

Publié dans la revue *Esprit* 27/7-8 (1959) .

LE SYMBOLE DONNE A PENSER

Je voudrais d'abord dire un mot de la préoccupation qui anime cet essai. Une méditation sur les *symboles*, que ce soit celle d'Eliade, de Jung et même de Freud, ou celle de Bachelard, survient à un certain moment de la réflexion, répond à une certaine situation de la philosophie et peut-être même de la culture moderne qu'il faut essayer de comprendre.

Je dirai d'abord que ce recours à l'archaïque, au nocturne et à l'onirique, qui est aussi, comme le dit M. Bachelard dans la *Poétique de l'espace*, un accès au point de naissance du langage, représente une tentative pour échapper aux difficultés du problème du point de départ en philosophie. On sait l'harassante fuite en arrière de la pensée en quête de la première vérité, et plus radicalement encore à la recherche d'un point de départ radical qui pourrait ne pas être du tout une première vérité. Il faut peut-être avoir éprouvé la déception qui s'attache à l'idée de philosophie sans présupposition pour accéder à la problématique que nous allons évoquer. Au contraire des philosophies du point de départ, une méditation sur les symboles part du plein du langage et du sens toujours déjà là; elle part du milieu du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit d'une certaine façon; elle veut être la pensée avec toutes ses présuppositions. Pour elle la première tâche n'est pas de commencer, mais, du milieu de la parole, de se ressouvenir.

Mais, en opposant la problématique du symbole à la recherche cartésienne et husserlienne du point de départ, nous lions trop étroitement cette méditation à une étape précise du discours philosophique ; il faut peut-être voir plus large : si nous soulevons le problème du symbole *maintenant*, à cette période de l'histoire, c'est en

liaison avec certains traits de notre « modernité », et comme une riposte à cette « modernité même. Le moment historique de la philosophie du symbole, c'est celui de l'oubli et aussi celui de la restauration. Oubli des hiérophanies, oubli des signes du Sacré; perte de l'homme lui-même comme appartenant au Sacré. Cet oubli, nous le savons, est la contrepartie de la tâche grandiose de nourrir les hommes, de satisfaire les besoins en maîtrisant la nature par une technique planétaire. C'est l'obscur reconnaissance de cet oubli qui nous meut et nous aiguillonne à restaurer le langage intégral. C'est à l'époque même où notre langage se fait plus précis, plus univoque, plus technique en un mot, plus apte à ces formalisations intégrales qui s'appellent précisément logique symbolique (nous reviendrons plus loin sur cette surprenante équivoque du mot symbole), c'est à cette même époque du discours que nous voulons recharger notre langage, .que nous .voulons repartir du *plein* du langage. Or cela aussi est un cadeau de la « modernité »; car nous sommes, nous modernes, les hommes de la philologie, de l'exégèse, de la phénoménologie de la religion, de la psychanalyse du langage. Ainsi c'est la même époque qui développe la possibilité de vider le langage et celle de le remplir à nouveau.

Ce n'est donc pas le regret des Atlantides effondrées qui nous anime, mais l'espoir d'une recreation du langage ; par delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés.

0 0 0

« Le symbole donne à penser » : cette sentence qui m'enchant 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 penser. A partir de la donation, la position. La sentence suggère donc à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser. C'est cette articulation de la pensée donnée à elle-même au royaume des symboles et de la pensée posante et pensante que je voudrais surprendre et comprendre.

Mais auparavant je voudrais proposer une rapide *critériologie* du *symbole*,

d'abord sous la forme d'une énumération, puis avec les ressources d'une analyse essentielle des structures symboliques.

L'EMPIRE VARIÉ DU SYMBOLE

Pour délimiter un domaine, il faut bien commencer par une énumération. Albert Béguin, dans la préface à *L'Ame romantique et le rêve*, évoque bout à bout « les fables des diverses mythologies, les contes de tous les pays et de tous les temps, les rêves qui se poursuivent en nous dans l'inconscience de la nuit, comme dans la distraction de nos jours ». Ce texte dit bien les trois zones d'émergence des symboles.

Liés aux rites et aux mythes, les symboles constituent d'abord le langage dit Sacré, le verbe des « hiérophanies » pour parler comme Eliade. Évoquons seulement le premier exemple sur lequel Eliade médite, dans son *Traité d'histoire des religions*, celui du ciel : symbole du très haut, de l'élevé et de l'immense, du puissant et de l'ordonné, du clairvoyant et du sage, du souverain, de l'immuable, ce symbole est proprement inépuisable et se ramifie dans les trois ordres cosmique, éthique et politique. Le ciel n'est qu'un exemple parmi ceux qu'Eliade interprète; tous ont pour fonction de « fixer les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les actions humaines significatives » (*Traité* 351); loin qu'ils soient la projection fantastique, l'allégorie tardive d'une action humaine, ils l'instituent et la rendent possible en la sacralisant.

Deuxième zone d'émergence, le nocturne, l'onirique. On sait que chez Freud lui-même le symbole ne désigne pas toute représentation qui vaut pour autre chose, qui déguise et dissimule' mais seulement ce secteur de représentations oniriques qui dépassent l'histoire individuelle, l'archéologie privée d'un sujet, et plongent dans le fond imagier commun à toute une culture, voire dans le folklore de l'humanité entière. C.G. Jung nous a appris à discerner dans ces symboles moins des projections de la part infantile et instinctuelle du psychisme que des thèmes qui anticipent sur nos possibilités d'évolution et de maturation; leur découverte appartient moins à une méthode de réduction d'obstacles qu'à une exploration de nos potentialités; l'interprétation philosophique de Jung qui y voit tour à tour l'autoreprésentation de l'énergie psychique ou des archétypes est ici

moins importante que la découverte elle-même ; le platonisme psychologique de Jung ne doit pas plus nous embarrasser que la métapsychologie freudienne. L'essentiel est que, dans la thérapie jungienne — qui sans cloute s'adresse à un autre type d'individus que la thérapie freudienne —, le symbole fournisse des thèmes de méditation capables de jalonner et de guider le « devenir soi-même », le *Selbstwerden*. C'est cette fonction de prospection que je retiens et que je rattache à la fonction cosmothéologique des symboles selon Eliade, par laquelle aussi l'homme était réintégré à la totalité du sacré antérieur.

Troisième zone d'émergence : l'imagination poétique ; M. Bachelard nous a bien montré que le problème de l'imagination n'est pas le problème de l'image, même pas de l'image comme fonction de l'absence et de la néantisation du réel; cette image-représentation est encore dans la dépendance de la chose quelle irrealise; elle est encore, selon le mot même de Sartre, un procédé pour se rendre présents les objets d'une certaine façon. « L'image poétique, dit M. Bachelard dans *l'Introduction à la poétique de l'espace*, nous met à l'origine de l'être parlant ». Et plus loin : « Elle devient un être nouveau de notre langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime ». Cette image-verbe qui n'est donc plus l'image-représentation., c'est ce que j'appelle ici symbole. La seule différence avec les deux situations précédentes, c'est que le symbole poétique — par exemple celui de la maison que M. Bachelard explore en tous sens chez les poètes — est surpris au moment où il est une émergence du langage, où il met le langage en état d'émergence, au lieu d'être restitué dans sa stabilité hiératique sous la garde du rite et du mythe, comme clans l'histoire des religions. Au fond il faudrait comprendre que ce qui naît et renaît dans l'image poétique, c'est la même structure symbolique qui habite les rêves les plus prophétiques de notre devenir intime et qui soutient le langage du sacré sous ses formes les plus archaïques et les plus stables.

STRUCTURE DU SYMBOLE.

Cette énumération d'abord disparate d'exemples empruntés à l'histoire des religions, à la psychanalyse du rêve et à l'investigation de l'imagination poétique, semble donc manifester une certaine convergence; elle prépare ainsi une analyse intentionnelle qui seule

peut fournir le principe unificateur de toute cette étude.

Je proposerai donc une analyse essentielle qui finalement consistera à *distinguer* le symbole d'une série de structures voisines et qui ainsi orientera vers la saisie plus ou moins intuitive d'un noyau identique de sens ; je distinguerai ainsi successivement le symbole du signe, puis de l'allégorie, puis du symbole lui-même au sens de la logique symbolique, enfin du mythe.

1) Que les symboles soient des signes, cela est certain : ce sont des expressions qui communiquent un sens, lequel est déclaré par l'intention de signifier véhiculée par la parole : lors même que les symboles — comme le dit quelquefois Eliade — sont des éléments de l'univers (le ciel, l'eau, la lune), ou des choses (l'arbre, la pierre dressée), c'est encore dans l'univers du discours que ces réalités prennent la dimension symbolique (parole de consécration, d'invocation, commentaire mythique); comme dit très bien Dumézil : « c'est sous le signe du logos et non sous celui du mana que se place aujourd'hui la recherche (en histoire des religions) ». ¹ Il en est de même du rêve : bien que spectacle nocturne, il est originairement proche de la parole, puisqu'il peut être raconté, communiqué. Mais dire que le symbole est signe, c'est tracer un cercle trop grand qu'il faut maintenant resserrer. Tout signe vise au delà de lui-même quelque chose et vaut pour ce quelque chose, mais tout signe n'est pas symbole ; je dirai que le symbole recèle dans sa visée une intentionnalité double : prenons l'exemple du pur et de l'impur dont s'occupe M. Moulinier chez les Grecs; il y a une intentionnalité première ou littérale qui, comme toute intentionnalité signifiante, suppose le triomphe du signe conventionnel sur le signe naturel : ce sera si vous voulez la tache, le sale; mots qui ne ressemblent pas à la chose signifiée; mais, sur cette intentionnalité première, s'édifie une intentionnalité seconde qui, à travers le sale physique, vise une certaine situation de l'homme dans le sacré; cette situation, visée à travers le sens de premier degré, c'est précisément l'être souillé, impur; le sens littéral et manifeste vise donc au delà de lui-même quelque chose qui est *comme* une tache. Ainsi, à l'opposé des signes techniques parfaitement transparents qui ne disent que ce qu'ils veulent dire en posant le signifié, les signes symboliques sont

¹ *Préface à Eliade, o. cit., p.5.*

opaques, parce que le sens premier, littéral, patent, vise lui-même analogiquement un sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui (nous y reviendrons pour distinguer le symbole de l'allégorie). Cette opacité, c'est la profondeur même du s^ymbole, inépuisable comme en dira.

Mais comprenons bien ce lien analogique du sens littéral et du sens symbolique; alors que l'analogie est un raisonnement non concluant qui procède par quatrième proportionnelle (A est à B ce que C est à D), dans le symbole je ne peux pas objectiver la relation analogique qui lie le sens second au sens premier, c'est en vivant dans le sens premier que je suis entraîné par lui au delà de lui-même - le sens symbolique est constitué dans et par le sens littéral, lequel opère l'analogie en donnant l'analogie. Maurice Blondel disait : « Les analogies se fondent moins sur des ressemblances notionnelles (*similitudines*) que sur une stimulation intérieure, sur une sollicitation assimilative (*intentio ad assimilationem*) »: En effet, à la différence d'une comparaison que nous *considérons* du dehors, le symbole est le mouvement même du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé, sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude. C'est en ce sens que le symbole est donnant; il est donnant, parce qu'il est une intentionnalité primaire qui donne le sens second.

Nous sommes ainsi au voisinage du deuxième critère concernant le rapport de l'analogie au symbole, mais il n'est peut-être pas inutile d'insister une dernière fois sur le premier critère. Il ne faut donc pas dire que le symbole est un retour aux signes naturels; non, il suppose un langage conventionnel qui a rompu avec la ressemblance sonore; c'est dans l'intentionnalité seconde du signifié que réside la correspondance analogique qui n'est donc pas entre mot signifiant et chose signifiée mais entre sens premier et sens second.

2) Notre deuxième critère qui concerne la distinction du symbole et de l'allégorie prolonge nos remarques sur l'analogie opérée par le sens littéral lui-même.

M. Pépin² a bien élucidé ce problème : dans l'allégorie, le signifié primaire — c'est-à-dire le sens littéral — est contingent et le signifié second, le sens symbolique lui-même, est suffisamment extérieur pour être directement accessible. Il y a alors entre les deux sens un rapport de *traduction* ; une fois la traduction faite, on peut laisser tomber l'allégorie désormais inutile. Il faut dire que la dimension du symbole a été lentement et durement conquise sur l'allégorie : historiquement l'allégorie a été moins un procédé littéraire et rhétorique de construction artificielle de pseudo-symboles, qu'une façon de traiter comme des allégories les mythes; c'est le cas de l'interprétation stoïcienne des mythes d'Homère et d'Hésiode qui consiste à traiter les mythes comme une philosophie déguisée. Interpréter, c'est alors percer le déguisement et par là-même le rendre inutile. Autrement dit, l'allégorie a été beaucoup plus une modalité de l'*herméneutique* (ou exégèse des signes, symboles, allégories et mythes) qu'une création spontanée de signes. Il vaudrait mieux parler alors d'une interprétation allégorisante que d'allégorie. Symbole et allégorie ne sont pas alors sur le même pied : le symbole précède l'herméneutique ; l'allégorie est déjà herméneutique ; et cela parce que le symbole donne son sens en transparence d'une tout autre façon que par traduction; on dirait plutôt qu'il l'évoque, qu'il le « suggère » (au sens du verbe grec qui veut dire suggérer et qui a donné le mot « énigme ») : il le donne en énigme et non par traduction. J'opposerais si vous voulez la donation en transparence du symbole à la donation en traduction de l'allégorie.

3) Est-il besoin de dire que le symbole dont il sera question ici n'a rien à voir avec ce que la logique symbolique appelle de ce nom. Mais il ne suffit pas de le dire, il faut savoir pourquoi. C'en est même l'inverse; pour elle le symbolisme est le comble du formalisme ; la logique formelle avait déjà remplacé les termes du syllogisme par exemple par des signes valant pour n'importe quoi (tout B est C, or A est B, donc A est C) mais les mots « tout », « quelque », « est », « implique » n'avaient pas été scindés des expressions linguistiques ordinaires; dans la logique symbolique ces expressions sont elles-mêmes remplacées par des lettres, par des signes écrits, qui n'ont plus besoin d'être .dits et sur lesquels il est possible de *calculer*, sans se

2

Jean Pépin : *Mythe et allégorie*, Aubier, 1952.

demander comment ils s'incorporent à titre déontologie du raisonnement. Ce ne sont même plus alors des abréviations d'expressions verbales connues, mais des « caractères », au sens leibnizien du mot, c'est-à-dire des éléments de calcul. Il est clair que le symbole dont nous nous occupons ici est tout le contraire d'un « caractère » : non seulement il appartient à une pensée *liée* à des contenus, donc non formelle, mais le lien analogique qui enchaîne le sens second au sens primaire et l'impossibilité de se donner le sens symbolique autrement que par l'opération même de l'analogie, font du langage symbolique un langage essentiellement *lié*, lié à son contenu et, à travers son contenu primaire, lié à son contenu second ; en ce sens c'est l'inverse absolu d'un formalisme absolu. C'est pourquoi, dès les premiers mots de cet essai, je parlais du *plein* du langage. On peut s'étonner que le symbole ait deux usages aussi rigoureusement inverses ; peut-être faudrait-il en chercher la raison dans la structure de la signification qui est à la fois une fonction de l'absence puisqu'une signification désigne les choses à vide, en leur absence, et une fonction de la présence, puisqu'elle veut rendre présent, représenter l'absence sous ces deux formes, le symbole porte à l'extrême l'une et l'autre possibilités ; mais ce n'est pas notre objet et nous ne reparlerons plus du symbole au sens de la logique symbolique.

4) Dernier critère : comment distinguer mythe et symbole ? M. Pépin oppose mythe et allégorie, mais ne distingue pas clairement mythe et symbole. Il semble parfois que le symbole soit une manière de prendre les mythes de façon non-allégorique ; symbole et allégorie seraient ainsi des attitudes ou des dispositions intellectuelles propres à l'herméneutique ; interprétation symbolique et interprétation allégorique seraient alors deux directions de l'interprétation portant sur le même contenu des mythes. Je prendrai toujours symbole au sens plus radical [d'Eliade : ce sont des significations analogiques spontanément formées et données : ainsi le sens de l'eau comme menace dans le déluge et comme purification dans le baptême, ainsi toutes les hiérophanies primitives. En ce sens, le symbole est plus radical que le mythe. Je tiendrai le mythe pour une espèce de symbole, pour un symbole développé en forme de récit, articulé dans un temps et un espace non coordonnables à ceux de l'histoire et de la géographie critiques ; par exemple l'Exil est un symbole primaire de l'aliénation humaine, mais l'histoire de l'expulsion

d'Adam et d'Eve du Paradis est un récit mythique de second degré mettant en jeu des personnages, des lieux, un temps, des épisodes fabuleux; il me semble que cette épaisseur du récit est essentielle au mythe, sans compter l'esquisse d'explication dans les mythes étiologiques qui en accentue encore le caractère second. Au fond je serai assez d'accord avec le schéma de Jaspers, lorsqu'il distingue la langue primitive des chiffres, que j'appelle symboles, — la langue des mythes, qui médiatisent les symboles primaires, — enfin les symboles de troisième degré, plus spéculatifs, comme par exemple la représentation du mal comme « guerre » chez Héraclite, comme « corps » chez le Platon du *Phédon*, comme « péché originel héréditaire » chez saint Augustin.

UNE PHILOSOPHIE DU SYMBOLE

Ayant ainsi caractérisé le symbole par une méthode essentielle, nous sommes au seuil du problème proprement philosophique. « Le symbole donne à penser ». Mais qu'est-ce que cela veut dire? D'une certaine façon, notre investigation de la structure du symbole n'a pas facilité les choses : si le symbole ne donne son sens d'aucune autre façon que dans l'élan et la transparence même de sa visée, si le symbole ne peut être traduit, bref si le symbole résiste à toute exégèse allégorisante, alors il ne donne plus du tout à penser; il est plutôt la stupeur de la pensée. C'est en effet à cet arrêt de la pensée que l'interprétation schellingienne des mythes paraît conduire.³

Mon problème est donc celui-ci : comment peut-on penser à partir du symbole, sans retourner à la vieille interprétation allégorisante? Comment dégager du symbole une *altérité* qui mette en mouvement la pensée sans que *ce* soit l'altérité d'un sens déjà là, caché, dissimulé, recouvert? Je voudrais essayer une autre voie qui serait celle d'une interprétation créatrice, d'une interprétation qui respecte l'énigme originelle des symboles, qui se laisse enseigner par elle, mais qui, à partir de là, promeuve le sens, forme le sens, dans la pleine responsabilité d'une pensée autonome. Vous voyez: c'est le problème de savoir comment une pensée peut être à la fois *liée* et *libre*, comment l'immédiateté du symbole et la médiation de la pensée tiennent ensemble.

³ « La mythologie n'est pas allégorique ! elle est tautégorique [allégorique renvoie à un autre; tautégorique renvoie au même]. Pour elle, les dieux sont des êtres qui existent réellement, qui ne *sont* rien d'autre, qui ne *signifient* rien d'autre, mais signifient seulement ce qu'ils sont. » cité par Pépin, *op. cit.*, p. 59.

Je vois la clé, ou tout au moins le nœud de la difficulté, dans la relation entre symbole et herméneutique. Il n'y a pas de symbole qui ne suscite une compréhension par le moyen d'une interprétation. Comment cette compréhension peut-elle être à la fois *dans* le symbole et *au-delà* du symbole ?

Je vois trois étapes de ce « *comprendre* ». Trois étapes qui jalonnent le mouvement qui s'élanche de la *vie* dans les symboles vers une *pensée* qui soit pensée à partir des symboles.

1^{ère} étape : la phénoménologie

La première étape c'est celle qu'on peut appeler la compréhension du *symbole* par le *symbole*; par la totalité des symboles; c'est déjà une manière d'intelligence, puisqu'elle parcourt, et relie, et donne à l'empire des symboles la consistance d'un monde. Mais c'est encore une vie adonnée aux symboles, livrée aux symboles.

Je prendrai un exemple dans le *Traité d'histoire des religions* d'Eliade : pour Eliade, comprendre un symbole, c'est le replacer dans une totalité homogène au symbole, mais plus vaste que lui, et qui, au plan même du symbole, forme système.

On peut dégager de la pratique même d'Eliade un certain nombre de figures de la compréhension où s'amorce le passage de la vie dans les symboles à un penser autonome; aussi proche soit-il de son objet, Eliade est déjà l'homme de la réflexion.

Une première figure de la compréhension consistera à déployer les multiples valences d'un même symbole; prenons par exemple le symbole du ciel; comprendre ce symbole, c'est éprouver son caractère inépuisable; c'est le même qui est transcendance de l'immense, indication de l'ordre et d'un ordre lui-même à la fois cosmologique, éthique et politique. Comprendre, c'est répéter en soi-même cette unité multiple, cette permutation au sein du même thème de toutes les valences.

D'où une deuxième figure de la compréhension : elle consistera à comprendre un symbole par un autre symbole, en effet de proche en proche la compréhension s'étendra, selon une loi d'analogie intentionnelle, à tous les autres symboles qui ont de l'affinité pour le symbole du ciel : la montagne, la tour et tous les hauts lieux ; de là on

passé aisément au symbolisme de l'ascension, de la montée difficile, du voyage commun au poème de Parménide, à l'anabase platonicienne, au ravissement paulinien, à l'extase plotinienne et augustinienne, jusqu'à la montée au Carmel.

Une troisième figure de la compréhension : on comprendra un symbole par un rite et un mythe, c'est-à-dire par les autres manifestations du sacré : ainsi le symbolisme de l'eau s'éclaire par les symbolismes gestuels de l'immersion, où l'on discerne à la fois une menace — le déluge est un retour à l'indifférencié — et la promesse d'une renaissance : l'eau qui sourd et qui féconde.

On montrera encore — et ce sera une quatrième façon de comprendre — comment le même symbole unifie plusieurs niveaux d'expérience ou de représentations : l'extérieur et l'intérieur, le vital et le spéculatif : ainsi les grands symbolismes de la végétation ont fourni à la fois une schématisation de l'expérience la plus orgiastique du mourir et du renaître et une métaphysique en image de la contrariété originelle, voire même de l'identité des contraires.

Ainsi de multiples manières, la phénoménologie du symbole, fait apparaître une cohérence propre, quelque chose comme un système symbolique ; interpréter, à ce niveau, c'est faire apparaître cette cohérence; certes chaque symbole n'atteint qu'une totalité partielle — l'eau dit quelque chose que ne disent pas les symboles végétatifs, que ne dit pas le ciel; chacun est le centre de gravité d'une thématique inépuisable et pourtant limitée ; mais tous ensemble ils disent la totalité.

Telle est la première étape, le premier niveau d'une pensée à partir des symboles. Pourquoi ne peut-on s'y tenir? Eh bien parce que la question de la vérité n'y est pas encore posée; s'il arrive au phénoménologue d'appeler vérité la cohérence propre, la systématisme du monde des symboles, c'est une vérité sans croyance, une vérité à distance, une vérité réduite, d'où a été expulsée la question: *est-ce que je crois cela, moi ? qu'est-ce que je fais, moi, de ces significations symboliques, de ces hiérophanies ?* Or cette question ne peut être posée, tant que l'on reste au niveau du comparatisme, tant que l'on court d'un symbole à l'autre, sans être soi-même nulle part. Cette étape ne peut être qu'une étape, celle d'une intelligence en extension, d'une intelligence panoramique, curieuse mais non concernée. Il faut maintenant entrer dans un rapport passionné en

même temps que critique avec les symboles : or cela n'est possible que si, quittant le point de vue comparatiste, je m'engage avec l'exégète dans la vie d'un symbole, d'un mythe.

Je peux d'autant moins éluder cette seconde étape que le monde des symboles n'est pas finalement un monde tranquille et réconcilié : ainsi le symbolisme du ciel n'a cessé d'être en lutte avec les mythes plus chaleureux, plus dynamiques, de la fertilité, de la fécondité et de la violence; tout symbole est iconoclaste par rapport à un autre, de la même façon que tout symbole livré à lui-même tend à s'épaissir, à se solidifier dans une idolâtrie. Il faut donc participer à cette lutte, à cette dynamique, par laquelle le symbolisme est lui-même en proie à son propre dépassement. C'est seulement en participant à cette dynamique que la compréhension peut accéder à la dimension proprement critique de l'exégèse et devenir une herméneutique. Mais alors il me faut quitter la position, ou pour mieux dire l'exil, du spectateur lointain et désintéressé, afin de m'appropriier chaque fois *un* symbolisme singulier.

2^{ème} étape : l'herméneutique

C'est ici que je trouve les remarques initiales interrompues par la critériologie du symbole. A l'époque de l'oubli des signes du sacré, disions-nous, nous voulons à nouveau être interpellés. Est-ce à dire que nous puissions revenir à la première naïveté? Non point. De toute manière quelque chose est perdu, irrémédiablement perdu : l'immédiateté de la croyance. Mais si nous ne pouvons plus vivre, selon la croyance originaire, les grands symbolismes du ciel, de la végétation, de l'eau, des pierres, de la lune, nous pouvons, nous modernes, dans et par la critique, tendre vers une seconde naïveté. Car nous sommes les enfants de la critique — de la philologie, de l'exégèse, de la psychanalyse — mais nous entrevoyons maintenant une critique qui serait restauratrice et non réductrice. Autrement dit, c'est en *interprétant* que nous pouvons à nouveau *entendre*.

Nous accédons ainsi au second niveau de l'intelligence des symboles : par-delà l'intelligence en extension, à la manière de la phénoménologie des comparatistes, s'ouvre le champ de l'herméneutique proprement dite, c'est-à-dire de l'interprétation appliquée chaque fois à un texte singulier. C'est en effet dans l'herméneutique moderne que se

noue la donation de sens par le symbole et l'initiative intelligente du déchiffrage.

Comment en effet l'herméneutique rencontre-t-elle ce problème? Ce que nous venons d'appeler un nœud -- le nœud où le symbole donne et où le critique interprète -- l'herméneutique le fait apparaître comme un cercle. On peut énoncer brutalement ce cercle : « Il faut comprendre pour croire mais il faut croire pour comprendre ». Ce cercle n'est pas un cercle vicieux, encore moins mortel : c'est un cercle bien vivant et stimulant. Il faut croire pour comprendre : jamais en effet l'interprète ne s'approchera de ce que dit son texte s'il ne vit dans *l'aura* du sens interrogé : comme dit très bien Bultmann dans son fameux article sur « le problème de l'herméneutique » de *Glauben und Verstehen* : « Toute compréhension, comme toute interprétation est ... continuellement orientée par la manière de poser la question et par ce qu'elle vise (par son *Woraufhin.*). Elle n'est donc jamais sans présupposé, c'est-à-dire qu'elle est toujours dirigée par une précompréhension de la chose au sujet de laquelle elle interroge le texte. Ce n'est qu'à partir de cette précompréhension qu'elle peut en général interroger et interpréter » (47). Et encore : « le présupposé de toute compréhension est le rapport vital de l'interprète à la chose dont parle directement ou indirectement ce texte » (49). En insistant sur cette coïncidence avec le *Woraufhin*, avec la chose dont parle le texte, Bultmann met en garde contre une confusion qui consisterait à identifier cette participation au sens avec quelque coïncidence psychologique entre l'interprète et « les expressions singulières de la vie », selon l'expression de Dilthey. Or, ce n'est pas une parenté de la vie à la vie que l'herméneutique requiert, mais de la pensée avec ce que vise la vie, bref de la pensée avec la chose même dont il est question. C'est en ce sens qu'il faut croire pour comprendre. Et pourtant ce n'est qu'en comprenant que nous pouvons croire.

Car le second immédiat que nous cherchons, la seconde naïveté que nous attendons ne me sont plus accessibles nulle part ailleurs que dans une herméneutique; nous ne pouvons croire qu'en interprétant. C'est la modalité « moderne » de la croyance dans les symboles; expression de la détresse de la modernité et remède à cette détresse.

Tel est le cercle : l'herméneutique procède de la précompréhension de cela qu'en interprétant elle tâche à comprendre. Mais grâce à ce cercle de l'herméneutique, je puis encore aujourd'hui communiquer au sacré en explicitant la précompréhension qui anime

l'interprétation. Ainsi l'herméneutique, acquisition de la « modernité », est un des modes par lesquels cette « modernité » se surmonte en tant qu'oubli du sacré. Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme précritique de la croyance immédiate ment comme le second immédiat visé par l'herméneutique. Cette seconde naïveté veut être l'équivalent post-critique de la hiérophanie pré-critique.

Cette conjonction de la croyance et de la critique fournit par conséquent la seconde interprétation de la sentence sur laquelle nous méditons : « le symbole donne à penser ». Et cette conjonction est un rapport circulaire entre un croire et un comprendre. On voit donc avec quelle prudence on peut parler de « démythologisation » ; il est légitime de parler de « dé mythologiser » si l'on distingue bien dé mythologiser et « démythiser. Toute critique « dé mythologise » en tant que critique : c'est-à-dire pousse toujours plus loin le départage de l'historique (selon les règles de la méthode critique) et du pseudo-historique c'est le *logos* du *mythos* que la critique ne cesse d'exorciser (ainsi la représentation de l'univers comme une série de lieux superposés, avec la terre au milieu, le ciel en haut, l'enfer en bas); comme pointe avancée de la « modernité », la critique ne peut pas ne pas être une «démythologisation»; c'est là un acquis irréversible de la véracité, de l'honnêteté intellectuelle et, à ce titre, de l'objectivité; mais c'est précisément en accélérant le mouvement de « démythologisation », que l'herméneutique moderne met au jour la dimension du symbole, en tant que signe originaire du sacré c'est ainsi qu'elle participe à la revivification de la philosophie au contact des symboles; elle est une des voies de son rajeunissement. Ce paradoxe selon lequel la « démythologisation » est aussi recharge de la pensée dans les symboles n'est qu'un corollaire de ce que nous avons appelé le cercle du croire et du comprendre dans l'herméneutique.

3^{ème} étape : la pensée à partir du symbole

Je voudrais maintenant esquisser la troisième étape de l'intelligence des symboles; ce sera l'étape proprement philosophique, celle d'une pensée à partir du symbole. Le philosophe participe au royaume des symboles par l'intermédiaire de la phénoménologie de la religion, des mythes et de la poésie telle qu'elle a été évoquée dans la première partie et par l'intermédiaire de l'herméneutique précise de textes singuliers, telle qu'on vient de la caractériser. Mais sa tâche propre est au-delà.

En quoi consiste-t-elle si l'on ne doit pas retomber à l'interprétation allégorisante?

S'il est exclu de trouver une philosophie cachée dans les symboles, déguisée sous le vêtement imaginaire du mythe, il reste à philosopher à partir des symboles. Il reste, selon une expression proposée au début, à promouvoir le sens, à former le sens dans une interprétation créatrice.

Je voudrais développer un exemple qui, on le verra, se tient encore dans les marges d'une philosophie du symbole.

Cet exemple a l'avantage de faire apparaître clairement le rôle de la connaissance symbolique dans la conscience de soi ou plus précisément dans une anthropologie philosophique, dans une réflexion philosophique sur l'être homme. J'emprunte cet exemple aux recherches que je publierai prochainement sur les rapports entre limitation et mal (ou, en langage plus incisif, sur les rapports entre finitude et culpabilité). Il est tout à fait remarquable qu'il n'existe pas d'autre langage que symbolique de la culpabilité : ce sera d'abord le langage très archaïque de la souillure, où le mal est appréhendé comme une tache, une flétrissure, donc comme un quelque chose positif qui affecte du dehors et infecte. Ce symbolisme est absolument irréductible; il est susceptible d'innombrables transpositions et reprises, dans des conceptions de moins en moins magiques : ainsi le prophète Esaïe évoque en ces termes la vision du Temple : « Malheur à moi ! car je suis un homme aux lèvres impures et j'habite parmi un peuple aux lèvres impures ». Un homme moderne parle encore d'une réputation ternie ou d'une intention pure.

Mais il y a d'autres symboles du mal humain : les symboles de la déviation, de l'insurrection, de l'errance et de la perte, qui apparaissent dans le contexte hébraïque de l'Alliance, mais qu'on retrouve dans l'*hybris* et dans l'*hainartêma* des Grecs. Ce sera encore le symbole de la captivité, que les Juifs ont tiré de l'expérience historique de la sujétion en Égypte et en liaison avec celui de l'Exode qui en retour symbolise toute délivrance.

Or il est tout à fait remarquable que ce symbolisme, que ces symbolismes, ne sont pas surajoutés à une prise de conscience du mal, mais sont le langage originaire

et constituant de la confession des péchés. Ici le symbolisme est véritablement révélateur : c'est le *logos* même d'un sentiment qui, sans lui, resterait vague, non explicité, incommunicable. Nous sommes en face d'un langage insubstituable.

Le symbole véritablement ouvre et découvre un domaine d'expérience.

Cet exemple peut encore être poussé plus loin, car il permet de surprendre l'articulation à ces symboles primaires — souillure, déviation, errance — de symboles secondaires et proprement mythiques, au sens qu'on a dit plus haut de récit élaboré : mythe de chaos, mythe de mélange, mythe de chute ; leur fonction est d'abord d'universaliser l'expérience par la représentation d'un Homme exemplaire, d'un Anthropos, d'un Adam, voire d'un Titan qui désigne en énigme l'universel concret de l'expérience humaine ; elle est aussi d'introduire dans cette expérience une tension, une orientation, entre un commencement et une fin, entre une déchéance et un salut, entre une aliénation et une réappropriation, entre une séparation et une réconciliation. Du même coup le symbole devient non seulement un chiffre de l'allure de l'expérience humaine, mais un chiffre de la profondeur humaine, en désignant la suture de l'historique et de l'ontologique ou, en langage mythique, de la chute et de la création.

Voici donc le philosophe en proie aux symboles, instruit par la phénoménologie de la religion et par l'exégèse. Que peut-il faire à partir de là ? Une chose essentielle, dont il est responsable dans l'autonomie de sa pensée : se servir du symbole comme d'un détecteur de réalité et, ainsi guidé par une *mythique*, élaborer une *empirique* des passions qui trouve son centre de référence et de gravité dans les grands symboles du mal humain. Le philosophe n'a donc pas à faire une interprétation allégorisante du symbole, mais à déchiffrer l'homme à partir des symboles de chaos, de mélange et de chute. C'est ce qu'a fait par exemple Kant dans *l'Essai sur le Mal radical*, où le mythe de la chute lui sert de révélateur des passions et des maux et d'instrument de radicalisation de la conscience de soi. Il n'allégorise pas, mais il forme, en philosophe, l'idée d'une maxime mauvaise de toutes les maximes mauvaises qui consisterait dans la subversion, une bonne fois pour toutes, de la hiérarchie entre la raison et la sensibilité. Je ne veux pas dire que Kant ait épuisé par là les possibilités de penser à partir du mythe ; je donne sa tentative comme le modèle

méthodologique d'une réflexion aiguillonnée par le mythe et proprement responsable d'elle-même. Sans le ravitaillement en sous-main de la pensée par le mythe, le thème réflexif s'effondre et pourtant il ne s'insère dans la philosophie que comme idée, — même si cette idée est « inscrutable »., comme le dit Kant.

Et, puisque je suis dans un contexte kantien, j'oserai parler ici d'une sorte de « déduction transcendantale » du symbole. S'il est vrai que la « déduction transcendantale » consiste à justifier un concept en montrant qu'il rend possible la constitution d'un domaine d'objectivité, le symbole employé comme déchiffreur de la réalité humaine est « déduit », au sens technique du mot, lorsqu'il est vérifié par son pouvoir de susciter, d'éclairer, d'ordonner tout un champ d'expérience humaine ; C'est le cas des symboles et des mythes du mal qui sensibilisent le regard à tout un aspect de l'expérience, à tout un domaine qu'on peut appeler le domaine de *l'aveu* et qu'on aurait tôt fait de réduire à l'erreur ou à l'émotion ou à l'habitude ou à la passivité ou enfin à la finitude elle-même, bref à l'une de ces dimensions de l'existence qui n'ont pas besoin des symboles du mal pour être .ouvertes et découvertes.

Si ce langage paraît trop marqué par Kant, je dirai avec .le Heidegger de *Sein und Zeit* que l'interprétation philosophique des symboles consiste à élaborer des existentiels qui expriment les possibilités les plus fondamentales du *Dasein*; en effet il serait aisé de montrer que les « existentiels » de Heidegger sont tous issus de la sphère symbolique. Ce sont des symboles philosophiquement interprétés ; à partir de la sphère des symboles, une compréhension de la réalité humaine est ouverte.

L'exemple que je viens de développer a l'avantage de dérouler l'herméneutique philosophique dans la région plus familière de la conscience de soi. Il a en retour l'inconvénient de masquer un autre aspect du symbole ou plus exactement l'autre pôle du symbole. Tout symbole en effet ; est finalement une hiérophanie, une manifestation du lien de l'homme au Sacré. Or, en traitant le symbole comme un *révéléateur* de la conscience de soi, comme un index anthropologique, nous l'avons amputé d'un de ses pôles, nous avons feint de croire que le « connais-toi » était purement réflexif ; alors qu'il est un appel par lequel chacun est invité à se mieux situer dans l'être ; comme dit le *Charmide* de Platon : « Le dieu de Delphes dit : *soyez sage*; mais il le dit en sa qualité de devin, sous une forme énigmatique; car *sois sage* ou *connais-toi* c'est

la même chose ». C'est donc finalement comme index de la situation de l'homme au cœur de l'être, dans lequel il se meut et existe, que le symbole nous parle. Dès lors la tâche du philosophe, guidé par le symbole, serait de rompre l'enceinte enchantée de la conscience de soi, de la subjectivité, de briser le privilège de la réflexion, de dépasser l'anthropologie. Tous les symboles en effet tendent à réintégrer l'homme dans une totalité, totalité transcendante du ciel, totalité immanente de la végétation, du dépérissement et de la renaissance.

Pour faire bref, je dirai que le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse ; la seconde naïveté serait donc aussi une seconde révolution, copernicienne : l'être qui se pose dans le *Cogito* découvre que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité participe encore de l'être qui l'interpelle en chaque symbole.

Une philosophie amorcée par le symbole serait ainsi tout le contraire d'une apologétique qui prétend acheminer la réflexion vers la découverte d'un inconnu; au contraire elle installe l'homme à titre préliminaire à l'intérieur de son fondement et, à partir de là charge la réflexion de découvrir la rationalité de son fondement. Seule une philosophie nourrie au plein du langage peut ensuite être indifférente aux accès et aux conditions de sa possibilité, et constamment soucieuse de thématiser la structure rationnelle et universelle de son adhésion. Telle est, à mes yeux, la puissance de suscitation du symbole.

Permettez-moi pour finir de répéter la sentence initiale sous une autre forme, plus archaïque et plus énigmatique; cette formulation est celle d'Héraclite l'Obscur. « Le roi dont l'oracle est à Delphes ne parle pas, ne dissimule pas, il fait signe (sêmeineî). » (Frag. 93.)

PAUL RICOEUR