

# LE LANGAGE SYMBOLIQUE

## I. QUELQUES DÉFINITIONS

Il n'y a pas de symbole sans homme pour le penser. Et, si l'on parle d'objets « symboliques » – arbre, pierre ou montagne, assignés à la représentation d'une dimension autre qu'eux-mêmes –, ce n'est que par une facilité d'expression qui pourrait conduire au contresens. Une réalité n'est pas, d'elle-même, symbolique : elle ne le devient que du fait d'un individu ou d'un groupe qui lui donnent une valeur spécifique, un indice éminent, le distinguant de l'ensemble des « choses » ou des « êtres ». Le symbole est donc un langage, qui exprime ce que le concept ne peut faire entendre ; un langage humain : à ce titre, beaucoup d'interprètes modernes l'abordent à travers des méthodes empruntées à la linguistique.

Ce langage est plurivoque ; son analyse exige par conséquent le recours à des disciplines variées. La sociologie ou la psychanalyse sont ici les partenaires d'une rencontre avec l'histoire ou la phénoménologie. Dans ce rapprochement, il y aura souvent conflit, dans la mesure où chaque discipline définit son propre système de références et désigne, pour elle, l'enracinement prioritaire du symbole : l'inconscient pour les psychanalyses ; le groupe pour les sociologies ; la tradition pour l'analyse historico-culturelle... Ces conflits, parfois très aigus, fondent de nouvelles interprétations, posent le problème des hiérarchies de valeurs et des différentes fonctions du langage symbolique. Ainsi, le thème freudien de la sublimation des images parentales dans la relation avec un Être suprême – thème fondamentalement réducteur – a été pour cer-

tains théologiens et exégètes modernes une provocation salutaire, à partir de laquelle se construit une vision moderne de la tradition religieuse.

L'étude du symbole est donc profondément solidaire de l'avènement des sciences humaines ; elle constitue l'un des meilleurs observatoires pour juger de l'apport, à l'interprétation classique des systèmes symboliques, de ces méthodes contemporaines fondées sur de nouveaux critères. Plus largement encore, par l'intérêt qu'elle suscite, et la nombreuse bibliographie qui en témoigne, elle s'accorde à une époque qui, à certains égards, se définit comme un « temps des interprétations ». Plusieurs chercheurs ont mis en relief cette mutation, et en dressent le constat. Ils remarquent que la subjectivité a subi une mise à distance, et que l'homme d'Occident n'accède plus simplement, naïvement, à lui-même ; après Marx, Freud et Nietzsche – que Paul Ricoeur appelle « les maîtres du soupçon <sup>1</sup> » –, la conscience se trouve dans une situation de rupture par rapport à elle-même, rupture entre un « manifeste » et un « latent » dans l'ordre social, psychologique et métaphysique. Antoine Vergote montre le « décentrage de l'homme par rapport à sa fausse subjectivité centrale », et en tire cette idée que « l'homme ne coïncide plus avec lui-même <sup>2</sup> ».

Dans cette non-coïncidence, dans cet entre-deux, l'homme apprend que lui-même et le monde ne sont pas seulement ce qu'il voit, ce qu'il pense, ou ce qu'il croit, mais sont aussi radicalement autres : ce décentrage fonde la voie interrogative des questions à multiples sens et multiples niveaux.

Introduisant à une profondeur qui ne prolonge pas nécessairement de manière linéaire l'image extérieure qui le véhicule, le symbole religieux touche de très près à la modernité : « La voix courte de l'intuition de soi par soi est fermée.. Seule la voie longue de l'interprétation des signes est ouverte<sup>3</sup> » Sa définition devient donc singulièrement complexe : toujours quelque chose de lui échappera à l'analyse spécialisée, ce qui explique qu'un méticuleux travail préliminaire de délimitations soit indispensable.

---

## Symbolon

ON sait que le grec *sun-bolon* désignait la tablette ou le morceau de poterie que l'on partageait entre l'étranger et le citoyen qui le recevait et constituait sa référence. Chacun des morceaux servait de signe de reconnaissance, et permettait d'identifier un éventuel envoyé. Plus tard, dans les cultes à mystères, puis chez les premiers chrétiens, *sun-bolon* prend l'acception de « signe d'appartenance » à la même communauté religieuse, de partage d'une réalité qui ne prend un sens que pour les membres du groupe, cette réalité étant, d'une manière ou d'une autre, invisible, transcendante, et rendue momentanément sensible par la vertu du symbole<sup>4</sup>. Ce sens n'évoluera plus pendant tout le Moyen Âge : Isidore de Séville, au début du VII<sup>e</sup> siècle, le définit dans ses *Étymologies*<sup>5</sup> comme un signe très particulier, qui donne accès à une connaissance au-delà du sensible – nous dirions qu'il surdétermine un objet ou une représentation pour lui faire exprimer une autre dimension de l'expérience religieuse.

Il faut aussi mettre en relief les informations données par l'origine linguistique. Le préfixe grec *sun* indique toujours une action de rassemblement. Précédant le verbe *ballein* – littéralement « jeter », « lancer au hasard » –, il indique un mouvement de reprise unifiante. On peut dire de la connaissance symbolique qu'elle consiste en cet effort extraordinaire que fait l'homme pour lire un ordre dans un monde préétabli ne présentant d'abord pour lui que para-

doxes et étrangeté. À travers les cosmogonies traditionnelles, on voit ainsi fonctionner les grands symboles porteurs de telle ou telle culture, et fondateurs d'une organisation mythique dans laquelle la communauté religieuse entend exprimer sa compréhension de la vie et d'une action considérée comme divine.

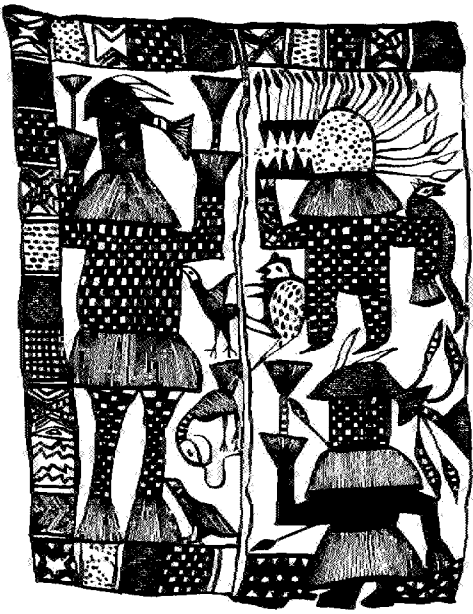
Le mouvement inverse, avec l'utilisation du préfixe *dia*, contraire de *sun*, donne *dia-bolon*, non seulement le Diable adversaire, mais tout ce qui tend à la dispersion et à l'absurde des événements épars, non cohérents entre eux, ne convergeant pas vers un point focal.

---

## Symbole et signe

LE symbole est une catégorie particulière de signe, quelque chose comme un signe complexe, résonnant à plusieurs niveaux ou exprimant, en un seul support sensible, différents sens reliés entre eux. Un signe doit être simple ; entre le signifiant et le signifié, entre l'iconographie et le contenu, le rapport ne peut qu'être immédiat, univoque, sinon le signe ne fonctionne pas. Dans une usine, un hôpital, les signaux de danger supposent une identification immédiate ; quant au conducteur, il ne se permet pas de réaction ambiguë ou multiple à un feu rouge ou un panneau « stop ». On comprend que ce qui fait la force du signe, c'est d'être un langage appelant une réponse stéréotypée, préétablie ; l'homme se trouve, avec les signes, dans l'ordre de la convention, qu'il partage, sur un plan horizontal, avec tous ceux qui accèdent au même type de savoir codé.

Le cas du symbole est différent : ici la relation entre ce qui signifie et ce qui est signifié ou visé devient complexe ; elle porte le poids de l'histoire, à travers des réinterprétations successives, elle porte aussi la marque du vécu, et donc de la subjectivité, et du sentiment religieux qui la particularise. Souvent l'image vaut pour plusieurs contenus de sens : le symbolisme de la croix exprime la rencontre d'axes cosmiques complémentaires, la descente du divin dans



**Tissu senoufo du Nord de la Côte d'Ivoire**

Ce type de toile, peinte sert à fabriquer des vêtements cérémoniels (fête du Poro, funérailles, etc). Ce sont les hommes qui réalisent les motifs, en puisant dans un répertoire de symboles traditionnels, essentiellement zoomorphes. Ici s'exprime un véritable langage de signes, avec des oppositions binaires de couleurs, et une complémentarité entre les génies de la forêt porteurs de masques et les animaux qui ont une place dans les mythes et légendes de l'ethnie. L'inscription du sacré prime toute finalité décorative.

un monde humain, l'émergence d'une structure dans un tout indifférencié, et c'est seulement sur le fond d'une culture religieuse bien identifiée par sa tradition scripturaire, que la croix énonce le souvenir toujours vivant du sacrifice d'un Dieu incarné. Ou encore, à travers le feu, l'homme dit son besoin d'un foyer, son désir de purification, sa tentative pour « nourrir les dieux », transformer ses offrandes et lui-même en un fumet subtil, mais c'est seulement sur le fond de l'hindouisme que la crémation prend le sens de sacrifice ultime d'un individu qui a déjà été « cuit et recuit » par différentes initiations et par l'ascèse.

On voit donc que, si un symbole s'ouvre sur de multiples significations, il n'y a néanmoins aucun arbitraire en lui. Le ou les sens contenus présentent une affinité très grande avec la représentation qui les énonce. Le pan et le vin, dans la consécration chrétienne, sont dans une dépendance hautement signifiante avec le corps et le sang. L'image, ici, englobe une dimension psychologique qui lui retire tout aspect accidentel; elle « colle » à la profondeur du sens, et c'est seulement cette coïncidence qui « donne à voir » pleinement la réalité cachée.

La distinction entre signe et symbole fait aussi apparaître une qualité spécifique de ce dernier : son caractère « cristallisant » qui permet, par le jeu de ses multiples valences, de lui adjoindre de nouveaux sens, entrant immédiatement en résonance avec les Anciens. Ce phénomène donne lieu à des revalorisations, à des « réaménagements » des rites ou des mythes tout à fait identifiables. Ainsi, en Inde ancienne, vers le <sup>v</sup>e siècle av. J. C., au passage entre le *Veda* et les *Upanishad*, l'ensemble de la symbolique du feu, qui constitue le fondement du culte, est réinterprété dans le sens d'une gnose où le sacrifice devient purement intérieur – offrande du souffle vital sur l'autel du cœur. Cette mutation aura des conséquences incalculables sur les spiritualités de l'Inde. Mais il faut souligner que la nouvelle perspective n'abolit pas l'ancienne, elle la réoriente. Lorsque le renonçant quitte la société, c'est son feu sacrificiel qu'il éteint, après l'avoir « avalé », ingéré, devenant ainsi la vivante icône du sacrifice intérieur, mais aussi le garant du maintien du système traditionnel. Il ajoute une dimension spécifique, mais ne conteste pas le bien-fondé des configurations antérieures.

À travers cet exemple, on perçoit que les couches sédimentaires de sens forment des ensembles complexes, surdéterminés, tentaculaires, dont l'analyse pourrait devenir illimitée. Les contacts entre traditions différentes se font en grande partie grâce à la plasticité de ces ensembles, aux affinités qu'ils rencontrent, à leurs appels antithétiques. Paul Ricoeur parle, à juste titre,

de « langage lié » : le symbole l'est doublement, à travers de grands archétypes de l'expérience humaine, qui s'échangent entre communautés religieuses, et grâce à sa capacité indéfinie de recevoir des éléments neufs.

Enfin, comme le signe cette fois, le symbole est un langage partagé ; appelant la compréhension intime du croyant, il fait de celui-ci le membre d'une communauté parlant le même idiome. Chaque groupe religieux, tout en échangeant avec les autres des formes et des sens apparentés, tient pour spécifique et unique au monde l'ordre de ses valeurs symboliques ; il se définit par elles, s'y reconnaît, et lorsque cet ordre s'affaiblit, se sclérose ou disparaît, le groupe même perd son identité.

Les symboles meurent-ils ? Oui, lorsqu'ils se simplifient, perdant leur capacité de mettre en relation plusieurs zones du réel : lorsqu'ils deviennent des signes, les indices d'un code appris, n'étant plus que des survivances sclérosées de l'expérience religieuse.

---

## Symbole et analogie

LES mots grecs *analogia*, « proportion mathématique, correspondance » ; *analogizomai*, « récapituler, raisonner par analogie, comparer », sont employés dès la première théologie chrétienne pour désigner l'opération symbolique. Ainsi, chez Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, se trouve développée l'idée que l'analogie permet de rendre compte en même temps d'une continuité et d'une rupture entre la réalité humaine et la réalité divine. Le spirituel utilise son expérience sensible à titre de comparaison : il peut ainsi percevoir quelque chose de Dieu, mais en comprenant que cette perception est nécessairement imparfaite. Elle doit être purifiée par une « nuit des sens ». D'une part, « celui qui regarde le monde visible et la sagesse qui apparaît dans sa beauté remonte (*analogizetai*) par eux à la source de la sagesse dont l'univers est une émanation ». Mais, d'autre part, « il n'est pas possible de cir-

conscire la nature illimitée dans une désignation définie » (*Commentaire sur le Cantique des Cantiques* de Grégoire de Nysse, chapitre 54). Nous voyons ici qu'*analogia* n'a pas seulement le sens de comparaison, mais celui de reconduction à une réalité transcendante, sens déjà présent chez Platon, et contenu dans le préfixe grec *ana*, qui indique un mouvement « de bas en haut ».

Dans un tout autre cadre culturel, celui de l'islam soufi, les mystiques développent une réflexion similaire sur l'analogie, comme mécanisme central de la fonction symbolique. Le terme *ta'wil*, qui désigne l'exégèse intérieure du texte sacré, par différence avec une compréhension au premier degré, veut dire d'abord « reconduction ». Le *ta'wil* permet de faire accéder l'intelligence humaine sublimée au monde des archétypes, degré médiateur entre l'univers sensible et celui des pures essences que sont les Noms divins. Cette notion de degrés, qui fonde les différentes significations ou « couches sémantiques » du symbole, est fondamentale et omniprésente dans de nombreuses traditions religieuses.

---

## Symbole et allégorie

L'ALLÉGORIE consiste à habiller une réalité abstraite d'un vêtement concret, afin de la rendre sensible, visible ou compréhensible. La Synagogue aux yeux bandés des portails médiévaux, les figures des cultes laïques institués par la Révolution, en sont de bons exemples. Goethe explique que l'allégorie « transforme le phénomène visible en concept, le concept en image, mais de telle façon que ce concept soit toujours limité par l'image, apte à être entièrement saisi et possédé en elle et entièrement exprimé par cette image <sup>6</sup> ». Elle a une fonction didactique, pédagogique, surtout dans des cultures où l'oralité constitue un mode de transmission privilégié. Elle sert à faire mieux entendre du déjà connu, elle procède d'un savoir implicite à un savoir illustré.

Ce qu'exprime l'allégorie peut donc aussi être dit autrement, par la voie discursive. Ainsi, décrire, dans un langage

## LA PIPE DES SIOUX, SYMBOLE DE LA TERRE MÈRE

« Avec cette pipe sacrée, vous marcherez sur la Terre. Car la Terre est votre aieule, et elle est sacrée. Chaque pas qui est fait sur elle devrait être une prière. Le fourneau de cette pipe est de pierre rouge, il est la Terre. Le jeune bison gravé dans la pierre, et qui regarde vers le centre, représente les quadrupèdes qui vivent sur notre Mère. Le tuyau est de bois, il représente tout ce qui croît sur la Terre. Et ces douze plumes qui pendent, là où le tuyau pénètre dans le fourneau, appartiennent à l'Aigle Tacheté, et représentent l'aigle et tous les êtres ailés du ciel. Tous les êtres de l'univers sont contenus dans la pipe, et ils fument avec vous pour envoyer une voix à Wakan Tanka, le Grand Esprit. Lorsque vous priez avec cette pipe, vous priez pour toutes les choses de l'univers, et toutes les choses de l'univers prient avec vous »

*Black Elk Speaks*, New York, 1932,  
(trad. S. BRAMLY, *Terre Wakan*, Paris, Laffont, 1974, p. 87)

conceptuel, ce que la balance évoque et comment elle représente l'idée de justice, ne présente pas de difficulté. Tout au contraire, le symbole apparaît comme un langage irremplaçable; non seulement ce qu'il dit, mais la manière dont il le dit, sont nécessaires. « Expliquer » un symbole conduit à des développements généralement fort longs et qui manquent à faire percevoir sa saveur unique, conférée par le poids de l'expérience religieuse. S'il est possible de rendre compte rapidement de l'allégorie de la balance, il devient infiniment plus subtil d'analyser le symbolisme de la « pesée du cœur » et sa place dans le rituel funéraire égyptien. L'image-contenant entre ici en vibration avec des contenus fondamentaux de la culture égyptienne, et elle appelle chez l'observateur un certain nombre de questions qui demeurent constamment ouvertes. « Langage hé », qui ne se laisse pas facilement délimiter, mais aussi langage à plusieurs profondeurs, le symbole devient allégorie par une perte et un appauvrissement de sa dimension signifiante.

### Symbole et concept

L'EFFICACITÉ du concept réside dans son univocité: il clarifie, et ne possède qu'un seul champ de référence, celui du langage spéculatif. Il procède d'une abstraction dans laquelle la particularité des

objets pluriels s'abolit: l'espace, l'énergie, le temps, la couleur sont des concepts. En revanche, on peut étudier le symbolisme du temps cyclique en Inde et la mise en relation, à travers la temporalité, du destin de l'individu et de celui de l'univers. L'ordre du symbole, historique, culturel, concret, s'oppose à celui du concept, porteur de généralisations et inducteur d'une connaissance assurée, parce qu'objective.

L'histoire du rapport entre la dimension symbolique et l'analyse spéculative touche de très près à l'évolution de la conscience occidentale. En effet, de la Renaissance à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, le choix du concept a privilégié le modèle de l'expérience scientifique, auprès duquel l'expérience intérieure, et singulièrement religieuse, a paru imparfaite, non fiable, entachée de subjectivisme. Seuls certains écrits introspectifs et la protestation romantique ont plaidé pour la validité de la connaissance symbolique, qui « donne à voir » ce qu'aucune autre représentation ne peut montrer.

Par ailleurs, le concept, ayant un contenu précisément fixé, ne présente pas la souplesse et la plasticité d'un langage moins cerné, et par là même plus adaptable aux mutations culturelles. Le symbole, dynamique, conduisant d'un sens vers un autre sens, s'inscrit dans la durée historique. Il ne s'agit pourtant pas de l'opposer et de le préférer au concept: l'observation

des traditions religieuses, anciennes ou actuelles, montre qu'une communauté utilise conjointement les deux modes, le symbolique et le spéculatif, afin d'exprimer des réalités différentes, mais complémentaires : appréhension immédiate de l'action divine et objectivation dans une formulation universelle prouvent, ensemble, un réel progrès dans la compréhension du sens de la vie religieuse.

Ce travail de définitions différentielles fait donc entrevoir les complexités du symbole : étant toujours le chiffre d'un mystère, il induit un « mouvement vers », qui « donne à vivre » autant qu'il « donne à penser ». Il ne peut être entièrement compris, sans plus ; il nécessite toujours une démarche, une « mise en marche », un éveil à l'altérité. Au lieu d'affirmer la vérité, il pose une question à travers laquelle se construit une vérité particulière. Il n'y a donc pas de symbole « en soi », puisqu'on ne peut le saisir en dehors de la motion intérieure qu'il provoque chez ceux à qui il s'adresse. Sans individu pour le dire, sans un « autre » pour le recevoir, il n'existe pas.

Les sciences humaines ont profondément modifié le paysage d'une discipline qui était essentiellement descriptive. La psychologie, la psychanalyse, la linguistique, le structuralisme, la sociologie posent des questions d'interprétation. Elles entendent découvrir ce qui, dans une croyance ou un comportement religieux, appartient en propre à l'humain, pour mieux le comprendre. S'il le faut, elles opèrent par une mise entre parenthèses provisoire du pôle transcendant, de l'absolu, décision qui pose un certain nombre de nouveaux problèmes

---

## II. PSYCHOLOGUES ET PSYCHANALYSTES DEVANT LE SYMBOLE

LE choix de privilégier une interprétation psychologique remonte très loin dans les interrogations des observateurs des faits religieux. l'homme sait depuis fort

longtemps qu'en manant des symboles il entre aussi en communication avec lui-même. Tous les livres des songes (comme l'*Oneirocriticon* d'Artémidore d'Éphèse), les thérapies égyptiennes, les guérisons par les rêves dans les sanctuaires d'Esculape, etc., reposent sur une sacralisation de modes de connaissance de l'inconscient, même s'il ne s'agit pas là de leur objectif déclaré. La psychanalyse inaugure, pourtant, une nouvelle époque : elle substitue « l'herméneutique » à l'interprétation, et, dans une certaine mesure, « détourne » les symboles de leur signification explicite pour en faire les révélateurs de dynamismes intrapsychiques. « Science humaine » par excellence, elle fait d'eux les éléments privilégiés d'une anthropologie résolument moderne. C'est surtout chez Sigmund Freud et Carl Gustav Jung qu'il faut en chercher les éléments méthodologiques, parce qu'ils sont les fondateurs, mais aussi parce que la question du religieux tient une place éminente et différente chez chacun d'eux.

---

### Sigmund Freud, « maître du soupçon »

UNE des introductions les plus intéressantes, pédagogiquement, à la réflexion du maître de Vienne sur les thèmes évoqués ici, est constituée par un mince ouvrage, datant de 1901, *Über der Traum*, traduit en français en 1925 sous le titre *Le rêve et son interprétation*. Freud y résume la méthodologie permettant de considérer les images du rêve comme des symptômes de mouvements d'énergie latents. S'il n'y donne pas d'exemples tirés de l'expérience religieuse, sa démarche vaut pour l'ensemble des situations humaines, et ses œuvres ultérieures, comme *Totem et tabou* ou *Moïse et le monothéisme*, supposent entendue la cause défendue par ce petit livre.

Première observation : le monde onirique apparaît comme étranger à la conscience de veille, mais d'une étrangeté très particulière, qui provoque angoisse et rejet. Ce que le moi mémorise et raconte apparaît comme une construction destinée

à rendre acceptable cette altérité de l'inconscient. lire naïvement, au premier degré, les images du rêve ne permet donc pas de comprendre à quels processus intrapsychiques elles font allusion. Un décryptage s'impose, une ascèse du soupçon, en travaillant sur le « contenu manifeste », fait accéder au « contenu latent », par un travail de décomposition, d'associations libres et de reminiscence. C'est là le fondement de l'analyse, et Freud aboutit ainsi à une première conclusion. « Le rêve, tel que je le trouve dans ma mémoire, je l'oppose au matériel qui me sera livré plus tard par l'analyse. Je nomme le premier: contenu manifeste du rêve; le second, je le nomme, sans autre distinction préalable: contenu latent du rêve.

Je me trouve maintenant en face de deux nouveaux problèmes que je n'avais pas encore formulés.

1. Par quel processus psychique le contenu latent du rêve s'est-il transformé en ce contenu manifeste que je trouve dans ma mémoire au réveil?

2. Pour quels motifs cette transformation s'est-elle trouvée nécessaire<sup>7</sup>?

Le premier problème a bien évidemment rapport avec l'existence d'une fonction permettant de passer du caché au révélé, du nocturne au diurne, grâce à diverses modifications que l'observateur repère et recense. Cette fonction, Freud l'appelle « symbolique », et il en décrit les différents aspects, sous la rubrique « travail du rêve »: la condensation, qui fait d'une image la croisée de plusieurs enchaînements de souvenirs; la transposition, qui remanie des événements vécus en fonction du problème actuel, crée des figures composites médiatisant des affects contradictoires, représente visuellement des proverbes, dramatise des idées abstraites; le déplacement, qui « transporte l'accent psychique », mettant en relief des thèmes secondaires, atténuant l'essentiel par un « renversement des valeurs ». Pour obtenir ce résultat, le « travail du rêve » utilise des moyens comme la relativisation du temps et de l'espace, le remplacement de la cau-

sulté par la juxtaposition, les associations par ressemblance, contact ou correspondance, la projection sur des objets ou des personnes de caractéristiques personnelles .., enfin, un « travestissement » général des images latentes pour leur donner une physionomie acceptable par le moi. Travestissement le mot est à retenir

Les mêmes mécanismes œuvrent dans la vie courante; parfois le système de travestissement est perturbé et provoque oublis, lapsus de parole et de conduite, mais également des états pathologiques, où le rapport entre le « latent » et le « manifeste » est gravement atteint, parce que la psyché est traversée de failles. Le travestissement alors ne peut plus pallier un refoulement devenu trop rigide. Les deux fonctions, consciente et inconsciente, se partagent la vie intérieure sur un mode essentiellement conflictuel: c'est même ce conflit qui alimente l'énergie des idées et des émotions.

Douze années plus tard, *Totem et tabou* tente de répondre à la deuxième question, c'est-à-dire à l'étiologie de la fonction symbolique. Il y répond par le mythe que l'on connaît: celui des frères de la horde primordiale qui tuent le père détenteur des femmes, pour se les approprier, mais qui ne peuvent faire face à leur culpabilité et instituent le tabou de l'inceste et le sacrifice comme commémoration du meurtre primordial. Tabou et sacrifice sont des formations symboliques qui permettent d'« oublier » le souvenir insoutenable de ce premier événement, lui substituant le rituel religieux, dont le contenu explicite est la relation d'amour avec le divin. Le culte naît donc d'un compromis qui « travestit » la culpabilité du meurtre du père en un scrupule religieux: « La religion totémique est résultée de la conscience de leur culpabilité qu'avaient les fils, comme une tentative destinée à étouffer ce sentiment et à obtenir la réconciliation avec le père offensé, par une obéissance rétrospective<sup>8</sup> »

Freud n'est pas seul responsable de cette construction fantastique, qu'il faudrait replacer dans son époque, où les premiers balbutiements de l'ethnologie ont

donné naissance à des hypothèses tout à fait inacceptables aujourd'hui<sup>9</sup>.

Il n'en demeure pas moins que, pour lui, le symbole est un leurre, dans la mesure où il voile à l'homme la connaissance de la source de ses désirs. Il lui permet seulement de les exprimer, sur un mode non avoué, travesti, sublimé; ce faisant, il institue, il est vrai, un ordre, celui de la civilisation. Mais, en définitive, le symbole est un piège, et la psychanalyse, en le déconstruisant, se donne pour fin de le déjouer, surtout là où il a été le mieux ourdi, c'est-à-dire dans l'institutionnalisation religieuse des premières expériences de la vie (individuelle ou collective) Ce qui fonde la connaissance, ce n'est pas le symbole, mais ce que l'on en retire lorsqu'on l'a défait, lorsqu'on a dépassé sa puissance d'illusion.

---

### Carl Gustav Jung et l'expérience psychique du « numineux »

LES mots clés de l'approche du symbole par Freud sont: désir, satisfaction, distorsion, refoulement, sublimation, travestissement. Jung, né presque vingt ans plus tard, emploie un autre vocabulaire: référence, médiation, reconnaissance, réunification, conjonction d'opposés, etc

Pour lui, l'âme s'organise concentriquement, comme un organisme englobant et centré, dominé de l'intérieur par le noyau – ce qui diffère totalement de la topique sédimentaire de Freud (ça, moi, surmoi). Jung distingue quatre grands « continents »: la conscience et le moi; l'inconscient personnel; l'inconscient collectif; le soi, qui est à la fois le centre et la totalité. Dans les échanges énergétiques qui s'opèrent entre les différentes zones, le symbole joue un rôle de traducteur et de convertisseur. Il apparaît à la conscience vigile sous l'aspect d'une image puissamment chargée affectivement par le rêve ou la vision; il émane de l'inconscient personnel, exprimant ainsi la composante individuelle et momentanée d'un archétype. Le soi étant par nature inconnaissable, mystère dernier

de l'être humain, les symboles « font allusion » à lui; à travers eux, tous les cercles de l'âme coopèrent, se rassemblent et se connaissent mutuellement.

« Les symboles sont des produits naturels et spontanés. Aucun génie n'a jamais pris une plume ou un pinceau en se disant: maintenant je vais inventer un symbole<sup>10</sup> ». Les termes « naturels », « spontanés », renvoient à l'idée qu'il existe en l'homme une fonction symbolique qui gouverne l'imaginaire, la remémoration, la relation à l'altérité, et qui a différentes finalités que Jung s'efforce de cerner tout au long de son œuvre. Tout d'abord, la psyché se comporte comme un système autorégulé qui, à l'état non pathologique, s'adapte aux tensions internes ou extérieures par des séries de compensations, dont les rêves sont le théâtre privilégié. Ainsi, les « rêves n'illusionnent pas, ne mentent pas, ne déforment ni ne maquillent ». Ils ne sont agaçants et trompeurs que parce que nous ne les comprenons pas. L'expérience montre, en effet, qu'ils s'efforcent toujours de représenter quelque symbole que le moi ne sait et ne comprend pas<sup>11</sup>. Les symboles ne sont donc pas des leurres ou les produits d'un travestissement. Ensuite, la psyché s'auto-représente à travers eux, soit dans sa globalité, soit dans certaines de ses parties ou virtualités; elle y exprime son état présent, mais aussi son avenir, et cette dimension prospective des symboles n'a pas manqué de frapper la conscience collective

Ce langage apparaît donc comme irremplaçable; il a une efficacité spécifique qui consiste à opérer des médiations entre situations ou sens inconciliables du point de vue rationnel: le passé et le futur, la vie et la mort, l'immanent et le transcendant, etc. Établissant des correspondances, tenant à la fois de l'image consciente et de l'archétype inconscient, leur « duplicité », leur équivocité prête moins au soupçon qu'à la reconnaissance d'une profondeur. On peut dire que, chez Freud, le symbole cache plus qu'il ne révèle; chez Jung, il est la révélation d'un *numen*<sup>12</sup> interne, capable d'unifier ou de réunifier l'âme dans une expérience de type religieux. En effet, formant



un pont entre les deux modes, conscient et inconscient, il utilise le paradoxe pour totaliser. D'où la fréquence des schémas en *coincidentia oppositorum* (androgynie, conjonction d'éléments polaires, etc) : le symbole est donc une réponse au conflit, et nous retrouvons là les valeurs des mots grecs *sun-bolon* et *dia-bolon*. Il ne peut être question de réduire les images symboliques en voyant en elles l'expression du refoulé, mais de les amplifier au contraire pour « rebrancher » les significations individuelles sur les arborescences archétypales qui permettront d'en rendre compte pleinement, de comprendre leurs contradictions, de les replacer dans une dynamique communautaire.

Certains patients de Jung ont d'étranges rêves – bien plus, d'étranges séries de rêves – si importants, si émouvants, qu'ils ont, devant ces rêves, la même réaction que devant une manifestation du sacré. Ou, plus exactement, on dirait qu'un certain type de rêves provoque chez eux un sentiment analogue à celui que donnerait une expérience religieuse primordiale. Or, ces rêves ou ces visions ont une expression, une superstructure très variable d'un être à l'autre ; ils utiliseront des souvenirs, des affects ou des désirs tout à fait particuliers, et que, d'ailleurs, les « associations » élucideront sans difficultés majeures. Cependant, leurs thèmes de base pourront toujours être rapportés à un schéma général que l'on retrouve dans les traditions religieuses. Jung a appelé ce schéma du nom que lui a donné la civilisation indienne, qui l'a le mieux utilisé et valorisé : *mandala*. Le *mandala* est une image centrée, associant cercle et carré, ainsi que des formes et des couleurs complémentaires parce qu'opposées. Dans l'hindouisme et le bouddhisme, cette figure sert en particulier de support de méditation, elle est le miroir de l'âme dans sa complétude. Souvent, un dieu ou un couple divin enlacé occupe le centre, indiquant que la réalisation psychique a pour finalité l'union avec le divin. Le *mandala* est le symbole privilégié du soi.

On retrouve son analogue dans beaucoup d'autres cultures religieuses : dans le

judéo-christianisme, le Tétramorphe, la Jérusalem céleste, les visions de certains martyrs africains sous l'Empire romain, le « château de l'âme » de sainte Thérèse d'Avila, dans le soufisme, l'intériorisation des rituels de circumambulation autour de la Pierre noire, la Ka'ba de La Mecque, qui est un ombilic et auprès de laquelle Ibn 'Arabi, par ses visions, inaugure toute une chaîne initiatique de soufis préoccupés par la réalisation du Centre

Le *mandala* est l'expression de l'activité d'un principe interne fortement « numineux », le soi : « Ce n'est pas moi qui ai attribué une fonction religieuse à l'âme ; j'ai simplement produit les faits qui prouvent que l'âme est *naturaliter religiosa*, c'est-à-dire qu'elle possède une fonction religieuse. Cette fonction, je ne l'ai ni inventée ni introduite dans l'âme par un artifice d'interprétation : elle se produit d'elle-même, sans y être poussée par quelque opinion ou suggestion que ce soit <sup>13</sup>. » Le *numinosum* est intérieur à l'homme et, même s'il est provoqué par un sacré extérieur, il déclenche un processus purement interne par la communion au fond originaire et à la vastitude illimitée du soi. Tout ce qui constitue les croyances religieuses organisées dans une communauté ne forme pour Jung qu'une superstructure.

Cependant, lorsque Jung reprend l'expression de Tertullien *anima naturaliter religiosa*, il lui donne un sens bien singulier : pour lui, plus un individu est près de la source naturelle, spontanée, du symbole, plus celui-ci est porteur de numineux, chargé de sacralité. Cette source étant, pour le psychanalyste, intrapsychique, il ne s'intéresse pratiquement qu'aux expériences spirituelles immédiates. Le rêve ou la vision « bruts », l'état mystique non volontaire, l'extase non provoquée, telles sont les situations qu'il étudie. Or, la sacralité du symbole s'origine aussi dans sa dimension communautaire et diachronique. Il y a une culture transmise, appuyée sur des enseignements oraux ou une tradition scripturaire, qui donne aux contenantants, comme au contenu des représentations, leur puissance d'évocation et d'éveil de la sensibilité.

Par ailleurs, un symbole ne s'épuise pas par la considération de son enracinement psychique. Ainsi, le fait que la Jérusalem céleste de l'*Apocalypse* fonctionne comme un *mandala* peut offrir un renouvellement remarquable de l'exégèse; mais cela n'exclut pas la priorité, donnée par le christianisme médiéval, au sens objectif, doctrinal et eschatologique. À l'évidence, la perspective jungienne convient merveilleusement à l'étude des événements de la vie intérieure. On l'applique avec succès aux visions de martyrs africains, au *grund* des mystiques rhéno-flamands, au «château de l'âme» de Thérèse d'Avila, mais pour autant qu'elle laisse ensuite la parole à la théologie. Car, pour le chrétien croyant, le système des symboles qu'il reçoit, et dont vit sa psyché, est aussi le langage par lequel Dieu en tant qu'Autre, ou Tout Autre, se révèle et lui parle: c'est là le «sens caché» ou «sens second», vers lequel l'homme est acheminé par la connaissance du «sens premier» — *per visibilia ad invisibilia*, disait saint Paul. Or, lorsque Jung parle, à propos des symboles du soi, de «fonction transcendante», il l'entend en ceci que le soi constitue toujours un au-delà du moi, «l'autre intérieur» qui permet de dépasser l'incomplétude présente dans une nouvelle expression de la personne. C'est la perspective d'une anthropologie qui, d'ailleurs, ne s'oppose nullement aux visées théologiques des différentes religions, dans la mesure où elle affirme seulement que l'individu, en même temps qu'il reçoit, «de l'extérieur» ou «d'en haut», la grâce de l'expérience religieuse, se trouve «éveillé» dans son fondement archétypal. Le langage symbolique serait alors l'expression privilégiée de la mise en vibration du fond humain par une Énergie éprouvée comme divine.

---

### III. LE SYMBOLE, LANGAGE SOCIAL

Le langage symbolique trouve tout naturellement l'un de ses ancrages principaux dans le caractère social de tout fait religieux. Il n'existe que pour être compris,

entendu, reçu par certains, tandis qu'il doit demeurer scellé à la compréhension du profane ou de l'étranger à la communauté considérée. Partagé, mais réservé, le *symbolon* s'adresse à un autre, cependant pas à n'importe qui: un autre choisi comme partenaire d'une relation, devenu ou en passe de devenir ami, parent, coacteur, d'un ensemble de rites ou d'un système de valeurs. Ce langage fait alors la matière d'un enseignement et d'une transmission rigoureusement assumés et contrôlés par le groupe. La sociologie religieuse s'est occupée de ces problèmes; à partir des études d'Auguste Comte, Émile Durkheim, Marcel Mauss et Max Weber, elle a connu un remarquable développement, auquel a également contribué l'ethnologie, en apportant une ouverture très large sur les mondes traditionnels encore vivants en marge de la modernité. On se contentera ici d'aborder deux écoles de pensée issues de ces recherches: le structuralisme héritier du questionnement intellectuel ouvert par la linguistique et la sémantique, et le fonctionnalisme de Georges Dumézil et ses disciples qui donne une place aussi éminente au langage, et y ajoute une perspective comparatiste qui a rénové tout un continent de la culture classique.

---

#### Le symbole, élément d'une abstraction combinatoire

La linguistique moderne, en exhumant, sous les significations immédiates, les modèles logiques du discours, qui se composent de schémas relationnels, a eu une influence importante: l'effet de sens ne procède pas du mot en soi, mais de l'arrangement des mots entre eux à l'intérieur d'ensembles qui, eux-mêmes, s'allient ou s'opposent dans des macro-unités sémantiques. De même, une image symbolique ne porte pas, en soi, de sens fixe, le rapport entre contenant et contenu étant provisoire; tout dépend de la manière dont elle se trouvera combinée avec d'autres représentations: seule importe, pour comprendre

## LE SYMBOLISME DU TAMBOUR CHAMANIQUE

Chez les Toungouses, le tambour, dont le nom est formé sur la racine « parole, mot », était largement répandu, comme partout en Sibérie. Il le cédait parfois en importance à une paire de cannes chamaniques, figurant des chevaux ou des élans et servant aussi de supports d'esprit et de monture, comme chez les Toungouses de Transbaikalie. Chez ces derniers, on employait aussi un miroir de bronze qui servait à la fois de support aux esprits, de boucher et d'instrument de divination, objet qui tenait la place prépondérante chez les Toungouses de Mandchourie.

Dans l'Altai, le tambour atteint une grande élaboration et le rituel de consécration auquel il donne lieu est particulièrement long. Qu'il soit conçu en termes d'« animation » ou bien de « présentation » aux esprits, ce rituel largement répandu chez les peuples sibériens et altaïques établit la capacité du chaman de s'assurer le soutien des esprits et, par voie de conséquence, celui de sa communauté. Il consacre le tambour autant qu'il investit le chaman dans ses fonctions.

Chez certains groupes de Chors, l'animation du tambour illustre de manière concrète le caractère matrimonial de l'alliance avec les esprits. Le tambour y incarne en effet une fille d'Ulgen – esprit créateur en qui l'on peut reconnaître la figure de l'esprit donneur de gibier – que le chaman épouse dans les règles : il offre un bol d'alcool aux personnes représentant les « parents » du tambour, entouré pour l'occasion d'un fichu de femme et orné de rubans de fiançailles, et, faisant mine de l'enlever, il simule même le rapt traditionnel. Le chaman se rend ensuite auprès d'Ulgen qui lui signifie le délai, variable, d'utilisation du tambour. D'autres groupes chors montrent une conception différente de l'alliance surnaturelle où le tambour n'est pas « épousé » mais « hérité » : c'est l'esprit d'un chaman défunt qui indique au futur chaman où trouver le bois de son tambour et c'est la montagne clanique, où sont censés demeurer les ancêtres, qui, dit-on, inspecte le nouveau tambour, en association avec Ulgen ou son doublet Erlik.

Chez les Téléoutes, peuple d'éleveurs, le tambour-monture est recouvert d'une peau de cheval peinte et ornée de dessins figurant, dans sa partie supérieure, la surface de la terre et les airs (astres, oiseaux, chevaux, bouleaux où perchent des oiseaux, filet à capturer les âmes) et, dans sa partie inférieure, le monde aquatique ou souterrain (poisson fils du roi des eaux, grenouille porteuse d'offrandes, serpent gardant les âmes retrouvées par le chamane). Ils appellent « tigre bigarré » sa poignée à six yeux, « arc » et « flèches » la traverse et ses pendants de fer protégeant le chaman.

Le chaman téléoute peut avoir jusqu'à neuf tambours au cours de sa vie. Pour chaque nouveau tambour, il entreprend un long parcours dans le monde des esprits afin de le présenter à ses esprits protecteurs. Après de nombreux arrêts chez différents esprits associés aux domaines aérien et aquatique et parmi lesquels on trouve ancêtres, esprits des lieux, mauvais morts et Erlik, « noir père qui crée couché, tête de tout, nombril de tous et de tout »<sup>1</sup>, le chaman arrive finalement dans la demeure de l'esprit dont il sollicite la bénédiction, se fait connaître en citant tous les chamans qui l'ont précédé, puis offre les coupes d'alcool que ses esprits auxiliaires ont convoyées pour lui.

Marie-Dominique EVEN

<sup>1</sup> Ce même Erlik, qualifié de noir, de redoutable, de riche, doublet aquatique de Ulgen, joue aussi chez les Mongols et les populations de l'Altai, sous l'influence des concepts chrétiens ou bouddhiques, le rôle de dieu des enfers ou de maître du royaume des morts.

le mythe, cette corrélation. Le structuraliste travaille donc sur des membres de phrases ou des phrases exprimant la relation : les mythologèmes constitutifs du récit. Ainsi, relisant le mythe d'Œdipe, Claude Lévi-Strauss se désintéresse de l'iconographie du sphinx ou du dragon pour s'attacher à la séquence « Œdipe immole le sphinx » ; il retrouve, non les acteurs, mais la même relation dans le mythologème : « Cadmos tue le dragon » Mettant en parallèle des actions qu'il estime construites sur la même structure, il établit des colonnes recensant chacune des situations homogènes entre elles et révèle une charpente occulte composée de structures opposées les unes aux autres, et articulées de telle manière que des médiations puissent se créer Le symbole, micro-unité de ces structures, n'est pas reconnu en tant que tel. comme une note dans la gamme, il n'a de sens qu'en rapport avec le mythologème, et la méthode à laquelle il est soumis lui retire tout caractère vécu, particulier, historique, individuel, pour en faire un élément abstrait dans une algèbre combinatoire. Son contenu propre a si peu d'importance que, au long d'une même colonne, un mythologème peut en remplacer un autre, permutations permettant d'intégrer différentes versions d'un même mythe. De très brillantes démonstrations de cette méthode, dans les volumes des *Mythologiques*, peuvent nous convaincre de son efficacité pour appréhender des critères sociaux fondamentaux dans une culture donnée. La comparaison des motifs mythiques devient une tâche aisée et éclairante : elle se fait en laboratoire, par un traitement sur ordinateur où le comput binaire révèle les structures sous-jacentes, et leurs relations d'opposition/complémentarité. Mais l'historien des religions voit dans le langage des symboles la trace d'une expérience considérée comme un modèle parce qu'elle incarne bien la hiérarchie des valeurs instaurée par la communauté. Cette trace porte quelque chose qui ne se résume pas à la structure : quelque chose de l'ordre du sentiment, de l'expression de l'intériorité, présentant une certaine uni-

cité et une temporalité qui lui est propre. L'approche scientifique tend inévitablement à reconduire le particulier à l'universel, mais ce peut être dans ce « particulier » que les symboles trouvent une bonne part de leurs sens

La méthode structuraliste a été appliquée avec succès, par le structuraliste Edmund Leach, aux généalogies bibliques conservées dans les livres de Samuel et des Rois, et qui légitiment la royauté de Salomon<sup>14</sup>. Salomon a quatorze ancêtres et, à cinq reprises, le relais est assuré par des femmes (Tamar, Rachel, Ruth, Bethsabée, Abigail), dont les biographies réitèrent chacune la réponse israélite à une question capitale : est-il possible à un israélite pur d'engendrer des enfants légitimes d'une femme étrangère ? Face à l'endogamie absolue préconisée par la loi mosaïque, des structures de médiation s'introduisent pour intégrer les accidents historiques, en particulier les nouvelles priorités d'un peuple installé en Palestine et contraint de se mêler aux populations autochtones s'il veut, lui aussi, posséder de la terre. Dans le récit développé de I *Samuel* 4 à II *Rois* 2, Leach repère des couples polaires (israélite/étranger ; Juda/Joseph et Benjamin ; épouses filles d'israélites/épouses ou concubines filles d'étrangers ; pères/fils ; enfants légitimes/enfants de mères différentes ; roi légitime/usurpateur). Les places des cinq femmes à l'intérieur de la généalogie permettent, par des unions exogamiques exceptionnelles, de résoudre des contradictions susceptibles de déconstruire l'idéologie royale. Pour Leach, les parties historiques de l'*Ancien Testament* constituent une « histoire-mythe unitaire » qui a pour fonction de justifier l'état de la société juive au moment où cette partie du texte biblique a été définitivement fixée. Son interprétation préserve le rôle de la diachronie et la dimension propre à la culture biblique, il garde une modération que ne possèdent pas tous les structuralistes, et la question à laquelle aboutit son analyse n'apparaît pas comme distanciée des interrogations explicitement posées par les textes

## Les symboles, expression de systèmes socio-religieux

**G**EORGES Dumézil et son école utilisent également la linguistique, mais sur le mode classique de l'étymologie qui, recherchant les formations premières d'un mot et repérant ses évolutions sémantiques, le charge d'une plénitude de sens qui rassemble toute l'historicité de ce mot. La démarche n'a donc rien de commun avec le structuralisme, sinon d'affirmer la nature sociale des faits religieux et du langage symbolique qui les exprime : c'est le groupe qui donne leurs sens aux ensembles symboliques, puisqu'il se sert d'eux pour se définir lui-même, pour énoncer sa hiérarchie des valeurs, ses relations à d'autres groupes, ses tensions.

Partout, des bords du Gange aux rivages atlantiques de l'Irlande, Dumézil et ses disciples se sont efforcés de mettre en relief le même héritage, celui de la tripartition des fonctions indo-européennes : administration des rapports entre les dieux et les hommes ; défense du territoire, guerre et exercice du pouvoir royal ; fabrication des biens et des richesses par l'agriculture et l'artisanat. On rencontre cette triple architecture dans l'organisation des panthéons. Par exemple : en Inde, Varuna et Mitra sont des « dieux de première fonction » ; Indra, de deuxième ; la déesse Aditi et les jumeaux Ashvin, de troisième. Le panthéon hittite se répartit de la même manière, ainsi que le panthéon romain : Jupiter – Mars – Quirinus (dont le nom, contraction de *co-viri-tes*, indique son rôle de patron des *Quirites*, du peuple producteur de denrées économiques). On trouve des thématiques analogues dans les épopées scandinaves et irlandaises, chez les Germains et chez les Francs...

Pour ce qui concerne les symboles, le grand intérêt de cette démarche est de mettre en relief leur nature de langage. On les compare entre eux, à l'intérieur du continent indo-européen, comme on rapproche les mots *brahman* et *flamen*, « prêtre », *bratar* et *brother*, « frère », parce qu'eux aussi désignent des rôles et des res-

ponsabilités dans l'« ordre des choses ». Par ailleurs, on voit bien qu'un symbole ne prend tout son sens que lié à d'autres : par exemple, le rouge seul n'est pas nécessairement une couleur guerrière et peut prendre une tout autre acception ; il ne se trouve préposé à la deuxième fonction, représenter la responsabilité de commandement, que dans les cas où, explicitement ou implicitement, il y a référence à la tripartition des tâches sociales.

Ces recherches ont eu l'extraordinaire mérite d'instaurer un ordre cohérent dans nos connaissances sur les cultures d'origine indo-européenne, de trier l'ensemble des contenus conceptuels et iconographiques sans oublier l'évolution historique, et de restituer, par les comparaisons, des ensembles fondamentaux de significations disparues, comme dans le cas de la religion romaine archaïque, éclairée par les similitudes avec la pensée religieuse védique

---

### IV. LE SYMBOLE ET L'*HOMO RELIGIOSUS*

**U**NE autre approche nouvelle, la phénoménologie, sort des mutations fondamentales du XIX<sup>e</sup> siècle. Auparavant, Friedrich Schleiermacher et Friedrich Schelling, développant la protestation romantique contre la rationalisation réductrice de l'expérience intérieure, avaient mis en relief l'importance du sentiment religieux et de ses expressions les plus diverses. À cette époque, le patrimoine culturel et spirituel de l'humanité s'enrichit considérablement avec le décryptage des hiéroglyphes et des tablettes mésopotamiennes, les découvertes de l'indianisme, la recherche en préhistoire, le contact des empires coloniaux avec les sociétés « primitives »... Cet élargissement extraordinaire provoque une inflation des données, surtout dans le domaine du symbolisme, et crée, chez les savants, une sorte de tension entre le particularisme de chaque langage et l'intuition de constantes transculturelles qui pourraient fournir des principes

de classement. Surtout, ces transformations focalisent le questionnement sur l'homme, sujet de l'expérience, acteur des rites, concepteur des mythes, manipulateur du sacré, partenaire dans la relation avec les dieux. On parle désormais de l'*homo religiosus*, objet d'une nouvelle visée anthropologique, la phénoménologie. Le théologien Rudolf Otto, en publiant en 1917 *Le sacré*, se trouve d'une certaine manière parmi les initiateurs de ce mouvement. Son analyse s'attache en effet à décrire les modifications psychologiques universelles provoquées par le contact avec le sacré; il les appelle «*augustum*», «*tremendum*», «*mysterium*» et «*fascinans*»; mais son échelle de valeurs, plaçant au sommet la foi chrétienne comme forme la plus achevée des croyances, ne lui permet pas de faire entièrement droit aux systèmes symboliques des différentes cultures.

C'est Gerard van der Leeuw, avec *La religion dans son essence et ses manifestations*, trente ans plus tard (1948), qui fonde une phénoménologie profane et objective, en classant les comportements de l'*homo religiosus*, c'est-à-dire de l'homme qui croit en l'existence d'une «puissance» et organise son action en fonction de cette croyance. Une telle «puissance», le sacré, se manifeste dans le monde et dans la vie des individus par des hiérophanies, que les traditions mémorisent, intègrent à leur historicité et dont les individus cherchent la reproduction. C'est Mircea Eliade qui va donner à tous ces thèmes leur pleine extension, dans une œuvre composite, qui tente la synthèse de diverses disciplines, en affirmant l'irréductibilité de l'expérience, et la plurivocité des langages qui l'expriment.

Une synthèse rapide de la pensée d'Eliade est un peu difficile à réaliser, dans la mesure où la richesse des références culturelles et la diversité des points de vue adoptés nécessitent une étude extrêmement méticuleuse. Il paraît donc nécessaire de partir d'une définition assez longue, et d'en profiter pour faire ressortir les articulations les plus importantes de la *Weltanschauung* du savant roumain. Cette définition constitue le cinquième et dernier

chapitre de *Méphistophélès et l'androgynie* et s'intitule «Remarques sur le symbolisme religieux»<sup>15</sup>

Le texte débute par ces mots frappants : «Le Monde "parle" par les symboles, se "révèle"». c'est toute la vision éliadéenne des hiérophanies qui tient en une ligne! Or, cette affirmation, justement, pose problème dans une perspective anthropologique, ce n'est pas «le Monde» qui parle par les symboles, mais l'homme vivant dans un monde préexistant dont il cherche à déchiffrer le sens. Elle n'est donc recevable qu'à condition de voir dans l'expression «le Monde parle» un raccourci qu'il serait nécessaire de paraphraser à peu près ainsi : les symboles parlent du «Monde», ils constituent le langage du sacré, son mode spécifique d'expression, mais ce langage est humain. On peut se référer à Michel Meslin, qui a bien étudié cette question, et qui rappelle qu'il faut «distinguer constamment entre les deux mouvements de tout acte religieux : l'appréhension du sacré par l'homme, perçu comme une réalité objective et transcendante à travers une expérience rationnelle ou émotionnelle, poétique ou symbolique, et l'expression qu'il donne de cette réalité en la rendant immanente<sup>16</sup>»

Deuxième affirmation présente dans le texte : le symbole est une coalescence de plusieurs niveaux de sens. Une telle option fonde toute herméneutique non réductrice. Déjà, dans le *Traité d'histoire des religions*, publié en 1949, Eliade y insistait : «Un symbole révèle toujours, quel que soit le contexte, l'unité fondamentale de plusieurs zones du réel» (p 385) Ces différentes zones du réel sont le cosmologique, le social, le psychologique (avec sa polarité conscient/inconscient), l'ontologique... Il n'y a pas chez Eliade de «conflit des interprétations», le déchiffrement se fera aussi bien à partir d'un point de vue historico-culturel bien précis (*Histoire des croyances et des idées religieuses*), d'une visée psychanalytique d'inspiration jungienne (*Méphistophélès et l'androgynie*), ou encore à partir de la notion de structure et de mécanismes classificatoires (*Les religions australiennes*). Ce refus de tout exclusivisme le conduit à

## V. SYMBOLE ET TRADITION RELIGIEUSE

remodeler à son profit des notions empruntées, comme celle d'« archétype » s'il a beaucoup échangé avec Jung, surtout dans les séminaires annuels d'Eranos à Ascona, il n'en a pas moins fait subir une torsion à ce concept, qui prend chez lui une acception descriptive et phénoménologique, alors que Jung entendait lui conserver son caractère d'inconnaissable, de pôle postulé, mais invérifiable, de la représentation symbolique.

Il y aurait également à s'interroger sur l'acception que Mircea Eliade donne aux mots « le réel », « la réalité » « Les symboles, dit-il, sont susceptibles de révéler une modalité du réel ou une structure du Monde qui ne sont pas évidentes sur le plan de l'expérience immédiate » ; et encore, « les symboles sont toujours religieux puisqu'ils visent quelque chose de réel, soit une structure du Monde », et enfin, « peut-être la fonction la plus importante du symbolisme religieux... est-elle sa capacité d'exprimer des situations paradoxales ou certaines structures de la réalité ultime, autrement impossibles à exprimer ». En trois occurrences, dans ce même texte, la « réalité » est associée à l'idée de structure, mais, comme dans le cas de l'archétype qui ne recoupe pas entièrement la définition jungienne, la notion de « structure » ne recouvre pas ce que le structuralisme entend y mettre. Pour Eliade, les structures de la pensée traditionnelle, sous-jacentes, préconscientes, s'expriment dans le langage des symboles, regroupés en grands archétypes. Ces structures se réfèrent au « réel » qu'elles signifient, c'est-à-dire à un niveau ontologique en l'existence duquel croit l'*homo religiosus*.

Ces réserves une fois posées, il faut observer que la phénoménologie d'Eliade ouvre de manière très large et à peu près exhaustive le champ des multiples fonctions du symbolisme. Elle marque l'importance de l'entrée des sciences humaines dans l'histoire des religions, la nécessité d'une typologie s'appuyant sur le comparatisme, et l'élargissement de la connaissance des différentes cultures religieuses. toutes ces valeurs sont résolument modernes.

L'INTERPRÉTATION historico-culturelle classique a, en quelque sorte, toujours existé : elle se faisait, à l'intérieur d'une tradition, par l'éducation aux divers sens des symboles. Elle s'appuyait sur l'exégèse des textes, ou des enseignements oraux (mythes, proverbes, contes, généalogies, etc.) et des actes (rites, coutumes magico-religieuses, etc.) Elle tendait toujours à présenter le langage symbolique comme un moyen direct pour appréhender le mystère que les théologies discursives tentaient de délimiter par des recherches plus savantes. Il n'y avait donc pas de rupture, semble-t-il, entre l'univers symbolique et les disciplines de la connaissance du divin : le rapport, simple, entre tel symbole et tel passage scripturaire permet une « lecture naive » qui fonde l'interprétation orthodoxe de ce langage humain des formes. Dès les temps les plus reculés, la question : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » a dû se poser, pas seulement à propos des réalités naturelles, mais aussi à propos de l'héritage spirituel laissé par les générations antérieures ou des expressions d'une société étrangère. Le groupe s'est toujours efforcé de répondre le plus clairement possible à cette question, en distinguant la signification de chaque acte religieux et, en elle, les différents niveaux auxquels elle s'applique. C'est là l'un des piliers de la mémoire collective, qui s'appuie sur l'épaisseur historique des significations.

L'homme contemporain pose une question un peu différente : il demande plutôt par quel mécanisme le symbole peut manifester un sens, quel est le rapport entre le contenant et le contenu, le rapport aussi entre les divers niveaux. Mais la rupture marquée par l'entrée des sciences humaines (psychologies et psychanalyses, sociologies, phénoménologie) dans l'histoire classique a donné lieu à des remaniements méthodologiques qui ont parfois versé dans l'exagération et imposé, de manière totalitaire, une conception unique de l'enracinement du symbole. C'est le cas de la psychanalyse.

## LA CONNAISSANCE SYMBOLIQUE, MIROIR DE L'ÊTRE

« Rien d'autre que Moi n'existe ici-bas. Tout objet extérieur est, en vérité, le produit de la *maya* et apparaît dans l'*ātman* comme une image dans un miroir, en Moi qui suis le Soi non dual. C'est pourquoi Je suis réellement Śiva » (*advaitānubhūti*, 5).

Bien qu'étant incessamment omniprésent, l'*ātman* ne se révèle pas n'importe où. Il brille uniquement dans la *buddhi* comme un reflet dans un corps transparent » (*ātmabodha*, 16)

Pénétrant et éclairant tout l'univers, extérieurement et intérieurement, le suprême *brahman* brille de lui-même comme le feu pénètre intimement un boulet de fer incandescent et brille de sa propre lumière...

Seul l'œil de la connaissance contemple l'*ātman* (tel qu'il est véritablement), pénétrant tout, Être pur et pure Béatitude, mais l'œil de l'ignorance ne l'aperçoit pas, comme un aveugle ne voit pas le soleil éclatant

Dès qu'elle est débarrassée de toutes ses impuretés dans le foyer ardent de la connaissance entretenu par la parole du *guru* et autres moyens, l'âme vivante brille de sa propre splendeur comme l'or purifié par le feu

Quand l'*ātman*, soleil de l'illumination libératrice, envahit le ciel du cœur et chasse les ténèbres de l'ignorance, il pénètre tout, enveloppe tout et illumine tout » (*ātmabodha*, 60-63-64-65).

SHANKARA, *Hymnes et chants védantiques*  
(trad. R. ALLAR, Paris, Éd. Orientales, 1977, p. 40-59-65-66)

freudienne, qui montre assez remarquablement en quoi la sensibilité religieuse plonge au cœur de l'humain, et l'œuvre des tensions qui peuvent en résulter, mais qui estime pouvoir rendre compte ainsi intégralement de la visée symbolique.

Ne pas tenir compte du lien fondamental entre symbole et tradition religieuse conduit souvent à substituer, au sens que revêt pour le croyant son expérience, un « sens caché », artificiel, en décalage par rapport aux contenus de la mémoire collective. Cela s'avère plus particulièrement évident pour les sociétés qui présentent des contours théologiques et exégétiques très fermes, et où les significations des symboles se dégagent aisément. Dans ces cas, on voit bien que le symbole constitue la chair vivante de la transmission. Il agrège en lui différentes strates historiques, qui entrent en correspondance les unes avec les autres. Ainsi n'est-il pas indifférent que le puits où le Christ demande à boire à la Samaritaine soit justement le puits de Jacob ; par un jeu subtil sur la symbolique de la soif et de l'eau vive, le Christ montre qu'il accomplit l'ancien épisode scripturaire tout en s'y opposant, d'une certaine façon, puisque

l'eau qu'il propose est d'une autre nature, grâce à laquelle l'âme n'aura plus jamais soif. Ce jeu subtil, les Pères de l'Église l'ont amplifié, surtout après Origène, et en ont fait une véritable méthode interprétative. C'est la typologie, qui consiste à montrer que certains événements de l'*Ancien Testament*, lus symboliquement, contiennent un « sens caché » ; ils sont les préfigurations de différentes réalités sacramentelles que le *Nouveau Testament* vient accomplir. Ainsi certains symboles se trouvent-ils comme « mis en perspective » les uns avec les autres au long d'une histoire sainte (par exemple Melchisedech et l'Eucharistie ; la source jaillissante sous le bâton de Moïse, et le baptême ; l'agneau qui conduit de la Pâque juive à la Résurrection ; le serpent d'airain et la crucifixion du Christ)<sup>18</sup>.

Ici, le symbole se présente comme une réalité constamment ouverte, qui se prête à réinterprétations successives, sans rien perdre de ses harmoniques anciennes. Mais il n'est accessible qu'à l'individu qui vit à l'intérieur de la tradition envisagée ; il ne peut être lu que selon cette lumière, faute de quoi il demeure obscur. Dire que le Christ est le Nouvel Adam ne signifie



quelque chose que pour celui qui se place dans une perspective chrétienne. C'est pourquoi, là où le lien du symbole et de la tradition apparaît le plus fort, c'est dans une intériorité qui ne relève plus de l'herméneutique, mais de la foi. L'interprète et les symboles qu'il médite appartiennent alors au même monde spirituel. Comme le montre Paul Ricœur dans *Exégèse et herméneutique*, il y a un même enveloppement historique pour le symbole et pour l'interprète – plus que cela, une « co-appartenance ». Cela pose à l'historien des religions une question fondamentale : comment saisir le mieux un symbole ou un ensemble symbolique ? Doit-il se situer à l'intérieur ou à l'extérieur de cette tradition à laquelle appartient le symbole, et qui lui donne tout son sens ou tous ses sens ?

Précisément, il ne peut se dispenser ni d'être à l'intérieur, ni d'être à l'extérieur : telle est l'impuissance et en même temps la chance de l'historien des religions. En effet, d'une part, il ne peut jamais faire l'économie d'une enquête méticuleuse interne ; s'il travaille sur la symbolique des eaux dans le baptême chrétien, il devra se poser la question : quel sens a, pour le chrétien, la descente dans les eaux de la piscine, le rite d'immersion et d'émersion ? Et, s'il est honnête, il conviendra que, pour un chrétien, ce rite fait d'abord référence à trois épisodes de la vie du Christ : son baptême dans les eaux du Jourdain, sa descente aux Enfers, sa résurrection présentée comme une sortie des eaux de la mort. Mais l'historien moderne, par ailleurs, ne peut plus se contenter de cette lecture « naïve » – naïve en ceci qu'elle fournit aux représentations une interprétation immédiate, indiscutable, fondée sur la croyance. La « rencontre des herméneutiques » est devenue sa tâche intellectuelle, mais le cadre de cette rencontre reste la tradition religieuse.

---

### Pour conclure

LES analyses modernes, en ouvrant l'abîme d'un sens qui ne va plus de soi, mais se fait dans le doute et le soupçon, ont

permis d'ausculter le symbole et d'y découvrir des aspects tout à fait nouveaux. Son ambiguïté, son équivocité même, permettent de créer un jeu de polarités que le concept ignore, et d'emmagasiner des couches successives qui marquent l'évolution des traditions. Le symbole apparaît alors sous un aspect énergétique, comme le mouvement même d'une conscience qui s'interroge : il a une intentionnalité, « il donne à penser », dit Paul Ricœur. Plus il donne à vivre, en imposant à l'individu un certain processus spirituel – voie à assumer ou « cheminement vers » à découvrir. Loin d'être une totalité inerte ou accomplie, il recèle une virtualité à actualiser ; en lui, pas de clôture du sens, d'où la possibilité de réinterprétations et de surdéterminations.

La pensée actuelle semble ainsi particulièrement sensible à ce qui, dans le symbole, manque à être, n'est pas encore, ne sera peut-être jamais entièrement dit : pour elle, l'aporie fait figure de richesse, une fois signé le constat d'impuissance de l'intuition à tout saisir. Il y a dans le symbole une absence, ou plus exactement l'indication de cette absence, comme l'énonçait déjà Thomas d'Aquin : « Le symbole est une chose qui, outre l'apparence qu'elle présente à nos sens, fait venir à la pensée quelque chose d'autre qu'elle-même, telle la trace d'un animal nous renseigne sur le passage de la bête<sup>19</sup>. » En manifestant cette absence, il indique « en creux » que quelque chose existe dont on n'aurait guère eu le pressentiment autrement.

Mais les disciplines modernes, rendues prudentes par une sortie des traditions qui a détruit la stabilité du sens transmis, cherchent moins à définir le contenu de ce « quelque chose d'autre ». Elles sont plutôt attentives à la quête elle-même, à ce que le langage symbolique, en ne disant pas tout, déclenche et éveille dans la conscience, au cheminement qu'il suscite. De leurs observations ne naît donc pas une nouvelle théorie qui succéderait à une ère de naveté, mais un déplacement d'accent qui fait du symbole un espace bipolaire, dynamique, relationnel.

Ysé TARDAN-MASQUELIER

## NOTES

- 1 Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations Essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil 1969
- 2 Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Le Seuil, 1974, p 17
- 3 Paul RICŒUR, *op cit*, p 260
- 4 On trouve ce sens, en particulier, chez Jamblique, qui emploie le mot pour désigner les « choses secrètes », l'éso-  
tisme chez les pythagoriciens (*De vita pythagorica* XXIII, Teubner, 1937, p 59)
- 5 *Etymologiarum* I, 37, 22
- 6 GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, éd Tempel, II, p 463
- 7 Sigmund FREUD, *Le rêve et son interprétation*, p 25
- 8 Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, trad fr, Paris, Payot, 1913, p 166
- 9 Voir Claude LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1971. p 563
- 10 Carl Gustav JUNG, *L'homme et ses symboles*, trad fr, Paris, Laffont, 1964, p 55
- 11 C G JUNG, *Psychologie et éducation*, trad fr, Paris, Buchet-Chastel, 1963, p 71
- 12 JUNG emprunte les termes *numen*, *numinosum* et

- numineux* à Rudolf Otto qui, dans *Le sacré* (1917), les utilise pour exprimer la « donnée originaire et fondamentale », antérieure à toute spécification éthique, qui fonde le sentiment et l'expérience religieuse
- 13 *Psychologie et alchimie*, trad fr, Paris, Buchet-Chastel, 1970, p 17
  - 14 Edmund LEACH, *Genesis as myth, the legitimacy of Salomon* Londres, 1969
  - 15 *Méphistophélès et l'androgynie*, trad fr, Paris, Gallimard, 1962, p 238 à 268, surtout p 254 à 262, publié d'abord in M Elhade et J Kitagawa, *History of Religions, essays in methodology*, Chicago, Chicago University Press, 1959
  - 16 *Pour une science des religions*, Paris, Le Seuil, 1973, p 8 et, surtout, « Mircea Elhade et les symboles religieux », in *Homo religiosus Hommage à Mircea Elhade*, The Mircea Elhade Research Institute, 1990, p 21-27
  - 17 *Méphistophélès et l'Androgynie*, *op cit*, p 254, 256, 259
  - 18 Voir Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959-1964 et 1970, 4 vol
  - 19 Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa, 60, a1, ad 2

## ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

- BALMARY M, *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986
- DUMEZIL G, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard, 1977
- DURAND G, *L'imagination symbolique*, Paris, 1984, 4<sup>e</sup> éd
- ELIADE M, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1979
- FREUD S, *Le rêve et son interprétation*, 1901, trad fr Paris, 1925, rééd 1974
- JUNG C G, *Psychologie et religion*, trad fr Paris, Buchet-Chastel, 1960, rééd 1990

- LEVI-STRAUSS C, *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket, 1985
- MESLIN M, *Pour une science des religions*, Paris, Le Seuil, 1973, 3<sup>e</sup> partie *L'expérience humaine du divin*, Paris, Le Cerf, 1988, II<sup>e</sup> partie, chap v
- RICŒUR P, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969
- VERGOTE A, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Le Seuil, 1974
- Le symbole*, colloque international des facultés de théologie de Strasbourg, Strasbourg, éd J Ménard, 1975