte de ce qui a déjà été fait et qui était connu depuis longtemps par les prêtres et les philosophes de l'ancien monde païen. L'attitude inhumaine des hommes les uns envers les autres est le résultat de la perte de connaissances et de formules qui, si elles

avaient été sauvées, auraient contribué à résoudre des dizaines de problèmes de notre civilisation" [4, p. 453].

L'hermétisme a conservé le statut de doctrine légitime et de terme respectable jusqu'au Grand Schisme de 1054, lorsque le pape (Léon IX) et le patriarche de Constantinople (Michel Kirulari) se sont mutuellement maudits *in absentia*. Cela signifiait la formulation du dogme en tant que tel dans le christianisme oriental et occidental. Jusque-là, la connaissance des fondements de l'hermétisme était considérée comme un signe d'éducation. Maintenant, cette connaissance est devenue considérée comme vicieuse, païenne "mauvaise" ("païen" du latin. Pagans). Le droit de communiquer avec le monde de l'invisible a été monopolisé par l'église, tous les autres chercheurs de vérité sacrée se sont transformés en concurrents.

L'hermétisme avec tout l'héritage antique a été proclamé pêcheur.

Satan, qui devait être oublié. L'hermétisme a été relancé après plusieurs siècles, mais sous un autre nom : "occultisme" (du latin. *Occultus* - "caché"). Il consistait en des enseignements sur l'existence d'une relation cachée entre des événements et des phénomènes d'un ordre qualitativement différent, il comprenait l'essence des phénomènes qui ne pouvaient être expliqués ni du point de vue de la théologie canonique, ni du point de vue de la science rationnelle [5, p. 6-7].

Selon certains spécialistes, l'hermétisme est la source première à partir de laquelle nous, Européens, avons acquis, par le biais de la pensée hellénistique, nos idées religieuses et philosophiques les plus précieuses. Il existe un lien indéniable entre l'hermétisme et le gnosticisme. Le gnosticisme, qui est né au premier siècle de l'ère chrétienne, a interprété le christianisme en termes de métaphysique perse, égyptienne et grecque. Se formant dans les mêmes conditions culturelles et historiques que la formation de la théologie et de la philosophie chrétienne du néo-platonisme (les enseignements de Plotin, Porfiry, Iamblichus) et du gnosticisme, (la gnose juive, la gnose chrétienne), l'hermétisme présentait une certaine similitude avec eux. Le gnosticisme était fondé sur les idées religieuses et mythologiques de l'Orient ancien, dont l'orientation mystique reposait sur l'unité extatique avec Dieu et d'autres forces et

phénomènes surnaturels. "Lorsque les Grecs ont conquis l'Égypte, la magie égyptienne ne pouvait leur rester cachée. Les philosophes alexandrins s'intéressaient avant tout aux problèmes de l'être, aux questions relatives à la nature et à la relation de la divinité avec le monde, en particulier avec les hommes. Par conséquent, ils devaient également s'occuper du problème de la théurgie égyptienne : une personne peut-elle, en utilisant certains moyens, influencer les dieux afin qu'ils réalisent certains de ses désirs " [65, p. 108]. Iamblich, le fondateur de l'école néo-platonicienne syrienne, auteur du traité Sur les mystères égyptiens, en désaccord avec les autres néo-platoniciens, se référant à l'ancien mysticisme égyptien, en particulier à l'hermétisme, créa une théorie assez originale dans laquelle il soutenait que la théurgie était la seule voie d'un culte véritable et approprié. Il s'agit non seulement d'une voie magique, mais aussi de la seule façon dont une personne peut s'élever vers une divinité. Ainsi, "l'influence de l'homme sur les dieux" ne visait qu'à faire de l'âme humaine une communion avec une nature supérieure, et en même temps à la puissance des dieux. Le syncrétisme religieux et philosophique du gnosticisme permet d'interpréter l'hermétisme comme la base du gnosticisme. D. Strandin propose de considérer l'hermétisme comme un christianisme ésotérique et gnostique, et le sens mystique de la recherche de la "pierre philosophale" comme l'éveil du Christ divin dans l'homme. Tout enseignement mystique a dans son essence une transformation de l'âme. L'hermétisme, selon D. Strandin, est une alchimie ésotérique chrétienne-gnostique particulière, dont l'utilisation permet à ses adeptes de mieux comprendre les lois de la perfection de l'âme et la profondeur de la nature humaine [6, p. 9].

Dans ces conditions, on appelle à l'irrationalisation du processus cognitif, " à la nature scientifique du mysticisme " et " à la mystification de la science. "

Selon le postpositiviste américain, l'auteur de l'idée de "l'anarchisme épistémologique" P. Feyerabend, la diversité, l'incompatibilité et l'alternance des théories permet à la science d'éviter le dogmatisme, contribue à diverses interprétations des mêmes faits, est une nécessité méthodologique pour la science et la philosophie modernes, donc l'épistémologie moderne devrait s'écarter des exigences claires du rationalisme classique. Selon Manly P. Hall, "le traditionalisme est la malédiction de la philosophie

moderne, de ses écoles européennes" [4, p.11]. Dans ce contexte intellectuel, l'intérêt pour la connaissance de l'occulte, mystique ésotérique, qui est en dehors de la science et n'est pas subordonné à une organisation claire, mais reste un type spécial de cognitif, en outre - l'attitude spirituelle de l'homme au monde, est pleinement justifiée.

Comme le note P. Gaidenko, grâce à l'influence de J. Bruno et du mysticisme allemand, la doctrine de la coïncidence des contraires devient le principe méthodologique de Schelling et de Hegel. Dans le dialogue "Bruno, ou le commencement divin et naturel des choses" (1802), Schelling, donnant des arguments à Bruno, essaie de prouver que la pensée véritable doit procéder de la loi de la coïncidence des opposés. " Seul ce qui est absolument et infiniment opposé l'un à l'autre peut être infiniment combiné " [6, p. 141-142].

Les anciennes formules sont connues : "Macrocosme - dans microcosme", "Connais-toi toi-même et tu connais le monde", "Tout est en un et Un est en tout" nous reviennent avec de nouveaux termes : structurel, systématique, cohérence, hiérarchie, intégrité, etc. dans lesquels il est possible de discerner les principes de la philosophie hermétique, ces schémas conceptuels de jugements, que la tradition associera ensuite au mode de pensée dialectique. Ainsi, la question de l'origine historique de la philosophie reçoit un cadre chronologique différent. Par conséquent, il est tout à fait légitime, un retour historique à l'expérience mystique comme forme de connaissance. Ainsi, au IIIe Congrès Métaphysique International de Rome, le professeur T. Katz (Boston) a essayé, à partir d'une position gnoséologique, de justifier l'expérience mystique, grâce à son interprétation conceptuelle. Un certain nombre de rapports ont été consacrés à l'expérience mystique des physiciens et des mathématiciens. Ainsi, R. Penrose a fait une déclaration selon laquelle toutes les découvertes mathématiques exceptionnelles sont des auto-découvertes et non des constructions. Il s'agit d'une découverte du même type que la découverte d'îles dans l'océan qui existaient avant même d'être découvertes [6, p. 136-138].

Lors du congrès, ils ont analysé du point de vue de l'expérience mystique, la théorie d'Einstein et la mécanique quantique, et dans l'un des rapports il a été dit que la réduction de la fonction psi est un indicateur de son objectivité. Ainsi, le professeur D. Murray (Rome)

a noté que la théologie mystique étudie la transformation de l'homme par son implication dans le divin. Mais pour cela, il faut un nouveau discours, qui combine le mystique et le rationnel. La philosophie hermétique a toujours eu une attitude ambiguë.

A une époque, E. Blavatsky notait que les ecclésiastiques considéraient la philosophie hermétique comme pécheresse et satanique, et que les scientifiques la niaient catégoriquement. La raison en était la proximité, le mystère des connaissances hermétiques, leur appartenance à la sagesse ésotérique, la spécificité de la pratique spirituelle. L'histoire connaît les formes sino-taoïstes, tibéto-bouddhistes, arabo-soufies, chrétiennes-gnostiques de la pratique spirituelle. Toutes les connaissances occultes sont conventionnellement divisées en deux branches - l'orientale, associée à la tradition spirituelle indo-aryenne, et l'occidentale, qui s'est formée dans le contexte de la culture des Chaldéens, de l'Assyrie, de Babylone, de l'Égypte. La composante ésotérique occidentale de l'occultisme est représentée notamment par l'hermétisme.

À son tour, la philosophie hermétique se divise en deux périodes d'existence : la première - une science spirituelle purement égyptienne, associée au nom d'Hermès Trismégiste, et la seconde - l'époque des ordres ésotériques médiévaux et des fraternités secrètes.

Les concepts mystiques et métaphysiques du Moyen Âge tentaient de traduire en un plan pratique les adeptes de l'alchimie, qui espéraient ainsi résoudre les problèmes de la vie. Comme l'écrit M. Eliade, "l'un des symboles centraux de l'hermétisme alchimique était le rebis (littéralement, "deux choses") - l'androgynie cosmique, qui était représenté comme un être humain bisexuel. Sa renaissance doit son origine à l'union entre le Soleil et la Lune. Celui qui recherchait une telle combinaison devenait le véritable propriétaire de la pierre philosophale, puisque la pierre portait également le nom de Rebis ou "androgynie hermétique". "L'androgynie hermétique" personnifiait l'état originel "[7, p. 27].

Les idées anthropomistes de la philosophie hermétique ont reçu une nouvelle résonance dans la culture de la Renaissance et dans la vie intellectuelle et spirituelle de l'Allemagne. L'assimilation du Corps hermétique, qui s'est répandu après sa traduction

en latin en 1471, a donné de la profondeur et de l'inspiration à la vision de l'Europe occidentale, reliant non seulement la Renaissance, mais aussi les processus intellectuels et spirituels de l'Allemagne post-Renaissance en un seul continuum sémantique, où la situation la plus favorable est apparue à la Renaissance. La philosophie hermétique, qui a été transformée par les dispositions théosophiques de J. Boehme, a existé jusqu'au XIXe siècle. L'Allemagne et depuis l'époque de Maître Eckhart ont joué un rôle de premier plan dans la tradition anthropomiste européenne, où Eckhart lui-même et ses élèves G. Suso et I. Tauler peuvent être attribués aux mots de Hegel sur les "hommes pieux, spiritualisés" qui après Eriugens "ont continué à philosopher dans l'esprit de la philosophie néoplatonicienne qui est aussi appelée mysticisme" [7, p. 152].

Ce type de philosophie a pénétré dans la sphère de la pratique liturgique et éducative et a joué un rôle assez important dans la formation de la Réforme. La nouvelle "manière de penser", qui se fondait sur les expériences religieuses personnelles et l'intuition, reconnaissait l'autorité des sentiments religieux personnels, qui, seuls, peuvent montrer à une personne le degré de son approche de Dieu, rapprochait le discours réformateur de la tradition anthropomiste. Et comme la pratique l'a montré, un tel style de pensée n'était pas étranger à la philosophie spéculative, qui a connu une renaissance néo-platonicienne. N. Kuzansky, le premier philosophe moderne, successeur conséquent de la mystique du XIVe siècle. [7, p. 153].

Cette tradition allemande a été soumise à la réception et à l'assimilation de la philosophie hermétique, trouvant en elle une confirmation de son intuition anthropomiste, qui organiquement et facilement, avant même les traductions de Ficino, a été incluse dans la philosophie de N. Kuzansky, définissant en fait largement le règne d'Hermès dans la pensée de la Renaissance suivante. On peut affirmer que les révélations religieuses et philosophiques antiques fertilisent la pensée européenne sur la voie de la révolution scientifique du XVIIe siècle.

Avec le mysticisme allemand, comme l'a noté P. Gaidenko, M. Kuzansky a été soumis à l'influence d'une tradition anthropomiste magiquement occulte, qui a été exprimée de la manière la plus vivante par Hermès Tridimensionnel, qui était considéré

comme le prédécesseur de Moïse et le voyait comme le fondateur de la religion du salut - le précurseur du Christ. La philosophie hermétique s'est répandue, ses adeptes étaient : M. Ficino, Pico della Mirandola, Cornelius Agrippa, Teofrast Paracelsus, Giordano Bruno, Tomaso Campanella et bien d'autres [8, p. 138-139].

R. Yeats a noté que la célèbre expression de M. Kuzansky : "Dieu est une sphère dont le centre est partout et le cercle nulle part" est tirée d'un traité hermétique. Dans les œuvres de N. Kuzansky, dans lesquelles une personne a été élevée à des hauteurs sans précédent, on trouve de nombreuses références à Hermès Trismégiste, par exemple : "Considérez ce que dit Hermès Trismégiste : l'homme est le deuxième Dieu, aussi bien. un homme est un Dieu mortel, et que le Dieu du ciel est un homme immortel " [8, p. 327].

Le développement ultérieur de la philosophie hermético-néoplatonicienne, d'essence anthropomiste, était étroitement lié à la tradition mystique de la "philosophie commune" (Calvin) dans le sens de l'unité du monde comme vie universelle de l'esprit qui pénètre et se manifeste dans tous les objets. Selon Paracelse, le monde est compris comme un seul organisme : le macrocosme, dont la nature est contenue dans l'unité éternelle, et le microcosme (l'homme) sont un. Les recherches intellectuelles ont pour but la recherche effective de cette vie en soi et dans les choses environnantes. Dans ce contexte, toute activité est désormais comprise comme un moyen de comprendre l'un. Ayant incarné la "connaissance absolue", un adepte peut influencer la nature conformément à la Loi la plus élevée - pour cela, il est nécessaire de "saisir" le monde, compris comme un texte composé de "hiéroglyphes", de "signes", de "figures" mobiles qui n'existent pas par eux-mêmes, mais comme une sorte de "détermination". L'alchimie, l'astrologie, la médecine, la numérologie, la Kabbale sont des moyens différents, mais étroitement liés les uns aux autres, de lire un même "sens", de le comprendre [8, p. 155]. L'étude de la nature est étroitement liée à la contemplation mystique, l'empirisme devient l'accumulation de l'expérience spirituelle par la "transmutation de l'homme intérieur" dans l'essence cachée du monde. L'activité théorique et cognitive est contenue dans la construction d'"emblèmes", de "figures", de "symboles" qui, en tant qu'allégories symboliques, simulent diverses sympathies de la "substance" et de l'"essence." Ces

significations symboliques expliquent tout ce qui se passe actuellement dans le monde, ce qui s'est passé dans le passé et ce qui se passera dans le futur. Les "signes" eux-mêmes (visuels, numériques, etc.) apparaissent comme ayant la capacité d'ouvrir le secret en tant que "clés" [8, p. 156].

P. Gaidenko montre que, en partie grâce à Bruno, et en partie grâce à l'influence du mysticisme allemand, sur lequel Kuzanets lui-même s'est appuyé, la doctrine de la coïncidence des contraires devient le principe méthodologique de Shelin et de Hegel. L'hermétisme articule la position intermédiaire entre le panthéisme et le concept judéo-chrétien de Dieu. Selon les doctrines judéo-chrétiennes, Dieu est transcendant par rapport au monde qu'il a créé. Il est absolument autosuffisant, il n'a pas créé le monde avec une quelconque nécessité et ne perdrait rien si ce monde ne se créait pas. Ainsi, l'acte de création lui-même est essentiellement immotivé, une forme particulière de don. Dieu ne crée pas par nécessité, mais par perfection. Cette compréhension de la nature de Dieu était insatisfaisante pour beaucoup, car la création semble ici conditionnelle et même quelque peu absurde. Le panthéisme, quant à lui, se débarrasse de la distinction entre Dieu et le monde de sorte que tout devient Dieu, éliminant ainsi le mode élevé de l'être divin.

L'hermétisme apparaît comme une synthèse de la doctrine de la transcendance de Dieu et du panthéisme : il existe une différence métaphysique entre Dieu et le monde, mais Dieu a besoin du monde pour atteindre sa complétude et son intégrité.

En général, on peut noter que la philosophie hermétique s'est avérée être une constante idéologique, qui a son propre schéma d'évolution historique de l'antiquité aux temps modernes. Ainsi, on peut conclure que le gnosticisme hermétique et anthropologique est devenu l'"enzyme cimentant" de la voie précédente de la paix et de Dieu, qui a renforcé le sentiment de sa conditionnalité divine et de son ouverture à l'activité cognitive créative, a créé un courant intellectuel de systèmes significatifs de la philosophie postérieure

1.2. Horizons du discours herméneutique

Le discours herméneutique, s'il est considéré dans sa totalité, tel qu'il était prévu dans les œuvres des fondateurs, pose de nombreuses questions théoriques, de culture générale, linguistiques et méthodologiques au chercheur moderne. La définition même des concepts d'"interprétation", de "compréhension", de "signification" pose quelques difficultés en raison de la surcharge de sens de ces concepts, tant dans la rétrospective historique et culturelle que dans le discours scientifique moderne et même dans le discours quotidien.

En ce sens, l'herméneutique n'a rien de particulier, contrairement à d'autres tentatives de créer une méthodologie philosophique, un schéma explicatif ou un système de discours plus ou moins général. De tels projets incluent le structuralisme, la sémiotique, les théories psychanalytiques, la dialectique marxiste, la déconstruction, etc. Ils montrent également une tendance à généraliser le matériel historique et culturel, une prétention à la preuve et à l'authenticité intuitive, mais toutes ces tentatives de construire une méthodologie universelle n'étaient qu'une solution partielle à la question de la méthode et même dans une certaine mesure - qu'une illusion de la méthode.

La tâche de cette section est de prouver que l'herméneutique philosophique moderne en tant que projet méthodologique est la phase finale du développement de la philosophie européenne classique. C'est-à-dire que l'herméneutique n'est pas proche des autres projets méthodologiques (structuralisme, sémiotique, psychanalyse), mais qu'elle couvre leurs problèmes comme le discours le plus universel, le plus généralisateur.

Le rôle universel de l'herméneutique philosophique a été maintes fois souligné par ses créateurs : F. Astom [9-11], F. Schleiermacher [12 ; 13-15], W. Dilthey [16-21 ; 22-26], H. Steintal [27-28], M. Heidegger [29 ; 30-41 ; 42-50], G.-t. Gadamer [51-59 ; 60-65]. Selon ces penseurs, l'herméneutique philosophique traite des problèmes généraux de la compréhension. L'herméneutique traditionnelle était avant tout " l'art de comprendre ", qui s'engageait dans l'interprétation des textes. Schleiermacher a donné un tournant décisif à l'herméneutique pour la philosophie moderne lorsqu'il a soulevé la

question des conditions générales de possibilité de la compréhension. Puis Wilhelm Dilthey, en développant sa théorie de l'interprétation des expressions culturelles de la vie, a approfondi philosophiquement le projet lui-même. Pour Gadamer, l'herméneutique ne porte pas principalement sur les méthodes des sciences humaines, mais sur des modèles universels de compréhension et d'interprétation. L'universalité se réfère à l'éventail des objets de compréhension, à la culture dans son ensemble, organisée sur la base du langage et seulement ensuite comme une méthodologie. Une esquisse générale de l'histoire de l'herméneutique philosophique et de l'éventail de ses idées est donnée par E. Tisnelton [66 ; 67]. L'ouvrage de G.G. Shpeta "Hermeneutics and its problems" [68] est également très important du point de vue de l'analyse phénoménologique et herméneutique.

Gadamer souligne que les problèmes de l'herméneutique se sont d'abord développés dans la théologie et la jurisprudence, puis dans les sciences historiques. Mais déjà les romantiques allemands sont arrivés à la conclusion que la compréhension (Verstehen) et l'interprétation, telles que formulées par Dilthey, ne concernent pas seulement les expressions fixes écrites de la vie, mais affectent également la relation générale des hommes entre eux et avec le monde. Cela se manifeste dans les termes utilisés, par exemple, dans le mot "Verstandnis" - compréhension. En allemand, le mot même "Verstehen" signifie, entre autres, "avoir le consentement à quelque chose". Ainsi, la possibilité et la nécessité de la compréhension est l'action principale de l'homme, qui assume la charge principale de sa vie sociale avec d'autres personnes, surtout sur le chemin menant à travers le langage et la réciprocité de la communication. Par conséquent, selon le philosophe, l'universalité des revendications de l'herméneutique ne fait aucun doute.

D'autre part, la "langue" (charge linguistique, immersion dans la langue) de l'événement de compréhension, qui a lieu entre des personnes, signifie un obstacle presque insurmontable, qui a été remarqué pour la première fois par les romantiques allemands et évalué positivement au début. Il peut être formulé en une phrase : " Individuum est ineffabile " (individu innommable) [64, p. 24-25].

Aujourd'hui, l'herméneutique est représentée par trois branches ou domaines de discours relativement indépendants. A ses origines, cette discipline se positionnait non seulement comme une théorie générale de la compréhension et de l'interprétation, mais aussi comme une méthodologie capable d'éclairer les problèmes fondamentaux des sciences humaines, de développer des outils universels à haute valeur heuristique. Ces deux approches de la compréhension de l'herméneutique (c'est-à-dire en tant que théorie générale et méthodologie) ont très vite été complétées par la troisième direction - la recherche herméneutique séparée menée dans le domaine des sciences humaines. Le sujet de l'interprétation et de la compréhension, les principes de la construction de schémas d'interprétation sont largement utilisés en linguistique, en études culturelles, en histoire, en littérature, dans diverses disciplines connexes reliant la psychanalyse, l'anthropologie sociale, la logique et la philologie, les théories structuralistes et le cognitivisme.

Ces études se sont avérées tout à fait viables et ont également gagné une certaine popularité. En même temps, ce que l'herméneutique a commencé en tant que discipline philosophique est resté dans un état d'incertitude, l'idée de compréhension et ses horizons n'ont pas dépassé les dispositions générales et sont finalement devenus un autre cercle dans le développement de la métaphysique.

Maintenant plus que jamais pertinentes les paroles de F. Schleiermacher, dites par lui à propos de l'herméneutique, comme l'art de comprendre n'existe pas encore sous forme générale, mais seulement comme un ensemble d'herméneutiques spéciales [69, p. 41]. Nous pouvons dire que l'herméneutique philosophique est aujourd'hui préservée seulement parce qu'il y a plus d'une telle théorie avec un domaine clairement défini, mais il y a de nombreuses études herméneutiques avec des tâches plus ou moins claires, chacune d'entre elles cherchant à explorer le problème de la compréhension en fonction d'une position philosophique particulière. Par exemple, la psychanalyse a longtemps été considérée comme une théorie herméneutique spécifique, et de nombreux chercheurs soulignent souvent la similitude à peine perceptible de ces méthodes, dont l'intersection est l'étude de la trace. La situation de dialogue qui se crée entre le psychanalyste et

l'analysant rappelle beaucoup le discours herméneutique, lorsque l'interprète essaie de trouver le sens caché dans un produit culturel.

Cette comparaison entre l'herméneutique philosophique et la psychanalyse ne résiste pas à la critique, car ces deux procédures de recherche se situent de part et d'autre du cercle de la compréhension ou proviennent de positions méthodologiques complètement différentes. Bien que l'étude de la différence ou de la coïncidence de ces méthodes relève d'une étude distincte. Notons que la psychanalyse, qui peut être considérée comme l'ensemble du mouvement psychanalytique, est une méthodologie réductionniste plus ou moins bien voilée, dont le but principal est de réduire les diverses manifestations de l'activité mentale humaine à quelques thèmes clés qui tournent constamment autour des instincts. En fait, les techniques psychanalytiques agissent comme une machine d'interprétation spécifique, qui fait tourner l'analyste, tour à tour, dans un cercle fermé d'interprétation, pour obtenir un résultat standard et prévisible. C'est une machine qui réduit et simplifie les significations, qui est essentiellement un système fermé et donc diamétralement opposé aux buts et objectifs de l'herméneutique. Cette dernière agit comme un système discursif ouvert, un mécanisme qui déploie le sens, un réseau qui capte les connexions noématiques subtiles qui s'accordent avec la structure thématique de la conscience.

Tout ce qui précède peut, dans une plus large mesure, être attribué à d'autres schémas d'interprétation réducteurs, représentés par le structuralisme et la sémiotique, qui, par définition, se concentrent sur la recherche de structures invariantes et de complexes de signes qui construisent des schémas d'interprétation simplifiés de phénomènes sémantiques complexes. Nous ne parlons pas ici des inconvénients ou des possibilités de chacune de ces méthodes, mais seulement du fait que chaque méthodologie a son propre champ d'interprétation et son propre discours spécifique, en raison de l'éventail des tâches et des caractéristiques de chaque position théorique.

La méthodologie herméneutique et le discours herméneutique lui-même évitent par définition toute forme de réductionnisme et, à ce titre, constituent une continuation directe et un développement logique de l'éventail des idées de la métaphysique classique

de l'Europe occidentale. dans un sens plus large. Il suffit de mentionner l'oracle de Delphes, en fait, le culte de l'interprétation, les prophéties des sibylles et leur signification pour la culture antique, la figure d'Hermès, dont l'une des fonctions les plus importantes était l'interprétation de la volonté des dieux. Il n'est pas exagéré de dire que toute la culture et la philosophie antiques sont imprégnées d'interprétation et de compréhension spirituelle, par exemple, la dialectique de Platon avec ses six méthodes et n'est rien d'autre qu'une technique herméneutique.

L'herméneutique générale est difficile à déterminer sa place, pour presque la même raison qu'il est difficile d'indiquer la place et la philosophie elle-même dans le système de la connaissance humaine. L'herméneutique spéciale ou privée et dans son essence, et dans son discours ne sont que des sommes de commentaires et ne répondent à aucune exigence scientifique, c'est-à-dire, en fait, ne répondent pas au but pour lequel en général a été créée l'herméneutique elle-même.

Les questions relatives à l'émergence et au développement de l'herméneutique philosophique ont fait l'objet de réflexions répétées, tant au sein de l'herméneutique elle-même que de la part de nombreux critiques de ce domaine. Pour une analyse scientifique significative de cette critique, il est nécessaire de distinguer plus ou moins clairement les travaux dans lesquels l'herméneutique elle-même est comprise de manière trop large, comme presque toute réflexion sur le sens de quoi que ce soit, qu'il s'agisse d'art ou de situations de communication quotidienne. Il est d'autant plus important de tracer une frontière, au moins conditionnelle, qui sépare l'herméneutique philosophique proprement dite de l'exégèse théologique, visant à interpréter les textes sacrés des différentes religions et confessions religieuses. Il ne faut pas non plus s'immiscer dans le domaine des interprétations historiques, dans lequel la méthode herméneutique est de plus en plus utilisée. Enfin, il est nécessaire de voir clairement la différence entre l'herméneutique philosophique et les diverses interprétations psychologiques, dont la méthodologie traditionnelle depuis plus de cent ans est la psychanalyse dans ses diverses versions ou domaines similaires.

La critique la plus cohérente et systématique de la méthode herméneutique et de l'herméneutique en tant que telle est la philosophie analytique, descendante du positivisme du XIXe siècle. L'empirisme scientifique, qui fait encore aujourd'hui partie intégrante de la philosophie analytique, ainsi que le logicisme, qui a commencé à se développer au début du XXe siècle, sont les principales stratégies de critique de la métaphysique. C'est la composante métaphysique de l'herméneutique, ou plutôt l'herméneutique elle-même, comprise comme métaphysique, qui est attaquée par les analystes. Quelles sont les principales revendications de l'herméneutique philosophique du point de vue des partisans d'un discours scientifique clair ? Tout d'abord, c'est l'incertitude, le flou des concepts de base de l'herméneutique : sens, compréhension, interprétation, etc.

Cela est dû en partie à la nature réellement complexe et contradictoire de ces concepts. Toute tentative d'en donner une définition claire et univoque révèle un résidu sémantique irrésistible qui ne peut être défini et échappe aux définitions précises. À leur tour, les tentatives de formuler la définition (philosophique) la plus générale du sens souffrent de la démesure caractéristique du discours philosophique et, par conséquent, de l'absence de tout sens appliqué. Il faut noter que l'herméneutique a toujours cherché à utiliser des parallèles et des analogies avec la philologie, au moins pour donner l'apparence d'un discours plus clair à leurs constructions. Malheureusement, ces tentatives, même malgré leur esprit, restent assez extérieures et arbitraires par rapport au fond. A titre d'exemple, nous pouvons citer la théorie de G. Asta, dans laquelle l'herméneutique agit comme une continuation de la grammaire et de la critique philologique [70].

Par convention, on peut dire que l'herméneutique philosophique est une philosophie pour les philosophes eux-mêmes. L'interprétation est une procédure qui ne se termine jamais, c'est une sorte de contemplation de l'observateur, qui contemple l'objet de la contemplation. C'est une collision logique et sémantique qui se reflète à différentes époques dans différentes cultures. L'herméneutique affirme non seulement une certaine autonomie du texte par rapport à son créateur, son indépendance

conditionnelle, sa vie intérieure, mais aussi l'activité des produits culturels, qui agissent eux-mêmes comme un agent d'influence. Ce que l'interprète interprète s'interprète lui-même. À cet égard, je voudrais mentionner la célèbre phrase de Nietzsche : "si tu regardes longtemps l'abîme, l'abîme te regarde aussi". L'inépuisabilité du potentiel sémantique des produits culturels, leur incomplétude fondamentale font de l'herméneutique une méthodologie assez populaire.

C'est ce qui distingue radicalement l'herméneutique des schémas d'interprétation réductionnistes, des excès de scientisme, de psychologisme, de sociologisme, d'économisme, etc. Toutes les tentatives de clarifier les significations philosophiques par le biais de diverses formes d'activité humaine, d'"ourler" la philosophie à l'une d'entre elles ont échoué. C'est l'herméneutique qui tente de clarifier la philosophie à travers sa recherche ouverte inhérente de la vérité, son malaise face à ce qui a été atteint, son auto-renouvellement constant et même son abnégation.

Le sens que l'herméneutique cherche à trouver ici ne se réfère pas seulement à la nature ou seulement à l'activité humaine, à l'activité de l'imagination, bien que nous puissions parler de la vérité des choses naturelles en elles-mêmes, surtout lorsque nous parlons de la nature vivante. En décrivant cette approche, il faut noter que le sens se trouve ici dans au moins quatre positions principales, passant des formes naturelles aux formes purement mentales et culturelles. Dans la structure de la signification elle-même, on peut également distinguer le binarisme constamment présent, qui, en fait, empêche la création d'une théorie complète et adéquate aux attentes de la théorie générale de l'herméneutique. Aujourd'hui, de telles théories ne sont possibles que dans les études générales, ainsi que dans les études locales, dont chacune crée son propre type de discours herméneutique, basé sur les spécificités du matériel qu'elle traite. A titre d'exemple, nous pouvons citer l'analyse impeccable de l'éthique de Platon, menée par G.-t. Gadamer [65].

Cette dualité est peut-être le problème le plus évident et le plus ancien auquel se heurte l'herméneutique à tous les stades de son développement, un problème dont les

origines remontent à l'ancienne science de la philosophie. Nous pouvons citer avec certitude la tradition de l'Académie de Platon et l'école des Stoïciens.

C'est l'herméneutique qui agit comme une théorie et une méthodologie générale pour comprendre tout ce qui constitue la base de la vie spirituelle d'une personne. Dans notre travail, nous défendrons la thèse selon laquelle l'herméneutique, de par sa nature, tend constamment vers la métaphysique au sens que Heidegger a investi dans ce terme, ainsi que vers l'idéalisme, car il est impossible ou très difficile d'interpréter les formations spirituelles, idéales, sémantiques, sans reconnaître leur autonomie fondamentale et leur différence par rapport à une autre nature.

On peut considérer comme un problème distinct la question de la possibilité de l'herméneutique dans le cadre du matérialisme ou de la méthodologie scientifique moderne. En ce qui concerne le matérialisme, nous pouvons mentionner l'anthropologie marxiste, dans laquelle le rôle clé est joué par le concept d'aliénation, qui passe par certaines étapes, de la simple appropriation économique à la transformation de l'état spirituel de l'homme. C'est l'interprétation de ce dernier dans la théorie de l'aliénation, de la perte de ses caractéristiques spirituelles et de la méconnaissance de soi qui fait du marxisme, sinon une herméneutique au sens plein, du moins une sorte de théorie de la compréhension.

La spécificité du marxisme et du néo-marxisme est qu'ils sont presque entièrement sociaux. Ils ont toujours ressenti un manque de constructions ontologiques et épistémologiques, comme un manque d'interprétations primaires et archaïques du monde vivant. Ce n'est pas étonnant, si l'on "complète" le marxisme au niveau de l'ontologie, il risque de devenir son contraire (rappelez-vous Engels et sa conversation avec Plekhanov sur la substance). L'inattention à la conscience individuelle, aux phénomènes mentaux et à leur caractère unique, qui est inhérente au marxisme dans son ensemble, n'en fait pas un environnement très approprié pour la création d'une herméneutique philosophique. Bien que certains travaux de marxistes modernes, dont Guy Deborah ou F. Jamison, puissent jouer ce rôle.

Considérons la position de L. Wittgenstein de la période des "Études philosophiques", dans laquelle il existe des conditions préalables à la convergence de la philosophie analytique et de la compréhension du sens inhérente à l'herméneutique philosophique.

À cet égard, les concepts classiques et en même temps les procédures de l'herméneutique - interprétation, explication et compréhension - revêtent une importance particulière. L'herméneutique soulève souvent des questions inappropriées, comme un élève qui s'aperçoit soudain que le professeur omet (souvent en raison d'un malentendu personnel) de dire certaines vérités toutes faites aux enfants. Nous sommes perdus lorsque les enfants ou les interlocuteurs posent des questions simples et inappropriées. Pourquoi ne pouvons-nous pas diviser par zéro ; qu'est-ce que le vert ; qu'est-ce que "je", et si nous voulons dire la même chose quand nous disons "je" ; pourquoi utilisons-nous la même grammaire pour décrire des choses réelles et des objets fictifs ? Si c'est pour faire des économies, alors pourquoi ne pas économiser sur les synonymes, l'ambiguïté, les métaphores, les omissions, etc. La réponse est possible : parce que notre langue préserve une couche profonde et inconsciente de notre nature, de notre passé, dans laquelle nous ne divisons pas aussi rigidelement le monde en réel et fictif, où les rêves et les héros des mythes et des légendes sont aussi réels que nous-mêmes.

L'homme n'est capable de comprendre que ce qu'il est maintenant, et à chaque instant, mais il s'agit d'une illusion assez commune et assez complexe - la création et la compréhension du sens par rapport à lui-même. Nous nous contentons de penser par-dessus les mots et de croire que toute expérience ou manifestation mentale, toute pensée a une présomption de sens et de compréhension.

Comme le montre l'expérience de l'interprétation phénoménologique, d'abord chez E. Husserl, puis chez M. Heidegger dans son analyse du Dasein, l'homme n'a qu'une expérience vague et incertaine de l'être lui-même et, sans le recours à des formes particulières de discours herméneutique, il est incapable d'en trouver le sens véritable. Du point de vue de Husserl, nous nous trouvons dans ce qu'on appelle le "monde de la vie" (Lebenswelt), qui consiste en la somme des données directes qui déterminent les

formes d'orientation et de comportement [voir 320]. Ces phénomènes évidents du plan logique de la couche primaire de toute conscience, agissent comme une base, une condition pour la possibilité d'acceptation consciente par l'individu d'attitudes théoriques. Ces possibilités coïncident avec le domaine des idées bien connues qui ont le caractère d'automatismes idéologiques, origines inconscientes de la construction du sens.

Chacun éprouve vraiment des difficultés lorsqu'il veut soumettre la réflexion phénoménologique à toute cette série phénoménale. En même temps, ce sont ses états personnels qui sont uniques à lui et lui seul peut être un expert dans leur interprétation. Mais cette interprétation initiale n'est pas assez claire, elle nécessite des mécanismes supplémentaires, la mise en œuvre cohérente de toutes les étapes de la réduction phénoménologique afin de trouver le sens comme un résultat définitif, et non pas de commencer par lui comme une source phénoménologique fiable. Si les gens pouvaient si facilement dire qu'ils savent et trouvent instantanément, sans effort excessif, le sens de leurs expériences immédiates, le discours même sur la nécessité de l'herméneutique serait superflu.

Nous ne pouvons perdre ce besoin que si nous perdons notre individualité. En fait, il est présent dans la culture mondiale, par exemple, dans le bouddhisme, où il n'y a aucune raison de penser, et si mon illumination personnelle est similaire à l'illumination du Bouddha ou si elle est différente, peut-être qu'il était plus illuminé, et que mon illumination est fausse. Ici, toute individualité - fiction, mythe, point de vue - est assez populaire dans la culture moderne. Mais nous ne sommes pas du tout enclins à utiliser le mot "mythe", qui, ces dernières années, est devenu un non-sens et s'est substitué à l'expression "n'importe quoi". En outre, aucun de ceux qui aiment utiliser ce mot, et n'a expliqué ce qu'est, en fait, la nature mythologique de mes expériences, de ma conscience ou des mathématiques, par exemple. D'une manière générale, toute abstraction, idéalisation ou simple fiction ne peut être un mythe. Nous pensons qu'un mythe n'est pas un phénomène que l'on peut pointer du doigt, il s'agit plutôt d'une fonction inhérente à certains phénomènes dans certaines circonstances. Par exemple, les mythes grecs l'étaient dans la Grèce antique, mais aujourd'hui ils ne remplissent plus

cette fonction et, à proprement parler, ne sont pas des mythes. Pour la plupart des gens, il s'agit simplement d'histoires parfois drôles, parfois ennuyeuses, au mieux, avec une certaine base éthique ou historique. Il est également possible que, comme le langage, un mythe ne puisse pas être purement individuel, personnel, c'est-à-dire que je peux généralement trouver quelque chose qui ressemble au langage, je peux écrire mes notes dessus ou même commencer à y réfléchir, mais ce sera toujours quelque chose d'insuffisant.

Il en va de même pour le mythe. Toute fiction et la fantaisie, peu importe comment une personne croit en eux, restera juste les nuances de leur propre psyché. Tout le monde a beaucoup de fantasmes absolument incroyables (surtout dans les soi-disant états modifiés de conscience), longtemps formalisés dans un système, mais qui montrent clairement la différence entre eux et le mythe, en fonction des discours sociaux et culturels. Même une personne qui ne peut tolérer aucune communauté, aucune socialité, n'est toujours pas autonome et ne peut pas créer sa propre culture, sa mythologie, son langage, en soi et pour soi. Il y a quelque chose de fourmi dans la culture humaine dans son ensemble, nous sommes soit des fourmis ouvrières de la culture, soit ses soldats, mais personne, pas même Platon ou Shakespeare, n'en est le producteur. En d'autres termes, la langue, le mythe, la culture en tant que tels n'ont pas de créateur - le peuple ne crée pas sa mythologie et sa culture, elle naît avec lui.

En principe, il ne suffit pas de s'appuyer sur une compréhension quotidienne de l'herméneutique pour pouvoir interpréter la mythologie, ou ce qui peut servir de mythe. Le mythe ne fonctionne pas seulement dans le domaine de la poésie, ou dans tout type de discours social. L'élément fondamental pour comprendre le mythe est que ce dernier fonctionne uniquement ou presque exclusivement dans un système de tabous.

Contrairement à Husserl, Heidegger a sa propre vision d'un sujet pré-phénoménologique ou "pré-herméneutique".

Dans l'ontologie de Heidegger, il est important d'opposer le concept de Dasein au concept de sujet au sens néo-européen, car le Dasein, dans sa définition ontologique,

est toujours une substance pensante, il n'est qu'une condition préalable à la subjectivité. Le philosophe souligne que l'axe de l'être (Dasein) se comprend d'une certaine manière et avec une certaine clarté dans son être. Il est caractéristique de cet être qu'avec son être et par lui cet être lui soit ouvert. L'intelligibilité de l'être lui-même est la certitude existentielle de l'être.

C'est-à-dire que les conditions et la signification intellectuelle de l'existence du Dasein incluent une ontologie, ou un concept d'être en tant que tel. Et cette pensée ontologique de lui-même n'est pas réalisée dans l'expérience de l'existence, mais elle est présente au départ, dans la forme achevée, comme un héritage : et a grandi en elle. C'est à partir d'elle qu'il se comprend constamment de la manière la plus proche et dans la sphère connue. Cette intelligence déverrouille les possibilités de son existence et les contrôle. Pour lui - et cela signifie toujours sa " génération " - le passé était ici et là, mais il le précède toujours " [72, p. 45].

Avec ces mots, Heidegger, à la suite de Husserl, rompt de manière décisive avec le concept éclairant de la conscience sous forme de tablette pure (tabula rasa). Toute conscience est toujours historique, conditionnée par le passé. Dans cette position, on peut voir l'avancée de la "pensée" cartésienne (cogito) vers Kant. En ce sens que la manière de penser, et l'organisation de la pensée, en tant que variété de lieux de choses concevables, contiennent des a priori et sont enracinés dans le passé. Ces a priori, selon Heidegger, " ouvrent les possibilités " de la pensée et lui donnent des directions et des voies de mouvement.

Heidegger reproduit pour la première fois ce que Foucault appellera plus tard "l'herméneutique du sujet". Il comprend la relation entre les questions ontologiques et herméneutiques, dont l'intersection est le concept de Dasein. Heidegger établit la nécessité de l'herméneutique pour comprendre l'essence de l'existence humaine et l'essence du discours philosophique. C'est Heidegger qui a complété le travail théorique qui avait été fait au cours des XIXe et XXe siècles et qui a rendu possible la formation des concepts de base de l'herméneutique philosophique. Sa découverte est que la position herméneutique est naturellement intégrée dans la structure du Dasein et dans

ses spécifications et découvertes ultérieures. Cette approche fait de l'herméneutique philosophique une théorie ontologique fondamentale. C'est la différence fondamentale entre l'herméneutique et les autres approches méthodologiques.

Ainsi, l'herméneutique philosophique agit comme une continuation naturelle du développement de la métaphysique européenne, de ses problèmes traditionnels dans le domaine de la structure complexe et à plusieurs niveaux du sens et de l'activité sémantique. Le domaine de la construction du sens et de la signification est, par définition, une nouvelle vision de l'ontologie, son nouveau contenu et le sens de l'existence de l'herméneutique en tant que méthodologie philosophique générale.

L'esquisse générale ou le schéma général du développement de l'herméneutique moderne et de ses problèmes peut se présenter comme suit. Au premier stade, l'herméneutique sert de discipline auxiliaire et d'ensemble de pratiques et de techniques d'interprétation dans le domaine de la théologie et, plus tard, de la philologie classique. C'est au cours de cette période que les premières tentatives ont été faites pour définir l'herméneutique en tant que telle, pour trouver sa place dans un certain nombre d'autres sciences, et pour donner à l'herméneutique un son philosophique pour la première fois. Cet important travail fondamental a été réalisé précisément et presque exclusivement dans la philosophie allemande, et plus largement, dans la culture humanitaire allemande de la seconde moitié du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle. Le développement progressif des sciences humaines, en particulier de la philologie et de l'histoire, ainsi que le développement rapide de la psychologie, qui à cette époque gagnait rapidement en poids et en popularité, ont donné lieu à de nombreux projets de théories de l'interprétation dans ces domaines, ainsi qu'à de nombreuses interactions et emprunts théoriques. ont contribué au développement général de l'herméneutique. Parmi ces influences, on peut citer la théorie du langage et la vision philosophique de la culture de W. von Humboldt, qui fut le premier à donner à la théorie du langage un statut véritablement philosophique.

Ce processus a abouti à l'émergence du discours herméneutique dans deux nouveaux domaines (nouveaux par rapport aux deux domaines traditionnels - la

théologie et la philologie) - historique, qui est associé au travail philosophique de W. Dilthey et psychologique, qui existait sous au moins deux formes principales. Il s'agit de la psychanalyse avec ses techniques d'interprétation de la personnalité et de la psychologie introspective, en premier lieu l'œuvre de W. Wundt et l'attitude générale face à l'impossibilité fondamentale de transmettre l'expérience subjective d'un individu qui a besoin de techniques d'interprétation spéciales.

En général, tous ces concepts ont créé un effort conjoint dans la deuxième étape d'un groupe très amorphe, mais tout à fait reconnaissable, de pratiques discursives, que l'on peut appeler l'herméneutique philosophique, qui occupe maintenant la place qui lui revient dans un certain nombre de nouvelles théories philosophiques.

Une nouvelle étape dans le développement de l'herméneutique est associée au développement de la philosophie phénoménologique, qui a donné à l'herméneutique philosophique un nouvel élan de développement d'une importance fondamentale. Depuis lors, l'herméneutique s'est tournée vers la considération des structures de la conscience et, surtout, des structures de la formation du sens et du sens lui-même et de son fonctionnement dans le champ de l'intersubjectivité. Cette tâche reste jusqu'à aujourd'hui devant l'herméneutique philosophique, qui agit donc encore comme un descendant de la méthode phénoménologique. L'herméneutique moderne n'a pas besoin de retourner à Husserl, elle reçoit déjà constamment les idées du créateur de la phénoménologie.

Ainsi, jusqu'à présent, l'herméneutique a franchi trois stades de son développement : formatif, puis - le stade de la maintenance méthodologique et technique des sciences humaines et phénoménologique, lorsqu'elle est devenue une théorie métaphysique universelle qui répond aux problèmes et aux demandes pressantes de la philosophie moderne.

Nos interprétations, qui atteignent un certain niveau, se heurtent toujours à une certaine barrière. Nous ne sommes pas enclins à mystifier ce phénomène et pensons que ces limitations ont une explication très rationnelle. Par exemple, on peut noter que nous

avons toujours été et serons probablement limités dans la compréhension des pensées et des sentiments d'une autre personne. Ceci constitue un certain horizon herméneutique pour notre interprétation. La deuxième limite est souvent l'appartenance du sens à trouver à une autre culture, surtout lorsqu'il s'agit de temps anciens et de cultures disparues. Toutes ces choses sont assez claires, en fait, l'horizon herméneutique est une métaphore des limites de nos connaissances et de nos interprétations de notre propre conscience et de nos habitudes, au-delà desquelles nous n'irons jamais.

Il en va tout autrement lorsque nous nous demandons si nous sommes capables de nous comprendre nous-mêmes et ce que cela signifie en général - se comprendre soi-même n'est probablement pas la même chose que comprendre une autre personne. Il s'agit d'un problème inhérent aux théories psychanalytiques et son importance devrait également être reconnue pour l'herméneutique philosophique. Qu'est-ce qui échappe exactement à l'interprète lorsqu'il essaie de se comprendre lui-même ? Où, dans les profondeurs de notre propre conscience, se trouve cet horizon d'interprétation ?

À certains égards, notre tâche consistait également à comprendre ces limites et à révéler les possibilités de développement ultérieur du discours herméneutique.

2. DÉVELOPPEMENT DU DISCOURS HERMÉNEUTIQUE MODERNE EN ALLEMAGNE

2.1. Influence de Heidegger et Gadamer sur le développement de l'herméneutique allemande moderne

Le développement de l'herméneutique philosophique au XXe siècle a dépassé la philosophie allemande, en surmontant également une certaine orientation philologique. D'une méthode conçue, par essence, pour servir le discours historique, philologique et religieux, l'herméneutique est devenue une discipline philosophique indépendante qui reflète l'essence même des questions métaphysiques. Un tel changement est d'abord associé au développement de la tradition phénoménologique et surtout aux travaux de M. Heidegger, qui a réussi à libérer l'herméneutique de l'influence excessive des théories du langage et à la placer au cœur de l'enquête métaphysique. Cela ne signifie évidemment pas que la langue elle-même a été livrée à l'oubli philosophique, il s'agit seulement d'un changement d'accents et d'attitudes de recherche.

Dans le même temps, le développement de l'herméneutique s'est poursuivi dans le cadre du discours philologique, conduisant à une certaine séparation d'avec la métaphysique et à l'émergence de la critique par les linguistes. Dans ces études, le développement des questions herméneutiques a eu lieu dans le contexte de l'émergence de la théorie et de la méthodologie structuralistes, ainsi que de la philosophie du langage de l'école de Brent. Dans ce processus, les travaux de A. Marty (1847-1914) se distinguent [73 ; 74 ; 75 ; 76] et de X. Steinthal (1823-1999) [77 ; 78]. Ainsi, une très haute appréciation de l'œuvre scientifique de A. Marty donne un chercheur moderne de cette école RA Gromov : "La philosophie du langage de Marty est un moment essentiel du développement de la linguistique du XXe siècle, sans lequel il n'est guère possible de donner une image adéquate de la transformation de la recherche dans ces domaines au tournant des XIXe et XXe siècles.

Si A. Marty agit en tant que précurseur de la méthode structuraliste et phénoménologique, H. Steinthal élargit au maximum la compréhension du langage dans

le domaine des interprétations psychologiques, étant ainsi l'un des psychologues les plus virulents dans le domaine de la linguistique, comme le dit G. Shpet dans son histoire de l'herméneutique [79, p. 358]. Ainsi, l'herméneutique en tant que branche de la théorisation scientifique s'est développée simultanément dans plusieurs directions, ce qui n'a pas contribué à sa compréhension unifiée. La vision de l'herméneutique en tant que théorie scientifique unique a dû prendre en compte toutes ces nombreuses impulsions émanant de l'école phénoménologique, de la philosophie de M. Heidegger et des questions ontologiques fondamentales qu'il a posées en premier lieu, ainsi que de la connaissance philologique-critique et de l'expérience de la lecture et de l'interprétation des textes, qui ont été accumulées par la philologie classique.

Cette tâche, à notre avis, a été fixée et largement résolue par G. Gadamer, en tout cas, si on accepte sa position théorique sur la transcendance du sens de l'interprète. Dans cette section nous considérons les travaux de l'herméneutique de Gadamer, basés non seulement sur son œuvre fondamentale "Vérité et Méthode" [80 ; aussi 38], mais aussi sur la compréhension et l'interprétation de la philosophie grecque ancienne, en particulier - les textes de Platon [81 ; 82].

Gadamer conçoit l'herméneutique philosophique comme une étape importante dans le développement de la pensée européenne. C'est pourquoi, dans l'œuvre du philosophe, une place si importante est accordée à l'analyse et à l'interprétation de l'héritage culturel européen, ce qui ne nie en rien, mais permet et formalise d'autres disciplines philosophiques : ontologie, épistémologie, éthique, esthétique et autres.

La formation du cercle d'idées qui a constitué la base de l'herméneutique philosophique de G. Gadamer est inséparable des idées sur l'essence du langage et la compréhension de son rôle dans la formation du sens et de toute la culture spirituelle de l'humanité, ainsi que des idées sur l'individualité humaine, sa création et son développement. La prise en compte de ces questions est fondamentale pour identifier le rôle réel que le projet herméneutique a joué et continue de jouer dans le développement de la philosophie européenne.

L'urgence de cette question est due au rôle que le projet philosophique de G. Gadamer joue dans le développement des idées modernes sur l'importance du savoir humanitaire et surtout de la philosophie dans la formation de l'homme en tant que tel. Avec le temps, l'herméneutique philosophique de Gadamer ne fait qu'accroître son importance pour le développement du discours philosophique, confirmant ainsi son grand potentiel heuristique. Le développement de la question de la compréhension, tout d'abord, la compréhension de la composante sémantique de l'activité humaine dans divers domaines - de la sphère de l'art au discours politique - est plus important que jamais dans la philosophie ukrainienne moderne. Mais aujourd'hui, nous pouvons constater certaines limites dans la compréhension du sens et de la pertinence de l'héritage de Gadamer, dont l'étude est souvent formelle, le penseur et son œuvre sont mentionnés comme une sorte de " figure silencieuse ", sans la réflexion et le développement nécessaires.

Grâce à Heidegger et Husserl, la philosophie allemande a pris un tournant très important au XXe siècle. Pour citer Husserl : c'est le passage du monde de la science au monde de la vie. C'est sur ce plan que Gadamer comprend l'herméneutique, pour qui c'est l'activité d'une personne ou d'une communauté humaine qui consiste à comprendre ou à interpréter à la fois un test et ce qui peut être perçu comme un texte. Ainsi, l'herméneutique historiquement philologique occupe la première place parmi ces activités : si une personne ne connaissait pas la langue et ne pouvait donc pas comprendre les textes, elle ne pouvait pas comprendre tout le reste.

Le sujet traditionnel de l'herméneutique est la compréhension - le jugement et le développement des horizons sémantiques, qui sont présentés dans des formes textuelles. Les textes peuvent être écrits dans des langues naturelles, ainsi que dans des textes conditionnels d'autres arts. Au sens conditionnel, le texte est toute trace d'activité humaine intentionnelle - vie, architecture, autres arts plastiques, etc. L'herméneutique, du point de vue de Gadamer, est une manière de lire et d'interpréter les textes. La méthodologie de travail avec les textes permet de créer des moyens d'interpréter tous les autres phénomènes culturels.

Gadamer souligne constamment que l'herméneutique, en tant que méthodologie des sciences humaines, ne peut être un ensemble de règles comme dans les sciences naturelles. C'est ce que Kant appelle la capacité de juger. Ici, il n'y a pas de méthode scientifique, il n'y a qu'une seule échelle d'évaluation - l'exactitude spécifique de l'accord, la garantie de la réconciliation sémantique, qui est réalisée dans le processus d'accord pratique. L'herméneutique est une pratique spécifique.

Le philosophe formule une vérité particulière de l'herméneutique - une vérité que personne ne peut connaître et communiquer. Ainsi, dès le départ, l'herméneutique agit comme un corrélat spécifique de la conscience sociale, qui s'exprime dans la recherche du sens et se concentre sur l'interprétation et la compréhension communes. C'est dans ce contexte que se fonde la compréhension de Gadamer des formes de conscience esthétique qui se reflètent le plus pleinement dans l'expérience de l'art. Le philosophe exprime la vérité obtenue par l'école romantique selon laquelle l'art est un véritable organe (c'est-à-dire un mode d'action, un outil) de la philosophie et, peut-être, son rival, qui surpasse la philosophie académique dans tous les sens [83, p. 256].

Dans ses recherches scientifiques, Gadamer a toujours été un représentant de la tradition classique, il n'est donc pas surprenant qu'une grande partie de son héritage soit consacrée à l'interprétation de la philosophie et de la littérature grecques anciennes. En ce sens, ses vues théoriques sont très proches de la position de M. Heidegger, qui a "découvert" que nous pouvons reproduire les pensées philosophiques des Grecs :

Dans l'exemple de Platon et d'Aristote, il est devenu possible d'apprendre que toute pensée philosophique est une réflexion supplémentaire de l'expérience initiale du monde, qu'elle cherche à comprendre pleinement l'énergie des concepts et des contemplations du langage dans lequel nous sommes " [83, p. 258].

Du point de vue de Gadamer, Heidegger crée une herméneutique de la réalité, une auto-interprétation de l'existence humaine réelle. C'est la source de l'herméneutique de Gadamer : "... l'aspect herméneutique ne peut pas être limité aux sciences herméneutiques - art, histoire, ne peut pas être limité à la communication avec les textes

: l'universalité du problème herméneutique, qui visait déjà Schleiermacher, appartient à la totalité de tous les raisonnables" [83, p. 260].

Dans sa vision de l'herméneutique, ainsi que de la philosophie dans son ensemble, G. Gadamer agit comme une sorte d'innovateur-conservateur, qui comprend très bien les spécificités des sciences humaines et le fait fondamental que les sciences humaines sont par définition dépassées, sophistiquées. Elles sont plutôt scolastiques, mais pas techniques. Ici, bien sûr, on peut discuter, mais il est impossible de refuser au philosophe une compréhension profonde de l'essence de la question. L'histoire de la culture spirituelle ne coïncide pas avec l'histoire de son développement matériel, économique ou politique. Cela vaut également pour le développement des sciences naturelles et mathématiques, où la règle s'applique - plus c'est moderne, plus c'est correct, précis, vrai. En effet, les mathématiques antiques sont aujourd'hui enseignées dans les lycées, et le niveau de la physique moderne serait au-delà de toute perception dans le monde antique. Le développement de la science antique n'a d'intérêt que pour ses historiens et n'est pas pertinent pour le développement des réalisations modernes.

Selon Gadamer, l'étude de l'histoire spirituelle de l'humanité, de son art, de sa littérature et de sa philosophie revêt une forme très différente. Homère n'est pas pertinent dans une application moderne. Nous lisons la poésie antique, nous étudions la philosophie des Grecs, en les percevant comme une valeur en soi, comme quelque chose qui fait quelque chose à l'homme lui-même, et qui n'est pas utilisé pour résoudre des problèmes urgents. C'est pourquoi Gadamer explique dans les premières pages de son œuvre principale que l'histoire de la philosophie, en un sens, n'est pas de l'histoire, mais exprime le désir humain originel pour les hauts et les bas spirituels, pour les idéaux les plus élevés [83, p. 256-257].

Pour G. Gadamer, qui a toujours défendu l'aspect ontologique du problème de la compréhension, l'herméneutique est un domaine de pratique. Elle est réalisée comme une activité de compréhension, par exemple, comme une pratique de compréhension du texte. L'interprétation de l'herméneutique comme doctrine de l'être a le caractère d'une sorte de philosophie générale de la compréhension, dont le sujet n'est pas seulement la

science de l'esprit, mais en général l'ensemble des connaissances sur le monde et l'être, et l'être pour Gadamer, comme pour Heidegger. En relation avec cette attitude se trouve la prémisse la plus importante de l'herméneutique de Gadamer : il ne peut y avoir de point de vue non historique à partir duquel le chercheur pourrait regarder l'histoire comme un objet d'analyse externe. L'herméneutique doit inévitablement se déplacer dans le cercle de la tradition historique. Seule une telle position permet de pénétrer dans le corps vivant de la matière étudiée, garantit une réduction de la distance entre le chercheur et le contenu des formations spirituelles.

L'herméneutique philosophique était initialement porteuse d'une signification ontologique, même si une telle tâche n'était pas immédiatement fixée. Le lien entre le langage et l'ontologie a été décrit pour la première fois dans le Cratyl de Platon, dans l'étymologie naïve de Socrate, qui indique le lien des mots et de leurs significations avec quelque être réel et idéal. À proprement parler, le sens de toute herméneutique est d'établir un tel lien en vertu des attitudes philosophiques et méthodologiques générales du penseur. La deuxième tentative frappante de présenter l'ontologie du langage en relation avec la recherche du sens et de l'interprétation est la philosophie des stoïciens dans leur doctrine du lection.

Chez les stoïciens, la pensée ne rejoint pas seulement l'idée, mais crée elle-même un signe et un lection, qui sont deux formes de transformation sémantique de ce qui est signifié. Ainsi, le lection stoïcien est une innovation ontologico-sémantique assez importante, un terme désignant un objet conditionnel, sémantique, qui a ses caractéristiques propres. Sans aucun doute, le lection est une sorte d'analogue de l'idée platonicienne, avec l'énorme différence que le lection n'est non seulement pas primaire par rapport à la chose, mais aussi indifférent à celle-ci, n'affecte pas la chose, mais l'exprime en quelque sorte.

Le lection stoïcien, étant un concept ontologique, n'est pas une chose, une pensée ou une idée. Peut-être s'agit-il de la même composante conditionnelle et insaisissable du signe qui échappe aux réseaux d'analystes et de réductionnistes, rendant impossible une description et une définition complètes et exhaustives du signe comme quelque chose

de complètement objectif. Quelque chose qui n'existe pas dans la réalité, mais qui est fondamental pour comprendre le processus d'interprétation - est un lection. Par conséquent, dans la philosophie stoïcienne du langage, le lien entre le lection et la chose, entre lesquels il existe sans doute une correspondance et même une certaine similitude, reste flou, mais il peut être perçu comme relativement accidentel et facultatif.

Cette impression n'est pas du tout trompeuse, car le lection est autonome par rapport à tous les autres composants du signe et peut avoir ses propres caractéristiques, ainsi que sa propre existence. Par exemple, un lection peut exister après l'existence d'une chose, dans des situations où la chose a été détruite, a disparu, etc. De nos jours, il existe un lection nommé "Platon", bien sûr, différent d'une personne particulière qui a vécu dans l'antiquité.

Le travail de Gadamer sur la reconstruction du sens de la philosophie antique reflète son concept de compréhension, qui, comme les travaux de Heidegger, est un mode d'existence humaine. C'est ainsi que Heidegger explore la notion de vérité chez Platon, ce qui nous donne un modèle d'herméneutique ontique [84 ; 85], également utilisé par Gadamer. Le travail de Gadamer sur la reconstruction du sens de la philosophie antique reflète son concept de compréhension, qui, comme les travaux de Heidegger, est un mode d'existence humaine. C'est ainsi que Heidegger explore la notion de vérité chez Platon, ce qui nous donne un modèle d'herméneutique ontique [84 ; 85], qui est également utilisé par Gadamer.

Gadamer interprète très largement le phénomène herméneutique lui-même, dans lequel il voit l'unité intégrale des trois aspects - compréhension, interprétation et application. Gadamer affirme leur inséparabilité, leur identité de fait : la compréhension est toujours une interprétation et implique toujours l'application de ce qui doit être compris. La notion d'application de Gadamer trace les limites du phénomène à interpréter et établit le fait que tous les phénomènes de la culture spirituelle dans une situation donnée doivent être compris différemment.

À cet égard, Gadamer fait preuve d'une grande originalité dans la clarification du sens et du contenu de l'éducation. De son point de vue, l'essence de l'éducation est le retour sur soi, dont la condition préalable est l'aliénation. [86, p. 56-57].

Gadamer poursuit et complète essentiellement la tradition de l'herméneutique ontologisante, imitant en partie ses prédécesseurs, en premier lieu -M. Heidegger, en partie en indiquant le sens ontologique a priori de toute théorie philosophique possible du langage.

Une question fondamentale pour toute herméneutique philosophique est le problème d'établir la vérité sur le processus d'interprétation et ses résultats. Gadamer considère qu'il s'agit d'un problème qu'il tente de résoudre en se référant à l'expérience de l'ancienne tradition, tant philosophique que rhétorique, dans laquelle l'énoncé *SBXSYSIV* - signifiait traditionnellement parler vrai, correct, et pas seulement la capacité de dire quelque chose de bien [86, p. 56-57]. L'idéal antique de l'éloge est un modèle pour toutes les tentatives de construction d'une théorie de la compréhension et de l'interprétation, un modèle qui se fonde principalement sur l'intuition naturelle humaine et qui n'est soumis à aucune preuve scientifique.

En général, il est très notable que Gadamer consacre une partie importante de son texte à des appels au sens commun, ce qui indique l'impossibilité d'étayer la position herméneutique. La base du processus d'interprétation est ce que le philosophe appelle la conversation herméneutique (*hermeneutischen Gespräch*) [86, p.461].

À cet égard, Gadamer décrit une situation herméneutique qui n'apparaît que dans le processus d'attachement de la subjectivité individuelle de l'interprète à la vie historique : " La pensée peut se tourner comme une source vers cette richesse qui a été accumulée pour elle par le langage lui-même. C'est ce que fait Platon, qui s'appuie sur un travail logique préalable effectué pour lui dans la langue elle-même. Cela se confirme en regardant son histoire originelle, notamment la théorie de la formation des concepts dans la tradition de l'Académie. Oui, nous avons vu que l'exigence de Platon de s'élever au-dessus de l'empirisme des noms implique l'indépendance fondamentale du monde des

idées de rejet. Cependant, parce que l'élévation des noms conduit à des idées et se comprend comme une dialectique, c'est-à-dire une vue méticuleuse (Heraussehen), commune avec ce qui se passe et comme une vue compatible, unique (Zusammensehen), qui est unique à l'espèce, car elle suit la direction naturelle, qui suit et le langage lui-même. L'élévation au-dessus de la nature des noms indique seulement que la vérité des choses n'est pas dans les noms. Cela ne signifie pas que l'on puisse se passer des noms et du logo. Platon a toujours reconnu qu'il est impossible de se passer de ces intermédiaires, même s'ils ne sont pas parfaits. Mais il est impossible de connaître l'idée, l'existence véritable des choses, autrement qu'avec le soutien de ces intermédiaires. Mais nous nous demandons s'il existe une connaissance de l'idée elle-même en tant que telle, dans sa concrétude et sa singularité ? L'essence des choses n'est-elle pas aussi entière que le langage lui-même ?" [80, p. 401].

Ainsi, Gadamer défend une position classique et plutôt conservatrice, qui rapproche son interprétation de l'herméneutique du platonisme, ainsi que d'une certaine rigueur par rapport au langage. Il comprend le langage humain comme le langage de la raison elle-même, et l'interprétation linguistique comme une forme d'interprétation en général. Pour ce faire, Gadamer utilise une série conceptuelle particulière : Deutung ; Disposal ; Interpretation ; Erläuterung (signification, interprétation, commentaire) [80, p. 402-404]. En un sens, Gadamer s'approche du concept de langue idéale de Leibniz, bien qu'il soit loin de la rigueur analytique et logique de ce dernier, car il défend la métaphore fondamentale de la conscience linguistique [86, p. 498] .

Dans le monde de ce qui a été dit, il est impossible de ne pas mentionner la critique du projet herméneutique de Gadamer. Il est très facile de voir dans l'herméneutique de Gadamer un désir conservateur de réhabiliter la tradition, une soumission non critique à une certaine autorité. La critique de l'herméneutique a également été entendue de la part des représentants de la philosophie communicative moderne, en particulier de J. Habermas, qui s'interrogeait sur la possibilité de combiner la méthodologie herméneutique avec une attitude objective. La théorie de l'action communicative, développée par ce dernier, tient compte du fait que les interprètes sont d'une manière ou

d'une autre impliqués dans l'interaction sociale, et ne sont donc en aucun cas des observateurs neutres. La conception de Habermas agit comme un moment important du processus social, qui est subordonné à l'intérêt public.

Dans le cadre de cette section, il n'est pas possible de répondre à toutes les remarques critiques sur la position philosophique de Gadamer, mais il convient de noter que toute réflexion sociale sur l'herméneutique ne peut pas couvrir entièrement ses tâches dans le domaine de la métaphysique, tout comme et le projet herméneutique lui-même est la phase finale du développement de la métaphysique. Cette dernière, depuis l'époque d'Aristote, est comprise comme la connaissance de l'essence des choses, qui ne peut être saisie ou transformée en un quelconque discours social. C'est cette orientation du projet philosophique de Gadamer qui rend l'herméneutique relativement autonome par rapport aux empiètements psychologiques, sociaux et politiques fugaces et aux tentatives de la mettre au service de certains intérêts publics

FOR AUTHOR USE ONLY

2.2. Tournant ontognoséologique de Gadamer : du langage à la compréhension la plus nouvelle de l'histoire

Gadamer et son herméneutique philosophique achèvent une certaine étape dans le développement d'une forme de discours philosophique et métaphysique, qui la relie à la relation fondamentale-ontologique. Cette dernière expression n'est pas utilisée par hasard, elle renvoie à la philosophie de Heidegger de l'époque du " tournant " et à son idée de l'histoire vraie, essentielle, du monde, l'histoire du monde en tant qu'être (das Seyn).

Gadamer souligne constamment le fait qu'il n'a pas cherché à créer une méthode qui annule toutes les précédentes ou qui permette de répondre à toutes les questions. Il cherche à considérer les fondements transcendants de la possibilité même de l'interprétation et de la compréhension des textes. L'innovation de Gadamer ne réside pas dans le fait qu'il offre une nouvelle solution aux problèmes ontologiques ou méthodologiques, mais dans l'utilisation particulière de la philosophie de Heidegger, dans son application spécifique à la compréhension de la relation entre l'isomorphisme latent de l'ontologie, l'histoire et le langage.

Il ne fait aucun doute que Gadamer retourne aux origines de l'ontologie dans son plan historique, il radicalise la position de Heidegger et la réduit aux moyens herméneutiques qui suivent le langage et ses formations sémantiques.

Gadamer opère un tournant ontologique de l'herméneutique, présenté dans son ouvrage clé " Vérité et méthode ". Pour comprendre comment s'opère ce tournant ontologique ou universel de l'herméneutique, il faut revenir à la problématique originelle du travail, sur la question de la conformité de l'herméneutique aux sciences humaines dans leur ensemble ou à l'une d'entre elles séparément.

L'idée d'un fondement éternel et fiable découle de la fuite de l'homme de sa propre temporalité. L'idée d'une vérité absolue naît de la suppression ou de l'oubli de cette temporalité.

Heidegger considère la structure de notre vague idée initiale comme une caractéristique ontologique positive de l'entendement afin de développer la capacité de nous percevoir

en fonction de notre situation. Ainsi, Heidegger a surmonté le problème épistémologique de l'historicisme. Il ne s'agit pas du fantôme d'un support universel, produit du positivisme, mais d'une conscience de l'existence qui doit être dépassée par rapport aux possibilités dont elle dispose.

Heidegger, qui s'est consacré au développement de son approche herméneutiquement plus radicale, a laissé derrière lui le problème de l'historicisme, et avec lui la méthodologie des sciences humaines en tant que successeur de V. Dilthey, et démontre l'instabilité de l'idée d'une connaissance universellement fiable à l'exemple des sciences de l'entendement et montre ainsi l'échec de l'historicisme. La discussion critique des problèmes de l'historicisme par Heidegger est devenue l'une des tâches principales de Gadamer.

Jusqu'en 1959, Gadamer donne sept conférences intitulées "Introduction aux sciences humaines", dans lesquelles il développe une herméneutique. Le résultat de ces conférences a été publié en 1960, le livre "Vérité et méthode" : une réflexion sur les sciences humaines par rapport aux sciences naturelles. Gadamer soutient que, contrairement aux idées soutenues par l'historicisme et le positivisme, il est nécessaire pour les humanités de développer leurs propres méthodes pour obtenir le statut de science.

Cet espoir était le noyau autour duquel tournaient tous les efforts méthodologiques des prédécesseurs de Gadamer, qui remettaient fondamentalement en question ce point de départ et se demandaient si la poursuite des méthodes qui assurent la communalité des connaissances scientifiques avait vraiment lieu dans les sciences humaines. Gadamer s'est d'abord concentré sur le discours du naturaliste Hermann Helmholtz (1821-1894) sur la relation entre les sciences naturelles et les humanités, prononcé à Heidelberg en 1862. Dans ce discours, les sciences naturelles sont caractérisées par des méthodes d'induction logique, qui permettent de dériver des règles et des lois à partir d'un matériel empirique collecté auparavant.

Les sciences humaines procèdent différemment. Elles parviennent à leurs connaissances par le biais d'une sorte d'implication psychologique de l'interprète. Helmholtz parle d'"induction artistique", qui naît d'un sentiment instinctif ou d'un tact, mais pour laquelle

il n'existe pas de règles précises. C'est peut-être ce scientifique qui pourrait le mieux comprendre le sens de l'œuvre de Gadamer.

Helmholtz estime qu'il n'existe pas de méthode humanitaire distincte. En même temps, pour rendre hommage aux sciences humaines, il en signale les spécificités de façon tout à fait correcte, note notamment la mémoire et l'autorité, et parle du tact psychologique qui y tient lieu de preuve rationnelle.

Gadamer est d'accord avec Helmholtz pour dire que les humanités sont généralement beaucoup plus concernées par la pratique du rythme que par une quelconque méthode. Pendant longtemps, dans les sciences humaines, il y a eu un débat sur le fait que les sciences humaines trouveront d'une manière ou d'une autre leurs propres méthodes pour atteindre le niveau des sciences naturelles. Dans Vérité et méthode, Gadamer fait une critique fondamentale de l'obsession méthodologique en se préoccupant de la nature scientifique des sciences humaines. Par conséquent, la thèse initiale de Gadamer est que la nature scientifique des humanités "peut être comprise davantage à partir de la tradition du concept d'éducation que de l'idée de la science moderne" [80, p. 23].

C'est le sens de l'appel à la tradition humaniste au début de son livre. Au sein de cette tradition, des termes ont été élaborés qui peuvent répondre aux exigences des sciences humaines. Selon Gadamer, cette tradition existait avant Kant, avant d'être supplantée par la règle hétéroclite du concept de méthode. Ainsi, Gadamer doit explorer la question " comment cette tradition a pris fin et comment la prétention à la vérité dans les humanités est arrivée à un niveau de pensée méthodologique de la science moderne " [80, p.29]. Comment s'est opéré ce déclin de la tradition humaniste, pour laquelle le seul point de référence était la méthodologie empruntée aux sciences naturelles ?

Gadamer répond par l'esthétisation fatale des concepts fondamentaux de l'humanisme, en premier lieu le jugement et le goût, qui remplissaient auparavant une fonction cognitive. Il s'agit d'un acte ou d'une conséquence (Gadamer hésite dans l'attribution) de la " Critique du jugement " de Kant, qui est subjectif, esthétisé, et qui, de même, le prive de valeur cognitive. Ce qui ne répond pas aux normes des méthodes objectives et

méthodologiques des sciences naturelles est désormais considéré comme simplement "subjectif" ou "esthétique", c'est-à-dire séparé du champ de la connaissance. Puisque la subjectivisation kantienne du concept de goût, selon Gadamer, a discrédité toute connaissance théorique autre que les sciences naturelles, elle a poussé l'autodétermination des sciences humaines vers la méthodologie des sciences naturelles. Il restait donc une tradition humaniste dans laquelle les sciences humaines pouvaient se reconnaître et s'engager sur la voie du jugement esthétique et subjectif.

Ce que les sciences de l'esprit [Geisteswissenschaften] ont perdu : " La signification de cette position est difficile à surestimer. Ce qui est devenu tout à fait clair, c'est ce que la recherche philologique et historique a vécu et grâce à quoi les "humanités", comme on les appelle, ont voulu s'affirmer méthodiquement à côté des sciences naturelles "[80, p. 46]. Ce processus ne peut pas non plus être sous-estimé pour la structure compositionnelle de "Vérité et méthode". Ce n'est qu'ici que l'on doit considérer l'art ou l'esthétique en considérant cette œuvre. Cependant, en révélant la subjectivation et l'esthétisation des pierres angulaires de la tradition humaniste, la question centrale de l'autoréflexion dans les sciences humaines est négligée, et Gadamer soutient cette question centrale lorsqu'il comprend le processus de création d'une toute nouvelle conscience esthétique. En conséquence, le cœur de la partie introductive de " Vérité et méthode " consiste en une " critique de l'abstraction de la conscience esthétique ".

Nous pouvons dire que la première partie de ce livre a un contenu antithétique plutôt qu'esthétique. La critique de la théorie du goût de Kant contient également la compréhension que le relativisme en esthétique est utilisé comme un moyen de décrire le type de connaissance atteint dans les sciences humaines.

La restauration de la spécificité herméneutique des sciences humaines a lieu dans la deuxième section de " Vérité et méthode ", qui contient " l'herméneutique humaniste " de Gadamer, comme il l'appelle systématiquement [80, p. 264, 286, 314, 316, 330, 464]. Gadamer met l'accent sur la performance de l'intervalle de temps pour la compréhension historique et herméneutique. C'est exactement ce qui se passe dans l'évaluation de l'art moderne.

Les autres exigences de Gadamer pour la compréhension des faits dans les sciences humaines doivent être satisfaites en développant une compréhension comme conséquence de la considération historique des œuvres littéraires, l'histoire de leur origine et de leur interprétation. Il est évident que les textes de certaines époques suscitent des interprétations différentes, d'où l'importance d'adhérer au principe de la conscience de sa situation herméneutique et de la productivité de l'intervalle de temps. Cependant, la conscience historique de Gadamer signifie quelque chose de beaucoup plus fondamental, à savoir l'histoire des influences (Wirkungsgeschichte), qui a le statut de principe à partir duquel toute son herméneutique peut être déduite [80, p. 305].

Cette compréhension de notre propre effet historique se retrouve dans l'évaluation de l'historicisme par Gadamer. Il espérait éviter le conditionnement historique en supprimant l'histoire qui le définissait. Selon l'historicisme, une conscience historique spécialement développée doit pouvoir se libérer de cet état et permettre ainsi l'étude objective de l'histoire. Gadamer, pour sa part, soutient que le pouvoir de l'histoire ne dépend pas de sa reconnaissance. La conscience historique fonctionne non seulement comme une structure rationnelle, mais aussi à des niveaux plus profonds. "Par conséquent, conclut Gadamer, le préjugé d'une personne est beaucoup plus grand que son jugement, esquissant la réalité historique de son existence" [80, p. 304].

Ainsi, le concept de conscience historique effective présente une ambiguïté assez subtile. D'une part, cela signifie que notre conscience moderne s'est formée et a réellement dérivé de l'histoire réelle. Notre conscience est littéralement provoquée par l'histoire. D'autre part, elle caractérise la conscience de cette activité même, qui peut être répétée à l'infini. Cette conscience de notre activité peut à nouveau signifier deux choses : d'abord, la nécessité de clarifier notre historicité dans le sens de l'élaboration de notre situation herméneutique, mais aussi, et surtout, la conscience des limites, comme l'éducation.

Sous cette dernière forme, la conscience historique est l'expression philosophique la moins ambiguë pour prendre conscience de sa propre extrémité. La reconnaissance des limites humaines ne paralyse pas la réflexion, mais vice versa. Selon Gadamer,

l'orientation historique de l'entendement vers l'idéal métaphysique de la connaissance constitue plutôt un obstacle. Au contraire, c'est la conscience historique qui promet de renforcer la réflexion. La preuve de la nature herméneutique universelle et spécifique de notre expérience combinée peut être appliquée à l'herméneutique finie de Gadamer.

Après avoir posé l'histoire de l'influence comme principe, Gadamer considère le " phénomène herméneutique de base ", issu de la recherche méthodologique du XIXe siècle. La question la plus importante et la principale différence avec l'ancienne herméneutique est le problème de l'application. En substance, l'herméneutique de Heidegger voyait le rôle principal de la compréhension herméneutique dans son utilisation .

En fait, l'objectif de la compréhension était considéré comme purement épistémologique. Il y avait un sens vague à comprendre. Dans le meilleur des cas, l'application de ce qui est ainsi compris a eu lieu de manière rétrospective dans des disciplines comme la jurisprudence spécifique, dans l'application du droit à des cas individuels, ou en théologie, comme les explications homilétiques du texte de la Bible.

Cependant, selon Gadamer, l'application de la compréhension n'a pas d'effet rétroactif. Il suit l'intuition de Heidegger selon laquelle la compréhension inclut toujours la cognition et même la connaissance de soi. Au début, il n'y avait pas de compréhension pure et objective du sens, ce qui est devenu par la suite particulièrement important par rapport à nos questions. Nous entrons dans chaque procédure de compréhension de manière à ce que la compréhension et l'application coïncident. Ceci peut être bien illustré par un exemple négatif d'incompréhension : si nous ne pouvons pas comprendre un texte, c'est parce qu'il ne nous dit rien. Il n'est donc pas surprenant ou indésirable que la compréhension diffère d'une époque à l'autre, et même d'une personne à l'autre.

L'utilisation de l'herméneutique ne doit pas être faite consciemment, n'est pas une action consciente. La subjectivité autosuffisante suit une tradition dans laquelle le passé et le présent communiquent constamment. Comprendre le texte du passé signifie le traduire dans notre situation, trouver une réponse significative aux exigences de notre temps.

C'était une entorse à l'historicisme que de faire dépendre l'objectivité de la disparition du sujet, car la vérité, entendue ici comme signification, ne se révèle que dans le processus d'application aux situations historiques.

Il n'y a pas d'interprétation et de compréhension qui ne répondent pas à certaines questions qui répondent à notre urgence. Une question non motivée, comme celle-là, ne touchera personne et n'aura donc pas d'intérêt scientifique. Il n'est pas nécessaire d'essayer d'exclure nos attentes à l'égard des questions qui suscitent les interrogations, mais de les souligner de telle sorte que les textes que nous essayons de comprendre puissent y répondre plus clairement. Telle est la réalisation historique, chez Gadamer, de la dialectique de la question et de la réponse.

D'ici, nous pouvons voir la transition vers la troisième partie de "Vérité et méthode", qui est une expansion ontologique de l'herméneutique, qui la porte au-delà des sciences humaines. La compréhension est définie ici comme une relation, ou plutôt comme une conversation. Ainsi, sur le plan de la forme, la compréhension n'est pas tant l'acquisition du sens que la fin de la conversation.

La question à se poser est de savoir pourquoi le langage et la conversation peuvent être interchangeables. A qui s'adresse la nature dialogique du langage ? Cette insistance contredit sans aucun doute la règle de la logique de l'expression dans la philosophie occidentale, avec sa fixation traditionnelle de la pensée philosophique sur le discours théorique, les jugements apodictiques qui sont théoriques dans le sens où ils sont abstraits de tout ce qui n'est pas dit explicitement.

Il s'agit d'un rétrécissement significatif du champ du langage. Gadamer, ainsi que Heidegger, estiment que la construction de la logique des énoncés est devenue l'une des décisions les plus importantes de la culture occidentale. À cela s'oppose le motif principal de l'herméneutique du langage, dont la compréhension la plus simple peut être la suivante : " Le langage n'a pas lieu dans les énoncés (Aussagen), mais dans la parole (conversation - Gespräch) " [80, p. 359].

Contrairement à la logique de l'énoncé, pour laquelle la phrase forme une unité de sens autosuffisante, l'herméneutique nous rappelle que l'énoncé ne se distingue jamais de son propre contexte motivationnel (Motivationszusammenhang), c'est-à-dire de la conversation dans laquelle il est intégré et à partir de laquelle il n'a de sens.

La compréhension du langage ne se réduit pas à la perception intellectuelle par le sujet d'un contenu factuel objectif et isolé, mais dépend de son appartenance à la tradition en cours, c'est-à-dire à la conversation, à partir de laquelle seul ce qui a été dit acquiert pour nous consistance et sens.

Il n'y a pas d'affirmation dans ce dialogue, mais des questions et des réponses, qui à leur tour soulèvent de nouvelles questions. Il n'y a pas une seule déclaration qui puisse être comprise uniquement sur la base du contenu qu'elle représente, si l'on veut la comprendre dans sa vérité. Chaque affirmation a des conditions préalables qu'elle n'établit pas. Seul celui qui tient compte de ces conditions peut réellement mesurer la vérité de l'énoncé. Gadamer dit : la dernière forme logique d'une telle motivation de chaque énoncé est une question. Nous touchons ici au cœur de la philosophie herméneutique, à savoir, comme le dit Gadamer, " l'herméneutique de l'état premier des choses, qui est qu'il n'y a pas d'énoncé possible qui ne puisse être compris comme une réponse à une question, et qu'il ne peut être compris que comme tel "[87, p. 226].

Gadamer parle de la " parole intérieure " (verbuminterius), de quelque chose de non dit mais de résonnant qui est mentionné dans chaque expression linguistique. Pour Gadamer, c'est une sorte d'âme de l'herméneutique et en elle l'essence de sa critique de la logique des énoncés. Cette doctrine du mot intérieur, qui s'accorde à la fois avec la théorie sémantique des stoïciens et la théorie de la forme intérieure du langage de W. von Humboldt, montre très clairement que les mots que nous utilisons lorsqu'ils nous viennent à l'esprit ne peuvent pas nous épuiser. Le mot intérieur qui se trouve quelque part "derrière" ce qui est dit ne signifie rien d'autre que cette conversation, mais la base et l'essence du langage dans notre existence interrogative et auto-inquiète, une conversation qui ne peut pas pleinement transmettre l'affirmation : "Ce qui est dit n'est

pas tout. Seul le non-dit transforme ce qui est dit en une parole qui peut nous atteindre " [87, p. 504].

Toutefois, il convient de noter qu'il s'agit d'herméneutique et de théorie du langage, et non d'une quelconque mystique de l'indicible. Pour comprendre quelque chose, il est nécessaire de discuter du langage lui-même, et non du non-dit, de la conversation interne. Gadamer note : " Bien sûr, la nature linguistique fondamentale de la compréhension ne peut pas signifier que toute l'expérience du monde se déroule uniquement sous forme de parler et de parler " [87, p. 496].

Si, toutefois, l'aspect linguistique fondamental de notre expérience langagière est affirmé, c'est uniquement parce que le langage incarne le seul moyen de communication interne que nous sommes pour nous-mêmes et pour les autres. La limite de chaque énoncé n'est ressentie qu'à la lumière de ce qui peut être dit. C'est pourquoi l'herméneutique permet une proposition telle que "sois clair". Le langage de base de la compréhension s'exprime dans nos énoncés dans une moindre mesure que dans notre recherche d'un langage pour ce que nous avons dans notre âme et que nous voulons exprimer. Pour le côté herméneutique de la compréhension, il importe moins qu'elle soit de nature linguistique, ce qui serait banal, que qu'elle vive du processus sans fin de "l'inclusion dans la parole" et de la recherche du langage et qu'elle doive être comprise dans le contexte de ce processus. Car c'est ce processus, la réalisation correspondante de la parole intérieure, qui détermine l'universalité de l'herméneutique, l'universalité de l'univers herméneutique.

L'affirmation de l'universalité est importante pour comprendre que l'herméneutique thématise de nombreuses discussions. Peut-on comprendre cette affirmation comme une revendication de communalité dans la philosophie de Gadamer ? Dans ce cas, comment peut-on la réconcilier avec la thèse herméneutique de l'historicité de toute compréhension ? Gadamer parle de l'" universalité de la compréhension linguistique " de facto, de l'" herméneutique universelle ", qui affecte la compréhension générale du monde, et de la propagation de l'herméneutique " aux questions universelles. " Il existe des noms communs tels que " universalité du problème herméneutique ", comme le titre

de l'article de 1966 ou " dimension herméneutique " dans " Vérité et méthode ". On ne peut pas dire que nous comprenions clairement de quoi Gadamer parle dans ce cas, ce qu'il entend par cette universalité. Gadamer n'est pas très soucieux d'une explication minutieuse des termes qui semblent rendre hommage à la tendance de la logique des énoncés à décomposer le langage en unités significatives.

Dans le contexte de l'œuvre de Gadamer, nous parlons de l'aspect universel de l'herméneutique, qui se définit comme le sens. L'universalité de la question herméneutique signifiera pour l'herméneutique et la philosophie elle-même qu'elle n'appartient pas aux problèmes secondaires de la méthodologie des sciences humaines. La recherche de la compréhension et du sens n'est pas seulement un problème méthodologique, mais la caractéristique principale de la réalité humaine.

Ainsi, l'"aspect universel" de l'herméneutique peut être opposé à une herméneutique purement "humanitaire". À cet égard, l'herméneutique est un aspect universel de la philosophie, et pas seulement la base méthodologique des soi-disant humanités. Tous les efforts philosophiques et spéculatifs de Gadamer tendent à élargir les horizons de l'herméneutique au-delà des limites humaines, de telle sorte qu'elle devient aussi la tâche principale de la philosophie.

Cela signifie l'extension de l'herméneutique aux questions universelles de la philosophie et le "tournant ontologique de l'herméneutique" .

Mais comment parler de l'universalité de la dimension herméneutique ou de l'expérience, sans sacrifier une philosophie qui la considère comme absolue ? Le mot "universalité" est ici facilement trompeur. Dans le contexte de " Vérité et méthode ", l'universalité du langage s'oppose à la thèse de la limitation, qui est probablement représentée par des langues spécifiques. Gadamer répond que ce n'est pas le cas, car le langage se caractérise par le fait qu'il peut chercher une expression pour tout. C'est ce que l'on entend lorsqu'on parle de l'universalité du langage, qui va de pair avec l'infinité de l'esprit.

Cette dimension du langage est universelle et forme un univers dans lequel toute compréhension et toute existence humaine ont lieu. Bien sûr, cela ne signifie pas que le langage a une expression pour tout ce qui existe. Le vrai langage n'épuise jamais ce qui doit être dit. Sa polyvalence réside dans la recherche de l'expression adéquate. Ainsi, la dimension universelle qui maintient l'herméneutique en suspens est une parole intérieure, une conversation dans laquelle chaque expression reçoit sa vie. La dimension de la conversation interne, le fait que notre énonciation signifie toujours plus que ce qu'elle dit réellement, est significative du point de vue herméneutique dans le langage. La connaissance finale d'une langue ou d'un concept ne nous est pas donnée. Nous vivons dans une conversation qui ne peut jamais se terminer, car aucun mot ne peut représenter ce que nous sommes et comment nous comprenons notre existence.

L'universalité de la philosophie herméneutique s'enracine dans la parole intérieure, dans laquelle il existe un désir de compréhension et de langage, qui constitue l'univers de notre finitude. La philosophie herméneutique de Gadamer procède à une auto-interprétation de la réalité humaine, qui tente d'expliquer son extrémité comme un horizon universel à partir duquel tout peut prendre sens pour nous.

S'il y a quelque chose d'universel dans l'herméneutique philosophique, c'est probablement la reconnaissance de sa propre fin, la prise de conscience que notre langage réel ne suffit pas pour une conversation intérieure qui nous oblige à comprendre et à donner du sens.

La philosophie de Gadamer est probablement le concept le plus récent, le plus original et le plus fermé de l'herméneutique et a été reconnue comme l'une des contributions les plus décisives à la philosophie depuis l'époque de Heidegger. Ce dernier s'est quelque peu éloigné du débat philosophique du milieu des années 1930, même si son influence est toujours restée importante. Gadamer a de nouveau apporté l'herméneutique à une discussion philosophique de plus en plus intense.

Il faut se demander si une compréhension différente du rôle du discours herméneutique et de son contenu ontologique est possible ? L'herméneutique de Gadamer exprime cette

tendance aussi complètement que possible, mais les nombreuses métaphores de l'universalité qu'il utilise ne suggèrent pas que la situation soit entièrement clarifiée. Pourtant, l'herméneutique revendique le rôle du discours scientifique en termes de sens, de vérité, de compréhension et d'interprétation.

Malgré les réalisations et les efforts impressionnants, le processus visant à trouver à l'herméneutique sa place parmi les sciences humaines ne peut être considéré comme achevé. Les efforts de Gadamer ne peuvent être justifiés que si l'on poursuit l'élaboration ontologique et historique de points controversés. Par exemple, son travail n'a pas reflété les nombreux types d'activités sémantiques qui sont associés à diverses formes de discours ontologiquement indéterminés : fantômes, illusions, fictions, rêves, et ainsi de suite. Les innombrables contextes dans lesquels une personne manifeste des doutes, des insécurités, des erreurs - sont également l'objet du discours herméneutique.

Dans les enseignements de G.-G. Gadamer, la prétention de la philosophie herméneutique à l'universalité atteint son point culminant, ce qui, en fait, fait de l'herméneutique une nouvelle forme, une sorte d'ontologie. Cependant, cela a été fait en utilisant les outils de la métaphysique classique et est donc resté au niveau d'un projet impressionnant. Comme le montre cette expérience, le renouvellement de l'herméneutique philosophique et de son champ problématique est impossible sans un changement radical de perspective sur la philosophie elle-même et ses tâches.

2.3. La philosophie d'Apel dans le contexte de l'expérience herméneutique

La thèse générale sur la conformité de l'herméneutique philosophique aux étapes du développement de la métaphysique de l'Europe occidentale est confirmée par l'examen de certaines versions modernes de la métaphysique, plus précisément des formes abrégées ou des réceptions de la métaphysique.

Dans cette section, nous allons examiner les caractéristiques du "paradigme linguistique" de K. Apel, qui a soumis à une reconstruction critique de la tradition philosophique dans la philosophie allemande du langage et de l'herméneutique. L'appel à l'idée de l'unité du langage et des conditions linguistiques de la possibilité de l'intersubjectivité de la pragmatique de la compréhension de soi et des autres est particulièrement pertinent.

Il convient ici de se tourner vers la conception originelle de la métaphysique, qui, bien qu'ayant subi un certain nombre de transformations dans son développement, a conservé le noyau sémantique le plus important, que nous trouvons chez Aristote, et sous sa forme implicite chez Platon et Parménide.

Comme vous le savez, le terme même de $Td^{\wedge}STdTdpuoiKd$ parle de quelque chose de postphysique ou de quelque chose au-delà de la considération physique. Donc $^{\wedge}Td$ signifie au milieu, ensemble ; après, alors. Selon cette valeur, ce préfixe est toujours utilisé. Nous pouvons mentionner le métalangage (Tarsky), les métathéories (théorie sur la théorie) ; également "au-dessus" dans le sens de "plus", "inclut" - métagalaxie.

Dans ce contexte, il existe des approches générales de la définition de la métaphysique et de sa relation avec la philosophie. Dans de nombreuses théories, la métaphysique est perçue comme la philosophie elle-même. Dans d'autres, la métaphysique est une section et un certain aspect de la philosophie et du philosophe. S'il s'agit d'une section, alors pas dans le même sens que celui dans lequel nous parlons, par exemple, d'éthique, d'esthétique, etc. La métaphysique est une conversation sur le monde à un nouveau niveau (supérieur) ; elle est "plus" que la physique, elle traite de ce qui n'est pas créé, de

ce qui n'est pas né - l'essence. Dans son aspect le plus important, la métaphysique est avant tout une métaphilosophie.

Toute métaphysique, quelle que soit sa définition, est une philosophie, mais toute philosophie n'est pas métaphysique. La métaphysique est le centre de la philosophie, son médiastin, son noyau sémantique, sa base. On peut aussi utiliser l'image de la racine, du tronc et de la couronne. Mais ces illustrations laissent de côté toute la complexité de la relation entre la métaphysique et la philosophie en général. On peut citer ici Thompson Clark et son exemple qui illustre la différence entre les questions de bon sens, de science, d'une part, et les questions philosophiques, d'autre part [88].

En poursuivant cette analogie, nous pouvons ajouter un troisième type de question ou même la question elle-même - métaphysique, enracinée quelque part dans les profondeurs des questions philosophiques. La plupart des gens ne ressentent pas la différence entre les questions quotidiennes ou scientifiques et philosophiques, la plupart des gens qui se disent "philosophes" ne ressentent pas la différence entre les questions philosophiques métaphysiques et non métaphysiques. Par exemple, on peut se demander pourquoi Diogène le Cynique ne comprenait pas Platon et lui apportait toutes sortes d'oiseaux ? Parce qu'il était un philosophe, mais pas un métaphysicien. Il convient également de mentionner Plotin, qui a répondu à la question "Qu'est-ce que la philosophie ?", "La plus importante" (Α Τί ἰΟΤαΤΟV - la plus précieuse, la plus importante, la plus chère, etc.)

Du point de vue du chercheur moderne de l'histoire de la métaphysique M. Loux (Michael Loux), la métaphysique explore l'essence de ce qui est, ce qui est complètement cohérent avec la position d'Aristote. [89]. Ainsi, le sens métaphysique est "emballé", "cousu" dans toute autre question, y compris métaphysique. Théoriquement, il n'y a pas de question qui ne puisse être imaginée comme métaphysique. Cela semble souvent absurde, lorsque ce niveau est excessif (par exemple, la "métaphysique du football").

Tout aussi importante pour notre étude est la question de savoir comment la métaphysique devient herméneutique ? Comment et pourquoi s'effectue le fameux "tournant vers le langage".

À un stade précoce de sa formation, la métaphysique traite de l'être en tant que tel. Par la suite, elle passe par un certain nombre d'étapes historiques et sémantiques de développement. Il y a trois périodes principales sur ce chemin, la métaphysique, lue comme une ontologie, puis, à l'époque moderne, le passage à l'interprétation de la subjectivité, enfin, au vingtième siècle, la formation et le développement du discours métaphysique sur le langage.

Ainsi, le même problème philosophique peut être considéré dans l'horizon de l'être (horizon ontologique), l'horizon de la subjectivité (sujet ; horizon phénoménologique), l'horizon du langage (signification). Cependant, l'unité de la vérité peut être tracée à toutes ces étapes. Toutes sont des éléments d'un certain tout de la métaphysique. Quel est ce tout ? Et surtout, est-il possible d'ouvrir un nouvel espace de recherche ? Peut-être alors - seulement la théologie, qui ne suit ni logiquement ni phénoménalement. En d'autres termes, l'existence de Dieu est donnée autrement que par l'intentionnalité ou les capacités cognitives de l'homme. C'est après le nouveau développement de la métaphysique qu'elle devient un discours herméneutique.

Malgré la "non-physique" fondamentale de la métaphysique, il faut noter l'importance de l'empirisme pour la formation du discours métaphysique. Que fait la métaphysique sinon chercher des régularités stables, essentielles, des composantes idéales de notre expérience, c'est-à-dire l'empirisme. Mais n'est-ce pas là la tâche de la science en général ou de la philosophie dans son ensemble ?

Le nom de Karl-Otto Apel (1922-2017) est associé à la dernière génération de représentants des classiques de la philosophie allemande, c'est-à-dire que ce philosophe est l'un des derniers métaphysiciens de la philosophie allemande moderne. Apel - le concept original de "pragmatique transcendantale" de l'auteur, qui proposait de percevoir la philosophie moderne à travers le prisme du paradigme de la "philosophie

première", connu depuis l'époque d'Aristote [90 ; 91]. Schéma de raisonnement stable selon lequel nous vivons dans une ère de pensée post-métaphysique, le philosophe allemand oppose à son propre paradigme que l'idée de "première philosophie" elle-même doit être comprise thématiquement dans un certain nombre de changements de paradigmes historiques. La "première philosophie" ne doit pas être prise comme une connaissance abstraite de la totalité "limitée" de l'être, objectivée extérieurement. La "première philosophie" est capable aujourd'hui de reproduire la réflexion cognitive sur les conditions pragmatiques du langage et la signification universelle de la pensée philosophique, qui se réalise dans la pragmatique intersubjective de la compréhension de soi et des autres.

L'idée de protophilosophie d'Aristote présuppose, tout d'abord, une ontologie, qui plus tard, comme on le sait, a commencé à être perçue comme une métaphysique. La reconstruction historique et herméneutique de l'histoire de la philosophie, effectuée par un philosophe allemand, permet une compréhension fructueuse de la signification inévitable et indiscutable du point de vue métaphysique. Apel indique deux possibilités pour combiner les dimensions de l'esprit dans la tradition, qui est acceptée comme un logos philosophique. Le premier "retour" possible, il le voit dans les voies de l'ancien paradigme ontologique de la protophilosophie, et en tant qu'idée finale de l'ontothéologie, il se produit chez Descartes comme base de la justification ultime de la philosophie. En même temps, la critique d'Appel vise le solipsisme méthodique dans le style de pensée cartésien, parce qu'il devait réfuter les conditions initiales de la philosophie elle-même en critiquant le sens. Le deuxième paradigme de la "première philosophie" correspond à la philosophie critique de Kant, qui trouve chez Hegel son incarnation radicale dans la critique de Kant dans l'identification fondamentale de sa philosophie avec l'histoire de la métaphysique dogmatique.

Mais le deuxième paradigme, selon le philosophe allemand, ouvre une nouvelle dimension dans la philosophie - l'espace de la réflexion transcendantale - et donc fixe et détermine la possibilité du troisième paradigme de la philosophie moderne, une sorte de dernière transformation de la philosophie transcendantale. Déjà Kant cherche à justifier

la signification objective de la cognition par l'expérience possible de la réflexion transcendante. Cependant, selon Apel, il continue à rester fidèle au schéma hérité de l'entendement, basé sur le "point de vue divin", qui reconnaît la théorie ontologique et métaphysique des "deux mondes". Kant parvient à formuler des questions philosophiques qui clarifient les conditions générales des possibilités de la science, des mathématiques et de la physique. Cependant, de nombreuses questions restent encore sans réponse, ceci s'applique aux spécificités des relations communicatives et linguistiques a priori sujet-objet, aux particularités de l'interprétation de la philosophie pratique du sujet sous toutes ses formes.

En ce sens, ce n'est pas un hasard si Kant trouve la solution de Salomon lorsqu'il propose de distinguer les études empiriques, qui déjà au XVIIIe siècle. ont généré une puissante croissance des sciences individuelles, tout en maintenant l'unité traditionnelle de la philosophie et de la science. Kant fait remarquer que toute philosophie est soit une connaissance issue de la raison pure, soit une connaissance de la raison issue de principes empiriques. La première est appelée philosophie pure, et la seconde philosophie empirique. En outre, la philosophie transcendante est définie comme l'idée de la science, et la véritable tâche est l'analyse rationnelle et l'étude de la possibilité des concepts a priori, les principaux fondements philosophiques de la science. La philosophie transcendante doit inclure une analyse fondamentale de toutes les connaissances humaines a priori.

Apel fait la synthèse de trois paradigmes parce qu'il croit avoir été préparé de manière créative par la philosophie du langage - les idées de I.-G. Haman, I. Herder et W. von Humboldt. Par conséquent, le langage et la communication sont perçus par les dimensions fondamentales du Logos philosophique au XXe siècle : dans la phénoménologie de M. Heidegger et l'herméneutique de G.-G. Gadamer, la philosophie analytique de G. Frege, B. Russell et L. Wittgenstein. C'est grâce au troisième paradigme, qui permet de spécifier le concept de critique de la raison dans le sens du concept de critique du langage, qu'il devient possible de mettre en œuvre un " tournant pragmatique " dans la philosophie moderne.

Il est important de noter que l'idée de transformation de la philosophie transcendantale Kant Apel pour la première fois reproduit comme une clé dans le programme philosophique de modification de la philosophie moderne en général. Dans l'ouvrage " Transformation de la philosophie " (1973) [90], il développe son propre arsenal d'arguments pragmatiques du transcendantalisme. Apel combine en synthèse les lignes d'argumentation éparses des directions philosophiques existantes, ce qui lui permet de déterminer la place légitime de l'ontologie dans le système de la cognition philosophique et dans la perspective de la philosophie transcendantale du langage et dans l'intersubjectivité de voir la possibilité non seulement de synthèse et de réflexion mais aussi de philosophie pratique.

Pour comprendre pourquoi la pragmatique transcendantale est devenue un symbole du paradigme synthétique dans le discours philosophique de l'époque, qui évite la critique radicale de la raison et la critique de la culture, il faut d'abord tenir compte du fait que la signification métaphysique de la connaissance philosophique qu'Apel propose d'interpréter en accord avec l'analytique du langage. Le Logos philosophique est compris par eux de deux façons, de manière dialectique : à la fois comme raison et comme langage. La critique de la cognition se transforme en une critique du langage et en une critique créée dans le langage par l'usage des signes, du sens. Il remplace toute l'ancienne attitude transcendantale, qui procède de l'idée de cognition a priori de Kant, par le caractère indirect de l'usage pragmatique du langage comme élément cognitif dans la société moderne. Le philosophe allemand perçoit le retour aux origines de la philosophie transcendantale comme un moyen de revenir à la composante transcendantale de la philosophie moderne.

La métaphysique d'Appel, selon lui, est qu'il définit la communauté idéale comme un sujet transcendantal, qui considère a priori la possibilité réelle d'une recherche élargie de l'argumentation, de la compréhension mutuelle et de la réflexion sur le sens de toute déclaration visant à atteindre un consensus comme objectif. La possibilité de toute connaissance s'identifie dans ce cas à la possibilité de toute argumentation. La possibilité de réflexion fournit toujours la possibilité d'argumentation.

Une démarcation claire et distincte de la position philosophique empirique et transcendantale, selon Apel, ne peut être obtenue que par la discussion et le dialogue, ouverts aux arguments raisonnables. L'arsenal d'arguments qui donne lieu à un discours rationnel, en fin de compte, n'est possible presque qu'en distinguant la communauté communicative réelle et idéale.

L'argumentation rationnelle, qui devient nécessaire dans la présentation de tout problème, implique l'importance de normes éthiques universelles. La question de l'éthique comme préalable à la logique est pour Apel une question stratégique, car elle concerne les fondements éthiques de toute argumentation rationnelle.

Apel attribue un rôle particulier à la critique des approches modernes du langage, en soulignant notamment que les métaphores familières au philosophe n'atteignent plus leur but lorsqu'il s'agit de théorie rationnelle du langage. La philosophie, à son avis, tout comme la théorie de la connaissance, ne peut pas donner aux sciences privées une thématization objective du langage. La philosophie affronte aujourd'hui le problème du langage comme le problème des fondements de la construction scientifique et théorique des concepts et des énoncés, ainsi que de leurs propres positions, c'est-à-dire le problème de la formulation significative et intersubjectivement significative de la connaissance en général.

Selon Apel, la "première philosophie" n'est plus une étude de la nature et de l'essence des choses ou de l'être, c'est-à-dire une ontologie, elle n'est plus une réflexion sur les idées ou les concepts de la conscience ou de la raison - une théorie de la connaissance, mais une réflexion sur le sens ou le contenu des expressions linguistiques, l'analyse du langage. À cela s'ajoute le fait que non seulement la première philosophie au sens de la philosophie théorique, mais aussi la philosophie pratique - par exemple l'éthique au sens de la méta-éthique - doivent désormais être méthodiquement médiatisées par l'analyse philosophique de l'usage des mots et, par conséquent, la philosophie du langage [90, p. 239].

Cette approche, qui se passe de commentaires, soulève tout de même un certain nombre de questions. Premièrement, l'orientation linguistique de la philosophie moderne n'est pas un rétrécissement du champ ontologique de la métaphysique. On ne réduit pas le

poids théorique de l'ontologie philosophique au niveau de l'empirisme linguistique, au contraire, on amène la compréhension du langage au niveau ontologique. C'est exactement ce que fait Heidegger lorsqu'il parle du langage comme de la maison de l'être. La seule chose que l'on pourrait objecter est l'hypostase excessive du langage et sa transformation en une quantité indépendante, une substance.

Deuxièmement, il est impossible d'adhérer à la thèse d'Appel sur l'épuisement du discours de la "première philosophie", sur la domination du langage et le rejet des modèles ontologiques classiques. L'ancienne ontologie domestique n'a pas du tout cessé d'exister et n'a pas épuisé son potentiel, il suffit de mentionner à nouveau la philosophie de Heidegger ou de A. Badiou. Nous voyons dans ce tournant vers le langage non pas une diminution de la signification de l'ontologie classique, non pas un rejet de ses problèmes, mais une nouvelle étape de développement, un complément et un élargissement essentiels de son horizon sémantique.

Appel propose de concrétiser la compréhension de soi et des autres dans l'esprit du jeu de langage transcendantal, ou communication, qui présuppose d'abord la signification intersubjective des normes morales. Se comprendre et comprendre les autres, c'est comprendre les conditions de compréhension de la signification des normes morales, et ces processus sont fondamentalement publics. La norme de base de la reconnaissance mutuelle des partenaires de discussion inclut implicitement la condition de la reconnaissance de toutes les personnes en tant qu'individus. L'éthique du raisonnement logique, comme l'éthique du discours, implique la reconnaissance de l'individu en tant que sujet d'un acte de communication, de compréhension et de langage. Cette exigence morale pour tous les membres de la communauté est le fondement de l'éthique du dialogue, de l'éthique du dialogue interpersonnel, de l'éthique de tout discours. La base idéale de l'éthique est a priori la communauté communicative des individus en tant que sujets moralement compétents. C'est la reconnaissance de la norme morale de base : la communauté éthique est comprise dans l'esprit du fait de la raison de Kant, ouvrant un espace pour la justification du principe éthique de base.

Chaque personne, écrit Apel, à chaque instant de sa vie, doit renforcer volontairement sa participation à la communauté communicative transcendantale en tant que personne moralement compétente. Ainsi, la norme morale fondamentale peut être comprise comme le principe de transsubjectivité, en la considérant comme le principe de base de l'éthique démocratique de la solidarité ou de la méthode de discussion morale et de toute discussion pratique. L'institutionnalisation du débat moral dans la société exige des membres d'une société illimitée non seulement la reconnaissance de l'égalité réelle de partenariat dans la communication, mais aussi la responsabilité morale personnelle pour toutes les conséquences majeures et mineures. Même en l'absence de communication, lorsque l'individu se trouve dans des conditions proches de la situation limite, et qu'il doit prendre des décisions absolument uniques, lorsqu'il est contraint de violer apparemment toutes les normes morales, il peut encore agir délibérément en sa personne pour représenter toute l'humanité, et en se choisissant lui-même, pour reconnaître le droit d'être un homme, d'être un citoyen du monde, ainsi que de toute l'humanité - dans l'esprit de l'Appel - communauté cosmopolite.

Apel croit que l'existence d'une communauté éthique idéale dans la réalité laisse et préserve le sens de la survie de la race humaine, de son affirmation de soi et de sa libération. Apel appelle ce sens une stratégie de libération à l'ère de la science et de la technologie. Dans des situations historiques spécifiques, à la limite du risque et de l'engagement, la bonne stratégie est la détermination morale, qui, dans la poursuite de l'autocompréhension, se fonde sur le principe de l'autotranscendance morale.

Le concept de "transcendantal" dans un tel contexte pragmatique Apel définit comme un type spécial de la pensée philosophique, qui à divers égards est toujours thématiquement et méthodologiquement solide, de sorte que le discours raisonné est critique de tous rationnellement justifié et dans ce statut est considéré comme la base de toutes les conditions possibles.

Nous devons reconnaître que dans cette perspective, la philosophie transcendantale n'est pas seulement l'idée de la faisabilité possible de toutes les conditions normatives nécessaires concevables, mais aussi une stratégie d'argumentation ciblée, qui implique la possibilité de

la justification rationnelle des revendications substantielles de tous les jugements et actions. Selon la pragmatique transcendantale d'Apel, c'est seulement de cette manière qu'il est possible aujourd'hui de parvenir à une solution rationnelle de toutes les questions controversées dans la communauté philosophique, scientifique et culturelle.

Dans quelle mesure cette compréhension de la métaphysique et une telle vision du sujet herméneutique sont-elles justifiées ? L'ajout d'une dimension collective à l'herméneutique, la recherche d'un interprète social collectif, et enfin, la recherche d'une composante éthique de l'interprétation - voilà ce dont parle Apel et cela, bien sûr, constitue une certaine innovation dans le développement de l'herméneutique philosophique. Mais qu'obtenons-nous réellement à la suite de telles innovations ? L'herméneutique de F. Schleiermacher ou de F. Ast n'avait-elle pas une dimension morale, était-elle complètement adaphorique ? Et la position herméneutique de V. Dilthey ne contenait-elle pas des idées sur le socioculturel et, par conséquent, sur l'aspect collectif de la compréhension et de l'interprétation ? Apel attire l'attention sur ces questions, en tant que créateur de la philosophie communicative, mais il est toujours considéré comme un hommage à notre époque communicative et à l'homme de notre temps.

L'expérience traumatique du vingtième siècle, particulièrement pertinente pour la philosophie allemande de l'après-guerre, exigeait une compréhension dans le domaine des phénomènes collectifs, sociaux, établissant un clivage clair entre la capacité du sujet à prendre des décisions indépendantes, à interpréter librement la réalité, ou à se soumettre au choix collectif, qui crée également l'illusion de la compréhension et prive l'individu même de l'illusion de la liberté.

Sans aucun doute, la tentative du philosophe allemand de révéler l'unité de ces différents enseignements philosophiques, par exemple, d'unir la philosophie de M. Heidegger et la sémiotique de Ch.S. Pierce, cependant, même en reconnaissant la valeur de ces différentes approches, il faut comprendre que ces auteurs procédaient de cadres méthodologiques complètement différents, avaient devant eux des modèles ontologiques de la réalité fondamentalement différents. Toute proximité éventuelle entre des philosophes aussi différents n'est que le reflet des caractéristiques anthropologiques

les plus générales, telles que la compréhension du rôle important du langage dans l'organisation des communautés humaines et pour l'existence de l'homme lui-même. Mais en même temps, la distance entre l'homme de Heidegger et l'homme de Pierce semble si grande que nous pourrions comparer des humains et des extraterrestres avec le même succès.

En résumé, il convient de noter que l'herméneutique collective, la compréhension et l'interprétation collectives sont impossibles, ce sont toutes des abstractions qui décrivent certains phénomènes de groupe et c'est un sujet de psychologie sociale en plein développement. Mais cette discipline est une science empirique et n'a pas de dimension métaphysique propre. Le discours herméneutique dans le cadre de la théorie de la communication et de la psychologie sociale est, bien sûr, possible, mais seulement en tant qu'aspect local de l'activité du sujet social. En d'autres termes, la philosophie d'Appel sert de complément à la métaphysique, une sorte d'ersatz du discours métaphysique, qui ne fournit pas de base ontologique propre à l'herméneutique philosophique.

3. LIEN ENTRE L'HERMÉNEUTIQUE ET LA PHILOSOPHIE

ANALYTIQUE

1. Questions clés en philosophie analytique

Un facteur fondamentalement important a accompagné la formation et le développement de l'herméneutique philosophique en Allemagne au tournant des XIXe-XXe siècles et, par la suite, jusqu'à aujourd'hui, la controverse avec les représentants d'une tradition fondamentalement différente dans la compréhension du langage, de l'interprétation et des problèmes connexes. Traditionnellement, cette tendance est désignée sous le nom de philosophie analytique, qui se positionne comme une critique plus ou moins radicale de la métaphysique européenne et, par conséquent, de l'herméneutique philosophique, comme son produit légitime.

Les problèmes clés de la philosophie analytique sont la définition du sens et de la signification en tant que tels, ainsi que dans les situations d'utilisation pragmatique du langage. La seule différence entre eux et l'herméneutique philosophique est que l'herméneutique accorde plus d'attention aux interprétations de la culture spirituelle, tandis que la philosophie analytique s'est engagée à un stade précoce dans l'étude du langage du discours scientifique, et à un stade ultérieur - le langage de la vie quotidienne. Mais le discours de la vie quotidienne est la base de tout discours en général et nécessite également une analyse herméneutique.

Un sujet non moins important pour les analystes est la présence et les principes d'interprétation des caractéristiques mentales de l'homme et l'importance de son reflet dans le langage quotidien. Ce sont les caractéristiques de la conscience qui constituent le point de croisement des intérêts scientifiques des représentants de la tradition analytique et des études herméneutiques. Le fait que les analystes apparaissent toujours plus réservés dans leurs évaluations et plus sceptiques dans leurs interprétations ne doit pas nous empêcher de considérer une certaine proximité, voire une congénialité de certains analystes et des classiques de l'herméneutique philosophique.

À partir des travaux de G. Frege, la philosophie analytique n'a pas quitté l'espace de la culture intellectuelle germanophone pendant longtemps, de sorte que jusqu'au milieu des années 30, une grande partie du succès de cette tradition était associée à la culture allemande et autrichienne. Outre Frege, il suffit de mentionner les représentants du cercle viennois, de l'école de Berlin et, bien sûr, L. Wittgenstein, qui est resté un philosophe de langue allemande jusqu'à la fin de sa vie, du moins à en juger par ses textes. A l'exception de la correspondance et des notes de cours, tous les autres textes de L. Wittgenstein sont écrits en langue allemande.

La littérature historique et philosophique moderne a longtemps discuté la question de la conformité de la philosophie analytique, en particulier la philosophie de la maturité de Wittgenstein, dans la période où il a commencé à analyser le langage naturel et les problèmes de la phénoménologie et s'est développé de l'herméneutique philosophique [92].

La formulation même des problèmes, ainsi que l'étude minutieuse inhérente à Wittgenstein de tous les aspects sémantiques de toute question ou difficulté à laquelle il était confronté, rendent son style et la nature même de la présentation du matériel très proches du discours herméneutique. En d'autres termes, malgré son scepticisme constamment déclaré à l'égard du mentalisme, de la métaphysique et de ses concepts trop significatifs, Wittgenstein a en fait montré la complexité fondamentale du langage et de ses formations, l'ambiguïté des interprétations et l'importance de ces mêmes fictions linguistiques [93].

Wittgenstein parle constamment de la correspondance entre la logique, le langage et le monde, en supposant que le monde possède certaines propriétés logiques : " Les propositions dites logiques montrent les propriétés logiques du langage et par conséquent du monde, mais elles ne disent rien. Chaque proposition montre quelque chose - en même temps que ce qu'elle dit - du monde : car si elle n'avait pas de sens, elle ne pourrait pas être utilisée, et si elle a un sens, elle reflète la propriété logique du monde " [94, p. 209].

Premièrement, il est caractéristique que Wittgenstein relie sans ambiguïté les propriétés logiques du monde et du langage. Deuxièmement, il s'agit de l'absence de sens des formes les plus logiques, qui " conviennent " à tout sens pensé. Après tout, on peut calculer des centaures, des sirènes, et à partir de là, la logique ne cessera pas d'être logique. Plus précisément, il nous semble seulement que la logique se préoccupe du calcul de quelque chose, alors qu'au départ elle est complètement indifférente à tout contenu possible et à toute distinction au sein de ce conglomérat mental.

Nous pouvons adapter des calculs logiques pour résoudre des problèmes spécifiques, mais cette utilisation de la logique ne dit rien sur son essence, tout comme un élève peut compter des pommes ou des chats, mais cela ne lui dira rien sur l'essence du nombre. En d'autres termes, la capacité à utiliser un système ne signifie pas toujours la compréhension du sens de ce qui se passe. La tentation est grande d'introduire une composante mentale (idéationnelle) dans toute situation d'utilisation de signes. Mais nous pouvons facilement imaginer l'utilisation de signes sans faire appel à l'état mental de l'utilisateur.

Oui, il est possible que dans un espace clos se trouve un dispositif qui contrôle la teneur en substances nocives dans l'air. Si un certain niveau est dépassé, cet appareil envoie un signal au centre, qui donne l'ordre d'activer, par exemple, la ventilation. Voilà un système qui utilise des signes avec un effet pragmatique évident, mais qui n'a manifestement pas de mentalité propre, et la question même de la "compréhension" ou du "sens" de ce qui se passe ne peut même pas être posée. L'objection habituelle dans de tels cas est qu'un tel système ne pourrait apparaître qu'en présence des états mentaux de son créateur, le développeur, qui a vraiment compris ce qu'il faisait et pourquoi il le faisait, et quel système de signes il valait mieux choisir pour ce système technique. Pourquoi une telle objection ne semble-t-elle pas saisir l'essence de la question ? Qu'indépendamment des pensées et des sentiments de l'auteur, le système fonctionne indépendamment en utilisant des signes, et fonctionnera, même si tous ceux qui comprennent l'essence de l'ensemble du processus disparaissent. Les hiéroglyphes d'une culture ancienne avant qu'ils ne soient déchiffrés, le code personnel d'une personne

décédée depuis longtemps - n'est pas un système de notation significatif (c'est-à-dire mental), même s'il n'y a personne qui pourrait les lire. N'est-ce pas pour cela que divers phénomènes de la nature nous paraissent raisonnables ou raisonnablement agencés : les régularités cosmologiques, le développement de la vie, le comportement des animaux et en général - toute l'organisation du processus mondial. Cela ne signifie pas l'isomorphisme du langage de la pensée du monde, que tout cela a une source mentale commune. Le thème éternel et "l'argumentation" de l'idéalisme.

Cet isomorphisme peut être représenté de différentes manières. Par exemple, la majorité épistémologique parle du caractère instrumental du langage et du fait que ses procédures (signification, référence, indication) sont secondaires par rapport à ce qui est dénoté, c'est-à-dire les procédures, une façon de travailler avec certains objets ou simplement la relation entre ces derniers.

Heidegger, par exemple, adopte un point de vue différent : " Pour étudier les phénomènes de l'indication, du signe, et surtout du sens en tant que leurs caractéristiques, en tant qu'attitude, personne n'a rien entendu. Enfin, il faudrait même montrer que l'"attitude", en raison de son caractère formel et général, a une source ontologique dans les instructions "[195, p. 77]. En d'autres termes, le signe et l'instruction elle-même sont premiers que la fonction qu'ils remplissent, et plus encore que l'auto-désignation elle-même, car cette dernière apparaît grâce aux instructions.

À en juger par les commentaires ultérieurs, Heidegger pense que c'est là le verdict sur la logique (c'est la philosophie analytique de cette époque - Frege, Russell, le cercle de Vienne, etc.) Dans le cas de la "formalisation" en logique, tout s'accorde bien, car au fond elle ne dit rien, du moins du point de vue de Heidegger. C'est-à-dire que l'éternel reproche fait à la logique et aux analystes est qu'ils sont dépourvus de sens, qu'ils ne pénètrent pas dans l'essence des choses, uniquement parce qu'ils ont tout clair et que tout va bien. Badiou, par exemple, les considère comme des sophistes, qui se cachent derrière des descriptions scientifiques de leur véritable ignorance et incompréhension. Le reproche inverse : Heidegger et ses semblables ne sont que des écrivains qui peuvent

bien écrire sur n'importe quoi. Leurs mots ne signifient rien et sont une forme d'imitation sonore ou similaire au chant des oiseaux et au gazouillis des insectes.

À proprement parler, personne n'a fixé et ne fixe les règles du jeu. Tout ceci est conditionnel, et si c'est le cas, alors les règles peuvent être changées. En outre, il peut s'avérer que Heidegger et d'autres jouent tout simplement mal à la philosophie, tout comme on peut mal jouer aux échecs. Et les textes de Heidegger sont-ils toujours réellement adéquats ? Il est possible que la complexité réelle de la vie, tous nos textes n'ont pas encore grandi, et ce qui est réellement à notre disposition, peut être énoncé plus clairement.

Mais il s'agit, bien sûr, de relativisme. De plus, le relativisme est linguistique, transformé en ontologique et existentiel. Et l'être n'est pas le même pour un Allemand, un Français et un Chinois, et l'amour, la peur et la mort ne sont pas les mêmes pour eux, mais le fait est que tous les gens, d'une certaine façon, aiment, d'une certaine façon ont peur de la mort, mais nous nous comprenons d'une certaine façon, par exemple, nous traduisons d'une certaine façon le même Heidegger. Mais c'est exactement ce dont on n'a pas besoin au niveau de ce "en quelque sorte" pour critiquer la façon de penser de quelqu'un d'autre. En d'autres termes, chacun a raison à sa manière.

L'attitude de nos déclarations face à la réalité présente de nombreux aspects : " On ne peut pas dire qu'un fou raconte n'importe quoi, en prétendant qu'il est Napoléon. On peut plutôt dire qu'il a tout simplement tort " [96, p. 128].

Par rapport au Christ, un tel raisonnement semble absurde, c'est-à-dire qu'il ne saisit pas l'essence de la question. Mais nous pouvons dire que dans le cas d'un malade mental qui prétend être Napoléon, nous ne saisissons pas non plus l'essence de la question. N'arrivons-nous pas à des questions similaires au fait que toute combinaison de signes, toute activité langagière a un sens, c'est-à-dire qu'elle a une essence.

Que signifie "logiquement possible" ou "logiquement impossible" en général ? Peut-on l'expliquer clairement ? La logique établit-elle la possibilité ou l'impossibilité de l'existence de quelque chose ? Ne devrions-nous pas penser que tout ce qui nous vient à

l'esprit est logiquement possible ? En fait, qu'est-ce que la logique a à voir avec le nombre de mains que j'ai ou avec le fait qu'il y ait des rhinocéros dans cette pièce ? En d'autres termes, le problème de la fiabilité n'est pas un problème de logique, mais plutôt d'épistémologie et de psychologie. Si la phrase a un sens, c'est-à-dire si elle parle d'un objet (mieux, d'une situation reconnaissable, d'une situation connue), alors elle peut être utilisée. Le fait même d'utiliser la phrase est, sinon une preuve de sa vérité, en tout cas un effet pragmatique direct. Et qu'en est-il des propositions de la logique ? Comment les contradictions peuvent-elles être utilisées ? Le fait que je ne puisse pas l'utiliser signifie-t-il qu'elle n'a pas de sens ? Ou le fait que je ne puisse pas l'utiliser de la même manière qu'une phrase normale ne signifie-t-il pas que ces phrases sont simplement issues de calculs différents. Nous pouvons ne pas utiliser n'importe quelle logique et ses propositions. Si le moment d'authenticité, d'égalité avec soi-même, est présent d'une manière ou d'une autre dans n'importe laquelle de nos actions ou de nos raisonnements, alors peut-on parler d'utilisation de la logique ?

A titre de comparaison, par exemple, Losev : "Maintenant, ils comprennent qu'on peut dire - sans rapport avec la réalité. 'Carré rond'. Ai-je dit quelque chose ? J'ai dit. As-tu compris ? Bien sûr que j'ai compris. Est-ce que c'est vrai ? Non. Je ne sais pas. "Volodya, j'ai du fer à repasser en bois ici ! Ici, dans ce que j'ai dit, tout est là - sauf le fait objectif du fer à bois. Je n'ai pas observé un tel fait " [97, p. 522].

Également dans Ayer : " Les empiriques rencontrent de réelles difficultés en rapport avec les vérités de la logique formelle et des mathématiques " [98, p. 72]. Défendant son empirisme, Ayer montre que les vérités des mathématiques et de la logique sont analytiques, et ne contiennent donc pas d'informations sur la réalité, par conséquent, leur a priori ne signifie pas que nous avons une connaissance a priori du monde [98, p. 86-87]. Cela peut également être compris dans le sens où la logique et les mathématiques ne disent rien sur l'existence ou la non-existence de tout objet. On se demande alors pourquoi tous les analystes insistent sur l'inadmissibilité de la possibilité logique de l'existence d'objets fictifs ?

Peut-être, " ... tout signe est intrinsèquement autosémantique et ontologique, c'est-à-dire qu'il est quelque chose qui existe et se présente sous cette apparence. Toute chose, toute propriété ou relation peuvent être des signes, mais seulement si nous les rapportons à quelque chose d'autre que nous-mêmes. La propriété d'"être un signe" peut-elle être attribuée aux choses en elles-mêmes ? Pas plus qu'en reconnaissant la chose elle-même. Cependant, il existe des choses particulières dont nous savons avec certitude qu'elles sont des signes, des signes par définition, ainsi que n'importe lequel de leurs systèmes. Peut-être le signe est-il la seule chose qui, étant en soi, coïncide complètement avec sa forme phénoménale. N'est-ce pas pour cela que nous sommes capables de voir la connexion d'un signe avec n'importe quoi, que le signe se représente lui-même, la fonction d'être un présent lui est inhérente a priori, avant tout. Les signes signifient et signifient même à la fin du monde, parce qu'ils le définissent. La vraie fin serait la cessation des signes, la cessation du signe en tant que tel " [99, p. 243].

L'existence de la conscience, ou, en fait, toute existence, consiste, entre autres, dans l'action de nommer et de combiner des noms et des significations. Toute évaluation possible de cette dernière, qu'elle soit radicalement nihiliste, théologique ou scientifique, reste inévitablement dans le cadre de la relation de dénomination et de signification. L'aspect ontologique d'un signe est qu'il est un signe et n'est rien d'autre.

Certains auteurs qui ont beaucoup fait pour la formation de l'herméneutique philosophique (W. von Humboldt, G. Shpet) ajoutent au mot sémantique un niveau supra-sémantique - la forme interne du mot. Cette dernière est-elle une catégorie sémantique (concept sémantique) ou une sorte de fantaisie sur le langage et ses structures ? Très probablement, la forme interne du mot est une catégorie métaphysique, quelque chose d'inexistant, une redondance que l'on devine dans le mot et le langage.

L'interprétation de cette dernière comporte plusieurs niveaux liés aux niveaux de signification ci-dessus. Tout cela peut être représenté figurativement comme un vagabondage de la forme logique interne du mot et de la langue à toutes les étapes de l'autodétermination de cette dernière. Paradoxalement, la forme logique interne de Shpet

en termes de localisation coïncide avec les formes les plus externes du mot : acoustique et graphique, qui sont également "éclaboussées" à tous les niveaux de signification.

La plus profonde, archétypale et, en fait, peu fiable, nouménale, est dans le même rapport avec le fonctionnement effectif du signe, comme les formes les plus évidentes, les plus authentiques. Enfin, quelque part dans l'intervalle conditionnel qui les sépare, se trouvent les formes grammaticales réelles : phonétiques, morphologiques, sémantiques, syntaxiques, ainsi que les formes historiques et culturelles, qui ne sont, en fait, qu'une variation de la langue. Les deux classifications considérées, malgré les différences, vont du révélé à l'intelligible, de l'objectivité externe à l'interne, de l'évident au caché.

Heidegger exprime le point de vue selon lequel le signe, en plus d'être un outil, est aussi un indicateur de la possibilité même d'être à la main de l'homme : montrer, expression, manifestation, narration] comme une concrétisation possible de ce que la convenance est financée dans la structure de la présence en général, dans son envers [Um-zu] . L'indication symbolique appartient comme une caractéristique de l'outil [Zeugcharakter - propriété de l'outil ou caractéristique de l'outil] appliquée à l'intégrité de l'outil, à la relation des liens. 3) Le signe n'est pas seulement un outil à côté d'autres moyens, mais dans son instrumentalité chaque fois que quelque chose d'accessible au jugement du monde environnant est fait. Le signe est quelque chose d'ontico-instrumental, qui est un certain moyen de montrer la structure ontologique de l'instrumentalité, de l'intégrité et de l'appartenance du Dasein au monde " [95, p. 82].

Notons aussi chez Wittgenstein : " Imaginez les gens qui utilisent en circulation, à savoir des pièces de monnaie qui ressemblent à nos pièces d'or ou d'argent et qu'ils donnent aussi pour des marchandises - mais chacun donne pour des marchandises ce qu'il veut et le vendeur ne donne pas au client plus ou moins de marchandises, selon la manière dont il paie ; en somme, cet argent, ou ce à quoi il ressemble, joue un tout autre rôle que le nôtre. Nous nous sentirions beaucoup moins proches de ces gens que de ceux qui ne connaissent encore aucune monnaie et qui utilisent une sorte de troc primitif. - "Mais les pièces de monnaie de ces gens auront, après tout, quelque but [signification] !" . -Est-ce que tout ce qui est fait [par les gens] a de l'importance ? Par exemple, les actions

religieuses. Il est possible qu'ils aient tendance à traiter de fous les personnes qui se comportent de cette manière. Cependant, nous ne traitons pas de fous ceux qui agissent d'une manière similaire dans les formes de notre culture, par exemple, utiliser des mots "sans but". (Pensez au couronnement du roi !) " [100, p. 95].

Dans quelle mesure la comparaison est-elle légitime dans ce contexte : calculs financiers, actions religieuses et rituels d'État ? Dans les trois cas, nous avons affaire à certaines formes symboliques, mais les différences entre elles sont assez évidentes. Dans le cas de l'argent, il existe une mesure spécifique de la valeur par laquelle tout ce qui peut être une marchandise est évalué. Dans le cas de la religion et du pouvoir, nous n'avons pas de frontière claire entre eux, comme dans le premier cas. Ici partout - soit la tradition, soit l'arbitraire.

Entre autres choses, il n'est pas clair quel est, en fait, le besoin satisfait dans chaque cas et, en outre, quels avantages l'individu reçoit en participant à de telles actions. Ainsi, l'exemple de l'argent ressemble plus à une démonstration de folie que les autres exemples de Wittgenstein, bien que pour beaucoup - les actions religieuses, sans parler des sentiments religieux, soient un signe d'anormalité ou, du moins, suscitent la suspicion. On peut dire la même chose de la fascination pour les rituels d'État.

Bien sûr, il est également vrai que tout ce que les gens font a un sens. Tout ce dans quoi vous pouvez voir le système ou au moins sa ressemblance. Ou peut-être sans aucun système. Dans les cas où le système n'est pas encore vu, je ne déclarerai pas pour autant les actions dénuées de sens. Pourquoi devrions-nous penser que les personnes du premier exemple de Wittgenstein sont folles ? Juste parce que nous ne pouvons pas expliquer leur système de calcul ? Mais peut-être que ce n'est qu'un jeu ou même une blague pour nous induire en erreur, ou peut-être que ces gens se paient entre eux comme des petits enfants qui ne connaissent pas la valeur réelle des biens, ou que dans ce système social cela n'a pas d'importance. En général, la découverte du sens des actions humaines est une question d'attitude personnelle plutôt que la présence réelle du sens. En tout cas, nous sommes prêts à trouver ou au moins à supposer un grain rationnel dans

toute action humaine, même dans l'approche selon laquelle rien de ce qui est fait par l'homme n'a de sens.

Wittgenstein insiste constamment sur le lien de sa position avec une vérité objective et réelle ou avec la réalité en tant que telle : " Notre tâche n'est pas de chercher des calculs, mais de décrire l'état réel [gegenwartigen] des choses. L'idée d'un prédicat qui se réfère à lui-même, etc., est basée, bien sûr, sur des exemples - mais ces exemples étaient absurdes, ils n'ont pas été inventés. Mais cela ne signifie pas que de tels prédicats ne pourraient pas être utilisés, et qu'alors la contradiction n'aurait pas son application ! Est-il encore impossible pour nous de vouloir faire des contradictions ? Que nous, fiers de cette découverte mathématique, disions : " Regardez comme nous produisons des contradictions. Est-il possible, par exemple, que de nombreuses personnes essaient de créer des contradictions dans le domaine de la logique, et que ce soit finalement quelqu'un qui y parvienne ? Mais pourquoi les gens devraient-ils essayer de faire cela ? Maintenant, je ne peux peut-être pas indiquer un objectif clair. Et pourquoi, par exemple, ne pas montrer que tout dans ce monde est incertain ? Ces gens n'utiliseraient jamais vraiment les expressions de la forme 'f (f)', mais ils seraient heureux de vivre à côté [Nachbarschaft] de la contradiction " [100, p. 210-211].

Il est difficile de dire qu'une telle vie à côté d'une contradiction n'est très probablement qu'une métaphore. Le désir de générer une contradiction existe certainement et il peut avoir n'importe quelle condition préalable métaphysique. Mais pouvons-nous "générer" des contradictions, plutôt, seulement identifier, exprimer, enregistrer. L'utilisation des contradictions en logique est possible comme procédure technique ou l'utilisation des contradictions comme exemple dans un certain jeu de langage, comme le fait Wittgenstein, enfin les paradoxes logiques contradictoires et alors nous avons affaire à un domaine spécial de la recherche logique. Dans ce cas, quelle est l'application de la contradiction ? Tout dépend du point de vue, selon l'un - tout ce qui peut être exprimé et pensé peut être appliqué d'une manière ou d'une autre. Selon l'autre, avant de parler de la possibilité d'appliquer la contradiction, il faut réfléchir à l'applicabilité réelle des affirmations cohérentes.

"Pourquoi n'y aurait-il pas de contradiction en mathématiques ?" -Et pourquoi ne pourrait-elle pas l'être dans nos simples jeux de langage ? (Il y a clairement un lien ici.) Est-ce la loi fondamentale qui régit tous les jeux de langage concevables ? La contradiction dans l'ordre, par exemple, provoque la surprise et l'indécision, et maintenant nous disons : c'est précisément le but de la contradiction dans ce jeu de langage " [100, p. 254-255].

Toutes les tentatives de distinction entre signification et sens, depuis Frege et Russell jusqu'aux linguistes modernes (par exemple Kobozeva IM) [101, p. 352] - ne sont absolument pas convaincantes. Le choix de la signification ou du concept même de signification souligne, d'une part, l'échec de l'idée de convention et, d'autre part, montre la plus grande complexité de l'idée de signification linguistique qu'on ne le pense généralement. Si les mots "monde", "maison", "temple" acquièrent un sens particulier dans la vision religieuse du monde (jeu de langage), cela signifie qu'ils changent de sens linguistique dans ce contexte. Nous parlons peut-être de la signification dite connotative ou des potentialités pragmatiques du signe [102, p. 41]. L'exemple classique de Walter Scott, qui a affirmé qu'il n'était pas l'auteur de "Waverley", mais pas qu'il n'était pas Walter Scott, c'est-à-dire lui-même, n'atteint pas non plus le but recherché, car si Walter Scott a déclaré qu'il n'avait pas écrit de roman, ce qu'il a effectivement écrit, il a donc abandonné une partie de la signification du concept de "Walter Scott", c'est-à-dire qu'il a simplement déclaré qu'il n'était pas lui. Si Walter Scott renonçait à tout ce qu'il a fait dans la vie, à toutes les situations dans lesquelles il était présent, cela signifierait pleinement qu'il refuse de se reconnaître comme Walter Scott. L'apôtre Pierre, par exemple, ne renonce qu'à un seul événement de sa vie et doit renoncer à lui-même.

En d'autres termes, le principe de la substituabilité de l'identique n'est pas la règle pour toutes les langues possibles et, surtout, il est inadapté à la langue naturelle.

Dans les "Études philosophiques", L. Wittgenstein discute de la relation entre le nom et le sens, le nom et son interprétation : "Parlons tout d'abord du fait que le mot n'a pas de sens si rien ne lui correspond. -Il est important d'établir que le mot "sens" est utilisé contrairement à l'esprit de la langue [contrairement aux règles de la langue] s'il désigne

une chose qui "correspond" à ce mot. C'est ce qu'on appelle confondre le sens d'un nom avec son porteur. Si M. MM est mort, disent-ils, c'est le porteur du nom qui est mort, pas la signification du nom. Et il serait inutile de dire cela, car si le nom cessait de compter, cela n'aurait aucun sens de dire 'M. MM. est mort' " [103, p. 261]. " Pour une grande classe d'utilisations du mot "sens" - même si ce n'est pas dans tous les cas d'utilisation - ce mot peut être interprété de la manière suivante : le sens du mot est son utilisation dans le langage. Et parfois on explique le sens du nom, en désignant son porteur [Trager] "[100, p. 262-263].

Wittgenstein affirme que la dénomination et la description [Benennen und Beschreiben] ne sont pas sur le même plan : la dénomination est une préparation à la description. Le nom n'est pas encore un coup dans un jeu de langage, tout comme la disposition des pièces d'échecs n'est pas encore un coup dans un jeu d'échecs. On pourrait dire que rien n'a encore été fait avec le nom de la chose. Elle n'a pas non plus de nom autre que dans le jeu. C'est ce que Frege voulait dire : le mot n'a de sens que dans le contexte de la phrase " [100, p. 267].

" Je ne veux appeler [un mot] 'nom' que ce qui ne peut pas être inclus dans la phrase 'X'.
- Et donc on ne peut pas dire 'Rouge existe', parce que s'il n'y avait pas de rouge, on ne pourrait pas en parler du tout. Vraiment : si 'X'existe' signifie seulement que 'X' compte, alors ce n'est pas une phrase qui se réfère à X, mais une phrase sur notre utilisation du mot, à savoir l'utilisation du mot 'X'. Les noms ne désignent que ce qui est un élément de la réalité. Ce qui ne peut être détruit ; quelque chose qui ne change pas avec tous les changements. -Mais qu'est-ce que c'est ? - Pendant que nous faisons l'offre, elle était déjà devant nous ! Nous avons déjà exprimé une idée précise. Une image [Bild] spécifique que nous voulons utiliser. Mais l'expérience ne nous montre pas ces éléments. Nous voyons les composants de quelque chose de complexe (une chaise, par exemple). Nous disons que le dossier fait partie de la chaise, mais il est composé de différentes pièces de bois, alors que le pied est un élément simple. Nous voyons également un tout qui change (s'effondre), alors que ses parties constituantes restent inchangées. Ce sont

les matériaux à partir desquels nous construisons une telle image [Bild] de la réalité " [100, p. 273-274].

Nous pouvons dire que le naming - Benennen n'est pas une attitude multiforme ou un élément spécial de tous nos jeux de langage et peut donc être considéré différemment, selon les objectifs et les buts d'une étude particulière. Outre la logique et la linguistique, la dénomination, y compris le problème de la psychologie, parce qu'il s'agit d'un acte mental, en discuter serait pour le moins étrange. En outre, par souci d'exhaustivité, la dénomination doit être considérée dans un certain contexte culturel et historique, ce qui a été fait depuis longtemps. Si l'on considère la procédure de dénomination dans sa forme la plus stricte et universelle, ce n'est pas une raison pour rejeter tout le reste. Nous devons simplement suivre le jeu de langage que nous avons choisi pour cela.

Le problème de toute " ... théorie philosophique du langage " n'est pas de savoir à quel point la connexion entre un mot et un sujet est étrange. Nous pouvons voir cet émerveillement jusqu'à la mystification complète ou le nier, comme le fait Wittgenstein, mais ce n'est pas une extension logique du problème principal : quelle est la connexion d'un signe avec un signifiant, d'un nom avec un appelant, d'un mot avec un objet ; quel est le mécanisme de la communication et ce qui la rend possible. Occam a bien compris cela. Si les signes étaient de simples étiquettes, des pointeurs vers des choses physiques, directement données, nous ne considérerions pas la situation comme problématique. Mais même dans ce cas, il y aurait des questions sur la qualité et la désignation des qualités (vert, rond, mûr) ; ainsi que sur les signes d'action ou de passivité (courir, dormir, rester assis sans rien faire), de souffrance (être trompé, devenir handicapé) ; sur les signes des événements passés et futurs ; sur les signes des objets imperceptibles, etc. En tout cas, cela compliquerait la vie de tout analyste " [99, p. 243].

Mais au fond de nos questions sur le nom et la dénomination se cache un problème encore plus important : la réalité de ce que les signes signifient, surtout lorsque les signes signifient d'autres signes ou produits de notre vie mentale, quoi que nous entendions par là. Intuitivement, nous comprenons que la notation est un processus virtuel (idéal) et, au moins pour cette raison, tout à fait arbitraire, dont toute obligation concevable est

enfermée dans ce qu'on appelle la convention, à laquelle, cependant, personne n'a conclu non plus et qui n'est qu'une métaphore plus ou moins commode qui exprime le fait même de l'unité linguistique. Le fait est que nous utilisons un système commun de notation pour une classe d'événements, à l'aide duquel nous nous comprenons les uns les autres. Le même fait est la connexion de nos mots (signes) avec une réalité différente (habituellement), qu'ils dénotent, comme on dit.

Dans le processus d'association d'une marque à ce qui est dénoté, au moins un autre agent ou intermédiaire émerge, qui est le résultat et peut-être le seul but du processus de marquage. Notre langue a depuis longtemps enregistré la présence de cet agent et l'appelle sens ou contenu, selon les circonstances. Le courant de la linguistique, dont F. de Saussure est l'ancêtre, s'oppose à l'isolement de cet agent comme réalité particulière. Puisque les valeurs sont d'une manière ou d'une autre déterminées par un signe linguistique, et que ce dernier n'est défini comme un signe que du fait qu'il signifie quelque chose, pour éviter le *circulus vitiosus* propose de considérer la forme du signe (image acoustique) et sa signification (concept) comme les deux faces d'une même feuille de papier. Le signe consiste initialement en la forme du signe fixée dans une certaine image et le maintien qui est signifié, est pensé dans un signe.

Pour ne pas faire de la présence d'un signe une valeur dépendante de facteurs fortuits, extralinguistiques et, le plus souvent, aléatoires, je suis prêt à saisir la valeur (le sens) comme une relation ou un agent spécial qui n'est ni contenu dans le signe, ni dans ce qui est dénoté dans la réalité, ni dans l'interprète lui-même, mais qui est une procédure constante de notation qui, pour des raisons instrumentales (par exemple, pour compiler un dictionnaire), peut être arrêtée à tout moment, et nous appelons alors la valeur le résultat de ce processus.

Le point de vue antérieur de Wittgenstein lie la signification d'une proposition à sa vérification : "La signification d'une proposition est sa vérification. Par exemple, si je dis : "Il y a un livre dans le tiroir", comment dois-je m'y prendre pour le vérifier ? Est-ce qu'il suffit que je le regarde, ou que je continue à le regarder sous différents angles, ou que je le prenne dans mes mains, que je le sente, que je l'ouvre, que je le retourne, etc. Il y a deux

points de vue. Le premier dit : quels que soient mes efforts, je ne peux jamais vérifier complètement la proposition. L'offre se laisse toujours ouverte comme une porte dérobée. Quoi que nous fassions, nous ne sommes jamais sûrs que l'offre est vraie.

Un autre point de vue, que je voudrais défendre, souligne : non, si je ne peux jamais vérifier complètement le sens d'une phrase, alors je n'ai également rien à l'esprit sous la phrase. Alors la proposition ne signifie rien du tout " [104, p. 47].

Pourquoi les deux positions semblent-elles si tentantes et justifiées en interne ? Et pourquoi ai-je envie de m'attarder sur la première d'entre elles ? Quel est cet amour des systèmes ouverts ? Ce choix est-il sujet à une quelconque explication ? Premièrement, je ne suis pas en mesure non seulement de vérifier pleinement un grand nombre de propositions, mais aussi de les vérifier en général, mais je peux sans aucun doute signifier quelque chose de significatif dans le cadre de cette proposition. Deuxièmement, je ne peux vraiment pas être sûr que je n'ai pas fait d'erreur dans ma vérification, car j'ai souvent été trompé même dans les situations les plus simples. Troisièmement, aucune phrase, comme tout notre langage, n'est complète sans ambiguïté sur le plan sémantique, le temps et les circonstances en modifient le sens ou le rapport avec le sujet linguistique. Le deuxième avis est très rigoureux, il envoie la plupart de nos propositions à la décharge, en les déclarant dénuées de sens. Il ressemble à un souhait ou à un programme d'action pour vérifier (ou falsifier) toutes les propositions possibles, mais intuitivement peu fiable.

Une place particulière dans le travail de Wittgenstein sur la compréhension de l'essence et du rôle des signes est occupée par les textes et les enregistrements des conversations au sein du cercle viennois, qui forment un volume séparé dans la collection des œuvres du philosophe.

Un nom compte toujours s'il a une dénotation, mais un nom peut avoir un sens sans dénotation, et enfin, un nom ne peut pas avoir de dénotation sans sens. Dans ce cas, " ... la présence d'une signification est une caractéristique plus essentielle du nom que sa relation à quelque objet réel ; la présence de cette dernière est une question de hasard,

la présence de la première est essentielle pour distinguer un nom en tant que nom ". Le sens est considéré ici comme identique à la signification, et la seconde comme une variation sémantique plus ou moins réussie sur le thème de la signification. S'il n'est pas nécessaire de relier la signification d'un mot à quelque chose de réel ou à ce que nous considérons comme tel, alors il n'est pas si nécessaire de distinguer entre le sens et la signification " [99, p. 244]. Cette approche persiste jusqu'à ce que le matériau considéré nous oblige à distinguer le sens comme une catégorie sémantique spéciale.

3.2. Réception des idées herméneutiques comme un développement moderne de la philosophie analytique

La simulation de la signification peut être qualifiée de jeu avec plus de fondement encore que tous les autres actes linguistiques. Et comme dans la plupart des jeux, nous sommes confrontés à certaines règles du jeu, ainsi qu'à l'interprétation des actes de jeu et des règles elles-mêmes. Par exemple, aux échecs, il est possible d'interpréter la position, mais il est impossible d'interpréter les règles, car toute interprétation constitue une violation de celles-ci. Oui, je peux jouer aux échecs avec quelqu'un sur un plateau cylindrique ou sphérique conventionnel, mais il s'agit d'un autre jeu, seulement similaire aux échecs ordinaires et qui, pour les non-initiés, semblera au moins inhabituel. Dans d'autres jeux, comme le football, l'interprétation des règles est autorisée à la fois par les joueurs et par l'arbitre, mais ici, l'une ou l'autre interprétation de la règle n'est pas liée à l'essence du jeu. En d'autres termes, un football "parfait" est possible, par exemple dans une version informatique, dans laquelle les règles ne peuvent être interprétées, car elles ne peuvent être violées.

Cependant, il existe de nombreux jeux dans lesquels l'interprétation des règles est leur caractéristique essentielle, et les règles elles-mêmes sont extrêmement conditionnelles, vagues et nombreuses, de plus, dans ces jeux est souvent complètement nié l'existence de règles et le jeu continue à être exécuté. Nous parlons de jeux militaires et politiques, de jeux d'amour (par exemple, dans le domaine du discours, comme chez R. Bart), du

comportement de jeu des personnes dans différents groupes sociaux : corporations professionnelles, communautés criminelles, sous-cultures religieuses, d'âge et autres.

Il s'agit d'un jeu aux règles implicites et vaguement définies, et chaque groupe crée ses propres règles du jeu et les règles de son interprétation, en utilisant, bien sûr, un langage commun et des normes culturelles, mais le manque de clarté et de rigidité des règles (comme aux échecs) conduit à des conflits nombreux et parfois spectaculaires.

Le sens lui-même n'est-il pas quelque chose d'artificiel, une sorte de redondance qui tombe sous le coup du rasoir d'Occam ? Peu probable. De toute façon, Occam lui-même, outre les signes, les objets dénotés par les signes et la dénomination elle-même (appellatio), introduit aussi les suppositions (suppositio-substitution, implication), comme une propriété inhérente au terme de l'énoncé.

Occam distingue les suppositions au sens propre (propria) et au sens impropre (impropria), lorsque le mot est utilisé dans un sens inapproprié. Par exemple, avT-ovo^ama - remplacement d'un nom par une épithète (pronom grammatical). D'ailleurs, il est intéressant que le pronom soit une épithète. "Je" comme épithète de mon nom. Aussi : ^£T-a-popai OUV-SKSOXH - utilisation d'un mot dans un autre sens ; d£6-^@pov - combinaison figurative de concepts contradictoires ("cadavre vivant") ; ^£T-@vu^a - renommer un objet.

Au sens propre de la supposition, il y a : la suppositio personalis (" Socrate court ") ; la suppositio simplex (" Un chat est une espèce ") ; la suppositio materialis (" Le nom du chat "). Ainsi, la supposition d'Occam inclut sans suppression la procédure de dénomination et le sens naturel du mot, mais s'oppose au concept, au sens artificiel, créé, comme les universaux.

Les suppositions contiennent le nom et le sens du nom et opèrent dans le cadre d'un contexte quelconque, ce qui peut inclure (dans l'esprit) la description de choses peu fiables ou inexistantes, ou celles dont l'existence ne peut être posée correctement. Les suppositions d'Occam, à en juger par les exemples ci-dessus, sont une variation du sens

de l'expression, qui est construite sur le sens naturel du nom et l'introduit dans un certain contexte (jeu de langage) [105, p. 29-35].

Wittgenstein dit qu'un signe peut avoir de l'importance même si son porteur (dénoté, référent) a cessé d'exister. Autrement dit, on ne peut pas toujours identifier le porteur du nom en le montrant du doigt. De plus, souvent le porteur n'est en principe pas localisé dans l'espace-temps pour subir une telle procédure. Par exemple, le mot "histoire" a un sens sans support que l'on peut pointer du doigt. La distinction entre le sens d'un nom (mode d'emploi) et le porteur d'un nom (dénotation) est tout à fait fondamentale, car si nous reconnaissons qu'il existe des noms qui ont un sens sans avoir de porteur réel, alors nous nous séparons de la définition classique de Frege : ce sujet marqué par ce nom [106, p. 233].

On peut faire valoir que, contrairement aux personnages de fiction dont les noms n'ont aucune signification, le porteur d'un nom ayant une signification a existé dans le passé. Dans ce cas, nous nous retrouvons embarqués dans une recherche sans fin pour savoir qui, où et quand a existé, et s'il a réellement existé. Les jugements sur le Napoléon historique peuvent être aussi éloignés de la vérité que les jugements du comte Shakespeare sur Richard III, le personnage de la tragédie.

Si, avec Frege et Russell, nous pensons que le nom "Hamlet" n'a pas de signification ou n'en a que dans un contexte conditionnel (has meaning), alors que se passe-t-il s'il devient soudain clair que la tragédie de Shakespeare est presque littéralement une chronique médiévale reproduite sur des événements réels et avec des participants réels ? Le nom "Hamlet" prend-il tout de suite un sens ? Mais en fait, c'est-à-dire en toute logique, rien n'a changé. Apprendront-ils demain que le manuscrit médiéval est un faux et que le mot perdra à nouveau son sens ? Ou bien on apprend qu'Ulysse a existé et qu'il a vraiment atterri quelque part, c'est-à-dire qu'il s'est engagé comme une personne réelle dans l'histoire réelle. Pourquoi pas ? Il ne convient pas de supposer que le sens d'un mot ne dépend pas de la nature, des propriétés de la réalité qu'il désigne. Wittgenstein, en substance, s'écarte de la définition dénotative du sens, passant de la logique à la pragmatique linguistique et, par conséquent, à la définition pragmatique.

C'est ce qui rapproche sa position du point de vue de l'herméneutique philosophique, car l'herméneutique traite des aspects pragmatiques de la signification linguistique, aussi formelle qu'elle puisse paraître. Mais l'interprétation des romans de Kafka de ce point de vue, la plongée dans l'univers psychologique de l'auteur ou de ses personnages, la recherche d'analogies sociales et historiques - tout cela est un aspect pragmatique du discours herméneutique et le formalisme ou même la technicité du mot ne doivent pas nous induire en erreur.

Un autre moyen de se débarrasser du dualisme de la signification a été trouvé par C.W. Morris, qui souligne la confusion constante avec le terme "signification". Parfois la valeur indique les signifiants, dans d'autres cas - la dénotation ou le processus de sémiologie en tant que tel, et souvent la signification ou la valeur. Morris voit une issue à cette situation dans le rejet du mot "signification" (ou dans la clarification de son sens dans chaque cas), car ce dernier ne peut être défini de manière strictement univoque.

Il propose plutôt sa vision du processus de signification, le caractérisant comme un processus dans lequel quelque chose fonctionne comme un signe, et ce que l'on peut appeler la sémiologie. Dans la tradition grecque, ce processus est généralement considéré comme impliquant trois (ou quatre) facteurs : ce qui agit comme un signe ; ce que le signe indique (réfère) ; l'influence, grâce à laquelle la chose correspondante est un signe pour l'interprète. Ces trois composantes de la sémiologie peuvent être appelées, respectivement, outil de signe (ou porteur de signe) (signvehicle), désignateur (designatum) et interprète (interpretant), et comme quatrième facteur peut être introduit l'interprète [107, p. 39]. Une autre complication : Lorsqu'il s'agit du sens, les tentatives de recherche ressemblent à la recherche de billes pour le jeu : le sens est considéré comme une chose parmi d'autres, comme un certain " quelque chose " qui est en quelque sorte situé quelque part [107, p. 75]. Ce lieu peut être soit un concepteur qui se transforme en une idée platonicienne, soit un interprète qui se transforme en conceptualisme en une idée spéciale qui vit dans une sphère spéciale d'unités mentales [107, p. 75].

Il existe une distinction assez étrange entre les synonymes (dénotation et désignateur). "Centaure" a un désignateur, c'est-à-dire une classe de centaures dont le nombre de membres = 0 ; ou - n'a pas de dénotation. Mais si nous prenons la classe des créatures mythologiques comme désignation du mot "Centaure", alors "Centaure" acquiert une dénotation, car il deviendra un membre égal de la classe.

D'une manière générale, le schéma "designat-denotat" est fonctionnellement très similaire à la construction : "sens-sens".

Il semble que toute la confusion naisse du désir persistant d'un certain nombre d'auteurs anglo-américains de maintenir le cadre du "bon sens" et d'étendre partout la distinction entre objets "réels" et "fictifs", et ce même dans les cas où la matière est totalement indifférente à ce désir.

La théorie de Morris sur les quatre composantes de la sémiologie est tout aussi artificielle. Au contraire, ces composantes ont elles-mêmes lieu, mais leur sélection semble tout à fait arbitraire (intuitive). Il est clair qu'il y a un interprète, une interprétation, ce qui est interprété et ce qui est interprété.

Le nombre de niveaux et le degré de détail peuvent varier considérablement. Il est possible d'entrer dans la structure de la sémiologie : conditions préalables et résultat de la définition, il est possible de distinguer la sémiologie individuelle et la socio-sémiologie, à l'état de veille et dans un rêve, d'entrer dans le temps comme mesure de la sémiologie et ainsi de suite à l'infini. Mais malgré la possibilité d'une telle complication, le schéma en quatre parties (avec quelques réserves) est le mieux adapté à nos tâches. Toutes les extensions possibles de ce schéma peuvent être saisies ad hoc.

Morris lui-même, dans un ouvrage ultérieur [108], a quelque peu modifié la structure du processus de sémiologie. Ainsi, "la sémiologie (ou processus du signe) est considérée comme une relation à cinq membres -V, W, X, Y, Z, -dans laquelle V provoque chez W une tendance à une certaine réaction (X) à un certain type d'objet (Y), qui, par conséquent, n'agit pas comme une incitation) dans certaines conditions (Z). Dans les cas où cette relation existe,

V est un signe, W est un interprète, X est un interprète, Y est un sens [désignation, signification], et Z est un contexte dans lequel un signe se produit " [108, p. 119].

Et si le contexte (Z) est une situation de rêve fantastique, un objet à définir - une créature terrible, jusqu'alors invisible. Dans ce cas, l'interprète réagit à cette situation en se réveillant avec horreur et en essayant de trouver un signe pour indiquer un monstre vu en rêve. Le schéma de Morris est plus approprié pour décrire la situation d'une expérience psychosémantique, où l'on étudie la disposition du sujet à certaines réactions (évaluations sémantiques) lors de la rencontre de certains objets. C'est ce que montrent les remarques de l'auteur sur la description de ce processus : les connotations " [108, p. 120].

Si, en 1938, Morris pensait que l'interprète est le sens, plus tard, le sens est devenu un objet dans la structure de la sémiologie, et l'interprète - une réaction spécifique (principalement comportementale) au sens. Premièrement, cette approche est similaire à celle selon laquelle la valeur d'un nom est considérée comme sa dénotation, c'est-à-dire un objet qui est dénoté par ce nom. Deuxièmement, le fait d'accorder au sens une autonomie un peu plus grande par rapport au signe, d'une part, et par rapport à l'interprète, d'autre part, n'aide pas à répondre à la question principale : quelle est la signification des signes dénotant des objets sémiotiques "incommodes" (inexistants).

Cette approche introduit le sens même comme quelque chose de différent des trois composantes traditionnelles du processus de sémiologie : le porteur du signe, le concepteur et l'interprète [101, p.31].

Par conséquent, nous pouvons nous concentrer sur plusieurs approches possibles. Par exemple, J. Lyons identifie six théories de la signification : (1) la référence, ou théorie dénotative - le sens d'une expression est ce qu'elle signifie ;

(2) théorie idéationnelle, ou mentaliste - la signification d'une expression est une idée ou un concept qui lui est associé dans l'esprit de toute personne qui connaît et comprend l'expression ;

(3)théorie comportementale - la signification d'une expression est soit le stimulus qui la provoque, soit la réaction qu'elle provoque, soit une combinaison des deux dans des cas spécifiques d'expression ;

(4)la théorie de la signification en tant qu'utilisation - la signification d'une expression est déterminée (ou coïncide) avec son utilisation dans la langue ;

(5)théorie de la vérification - le sens d'une expression, s'il en est, est déterminé par la possibilité de vérifier les propositions ou les propositions dans lesquelles elle est incluse ;

(6)théorie du conditionnel-vrai - le sens de l'expression est sa contribution aux conditions de vérité des phrases dans lesquelles elle est incluse [109, p. 57].

Chacune de ces théories se concentre sur un aspect de la signification et chacune, à cet égard, peut être considérée comme "vraie". Une théorie universelle du sens est-elle possible, une théorie convenant à tous les cas de définition ? En tout cas, les théories 1, 5, 6 ne peuvent pas prétendre être générales, car elles sont autrement liées à la théorie référentielle ou correspondante de la vérité. Comme nous l'avons déjà mentionné, il existe de nombreux cas d'utilisation d'expressions linguistiques dans lesquels leur véritable sens n'est pas fixé. En outre, le concept même de vérité doit être reconsidéré pour la plupart des propositions en langage naturel. Les théories 2, 3, 4 peuvent bien prétendre à l'universalité, bien que les deux dernières puissent être combinées en une seule sans difficulté fondamentale, car, en fin de compte, le comportement linguistique est l'utilisation de mots et de phrases.

Il est difficile de ne pas remarquer que la théorie de référence du sens (c'est-à-dire la plus ancienne et la plus courante) est directement liée à la théorie correspondante de la vérité, à l'opposition sujet-objet dans notre cognition et notre attitude face au monde, et enfin aux phrases à forme prédicative sujet de la logique et à la connexion sujet-prédicat du langage naturel. Il est également indéniable que pour fixer la situation, la définition et la présence de ce que nous appelons "sens" nécessitent un sujet dans sa qualité psychologique et, par conséquent, un porteur mental de sens que nous utilisons et qui correspond au stimulus.

Ainsi, nous avons devant nous le même spectre du dualisme : d'un côté, il y a un comportement linguistique, un "corps" de signification, dans ses différents aspects, de l'autre, un acte mental, une noesis, sans lequel le processus de signification se transforme en enregistrement d'objets externes, de projets, ou en mise en œuvre de programmes comportementaux. Dans cette opposition "externe-interne", je veux préférer la seconde, car je peux facilement imaginer la définition sans comportement observé de l'extérieur (langage interne), mais imaginer l'utilisation du langage sans un processus mental propre est impossible. On peut cependant soutenir que toute définition interne pour chaque

Le sujet linguistique n'est possible que sur la base de sa pratique linguistique réelle antérieure et prévoit à tout moment la possibilité d'une expression extérieure. Il est également vrai qu'un certain dispositif technique peut prononcer des mots qui ont de l'importance (par exemple, pour avertir d'un danger), sans aucune correspondance mentale.

" Le sens de l'expression est caractérisé pour nous par son utilisation. Le sens n'est pas un accompagnement mental de l'expression "[110, p. 104].

" Le sens d'une expression dépend uniquement de l'usage que nous en faisons dans le coup suivant. Nous ne voulons pas imaginer le sens comme un lien mystérieux que l'esprit établit entre un mot et une chose, nous voulons imaginer qu'un tel lien contient l'usage complet du mot, comme, pour ainsi dire, une graine contient un arbre. L'essence de notre thèse est que ce qui ressent la douleur ou regarde, ou pense, a une nature mentale, c'est seulement que le mot "je" dans la phrase "Cela me fait mal" ne signifie pas un certain corps, parce que nous ne pouvons pas remplacer "je" par une description du corps "[110, p. 116].

De manière caractéristique, toutes les attaques antimentalistes ne sont pas capables de réfuter la base de la théorie elle-même - la présence d'états mentaux (avec toutes les conséquences qui en découlent - preuves, etc.), qui est intuitivement évidente pour tout le monde, ne crée pas un modèle explicatif assez décent qui élimine les actes mentaux. Les

avantages théoriques ponctuels ne justifient pas les conséquences à long terme pour l'examen ultérieur du matériel de la psychologie, de la linguistique, de la sémantique, etc.

L'inclusion de l'interprète dans le concept du signe chez Ch.U. Morris [ou, par exemple, Lebedev MV Stability of language meaning. - ne signifie donc rien d'autre que l'introduction d'une composante mentale dans la définition du signe. Après tout, l'interprète n'agit pas seulement en démontrant sa compréhension du signe, mais il comprend également le signe sans aucune action. D'une manière ou d'une autre, l'interprète introduit son propre effort mental dans le schéma du signe.

Il convient de noter qu'il s'agit là d'une tendance générale pour de nombreux analystes - passer au fil du temps d'un réductionnisme et d'un behaviorisme plus ou moins radicaux à la reconnaissance ou à l'inclusion des actes et des états mentaux dans le processus de sémiologie. Par exemple, H.

Putnam, en présentant ses "stéréotypes", qui sont, selon ses termes, des "représentations" des membres de la communauté linguistique sur les caractéristiques les plus typiques de l'objet décrit. En même temps, je ne devrais pas me comporter de manière comportementale avec cette idée, il suffit que je l'aie intériorisée (mentalement) [111, p. 207].

Ce même composant comprend essentiellement une "description de la forme normale" pour le sens du mot : "La solution que je propose est que la description de la forme normale pour le sens du mot est une séquence ou un "vecteur" qui doit contenir de tels composants (peut-être appropriés et d'autres types de composants) : (1) les marqueurs syntaxiques appliqués au mot, par exemple, 'nom' ; (2) les marqueurs sémantiques appliqués au mot, tels que 'animal', 'période de temps' ; (3) la description des caractéristiques supplémentaires du stéréotype, le cas échéant ; (4) la description de l'extensionnel " [111, p. 230-231].

Cette dernière, c'est-à-dire la connaissance de l'extensionnel, est considérée par Putnam comme une connaissance absolument facultative pour déterminer le sens d'un mot pour tout locuteur natif. En d'autres termes, je devrais en savoir plus sur l'eau, sur le fait que

c'est un liquide, qu'elle étanche la soif, etc. que sur le fait que " eau " = H₂O. En effet, nous ne prétendons pas que Platon ne savait pas ce qu'est l'eau, sous prétexte qu'il ne connaissait pas la chimie moderne. Évidemment, je ne sais pas encore tout sur l'eau, mais quelque chose me dit que je sais quand même, comme tout autre homme, quelque chose d'important à son sujet [111, p. 231].

Frege, dans une lettre à Husserl, divise l'univers verbal en phrases, noms propres et noms de concepts (Begriffswort). Je me demande si "le centre géographique de l'Europe" ou "le péché originel" est un nom propre ou un nom de concept ? Et ainsi de suite dans le cas de toute métaphore ou idiom. Comment traiter les noms de qualités, de propriétés, de relations, et enfin, d'actions et de types de sujets. La logique n'est pas obligée de copier la grammaire avec ses parties du discours, tout comme le genre grammatical, par exemple, ne correspond pas toujours au sexe biologique, mais peut être associé à la division en spiritualité des objets inanimés, actifs et passifs ou à leur différence de taille.

Frege souligne que la connexion correcte entre un signe, son sens et sa signification doit être telle que le signe corresponde à une certaine signification, et le contenu, à son tour, -une certaine valeur, tandis qu'une valeur (un sujet) correspond à plus d'un signe. Le même sens est exprimé différemment non seulement dans des langues différentes, mais aussi dans la même langue. Cependant, il existe des exceptions à cette connexion correcte. Bien sûr, dans un ensemble parfait de signes, chaque expression ne doit répondre qu'à un seul sens spécifique, mais les langues naturelles ne satisfont pas toujours à cette exigence et doivent être satisfaites de manière à ce qu'au moins pour un raisonnement, le mot ait toujours le même sens [112, p. 26-27].

En général, la position de Frege peut être dessinée comme suit : le nom agit comme un signe, qui d'une manière ou d'une autre est attaché aux trois composantes du processus de référence : valeur-signification-représentation. La relation entre les membres de cette triade chez Frege et au-delà n'est pas bien comprise, surtout en ce qui concerne la signification.

La signification d'un nom propre est l'objet lui-même, que nous désignons par ce nom ; l'idée que nous en avons est complètement subjective ; entre les deux se trouve la signification, qui, bien que moins subjective que l'idée, n'est toujours pas le sujet lui-même [112, p. 29]. Dans notre interprétation, cela s'explique de la façon suivante : un nom (par exemple, "punition") dans un certain contexte (jeu de langage), pertinent pour le participant au jeu (par exemple, un condamné) provoque une certaine image subjective et a tout un conglomérat de significations, du vocabulaire commun, aux innombrables connotations, dont le sens dépend de la nature de la représentation évoquée par ce nom. Un autre nom, par exemple "sentence", a une signification différente, mais les connotations et les perceptions subjectives similaires sont différentes pour le participant intéressé.

Les représentations (sentiments, pensées, attitudes) sont également un sujet qui génère de nouvelles dépendances sémantiques. La comparaison dans le droit de se référer à des objets réels et virtuels conduit au fait que tous les problèmes sémantiques acquièrent une réelle acuité et un goût d'aventure, une aventure intellectuelle qui a toujours été inhérente à la philosophie. Par conséquent, de même que nous désignons les signes comme un ensemble de signes, tout ce qui peut être appelé, dénoté, remplacé par des signes doit être appelé référent.

A son tour, du point de vue de L. Wittgenstein, la connexion du nom de l'objet, nous pouvons dire, consiste en des signes illisibles [gribouillages] qui sont écrits sur l'objet. Mais nous ne sommes pas satisfaits de cela, parce que nous sentons que les signes écrits sur l'objet, en eux-mêmes, ne sont pas importants pour nous et ne nous intéressent en aucune façon. Et cela est vrai ; tout le sens réside dans un certain usage que nous trouvons aux signes écrits sur le sujet, et nous simplifions en quelque sorte la question en disant que le nom a un rapport étrange avec son sujet, différent de celui qui existe entre le sujet et le signe. La philosophie primitive réduit le plein usage du nom à l'idée de connexion, qui devient une connexion mystérieuse. <...> Maintenant nous pourrions utiliser l'expression : " La relation du nom à l'objet n'est pas seulement si triviale, " purement extérieure ", ce que l'on appelle le " langage " et ce que nous appelons la

connexion entre un nom et un objet est caractérisée par le plein usage du nom ; mais alors il est clair qu'il n'y a pas de relation du tout entre un nom et un objet, mais qu'il y a un ensemble de relations, qu'il y a un ensemble d'usages de sons ou de signes, que nous appelons des noms ". Par conséquent, nous pouvons dire : si la dénomination doit être quelque chose de plus que la simple utilisation d'un son par quelqu'un pour indiquer quelque chose, alors il doit y avoir une certaine forme de connaissance de la façon dont le son ou l'inscription doit être utilisé dans un cas particulier " [113, p. 265-266].

Bien sûr, on ne peut pas dire que Frege, Wittgenstein, et plus encore les représentants du cercle viennois, aient créé quelque chose de similaire à l'herméneutique philosophique, mais il est correct de dire que l'on peut y retrouver certaines idées générales sur le langage, sa nature, les problèmes de signification et d'interprétation.

Une place particulière est occupée par la question de la relation du discours herméneutique avec les capacités cognitives de l'homme, avec tous les problèmes épistémologiques. La connaissance humaine tend à l'intégrité et à la complétude et, surtout, en raison des particularités de la formation de l'image mentale, plus largement, de l'image mentale du monde. Au-delà de notre considération demeure la question favorite des représentants de la philosophie analytique : comment changerait notre image holistique du monde si nous disposions de certaines capacités que nous ne possédons pas habituellement : percevoir les radiations radioactives, par exemple. En outre, non seulement nous sommes privés de la capacité de percevoir une grande partie du monde et de ses propriétés, mais même ce que nous parvenons à percevoir est souvent déformé ou tout simplement faux. Après tout, nous percevons la réalité à travers nos canaux existants, qui déforment souvent les informations reçues. Par conséquent, nous pouvons conclure que tout ce que nous savons est en quelque sorte erroné, c'est-à-dire que la réalité de notre monde immédiat est beaucoup plus diverse que ce que nous pouvons ressentir.

Il est difficile de ne pas reconnaître la validité de telles affirmations, si ce n'est pour expliquer le fait que nous utilisons de nombreux dispositifs pour enregistrer et mesurer les propriétés de la réalité. Mais si nos capacités cognitives sont si limitées, en quel sens

connaissons-nous de la réalité tout ce que nous devons savoir ? N'est-ce pas l'illusion mentale de la complétude et de l'intégrité qui masque nos lacunes ? Peut-être s'agit-il simplement d'un mécanisme d'adaptation qui nous permet non seulement de percevoir mais aussi d'accepter un segment de la réalité accessible à l'homme. Les gens extrapolent leurs idées imparfaites sur ce segment à l'univers entier et l'appellent une image holistique du monde. Mais peut-être n'y a-t-il aucune contradiction ou complication, car nous parlons avant tout de l'unité fonctionnelle ou opérationnelle de nos idées sur le monde, et la plupart des sceptiques seront probablement d'accord.

Dans ce cas, l'intégrité et l'exhaustivité n'ont rien à voir avec la quantité d'informations dont dispose une personne. C'est une manière de s'organiser. Le manque d'informations dans un segment quelconque de l'interprétation herméneutique est immédiatement remplacé par des données provenant d'un autre département, même si elles ne répondent pas aux critères du bon sens, et encore moins de la science. Il suffit de mentionner quelles étranges inventions les gens créent lorsqu'ils tentent d'expliquer des choses qui leur sont incompréhensibles. Même les gens modernes sont très enclins à cela, comblant les lacunes de leurs connaissances avec tout ce qui leur tombe sous la main.

Nous pouvons convenir que nous voyons une main et relier telle ou telle image de la réalité, mais cette image n'est pas une garantie de son existence, elle ne garantit pas que l'état des choses est vraiment comme cela. Voici ce qu'écrivait L. Wittgenstein : "2. Si cela me semble tel - ou à tout le monde - il ne s'ensuit pas que ce soit le cas. Mais demandez-vous s'il est possible d'en douter rationnellement. " 3. Par exemple, si quelqu'un disait : " Je ne sais pas si c'est une main ou non ", il pourrait répondre : " Regardez mieux. " - Cette possibilité de témoignage de soi [Sichüberzeugens] appartient au jeu de langage. C'est l'une de ses caractéristiques essentielles " [114, p. 119]. " 4. 'Je sais que je suis un humain'. Afin de comprendre à quel point le sens de cette proposition est vague, considérons sa négation. À tout le moins, on pourrait l'interpréter comme disant : 'Je sais que je possède des organes humains.' (Par exemple, le cerveau, bien que personne ne l'ait encore vu). Et que dire d'une phrase comme "Je sais que j'ai un cerveau" ? Puis-je

en douter ? Il n'y a aucune raison de douter ! Tout le monde dit qu'il existe. Mais il peut s'avérer qu'après l'opération, mon crâne sera vide. "[114, p. 119-120].

Si les conventions linguistiques existent, alors les doutes sur leur exactitude ou leur nécessité sont possibles et justifiés, et de plus, ces doutes doivent exister. Si la possibilité de croire en l'exactitude d'une affirmation est fondamentale pour nos jeux de langage, la possibilité de nier l'évidence n'est pas moins importante. Contrairement au sens commun, les gens le font souvent, bien que dès la petite enfance ils adhèrent librement ou involontairement à la communauté linguistique, comme s'ils s'engageaient à utiliser la langue d'une certaine manière [99].

Est-il possible de douter réellement de l'évidence et qu'est-ce qui contribue à un tel doute ? On peut douter de tout, au moins pour des raisons esthétiques ou dans une situation polémique, ou utiliser ces doutes comme une procédure méthodologique, en suivant un certain nombre d'écoles philosophiques, mais dans les deux cas, les doutes ne seront pas convaincants, ne dépasseront pas le jeu de langage. appelé "jeu du doute". En revanche, on peut toujours avoir une certaine humeur de doute, une sorte de trouble mental, quand on voit que quelque chose ou tout n'est pas comme avant ou pas comme les autres le voient. Le langage et l'humeur, en fait, sont la base du doute qui, évidemment et dans des circonstances normales, n'est pas sujet à vérification [99].

Dans nos humeurs, ainsi que dans la perception anormale, dans le langage et les jeux de langage, nous avons la possibilité de douter de tout, d'imaginer, par exemple, que le crâne à l'autopsie ne sera pas vide, mais contiendra un mécanisme ou un appareil électronique.

Notre capacité à produire des illusions, et à considérer certaines d'entre elles comme réellement existantes, est un fait épistémologique. Si nous donnons à cette circonstance une signification ontologique, nous pouvons décider que les choses qui nous entourent ne sont pas assez fiables, à tout moment n'importe quoi peut leur arriver et c'est "n'importe quoi" que nous pouvons imaginer.

Il est facile de voir que Wittgenstein essaie de parler de l'essai des choses de manière empirique. Et qu'en est-il des abstractions, de la substance, de l'essence, etc. Puis-je imaginer une telle vérification, à la suite de laquelle tout ce qui précède serait inexistant, car je ne peux pas imaginer la procédure inverse. Je peux douter du fait que j'ai un cerveau, je peux imaginer qu'à l'autopsie, c'est-à-dire en réalité, mon crâne sera vide. Bien que ce soit fantastique, mais vous pouvez l'imaginer. Mais comment douter réellement de l'existence de son propre moi. Il semble que cela soit au-delà de l'imagination. Il est difficile de vérifier la présence d'une entité ici et maintenant si la présence elle-même ne peut apparaître qu'en même temps que le sujet et seulement comme un arrière-plan pour son existence.

D'une manière ou d'une autre, si nos fantasmes n'ont pas de valeur ontologique, ils ont certainement une valeur épistémologique. C'est pourquoi, à l'avenir, je considérerai les produits de notre activité mentale et linguistique comme des phénomènes esthétiques et sémantiques, sans insister sur leur statut ontologique "complet".

Pour chaque proposition que je peux dire ou penser, il y a une mesure de croyance linguistique et personnelle en sa vérité.⁵ La proposition se révélera-t-elle fausse [erronée] dans le futur, en raison du but pour lequel j'ai dédié ces propositions "[100, p. 120].

Ce critère est un indicateur purement individuel, et s'il est suffisamment important, alors j'utilise des déclarations telles que "je sais", "je suis sûr", "je suis convaincu" et vice versa. Il est impossible d'être sûr de quelque chose indépendamment de tout critère, c'est-à-dire au sens absolu, de même qu'il est impossible de désespérer de quelque chose au sens absolu. Cela signifierait aller au-delà de la connaissance, de l'humeur, du langage, ce qui est évidemment impossible, bien que cette impossibilité même doive être comprise de manière conditionnelle, car elle est également difficile à imaginer au sens absolu.

Toute proposition peut être assurée contre la falsification en la portant systématiquement au-delà des contextes dans lesquels elle peut être erronée. Il est également possible de rendre toute proposition vraie en trouvant les conditions dans lesquelles elle le devient.

Que signifie le critère de Wittgenstein - le but et l'objectif de la proposition ? Quels critères de véracité reconnaissons-nous pour une ou plusieurs propositions données ? Sera-t-elle conforme à "l'état réel des choses" ou conforme à mon opinion, à mon humeur, à ma foi ou à la conformité de la proposition à quelque norme linguistique. Questions, commandements, demandes, constructions hypothétiques, divers actes de langage expressifs, etc. - Toutes ces phrases peuvent être correctement construites du point de vue de la grammaire, mais nous devons les définir sans en évaluer la fiabilité.

Tout ce qui est lié aux fantasmes humains réduit en quelque sorte la rigidité de nos véritables exigences et évaluations. Quelle vérité ou authenticité est nécessaire pour raconter ses propres fantasmes ? De même, quelle vérité faut-il attendre de la déclaration faite dans le rêve lui-même ? Après tout, c'est dans un rêve que l'on peut rencontrer un centaure ou une Odyssée. Comment nier la véracité de l'affirmation concernant les sirènes vues en rêve, si elles y étaient réellement présentes. Qu'est-ce qui doit être considéré comme décisif pour de telles propositions ? Après tout, c'est le domaine de leur véritable objectif et de leur application.

Il est caractéristique que, dans mon rêve, je puisse rencontrer ou penser avoir rencontré Sherlock Holmes ou un centaure, mais puis-je, dans mon rêve, étayer la thèse selon laquelle $2 \times 2 = 5$? Est-ce vraiment une question d'imagination ? Mais je peux croire dans mon rêve que $2 \times 2 = 5$. Aurai-je plus de raisons pour cela dans un rêve que dans la réalité ? Il n'y a probablement pas de raisons, mais il peut y avoir une conviction. Dans ce cas, je ne peux pas simplement dire que dans un rêve je me trompe et que je peux être sûr de quelque chose sans raison. Et dans la réalité, est-ce que je cherche toujours des raisons à ma confiance ? La plupart du temps, je me fie simplement à mon intuition, à l'habitude, ou je pense que le bien-fondé de ma confiance importe peu.

Dans notre étude, la question des attitudes subjectives du locuteur natif reste hors de considération, ce qui peut également être considéré comme un critère de fiabilité de l'interprétation et qui, d'une manière ou d'une autre, transforme tous les autres critères. Il est évident que la plupart des critères d'authenticité ne peuvent être formulés qu'en

termes généraux, car les normes linguistiques elles-mêmes sont assez vagues, variables, susceptibles de changer.

Par conséquent, en rapport avec ce qui précède, il est possible de formuler une thèse qui est intuitivement suivie par tous les locuteurs natifs : les critères d'authenticité de la plupart des énoncés de notre langue ne peuvent être formulés de manière claire et cohérente. N'est-ce pas pour cela que l'on se heurte aux philosophes analytiques modernes qui tentent de nettoyer notre langue des ambiguïtés et des formes trop subjectives.

Par exemple, il peut y avoir divers écarts par rapport aux normes et de simples erreurs dans la construction des phrases, mais dans une certaine mesure, nous comprenons toujours ce dont ils parlent.

En plus des connexions et des relations purement linguistiques, il existe certaines normes logiques, historiques, culturelles et esthétiques et des correspondances stables qui caractérisent également une proposition en termes de véracité. Dans ces cas, nous parlons généralement d'interaction sémantique avec des environnements extraterrestres - le monde vivant, un certain contexte ontologique. Cela s'applique non seulement aux objets réels, mais aussi à divers types d'entités virtuelles qui sont fermement établies dans la philosophie moderne.

Enfin, la validité épistémologique fournit la capacité de formuler des phrases vraies sur les fantasmes, à condition que ces derniers soient considérés dans le contexte approprié.

La position de Wittgenstein et sa contribution à la théorie de l'interprétation consistent à reconnaître les principales composantes de notre croyance en quelque chose et de notre scepticisme à l'égard de toute réalité. Deux de ces composantes : le langage et l'expérience montrent la possibilité d'un sentiment en tant que composante existentielle de la vision du monde et la capacité d'exprimer leur condition. Ce dernier point est traditionnellement cristallisé dans le phénomène du langage et de l'interaction linguistique.

La combinaison de ces composants dans chaque cas, en fait, dans toute situation cognitive, communicative ou existentielle, nous permet de parler de la formation d'une image holistique du monde, qui est la base de la formation du discours herméneutique, qui pourrait également être appelé une ontologie mentale.

Qu'est-ce qu'une ontologie herméneutique ? Vision holistique du monde, impression générale de la vie, certains états psychologiques et existentiels, ainsi que leur forme linguistique. Une image personnelle du monde, une interprétation personnelle des événements et, surtout, votre expérience du monde. La forme verbale est-elle importante pour une ontologie herméneutique ? Elle peut être nécessaire, mais elle peut ne pas l'être, bien que dans tous les cas, en dehors de la langue ou en dehors de toute langue, une certification complète ne soit pas possible. Une telle compréhension de la composante herméneutique de notre connaissance, si elle est considérée de manière assez large, épuise complètement notre capacité à accepter quelque chose comme une preuve fiable ou, à l'inverse, à douter de la réalité d'un fait ou d'un événement.

Au-delà de cette position se trouve un autre canal de communication avec le monde - notre capacité à percevoir, basée sur des mécanismes perceptifs connus. Bien sûr, les informations que nous recevons à l'aide de ces derniers constituent la base de la formation de toute image de la réalité, cependant, elles ne contiennent pas en elles-mêmes une évaluation des événements comme étant fiables ou non, ainsi que la possibilité de douter d'une telle évaluation.

Les informations de nos analystes constituent un matériau épistémologique important pour toutes nos estimations, mais elles sont fondées sur autre chose. L'ontologie herméneutique consiste en des procédures pour trouver le sens et les formes de son existence, la forme de la vision du monde et de l'humeur qui sous-tend la relation à l'ordre du monde. La compréhension herméneutique peut être trouvée chez chaque personne, indépendamment de toutes les autres conditions.

Bien sûr, il existe une forme logique dans le discours artistique, de même que tout concept dans son essence - rien, sans son incarnation verbale. Tout ce schéma n'a pas vraiment une forme aussi rigide. Il se transforme constamment d'un acte de pensée à l'autre, les zones se brouillent, se modifient et se fondent les unes dans les autres. Dans la plupart des cas, on peut déceler la prévalence de l'une d'entre elles sur une autre.

En évaluant la contribution de la philosophie analytique dans la formation du discours herméneutique, on peut constater qu'elle est souvent dans l'ombre de la phénoménologie, de la philosophie existentielle, du structuralisme et d'autres théories. Cependant, c'est la philosophie de L. Wittgenstein de la dernière période qui démontre un certain potentiel pour la construction d'une théorie de l'interprétation. Les idées sur les jeux de langage, les similitudes familiales et d'autres concepts et techniques semblent très productives pour la construction d'un champ herméneutique. Bien sûr, l'herméneutique philosophique n'a pas été créée dans le cadre de la philosophie analytique, mais du point de vue que nous défendons ici, toute théorie philosophique du langage agit comme une provocation, une thématization de tel ou tel aspect du discours herméneutique.

CONCLUSIONS

Malgré toute son ambiguïté, sa multidimensionnalité et le flou de ses fondements théoriques, l'herméneutique philosophique cherche sans aucun doute à se constituer comme une norme discursive qui absorbe et subordonne toutes les autres pratiques linguistiques. Cela nous permet de parler du paradigme herméneutique de la philosophie moderne, l'idéal du discours, qui s'est développé depuis l'Antiquité et qui trouve son incarnation et son espace dans un large éventail de théories philosophiques modernes. En un sens, nous pouvons parler de l'herméneutique comme d'un agent spécifique qui pénètre dans les profondeurs des schémas et méthodologies interprétatifs. Peut-être un tel état de l'herméneutique pourrait-il susciter la critique et le soupçon d'une totalité inépuisable et d'une sorte de répression, si la nature même du discours herméneutique ne contredisait pas une telle compréhension. L'herméneutique, par définition, s'oppose à toute violence contre ce qui est interprété, cherchant à refléter toute la gamme des significations et des définitions possibles.

Les problèmes clés de la philosophie analytique sont la définition du sens (signification) et de la portée en tant que tels, ainsi que dans de nombreuses situations d'utilisation pragmatique du langage. La seule différence entre eux et l'herméneutique philosophique est que cette dernière accorde plus d'attention aux interprétations de la culture spirituelle, axées sur la compréhension des produits de la créativité artistique, tandis que la philosophie analytique a étudié très tôt le langage du discours scientifique, et plus tard - le langage de la vie quotidienne. Mais le discours de la vie quotidienne, comme nous avons essayé de le montrer, est la base de tout discours en général et nécessite également une analyse herméneutique.

Malgré toute son ambiguïté, sa multidimensionnalité et le flou de ses fondements théoriques, l'herméneutique philosophique cherche sans aucun doute à se constituer comme une norme discursive qui absorbe et subordonne toutes les autres pratiques linguistiques. Cela nous permet de parler du paradigme herméneutique de la philosophie moderne, l'idéal du discours, qui a évolué depuis l'antiquité et qui trouve son incarnation

et son espace dans un large éventail de théories philosophiques modernes. En un sens, nous pouvons parler de l'herméneutique comme d'un agent spécifique qui pénètre dans les profondeurs des schémas et méthodologies interprétatifs. Peut-être un tel état de l'herméneutique pourrait-il susciter la critique et le soupçon d'une totalité inépuisable et d'une sorte de répression, si la nature même du discours herméneutique ne contredisait pas une telle compréhension. L'herméneutique, par définition, s'oppose à toute violence contre ce qui est interprété, cherchant à refléter toute la gamme des significations et des définitions possibles...

FOR AUTHOR USE ONLY

RÉFÉRENCES

- 1 . S. Helling F. V. *Filosofiya mifologii*. V 2-h t. T. 1. *Vvedenie v filosofiyu mifologii* / F. V. S. Helling ; per. s nem. V. M. Linejkina ; pod red. T. G. Sidasha, S. D. Sapozhnikovoj ; vst. st. T. G. Sidasha. - SPb. : Izd-vo S.- Peterb. un-ta, 2013. - xxiv + 480 s.
- 2 . Konz'olka V. *Istoriya seredn'ovichnoi filosofii*. / V. Konz'olka/ - L'viv : "SVIT", 2001. - 320s.
- 3 . Volkov V. N. *chelovek i ego zhiznennye miry* / V. N. Volkov // *Kontekst i refleksiya : filosofiya o mire i cheloveke*. - 2012. - N° 1. - S. 7-27.
- 4 . Havronenko V. D. *Tradicijni kul'ti i rituali Kitayu* / V. D. Havronenko // *Universitets'ka kafedra*. - 2013. - N° 2 - S. 165-175.
- 5 . Shamshur M.A. *Koncept kohannya v kul'turno-speichnomu konteksti kartini svitu kitajs'kogo etnosu* / M.A. SHamshur // *Studia linguistica*. - 2012. - Vip. 6 (2). - S. 132-137.
- 6 . Eliade Mircha. *Traktat z istorii religij* / Mircha Eliade ; per. z fr. O. Panicha. - K. : Duh i Litera, 2016. - 520 s.
- 7 . Berens B. *Vselennaya duha. Istoriya i filosofiya ezoterizma v licah (Drevnie civilizacii)* / B. Berens. - M. : Slovo i delo, 2001. - 396s.
- 8 . Gajdenko P.P. *Proryv k transcendentnomu : Novaya ontologiya HKH veka* / P.P. Gajdenko. - M. : Respublika. - 495 s.
- 9 . Ast F. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Landshut, 1808. - 228 s.
- 10 . Ast F. *System der Kunstlehre oder Asthetik*. Leipzig, 1805. - 234 c.
- 11 . Ast F. *Grundlinien der Philosophie*. Landshut 1807, 2. Auflage ebd. 1809.
- 12 . Shlejermaher F. *Germenevtika [Tekst]* / Per. s nem. A.L. Vol'skogo / F. Shlejermaher. - SPb. : Evropejskij Dom, 2004. - 242 s.
- 13 . Schleiermacher F. *Abteilung III : Zur Philosophie*, 9 Bande, 1835-1862. - Berlin, 1843. - 816 p.

- 14 Scheiermacher F. Hermeneutik und Kritik : mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament / F. Schleiermacher. -Berlin : G. Reimer, 1838. -389 s.
- 15 .Schleiermacher F. Herméneutique et Critique. -University Press, Cambridge,1998. -284 p.
- 16 .Dil'tej V. Viniknennja germenevtiki//Suchasna zarubizhna filosofija : Techii i naprjamki. Hrestomatija. -K., 1996. -S.33-60.
- 17 . Dil'tej V. Nabroski k kritike istoricheskogo razuma // Voprosy filosofii. - 1988. -No 4. -S. 135-152.
- 18 .Dil'tej V. Sobr. soch. V 6 t. / V. Dil'tej ; Per. s nem. pod rouge. V.S. Malahova. -M. : Dom intelektual'noj knigi, 2000. -T.I. -Vvedenie v nauki o duhe. - 768 s.
- 19 .Dil'tej V. Sobr. soch. V 6 t. / V. Dil'tej ; Per. s nem. pod rouge. V.S. Malahova. -M. : Dom intelekt. knigi, 2001. -T. IV. -Germenevtika i teorija literatury. -536 s.
- 20 .Dil'tej V. Sushhnost' filosofii / V. Dil'tej. -M. : Intrada, 2001. -155 s.
- 21 .Dil'tej V. Kategorii zhizni // Voprosy filosofii. -1995, n° 10. -S. 129-143.
- 22 . Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 1. Introduction aux sciences de la géographie. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Stuttgart : B.G. Teubner, 1990. -429 s.
- 23 . Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. VII. -Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Leipzig. Teubner. 1922. -540 s.
- 24 . Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 15. Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Göttingen, 1991. -383 s.
- 25 . Dilthey W. Herméneutique et étude de l'histoire.Œuvres choisies. Vol. IV. - Princeton University Press, 1996. -409 p.
- 26 . Dilthey W. Leben Schleiermachers, Bd. 2. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. W. de Gruyter, 1966. -811 s.
- 27 Steinthal H. Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den Letzten Fragen Alles Wissens. Berlin, 1851.

- 28 Steintal H. Abriss der Sprachwissenschaft. Vol. I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft). Berlin, 1871, 362 s.
- 29 M. Gajderr M. Dorogoj do movi / M. Gajderr ; per. z nim. V. Kam'janec'. - L'viv : Litopis, 2007. -232s
- 30 . Hajdegger M. Geraklit. 1. Nachalo zapadnogo myshlenija. 2. Logika. Uchenie Geraklita o logose / Per. s nem. A.P. Shurbeleva [Tekst] / M. Hajdegger. -SPb. : Vladimir Dal', 2011. -504 s.
- 31 .185.Hajdegger M. Parmenid / Per. s nem. A. P. Shurbeleva [Tekst] / M. Hajdegger. -SPb. : Vladimir Dal', 2009. -384 s.
- 32 .186.Hajdegger M. Bytie i vremja / Per. s nem. V.V. Bibihina. Izd. 2- e, ispr [Tekst] / M. Hajdegger. -SPb. : Nauka, 2002. -452 s.
- 33 .187.Hajdegger M. Vopros o tehnikе // Novaja tehnokraticeskaja volna na Zapade [Tekst] / M. Hajdegger. -M. : Progress, 1986. -S. 45-66.
- 34 .188.Hajdegger M. Evropejskij nigilizm [Tekst] / M. Hajdegger // Vremja i bytie. Stat'i i vystuplenija / Per. s nem. V.V. Bibihina. -M. : Respublika, 1993. -S. 63-176.
- 35 .Hajdegger M. Pis'mo o gumanizme [Tekst] / M. Hajdegger // Vremja i bytie. Stat'i i vystuplenija / Per. s nem. V.V. Bibihina. -M. : Respublika, 1993. -S. 192-220.
- 36 .Hajdegger M. Put' k jazyku // Vremja i bytie. Stat'i i vystuplenija : per. s nem. V.V. Bibihina / M. Hajdegger. -M. : Respublika, 1993. -S. 259-273.
- 37 ..Hajdegger M. Istok hudozhestvennogo tvorenija // M. Hajdegger. Raboty i razmyshlenija raznyh let. -M. : Gnozis, 1993. -S.47 -116.
- 38 .Hajdegger M. Raboty i razmyshlenija raznyh let / M. Hajdegger. -M. : Gnozis, 1993. -336 s.
- 39 .Hajdegger M. Razgovor na proselochnoj doroge / M. Hajdegger. -M. : Vysshaja shkola, 1991. -192 s.

- 40 .Hajdegger M. Osnovnye problemy fenomenologii / Per. s nem. A.G. Chernjakova / M. Hajdegger. -SPb. : Vysshaja religiozno-filosofskaja shkola, 2001. -446 s.
- 41 .Hajdegger M. Fenomenologicheskie interpretacii Aristotelja (Jekspozicii germenevticheskoi situacii) / M. Hajdegger ; [per. s nem. predisl. N.A. Artemenko]. -SPb. : IC "Gumanitarnaja Akademija", 2012. -224 s.
- 42 Heideggers Hermeneutik der Faktizitat : die Grundbegriffe. Camilleri, Sylvain, Herausg. Nordhausen : Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018, 225S.
- 43 Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. -445 s
- 44 Heidegger, M. Platon Lehre von der Wahrheit. Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1967.
- 45 Heidegger, M. Vom Wesen der Wahrheit. Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1997. -30 s.
- 46 . Heidegger, M. Holzwege. Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2003. - 380 s
- 47 Heidegger, M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., Verlag Gerhard Schulte-Bulmke, 1934. -236 s.
- 48 Heidegger, M. Was ist Metaphysik ? Frankfurt a. M., VittorioKlostermann, 2007. -55 s.
- 49 .Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 63 : Ontologie (Hermeneutik der Faktizitat). Fr. a/M. : Vittorio Klostermann, 1988, 116 S.
- 50 .Heidegger M. Gesamtausgabe. Bande 65. Témoignages sur la philosophie (Vom Ereignis). -Vittorio Klostermann GmbH, Francfort-sur-le-Main, 1989, 513 s.
- 51 Gadamer G.G. O krugie ponimanija // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. - M. : Iskusstvo, 1991. -S. 43-57.
- 52 . Gadamer G.G. Ritorika i germenevtika // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. -M. : Iskusstvo, 1991. -S. 188-206.

- 53 Gadamer G.G. Semantika i germenevtika // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. -M. : Iskusstvo, 1991. -S. 60-71.
- 54 .Gadamer G.G. Filosofija i germenevtika // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. -M. : Iskusstvo, 1991. -S. 9-15.
- 55 Gadamer G.G. Jestetika i germenevtika // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. -M. : Iskusstvo, 1991. -S. 256-265.
- 56 Gadamer G.G. Jazyk i ponimanie // G.G. Gadamer. Aktual'nost' prekrasnogo. -M. : Iskusstvo, 1991. -S. 9-15.
- 57 .Gadamer G.G. Puti Hajdeggera : issledovanija pozdnego tvorcestva. Per. s nem. A.V. Lavruhina / G.G. Gadamer. Minsk : Propilei, 2007. - 240 s.
- 58 Gadamer H.-G. Istina i metod : Osnovy filosofskoj germenevtiki / H.- G. Gadamer. -M. : Progress, 1988. -704 s.
- 59 .Gadamer G.G. Aktual'nost' prekrasnogo / G.G. Gadamer. -M. : Iskusstvo, 1991. -368s.
60. Gadamer H.-G. Wege zu Plato. Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2001. -192 s.
- 61 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. -Hermeneutik I. -Wahrheit und Methode. Tubingen, 1990, 494 p.
- 62 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. -Hermeneutik II. -Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register. -Tubingen, 1993, 533s.
- 63 Gadamer H.-G. Text und Interpretation // Deutsche-Französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J.Greisch und F. Laruelle / Hrsg. Philippe Forget. Wilhelm Fink Verlag, Munchen 1984. -S.24-55.
- 64 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 7 : Platon dans le dialogue. -Tubingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, 445 s.
- 65 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 7 : Platon dans le dialogue. -Tubingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, 445 s.
- 66 Tisel'ton Je. Germenevtika [Tekst] / Je. Tisel'ton. -Cherkassy : Kollokvium, 2011. -430 s.

- 67 Thiselton A.C. Thiselton on hermeneutics. Les œuvres rassemblées et les nouveaux essais d'Anthony Thiselton. Editeur : John R.Hinnells.Routledge. 2006. - 1278 p.
- 68 Shpet G.G. Germenevtika i ee problemy // Shpet G.G. Mysl' i slovo. Izbrannye trudy. -M. : ROSSPJeN, 2005. -S. 248-469.
- 69 Shlejermaher F. Germenevtika [Tekst] / Per. s nem. A.L. Vol'skogo / F.Shlejermaher. -SPb. : Evropejskij Dom, 2004. -242 s.
- 70 Ast F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. Landshut, 1808. - 228 s.
- 71 .Husserl E. Phanomenologie der Lebenswelt. Ausgewahlte. Texte II. Stuttgart. Philipp Reclam jun., 2006. 300 s.
- 72 Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tubingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. -445 s.
- 73 Marti A. Ob otnoshenii grammatiki i logiki // Logos, 1 (41) 2004. -S. 138168.
- 74 Marti A. Chto takoe filosofija//Logos, 1 (41) 2004. -S. 169-185.
- 75 . Marty A. Ueber den Ursprung der Sprache, Berlin, 1875. -192 s.
- 76 . Marty A. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Prague, 1908. -345 s.
- 77 . Steinthal H. Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den Letzten Fragen Alles Wissens. Berlin, 1851.
- 78 . Steinthal H. Abriss der Sprachwissenschaft. Vol. I:Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft).Berlin, 1871, 362 s.
- 79 Shpet G.G. Germenevtika i ee problemy // Shpet G.G. Mysl' i slovo. Izbrannye trudy. -M. : ROSSPJeN, 2005. -S. 248-469
- 80 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1. -Hermeneutik I. -Wahrheit und Methode. Tubingen, 1990, 494 p.
- 81 Gadamer H.-G. Wege zu Plato. Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2001. -192 s.
- 82 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 7 : Platon dans le dialogue. -Tubingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, 445 s.

- 83 .Gadamer H. G. Kleine Schriften, Bd. 4. Tübingen, 1977. -S. 256-261.
- 84 Heidegger, M. Platon Lehre von der Wahrheit. Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1967.
- 85 Heidegger, M. Vom Wesen der Wahrheit. Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1997. -30 s.
- 86 Gadamer H.-G. Istina i metod : Osnovy filosofskoj hermenevtiki / H.- G. Gadamer. -M. : Progress, 1988. -704 s.
- 87 Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 2. -Hermeneutik II. -Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register. -Tübingen, 1993, 533s.
- 88 Klark T. Nasledie skepticizma // Logos. Filosofsko-literaturnyj zhurnal. -6 (90) 2012.-S. 123-140.
- 89 Laks M. Metafizika sučasnij vstupnij kurs/ M.Laks. -K. : Duh i Litera, 2016. - 584 s.
- 90 Apel' K.-O. Transformacija filosofii / K.-O. Apel'. -M. : Logos, 2001. -344 s.
- 91 Apel' K.-O. Transcendental'no-hermenevticheskoe ponjatie jazyka // Voprosy filosofii. -1997. -No 1. -S. 76-92.
- 92 Borisov E.V., Ladov V.A., Surovcev V.A. Jazyk, soznanie, mir. Ocherki komparativnogo analiza fenomenologii i analiticheskoj filosofii / E.V. Borisov i dr. -Vil'njus : EGU, 2010. -156 s.
- 93 Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. -Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden. Bd.1. -Francfort a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 7-85.
- 94 WittgensteinL. Tagebucher1914-1916 // WittgensteinL. Werkausgabein8 Banden. Bd.1. -Francfort a. M., SuhrkampVerlag, 1984, s. 87-223.
- 95 Heidegger M. Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. -445 s.
- 96 .Rudnev V.P. O nedostovernosti : protiv Vitgenshtejna // Logos, n° 9, 1997. -M. : Izd-vo RGGU, 1997. -S. 118-129.
- 97 Bibihin V.V. Iz rasskazov i besed A.F. Loseva // Losev A.F. Imja : sochinenija i perevody. -SPb. : Aletejja, 1997. -S. 489-526.

- 98 .AyerA.J.Language, TruthandLogic, N.Y., DoverPublication, 1952, 160 p.
- 99 .Badikov Je.F.Reinterpretacija sub "ektivnosti v evropejskoj filosofii HH veka / Uch. zap. Kazanskogo un-ta. T. HIL. Vyp. 17 [Tekst] / Je.F. Badikov. -Kazan' : Izd-vo Kazanskogo un-ta, 1996. -S. 240-246.
100. Wittgenstein L. Bemerkungen uber die Grundlagen der Mathematik // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden. Bd.6. -Francfort a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, 446 s.
101. Kobozeva I.M.Lingvisticheskaja semantika / I.M. Kobozeva. -M. : Knizhnyj dom "Librokom", 2009. -352 s.
102. Lebedev M.V.Stabil'nost' jazykovogo znachenija / M.V. Lebedev. -M. : JeditorialURSS, 1998. -168 s
103. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden. Bd.1. -Francfort a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 225-580.
104. WittgensteinL. Ludwig Wittgenstein und der WienerKreis// WittgensteinL. Werkausgabein8 Banden. Bd.3. -Francfort a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, 266 s.
105. Okkam U.Izbrannoe / Per. s lat. A.V. Appolonova i M.A. Garnceva / U. Okkam. -M. : Editorial URSS, 2002. -272 s.
106. Frege G. O smysle i znachenii // Frege G. Logika i logicheskaja semantika : Sb. trudov / Per. s nem. B.V. Birjukova. -M. : Aspekt Press, 2000. -S. 230-246
- 107 . Morris Ch.U. Osnovaniya teorii znakov / Per. s angl. V.P. Murat // Semiotika / Sost. i red. Ju.S. Stepanov. -M. : Raduga, 1983. -S. 37-89.
- 108 . Morris Ch. W.Significationand Significance. N.Y., 1964.
109. Kobozeva I.M.Lingvisticheskaja semantika / I.M. Kobozeva. -M. : Knizhnyj dom "Librokom", 2009. -352 s.
110. Lajonz Dzh.Lingvisticheskaja semantika. Vvedenie / Per. s angl. V.V. Morozova i I.B. Shatunovskogo / Dzh. Lajonz. -M. : Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2003. -400 s.

111. Wittgenstein L. Das Blaue Buch // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden. Bd.5. -Frankfort a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 7-116.
112. Patnjem H. Znachenie "znachenija" // Patnjem H. Filosofija soznanija / Per. s angl. O.A. Nazarovoj. -M. : Dom intelektual'noj knigi, 1998. -S. 164-234.
113. Frege G. Smysl i znachenie / Per. s nem. V.A. Kurenogo // Frege G. Izbrannye raboty. -M. : Dom intelektual'noj knigi, Russkoe fenomenologicheskoe obshhestvo, 1997. -S. 25-49.
114. Wittgenstein L. Das Braune Buch // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden. Bd.5. -Frankfort a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 117-282.
115. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von G.E.M. Anscombe und von R. Rhees // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Banden. Bd.1. -Frankfort a. M., Suhrkamp Verlag, 1984, s. 225-580.

FOR AUTHOR USE ONLY

**More
Books!**



yes
I want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.morebooks.shop

Achetez vos livres en ligne, vite et bien, sur l'une des librairies en ligne les plus performantes au monde!
En protégeant nos ressources et notre environnement grâce à l'impression à la demande.

La librairie en ligne pour acheter plus vite
www.morebooks.shop

KS OmniScriptum Publishing
Brivibas gatve 197
LV-1039 Riga, Latvia
Téléfax: +371 686 204 55

info@omnisciptum.com
www.omnisciptum.com



