

Article

« La spécificité du symbolique dans la sphère religieuse »

Jean-Louis Vieillard-Baron

Laval théologique et philosophique, vol. 52, n° 2, 1996, p. 411-424.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401000ar>

DOI: 10.7202/401000ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA SPÉCIFICITÉ DU SYMBOLIQUE DANS LA SPHÈRE RELIGIEUSE

Jean-Louis VIEILLARD-BARON

Baudelaire écrit, dans *Les fleurs du mal*, ce quatrain admirable, le premier du sonnet des *Correspondances* :

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles.
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Le problème du lien entre le symbolique et le religieux est bien posé par le poète ; c'est l'aspect « image naturelle » du symbole qui fait ici le point de départ. Le symbole est un signe du divin, adressé à l'homme ; c'est un signe multiple familier et confus. La richesse de l'image symbolique, sa polyvalence, est ce qui la distingue du signe simple, qui est un équivalent doté d'un référent, ou du signal qui est un signe imagé destiné à provoquer une réaction immédiate. Les symboles s'offrent au contraire à nous comme des « forêts de symboles », c'est-à-dire des totalités indistinctes que l'intelligence analytique a peine à pénétrer.

Or, de fait, l'homme, quand il a une attitude religieuse envers la nature, y voit comme un « temple », un lieu sacré, « où de vivants piliers », qui sont les arbres, tels les chênes de Dodone, lui parlent ; autrement dit, la nature offre à la religiosité humaine des symboles innombrables du divin. C'est cette conjonction entre le symbolique et le religieux, et la spécificité du symbolique dans la sphère religieuse, qu'il convient d'examiner ici. On repérera d'abord l'essence du symbolique au travers des rapports possibles entre le symbole, l'image et le concept. Puis on essaiera de montrer en quoi la religion ne peut se passer du symbolique.

I. LA CRITIQUE CONCEPTUELLE DU SYMBOLIQUE

Cerner l'essence du symbolique n'est pas facile. On la laisse facilement échapper. Il y a de nombreux obstacles intérieurs et extérieurs qui forment dans l'homme une sorte de refus du symbolique, ou de dégradation du symbolique¹.

Le symbole peut être compris comme infra-conceptuel (c'est le cas chez Kant et Hegel), comme conceptuel (c'est le cas chez Bergson ou chez Piaget), ou comme supra-conceptuel (c'est le cas chez Paul Ricœur, chez Henry Corbin, et dans la mouvance herméneutique). Il faut donc examiner brièvement ces trois attitudes.

Kant protestait déjà contre l'usage purement logique du mot, dans lequel il voyait une absurdité. C'est celui qu'on utilise quand on parle des symboles mathématiques. Kant, au § 59 de la *Critique de la faculté de juger*, dont le titre est « De la beauté comme symbole de la moralité », écrit : « Le mode de représentation symbolique est seulement une variété du mode de représentation intuitif². » L'idée d'un symbole qui ne serait qu'un équivalent abstrait est donc absurde. Car le symbole est l'une des modalités par lesquelles nous pouvons présenter la réalité du concept, c'est-à-dire l'incarner dans le sensible.

Pour Kant, le symbolique est parallèle au schématique : ce sont deux modalités de présentation dans le sensible. L'hypotypose étant la présentation en tant qu'acte d'incarnation dans le sensible ou *Versinnlichung* d'un concept, elle peut se faire de deux façons : la schématisation ou la symbolisation. La schématisation est une modalité directe de présentation, opérée par l'entendement (*Verstand*) ; elle est l'incarnation dans le sensible d'un concept cognitif. La symbolisation, en revanche, est une présentation indirecte « d'un concept que seule la raison peut penser et auquel aucune intuition sensible n'est appropriée » ; elle est l'incarnation dans le sensible d'une Idée de la raison par l'opération de la faculté de juger. Ainsi la beauté sensible peut symboliser le Bien suprême. La symbolisation ne peut user de la démonstration, puisqu'elle repose sur une analogie, par laquelle la faculté de juger applique le concept à l'objet d'une intuition sensible.

Laissons là le détail du texte kantien. Il apparaît clairement que le symbole est infra-conceptuel, qu'il est une image analogique offerte à la réflexion, là où ne peut avoir lieu la subsomption d'une intuition sous un concept, par la schématisation de l'imagination. La note de Kant est explicite : « L'élément intuitif de la connaissance doit être opposé à l'élément discursif (non pas à l'élément symbolique). Or l'élément intuitif est ou bien *schématique* grâce à la *démonstration* ; ou bien *symbolique*, en tant que représentation selon une pure et simple *analogie*³. »

1. Voir mon étude « L'accès au symbole et ses obstacles », dans *In necessariis Unitas, mélanges offerts à Jean-Louis Leuba*, Paris, Cerf, 1984, p. 427-437.

2. « Die symbolische [Vorstellungsart] ist nur eine Art der intuitiven. » *Akademie Ausgabe*, tome V, p. 351 [cité dans la suite AK V suivi du numéro de page].

3. AK V 352 : « Das Intuitive des Erkenntniß muß dem Discursiven (nicht dem Symbolischen) entgegen gesetzt werden. Das erstere ist nun entweder *schematisch* durch *Demonstration* ; oder *symbolisch* als Vorstellung nach einer bloßen *Analogie*. »

Ainsi, Kant part du concept pour montrer comment le Beau peut être considéré comme symbole du Bien. Ce que nous ne pouvons schématiser, nous pouvons le symboliser. On peut garder l'idée fondamentale qu'il n'y a de symbole que sensible ; mais, pour Kant, c'est la raison de l'infériorité du symbole au schème, et de son statut infra-conceptuel ; c'est en raison de ce statut que le symbole n'est qu'une analogie, c'est-à-dire une proportion mathématique, une égalité de rapport, ou ce qu'on appelle une ressemblance. Une telle compréhension du symbole est une méconnaissance du problème. Kant n'a pas fait le rapprochement entre symbole et « affinité », alors que, dans la *Critique de la raison pure*, il a élaboré un concept d'affinité du divers des phénomènes reposant sur l'affinité transcendante, qui « se trouve dans le principe de l'unité de l'aperception eu égard à toutes les connaissances qui doivent être miennes⁴ ». L'*Anthropologie* apporte une intéressante précision sur l'opposition entre affinité et ressemblance ; ce ne sont pas les réalités qui se ressemblent mais celles qui s'opposent qui sont en affinité, de telle sorte que leur synthèse peut produire une substance entièrement nouvelle⁵. Mais Kant ne va pas plus loin que l'idée des affinités latérales entre phénomènes en action réciproque, et ne peut donc comprendre que le propre du symbole est de jouer sur de multiples niveaux d'affinités, correspondant à une dynamique spécifique. Dès lors l'élément propre au symbole, qui est celui des correspondances, lui échappe — alors que, comme on l'a vu, Baudelaire avait su le pressentir⁶.

Hegel part aussi du concept ou Idée, pour montrer la nature infra-conceptuelle du symbole. Pour présenter l'art symbolique, comme première forme d'art, avant l'art classique des Grecs, Hegel prend l'exemple du lion comme symbole de la force. Il montre que le symbole est inadéquat à son objet, en tant qu'il présente trop ; le lion, en effet, ne se réduit pas à la force ; il est aussi le roi des animaux, le prédateur, le dormeur, etc. Prendre le lion comme symbole de la force, c'est assigner un sens limité à une image, dans une réflexion infra-conceptuelle. Hegel pense donc que la grande œuvre de son ami Creuzer, la *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, est justifiée en ce qu'elle propose une lecture spéculative et une herméneutique philosophico-spirituelle des symboles antiques. Elle les réduit donc à leur sens spirituel et spéculatif, qui seul compte aux yeux de Hegel.

Mais, pour Hegel, c'est le sublime qui est par excellence la matière du symbole, parce que l'objet auquel renvoie le symbole est irréprésentable. Le symbole étant une quasi-représentation de Dieu dénonce immédiatement sa propre insuffisance.

Notons que, pour Hegel, le lieu du symbole est l'art et non pas la religion. En effet, dans la religion, l'Esprit absolu se connaît sous la forme de la représentation. Dans l'art, il se connaît lui-même dans la forme du sensible. Le symbole est pour Hegel du domaine sensible, et donc esthétique. Les analyses de l'art symbolique distinguent le symbolisme inconscient du symbolisme conscient. Au symbolisme

4. AK IV 85 (Explication préalable de la possibilité des catégories comme connaissances *a priori*).

5. Livre I, § 31, traduction par Alain Renaut, Paris, GF, 1993, p. 118.

6. Notons cependant que seul le premier quatrain du sonnet des «Correspondances» se tient au niveau symbolique le plus élevé et le plus spirituel.

inconscient renvoient les pyramides, les temples indiens, les psaumes ; au symbolisme conscient renvoient les fables et les allégories. La valeur propre du symbolisme est dans l'usage inconscient du symbole tel qu'il ressort des œuvres d'art qui renvoient à l'infinité de Dieu. Le symbole est donc l'expression esthétique du divin ; ce lien entre une forme esthétique et un contenu religieux est ce qui caractérise le sublime. Le symbolisme du sublime est, en particulier, celui qui justifie les litanies de la liturgie catholique, comme les psaumes chantés par les communautés protestantes ; la répétition est la forme esthétique appropriée à un contenu inatteignable en tant que sub-lime. Mais la répétition est une faiblesse esthétique, en tant qu'elle manifeste un inachèvement de la forme, une impossibilité de finir. L'œuvre est ainsi sacrifiée à l'infinité de son objet ; avec le symbolisme du sublime, l'esprit prend conscience du fait que l'art n'a point d'autre objet véritable que Dieu, mais il se connaît en tant qu'incapable d'exprimer adéquatement cet objet. De sorte qu'il n'y a point pour Hegel d'équivalence entre le sublime et le religieux⁷, et qu'une théologie spéculative sera, au contraire de l'art symbolique, la philosophie qui pense l'automanifestation de Dieu en toutes ses formes. Dans une page admirable de *l'Esthétique*, Hegel a montré comment Œdipe face au Sphinx représentait la lucide conscience de soi triomphant du symbolisme mystérieux pour lequel la puissance divine est cachée et ambivalente.

Ces analyses apportent beaucoup, malgré leurs limites, dans la mesure où, chez Kant comme chez Hegel, l'objet de la représentation symbolique est au-delà de l'intellect humain, même si cette expression symbolique est elle-même infra-conceptuelle. Ce qui n'est vu ni par Kant ni par Hegel, c'est la complexité du symbole, autrement dit sa richesse herméneutique et sa polyvalence psychologique, et encore moins sa profondeur métaphysique.

On peut également situer le symbole au niveau proprement conceptuel, quand on le débarrasse de tout élément sensible. C'est ce que font Bergson, Piaget à sa suite, et également, en une autre direction, Ernst Cassirer. C'est au fond une position épistémologique du problème du symbole. Nous avons alors, chez Bergson, une opposition entre le sensible, qui est qualitatif, et le symbole, qui est quantitatif. Le premier symbole est le nombre, substitut mathématique des unités qu'on peut décompter. La connaissance symbolique sera alors la connaissance conceptuelle ; le symbole étant « ce qui est mis à la place de », l'intermédiaire substitutif, il est par excellence le concept. Toute connaissance discursive analytique est symbolique, en tant qu'elle ne peut pas être une saisie directe de son objet. La recherche des données immédiates de la conscience, et finalement l'intuition de la durée, rompent avec la connaissance symbolique, en ce que leur effort est de coïncider avec la réalité vivante elle-même, par un vigoureux effort d'analyse. Mais le philosophe qui a fait cet effort inouï devra communiquer sa pensée par l'intermédiaire symbolique du langage, qu'il ne peut pas éviter. Pour cela, il usera de ce que Bergson appelle « l'image intermédiaire » ou « image médiatrice », dans sa conférence sur « L'intuition philosophique »⁸, pour

7. Sur le problème de cette équivalence problématique, voir Jean-Luc MARION, « Le phénomène saturé », dans *Phénoménologie et théologie*, présenté par Jean-François Courtine, Paris, Critéion, 1992, p. 106-122.

8. *La pensée et le mouvant*, p. 130 : « [...] une image qui est presque matière en ce qu'elle se laisse encore voir, et presque esprit en ce qu'elle ne se laisse plus toucher, — fantôme qui nous hante pendant que nous

désigner ce que l'interprète peut saisir de l'intuition motrice d'une philosophie. Mais le plus surprenant, peut-être, est qu'il n'y a aucun rapport chez Bergson entre le symbolique et l'imaginaire. Quand il étudiera les mythes, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, il les attribuera à la fonction fabulatrice naturelle à l'homme social et destinée à aider la société à survivre, en compensant la puissance analytique de l'intelligence. La fable, le mythe et le symbole sont ici l'inverse de l'intuition, qui est reprise de l'élan vital, car ils n'assurent pas le dynamisme mais au contraire la stabilité des institutions sociales et, en particulier, de la religion comme institution, autrement dit de la religion close étudiée au second chapitre des *Deux sources*.

L'idée de la connaissance symbolique se retrouve chez Piaget dans ses études minutieuses de l'accès de l'enfant à la pensée symbolique ; mais Piaget ne critique pas cette connaissance ; il y voit au contraire la connaissance scientifique véritable. Et ce qui l'intéresse est le fait que l'enfant, par l'abstraction symbolique, se détache de l'appréhension immédiate de son environnement pour accéder au savoir.

Moins limitée, et plus souple, est la notion de « forme symbolique » employée par Cassirer, dans une œuvre monumentale, la fameuse *Philosophie des formes symboliques*, qui vise à être une critique des structures symboliques de l'humanité, analogue à ce que fut la *Critique de la raison pure* de Kant. On replace ainsi les catégories de la raison humaine dans leur cadre culturel universel. Ces formes symboliques ne sont pas *a priori*, mais elles permettent de comprendre le fonctionnement spirituel de l'homme au travers des grandes structures culturelles par lesquelles il interprète le réel.

On peut dire, en gros, que dans la conception conceptuelle du symbole, chez Bergson, Piaget ou Cassirer, nous avons affaire à une structuration symbolique de la connaissance. Le concept, le mot et le mythe sont des structures symboliques, autrement dit des instruments de connaissance. Mais il n'y a plus alors aucune différence entre le concept et l'image, qui, l'un et l'autre, sont des métaphores de la réalité. Il n'y a plus lieu de parler du rôle particulier du symbole dans la sphère religieuse.

II. NÉCESSITÉ DU SYMBOLE DANS LA VIE MORALE ET DANS LA VIE SPIRITUELLE

La conception du symbole comme supra-conceptuel permet au contraire d'envisager son interprétation religieuse. On voyait déjà apparaître chez Bergson la nécessité d'un dépassement du symbole, mais elle s'opérait au profit de l'intuition, c'est-à-dire d'une appréhension directe, immédiate, du réel, par une quasi-coïncidence avec lui. Ce problème du dépassement du concept se retrouve chez Paul Ricœur, mais avec une insistance particulière sur la nécessité de recourir au symbole pour pallier l'insuffisance de la raison face au problème du mal. On le retrouve aussi dans la phénoménologie de l'expérience religieuse et mystique proposée par Henry Corbin dans

tourmons autour de la doctrine et auquel il faut s'adresser pour obtenir le signe décisif, l'indication de l'attitude à prendre et du point à regarder. » Ceci pourrait aussi bien s'appliquer à la contemplation esthétique des œuvres d'art.

ses études sur l'Islam iranien. On ne peut aujourd'hui parler philosophiquement du symbole sans se référer, d'une part, aux travaux de la fondation Eranos, qui réunissait Mircea Eliade, Carl-Gustav Jung, Henry Corbin, Jean Brun, Gilbert Durand et d'autres, sur des sujets symboliques, et, d'autre part, à la prestigieuse série du Centre Enrico Castelli de philosophie de la religion, *Archivio di Filosofia*, où depuis 1931 se retrouvent chaque année philosophes et théologiens du monde entier sur des sujets de philosophie de la religion.

Chez Ricœur, qui intervint souvent au centre Castelli de Rome, le symbole est une nécessité éthique. Il y a une épistémologie du symbole⁹ qui en repère les principaux lieux d'exercice, à savoir, l'imagination poétique (qui renvoie aux analyses de Bachelard), le domaine du rêve (qui renvoie à la *Traumdeutung* de Freud) et les « hiérophanies », ou phénomènes sensibles conçus comme manifestations de Dieu (par exemple le Buisson ardent dans la Bible), qui renvoient aux travaux de Mircea Eliade. Mais aucun de ces domaines n'est celui où Ricœur pense le symbole comme fondamental. C'est à propos du problème du mal que le recours au symbole est pour lui indispensable ; car le mal est l'irrationnel, et échappe au discours de la raison ratiocinante. Ici, véritablement, le symbole apparaît irréductible.

De la nécessité éthique d'une symbolique du mal résulte une définition générale et formelle du symbole : « Il y a symbole lorsque le langage produit des signes de degré composé où le sens, non content de désigner quelque chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée¹⁰. » Mais cette définition, qui ne rend pas compte du caractère imagé ni de la complexité inhérents au symbole, doit être complétée par la formule qui enchante Ricœur, et qu'il a souvent répétée : « Le symbole donne à penser¹¹ ». Il écrit : « Cette sentence qui m'enchante dit deux choses ; le symbole donne ; je ne pose pas le sens, c'est lui qui donne le sens ; mais ce qu'il donne, c'est "à penser", de quoi penser¹². » L'origine kantienne de la sentence est déviée de son sens initial. Car, pour Kant, le symbole donne à penser le suprasensible, parce que le suprasensible ne peut être que pensé, et non connu¹³. Mais ce qui chez Kant est un déficit devient chez Ricœur l'occasion d'un surplus de sens, grâce à l'application de la réflexion philosophique à un symbole donateur de sens.

On peut faire quelques remarques au sujet de cette conception du symbole. La première est qu'il faut se demander si le symbole offre un sens à l'homme, qu'il s'agirait de développer par la réflexion. Il est indéniable que le symbolique m'est donné et n'est pas arbitraire, mais enraciné dans une tradition culturelle. Mais il ne semble pas qu'on puisse parler d'un sens en soi du symbole avant que l'homme, individuellement ou en communauté, ne lui donne un sens. Autrement dit, le symbole me

9. Cf. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 22-24.

10. *Ibid.*, p. 25.

11. La formule apparaît dans la conclusion de la *Symbolique du mal*, et resurgit à maintes reprises, en particulier dans *Le conflit des interprétations* (Paris, Seuil, 1969) où se trouve le texte fondamental, en deux parties, intitulé « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », p. 283-329.

12. *Ibid.*, p. 284.

13. AK V 353 : « So ist alle unsere Erkenntniß von Gott bloß symbolisch » ; le fait que le beau soit le symbole du bien moral renvoie au fondement de la liberté, cf. *ibid.* : « nämlich dem Übersinnlichen ».

semble une image donnée, mais la donation de l'image n'est pas la donation du sens ; elle est exigence du sens, et ceci, même dans la sphère religieuse. On peut observer que les symboles religieux se démonétisent, perdent toute valeur, s'ils ne sont plus que des manifestations extérieures privées d'intériorité. Il faut qu'un élan dynamique de religiosité subjective (que ce sujet soit individuel ou collectif) les porte pour leur donner sens. Autrement dit un symbole ne fait pas sens par lui-même.

En second lieu, on peut observer que les exemples de symboles du mal donnés par Ricœur sont au nombre de trois : la souillure, le péché et la culpabilité. Or, seul le premier exemple est une image sensible. Mais le péché et la culpabilité sont des concepts et non pas des symboles. Sans doute on peut dire que, dans *Crainte et tremblement* de Kierkegaard, il y a une mise en scène symbolique du problème du péché dans la répétition de l'histoire d'Abraham gravissant la montagne pour sacrifier son fils sur l'ordre de Dieu. Kierkegaard fait jouer le symbolique pour montrer la spécificité de l'ordre religieux. Mais c'est que précisément il ne se borne pas à affirmer la thèse, purement théorique, que tout homme qui se reconnaît pécheur croit en Dieu. Or Ricœur ne reconnaît pas la nature sensible du symbole, et glisse au concept avant même d'avoir déterminé la signification de la réflexion philosophique sur les symboles. La philosophie réfléchissante appliquée à la symbolique du mal est démythologisante ; elle opère une réduction radicale des mythes antiques, et montre le sens du mythe adamique dans la conception de la liberté humaine comme serf-arbitre, liberté créaturelle, liberté esclave, selon la formule luthérienne¹⁴. À ce moment-là, le symbolique apparaît comme une nécessité absolue face à l'irrationalité du mal, mais une nécessité que la réflexion dépasse dans l'analyse conceptuelle. Autrement dit, le symbolique est réduit à ce que Hegel appelle le symbolisme conscient, dont l'archétype est l'allégorie. À ce niveau, Ricœur peut parler de « symbole rationnel », à propos de la recherche d'une intelligence de l'espérance¹⁵. C'est éliminer totalement le sensible du symbole ; et l'idée d'un symbole rationnel confirme la confusion entre le symbole et le concept, qui reste, en dépit de tout, la tentation des analyses herméneutiques de Ricœur.

C'est alors qu'apparaît, comme une sorte de remords non développé, face à la démystification freudienne des symboles de l'inconscient, en particulier dans le domaine de la religion, l'hypothèse maintenue d'une nécessité du symbole pour appréhender l'eschatologie religieuse. « Tout symbolisme du mal est la contrepartie d'un symbole du salut¹⁶. » La possibilité d'une phénoménologie de la religion est maintenue, comme réflexion sur les « *Symboles du Sacré* au-delà des figures de l'Esprit¹⁷ ». Ces signes du Sacré sont pour la conscience une eschatologie qui se présente comme « une répétition créatrice de son archéologie », c'est-à-dire de ses symboles inconscients inscrits dans ses mythes archaïques¹⁸. Il me semble que, là encore, il y a quel-

14. *Le conflit des interprétations*, p. 296.

15. *Ibid.*, p. 310.

16. *Ibid.*, p. 327.

17. *Ibid.*, p. 328.

18. *Ibid.*, p. 329.

ques confusions conceptuelles ; le sacré est par essence signe du divin ; il ne saurait donc y avoir de symboles du sacré. C'est le sacré lui-même qui est symbolique. Et la confusion réelle des analyses de Ricœur provient des hésitations liées au vieux débat sur la démythologisation dans la compréhension du kérygme de la foi chrétienne ; après avoir prôné jusqu'au bout une nécessaire démythologisation, Ricœur a proposé une resacralisation dont on ne voit plus guère le sens profond. Ce débat n'est pas notre propos ; mais il faut l'indiquer pour comprendre les tâtonnements visibles dans les textes de Ricœur, qui témoignent à la fois d'une fascination pour l'ordre symbolique, et d'une irréductible tendance à le conceptualiser sans reste. La preuve en est que, pour comprendre l'inconscient, il a recours à Freud, sur lequel il écrit un ouvrage philosophique irremplaçable, mais non à Jung. Or seul Jung a pensé que, pour éclairer l'inconscient, il fallait laisser jouer librement les symboles. Freud réduit continuellement les combinaisons d'affects à des concepts, en donnant des noms à ces combinaisons, et en utilisant ces noms comme des variables dans des trames purement conceptuelles. L'effort de Jung¹⁹, moins prestigieux sur le plan rationnel, est plus humble et plus soumis à la polyvalence des symboles. Il paraît manquer de fermeté conceptuelle, mais il admet, au principe, la vie indépendante des symboles, et ne confond pas le symbolique et le mythologique (qui relève de l'anthropomorphisme et de la fabulation narrative).

Ainsi, la valeur existentielle du symbole manque dans les analyses de Ricœur²⁰. Elle présuppose une conception tautégorique et non pas allégorique du symbole, pour reprendre la belle dichotomie instaurée par Schelling dans ses cours de *Philosophie de la mythologie*. L'indépendance et la polyvalence du symbole sont à ce prix. Quand Mircea Eliade étudie le symbole cosmique de l'arbre dans la pensée religieuse, en son *Traité d'histoire des religions* qui est la première étude thématique d'histoire des religions selon l'ordre symbolique et non selon une typologie externe, il n'est pas question de réduire le symbole de l'arbre à la spéculation philosophique sur le cosmos telle qu'on peut la trouver chez un philosophe comme Platon, dans le *Timée*, ou chez Proclus, dans son *Commentaire du Timée*. Toutes les ramifications du symbole se font selon une logique propre qui est celle des images. Dans la même ligne, la poétique de Gaston Bachelard consiste à suivre les images poétiques dans leur vie propre, en pensant que cette vie a un sens, mais que ce sens n'est pas celui d'une construction conceptuelle. C'est ainsi que Gilbert Durand oppose le régime diurne et le régime nocturne des images, dans son livre sur *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*.

Mon hypothèse personnelle sur le mode de fonctionnement symbolique est que la pensée philosophique la plus hardie inclut en elle, malgré la volonté rationalisante du philosophe, des fonctionnements symboliques par affinités et ramifications prolifé-

19. Cf. Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, Études augustiniennes, 1976², p. 67-73.

20. Voir à ce sujet Ch.-André BERNARD, *Théologie symbolique*, Paris, Téqui, 1978, en particulier p. 49 ; l'auteur montre la difficulté de valoriser l'activité symbolique, pourtant nécessaire pour exprimer l'absolu au-delà du langage conceptuel, et douée d'une valeur existentielle.

Correspondance entre spiritualité noétique et symbole de la lumière, par exemple chez saint Jean de la Croix [p. 68-69].

rantes. Par exemple, l'événement de la mort et de la résurrection du Christ ne joue-t-il pas sur un mode symbolique dans toute la philosophie hégélienne, et en particulier dans sa philosophie de l'Esprit ? Mais on n'est guère avancé actuellement sur le chemin d'une lecture et d'une herméneutique symbolique des philosophes ; on le fait, à juste titre, quand il s'agit d'un philosophe-poète tel que Nietzsche ; mais il faudrait le faire aussi chez Descartes, Kant, Fichte ou Hegel. Ce ne sera pas notre objet pour le moment.

Le mérite exceptionnel de l'œuvre d'Henry Corbin est d'avoir replacé le problème du symbole dans une problématique de la dynamique existentielle subjective. Ses études portent sur la mystique islamique soufie et iranienne, essentiellement. Mais elles ont une portée universelle pour l'analyse du symbolique et le déchiffrement des catégories de l'existence religieuse.

La notion d'imagination créatrice dans l'expérience religieuse est mise en place à propos d'Ibn'Arabî, le grand philosophe soufi que Corbin considère comme shi'ite²¹. La faculté « imaginatrice » est, d'un point de vue métaphysique, l'imagination absolue du Dieu créateur ; elle inspire le cœur du croyant, qui devient ainsi, comme le dira Novalis, « cœur productif », ou imagination créatrice. Ainsi, la présentation philosophique d'Ibn'Arabî suit une dialectique descendante qui part de l'imaginatrice divine pour voir ses reflets dans l'homme de foi. Cette imaginatrice est une fonction psychocosmique et psychologique à la fois. On remonte de cette dernière à la première par degrés, selon une illumination croissante. Autrement dit, l'état le plus démuné de l'homme est celui de la vie profane dénuée d'imagination et vouée à la répétition, mais de cet état, on peut passer par la réflexion et par la prière à la contemplation visionnaire des pures réalités spirituelles. La limite à l'imagination créatrice est Dieu même, qui reste pour l'homme un mystère.

Quelle est la place du symbole dans l'imagination spirituelle du mystique ? En fait, la connaissance visionnaire est le lieu où connaissance et révélation ne font qu'un, non pas au niveau de la spéculation conceptuelle, ni au niveau de la perception sensible, mais en un niveau intermédiaire, le *mundus imaginalis*, monde imaginal. L'âme doit quitter le monde sensible pour s'unifier dans la faculté d'imagination active qui lui permet de « faire exister ces Images et Formes spirituelles sans substrat » qui sont en suspens entre le sensible et l'intelligible²². L'imagination est, pour les mystiques iraniens, dont la pensée s'enracine dans le néoplatonisme, une *Einbildungskraft*, telle que la pense Schelling dans ses *Aphorismes sur la philosophie de la nature* de 1805, à savoir une force d'in-formation, de mise en image, non pas une vaine capacité d'illustration, mais une puissance d'unification de l'être grâce à l'image vectrice de son être en Dieu. L'imaginatrice se distingue donc entièrement de l'imagination chimérique, rêveuse ou utopique, par le fait qu'elle est libre pour autant qu'elle suit des règles précises. Le libre jeu de l'imagination, selon Mollâ Sadrâ Shirâzî, philosophe iranien du dix-septième siècle de notre ère, est contrôlé par les autres facultés de l'âme, afin de ne pas s'égarer. Ainsi l'imagination créatrice est source

21. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Paris, Flammarion, 1977².

22. Henry CORBIN, *En Islam iranien*, tome IV, Paris, Gallimard (« Tel »), p. 95.

féconde de la raison, mais la raison est organe de contrôle de l'imagination. C'est cette dialectique qui semble pouvoir justifier le rôle dynamique du symbole vivant.

L'acte de symbolisation vient rejoindre l'acte divin de l'imagination créatrice. Le symbole est au contraire donné comme un aliment à la réflexion et au recueillement personnel. Henry Corbin précise, dans son ouvrage sur *Avicenne et le récit visionnaire*, que : « Le symbole n'est pas un signe artificiellement construit ; il éclôt spontanément dans l'âme pour annoncer quelque chose qui ne peut pas être exprimé autrement ; il est *l'unique* expression du symbolisé comme d'une réalité qui devient ainsi transparente à l'âme, mais qui en elle-même transcende toute expression²³. » Le symbole, en ce sens spirituel, est en quelque sorte, selon l'expression de Carlyle, une « incarnation de l'Infini » dans l'âme du croyant. Il implique deux corollaires : premièrement, l'accès au symbole est la voie intérieure ou la voie de l'intériorisation ; et, en second lieu, elle reconduit l'âme à l'Événement originel. Le symbole implique une herméneutique spirituelle par laquelle l'interprète, au lieu d'assigner à chaque symbole un sens abstrait comme le font les dictionnaires des symboles, retrouve l'événement de l'âme qui a été à l'origine du texte. C'est ainsi qu'un discours symbolique, plus ou moins intellectualisé, renvoie à un événement spirituel indicible, faute duquel le discours lui-même ne fait pas sens. Jean Baruzi montrait ainsi, dans un grand livre sur *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, à l'inverse des discours pieux et vides, que l'expérience mystique de Jean de la Croix n'était pas seulement l'aboutissement de son élan de foi progressivement épuré, mais qu'elle provoquait à la fois une restructuration entière de sa vie personnelle et un épanouissement en synthèse doctrinale. Ainsi, nous comprenons mieux que le système théologico-spirituel du grand mystique est indissociable de son expérience mystique elle-même. Une herméneutique spirituelle consiste à partir du texte lui-même pour retrouver cette expérience et symboliser avec elle ; elle trouve sa signification religieuse dans la lecture des images symboliques de la poésie de saint Jean de la Croix.

Nous pouvons alors comprendre que l'image symbolique est le résultat d'un acte de symbolisation, événement qui se produit entre l'âme et Dieu. C'est cet acte qui relie la vérité intérieure (le *Bâtin*) et le phénomène extérieur (le *zahîr*) ; « le symbolisé (*mamthul*) ne peut se manifester que dans le symbole qui le symbolise (*mathal*)²⁴ ».

Si le symbole n'est pas le fruit d'une construction arbitraire, mais est au contraire reçu d'une tradition, comment peut-il être le fruit d'un acte de symbolisation opéré par un sujet à l'égard du symbolisé qui est le divin ? En fait la polysémie du symbole, sa richesse d'affinités, en fait tout autre chose qu'une analogie établie par un sujet rationnel. Le symbole n'est pas premièrement subjectif ; il est reçu. On pourrait dire en termes schellingiens qu'il est Immémorial, *Unvordenkliches*, une réalité antécédente à toute pensée réfléchie. Mais ce n'est que par la réflexion qu'il prend sens pour un sujet. Il faut que le symbole devienne l'intermédiaire indispensable entre le sujet symbolisant et le divin symbolisé. À cet égard, une personne peut être un sym-

23. *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg International, 1979², p. 39.

24. *En Islam iranien*, tome I, p. 75.

bole. Ce fut le cas du poète Rainer Maria Rilke ; son amie, Lou Andreas Salomé, lui écrivait qu'il était « une personnalité symbolique », voulant dire par là que sa présence parmi les hommes renvoyait à l'infini suprasensible. Gabriel Marcel, écrivant que Rilke est un « témoin du spirituel²⁵ », signifiera, d'une façon voisine sinon analogue, que Rilke avait cet esprit de métamorphose qui magnifie toutes choses et les transmue en réalité spirituelle. La personnalité symbolique vit symboliquement le monde et métamorphose chaque chose en symbole vivant.

L'essence du symbolique étant maintenant bien établie, il est nécessaire d'en voir la conjonction avec la sphère religieuse.

III. LA NÉCESSITÉ RELIGIEUSE DU SYMBOLIQUE

Pour montrer la nécessité religieuse du symbolique, il faut déterminer brièvement la nature de la sphère religieuse comme telle. Si la religion désigne la relation de l'homme à Dieu, on peut préciser que cette relation s'accomplit selon un double mouvement, celui de la *Revelatio*, qui est l'automanifestation de Dieu, et celui de la sacralisation, qui est la visée religieuse du sujet auquel est adressée la révélation. Toute religion suppose une révélation, et toute révélation suppose un sujet religieux, une âme empreinte de religiosité, ou, si l'on veut une intentionnalité religieuse de la conscience.

Pour éclairer cette brève suite de propositions théoriques, on peut admettre la définition phénoménologique de la révélation telle que la donne Michel Henry, dans un récent article intitulé « Qu'est-ce qu'une révélation ? ». Après avoir montré que révélation implique rupture entre ce qui se donne habituellement dans le phénomène et ce qui se révèle, et que cette rupture ne concerne pas le contenu mais le mode de la manifestation, il écrit : « Révélation il n'y a et il ne peut y avoir que si le mode de donation extatique dans l'au-dehors d'un monde cède la place à un mode de phénoménalisation de la phénoménalité si radicalement différent qu'il n'est pas un éclat de la lumière du premier qui pénètre la matière phénoménologique du second, de telle façon qu'alors en effet, hétérogène au premier mode d'apparaître, le second se donne comme une révélation²⁶. » Une révélation est donc une manifestation si particulière qu'elle n'obéit plus aux règles ordinaires de la manifestation, qu'elle a un mode de phénoménalisation *sui generis*, qui s'oppose à tous les types d'intentionnalité où ce qui se donne est un monde.

Mais on doit ajouter (faute de connaître dès maintenant le contenu de l'ouvrage de Michel Henry qui paraît cette année au Seuil) que ce qui se donne comme une révélation s'adresse à quelqu'un ; la *Revelatio* ne révèle pas seulement un *Revelatum* mais encore un sujet religieux pour lequel elle est révélation. Étant une parole, la révélation ne peut être un simple discours sur ; elle est un discours vers. Et, en seconde remarque, il faut dire que ce qui est révélé, le *Revelatum*, désigne deux choses :

25. *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944, p. 297-358.

26. *Philosophie de la Révélation*, volume de la série *Archivio di Filosofia*, publié par Marco-M. Olivetti, Padoue, 1995.

d'abord, le divin, Dieu ; ce que Michel Henry énonce en disant que Jésus se révèle comme le Christ, et révèle Dieu — et ceci ne peut faire irruption sur le mode commun de l'apparaître. Mais cette chose inouïe — que les premiers disciples ont appelée d'un nom infiniment modeste « la Bonne Nouvelle » — s'énonce dans un langage, passe par des intermédiaires ; la transmission du *Revelatum* absolu se fait par l'intermédiaire d'un texte, d'une communauté, de prières, de gestes et de discussions, qui n'ont aucun sens en dehors de leur référent divin.

La nécessité religieuse du symbole présuppose cette interlocution de la révélation, et le fait que, dans toute religion, l'appel de la Bonne Nouvelle passe par des intermédiaires variés. En effet, dès lors qu'aucune révélation ne peut être immédiate, elle passe par des signes. Les images symboliques apparaissent comme certains de ces signes. D'autres signes seront la puissance de la tradition, la transmission historique ou spirituelle du message, les actes rituels ou les sacrements. Les images symboliques peuvent être iconiques ou textuelles. Elles sont icônes, en un sens très général, dès qu'elles sont représentatives, plastiques ou musicales. Mais, dans ce qu'on appelle les religions du Livre, elles sont textuelles pour la plupart, dans la mesure où la religion repose sur le Texte sacré. La richesse de ces symboles dans leur détail a été étudiée avec soin, pour ce qui concerne le christianisme, dans la *Théologie symbolique* du père Charles-André Bernard. Le fait que tous ces symboles littéraires aient une origine culturelle ne fait qu'ajouter à leur richesse, même si cela semble les relativiser. Le symbole n'entre pas dans les cadres d'une universalité abstraite, mais il peut parfaitement être compris dans l'universel concret, composition de singularités vivantes. L'enracinement culturel des symboles ne fait que manifester que c'est au travers de la singularité d'une culture, et au travers de la singularité d'un sujet, que l'universalité de la révélation prend son sens²⁷.

La nécessité religieuse du symbole vient donc du fait que la révélation, n'étant pas une simple et brutale irruption de Dieu en l'homme, passe par des intermédiaires. Mais en quoi le symbole n'est-il pas un intermédiaire comme les autres ? C'est qu'étant à la croisée de l'acte de révélation par lequel Dieu se manifeste et de l'acte par lequel le croyant accueille cette manifestation comme une révélation, il permet à ce dernier de symboliser avec Dieu en s'exprimant subjectivement, sans pour autant s'abandonner à des illusions individuelles. La symbolisation est la résultante de l'acte révélant (par lequel Dieu se donne) et de l'acte sacralisant (par lequel l'homme vise le divin à travers le sacré).

Ce cheminement est individuel, mais il n'est pas solitaire. La tendance de la religion positive consiste à ne voir la révélation que comme un vivant dépôt accueilli et maintenu par la communauté dite « Église ». La tendance inverse, bien représentée par Henry Corbin, consiste à voir, dans la symbolisation de l'âme avec le symbolisé qui est Dieu, une aventure individuelle, soumise exclusivement à la règle de la relation intime entre elle et lui. Il a cité souvent l'ancienne maxime *Talem eum vidi*

27. Rappelons la thèse si profonde de Lavelle que c'est par le moi dans ce qu'il a de plus individuel que se manifeste à l'homme la dimension universelle de la conscience, ce qu'il appelle la « conscience universelle » (cf. *La présence totale*, ou encore *Conduite à l'égard d'autrui*).

qualem capere potui. Cette règle peut être énoncée ainsi : autant de sacralisation, autant de révélation. Plus intense sera la visée sacralisatrice de l'homme, plus forte, plus riche sera la révélation de Dieu en lui. Ainsi, le symbole ne joue pas le rôle d'un simple présumé pour la constitution du sujet ; mais elle se réalise par le symbole comme image dotée d'une vie propre, susceptible d'être plus chosifiée (comme dans les icônes de l'Église orthodoxe) ou plus spiritualisée (comme dans les récits mystiques de Sohrâvârdî, ou les poèmes de saint Jean de la Croix). La nécessité du symbole est d'autant plus impérieuse qu'il est plus intériorisé, comme dans les *Sermons* de Maître Eckhart ; il n'est pas besoin de se référer aux textes les plus connus, mais n'importe quel sermon révèle une aptitude extraordinaire à intérioriser les images concrètes : par exemple, l'expression « sur la montagne de Sion », qui est une indication géographique objective, devient pour Maître Eckhart l'occasion d'un acte de symbolisation intérieure avec la majesté divine, la montagne étant le symbole de la hauteur où l'âme s'élève pour prier Dieu et Sion, le signe de l'intériorité individuelle où peut se passer le mystère de la présence de Dieu dans l'homme qui le prie. On dira que le choix du symbole est arbitraire ; il n'en est rien. La symbolisation intérieure échappe à la fixation définitive que souhaitent les dictionnaires des symboles. Cette démarche créatrice de l'élan spirituel est présente à chaque page de Maître Eckhart. Elle traverse l'intermédiaire symbolique qui lui est donné par le Texte sacré, mais elle n'érige pas un code universel. Là est véritablement l'essence religieuse de l'image symbolique.

Il me semble qu'il y a là une supériorité du symbole textuel²⁸ sur le symbole iconographique, plus limité dans ses moyens, et plus soumis à de lourdes règles d'objectivation, qui sont celles mêmes d'un art sacré. En fait le symbole littéraire, dans le Texte sacré, est celui qui fait le mieux appréhender la nécessité de la médiation du signifiant sensible dans l'acte de symbolisation spirituelle. Car autrement, on tombe irrémédiablement dans une interprétation réductrice du symbole, soit conceptuelle, à la manière de Ricœur ou de la tendance théologique pure, soit sociologique, à la manière des historiens ou de la plupart des exégètes professionnels de la Bible. Mais on comprend du même coup pourquoi tout langage religieux n'est pas symbolique. Car la tendance symbolisante pourrait aller jusqu'à dire, par exemple avec Carlyle, dans le *Sartor resartus* : « Dans le symbole proprement dit, dans ce que nous pouvons

28. Une excellente analyse de la place du symbole dans le texte biblique a été donnée par Rémi LACK, « L'image symbolique littéraire dans la Bible », dans *Symbolisme et théologie*, Sacramentum 2, Rome, Editrice Anselmiana (« Studia Anselmiana », 64), p. 139-149 ; en particulier, p. 139 : « Le symbole même formulé en langue ne devient littéraire qu'à la condition d'entrer en composition organique avec l'œuvre littéraire qui l'accueille. Entièrement spécifié par l'économie textuelle dont il fait partie, il se trouve alors situé dans un système d'interrelations linguistiques et se relie à d'autres symboles pour former avec eux une symbolique » ; et encore, p. 144 : « En réalité, l'usage du langage symbolique en Isaïe 40ss remplit un double office irremplaçable. Premièrement, le symbolisme transporte le concept dans la sphère de l'expérimenté et du vécu. Les facultés affectives, principalement impliquées, font se concentrer dans une compréhension instantanée et intuitive la réalité spirituelle et le phénomène sensible qui lui sert de base signifiante. Le message du salut, plus que simplement perçu, est éprouvé vitalement. Deuxièmement, par la constitution d'un univers symbolique organique, articulé sur l'expérience que l'homme fait du cosmos, le monde acquiert sa pleine dimension, qui est d'être théophanie. » On souscrit entièrement à la thèse de l'auteur, selon qui « la symbolisation n'advient que par la médiation maintenue du signifiant sensible », p. 148, note 22.

appeler un symbole, il y a toujours, plus ou moins distinctement et directement, quelque incarnation de l'Infini ; par lui, l'Infini est obligé de s'unir au Fini, de rester visible, et pour ainsi dire de rester tangible là [...]. L'homme se trouve partout environné de symboles [...]. Tout n'est-il pas symbole pour le voyant²⁹ ? » Or il faut souligner d'emblée ce qu'il y a d'impropre dans l'idée que l'Infini serait *obligé* de s'unir au fini ; la liberté de l'acte révélant est aussi libre que celle de l'acte sacralisant. Mais, du fait même de la singularité de l'acte de symbolisation, il est impossible de réduire le langage religieux aux seules images symboliques. On ne peut pas oublier que le langage religieux n'a rien d'uniforme ; il y a le langage de la prescription, des préceptes de bonne conduite, qui est celui du discours éthique de la religion ; il y a le langage de la définition dogmatique, qui est conceptuel, et qui est un langage théologique ; il y a le langage rituel qui est opératif, et qu'on peut appeler liturgique. Le langage symbolique n'est qu'une des formes du langage religieux, celle qui convient à l'oraison et se rapproche de la poésie, comme l'avait noté Henri Brémond, dans *Prière et poésie*. On peut donc dire que tout ce qui vise à exprimer l'expérience spirituelle a une tendance symbolique ; l'expérience spirituelle étant singulière, elle est très variée, et c'est pourquoi l'expression symbolique n'est pas codifiée ni limitée.

Le fait que l'expression symbolique soit nécessaire à la religion découle du fait qu'une religion où la singularité de l'expérience spirituelle ne parviendrait pas à s'exprimer ne serait plus une religion véritable. Tout dans la religion n'est pas symbolique, mais une religion sans symbolisation est impossible. Il resterait à examiner plus précisément le rapport entre expérience religieuse, expérience poétique et expérience métaphysique. En effet, le paradigme esthétique peut nous aider à mieux cerner la spécificité de l'attitude religieuse et à établir une liaison en profondeur entre l'expérience religieuse et l'expérience métaphysique ; c'est ce qui resterait à faire.

29. Traduction française par Barthelemy, Paris, Aubier, p. 254.