Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 148 (2016)
Heft: 4

Artikel: Le symbole donne (encore) à penser
Autor: Biancu, Stefano
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-685913

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 148 (2016), P. 755-767

LE SYMBOLE DONNE (ENCORE) À PENSER

STEFANO BIANCU *

Résumé

Après un bref aperçu de la redécouverte du problème du symbolique qui s'est produite dans la première moitié du XXe siècle (§ 1), cet article se propose d'abord de clarifier quelle serait la perspective adéquate pour interroger cette dimension irréductible de l'être humain (§ 2), en la retrouvant dans une philosophie de la culture, au sens d'une philosophie qui choisit d'interroger l'être humain de l'extérieur ; il essaie ensuite de circonscrire le domaine du symbole par rapport à des domaines qui lui sont proches, et notamment celui du signe (§ 3). Enfin il se propose d'évaluer non seulement la portée de cette « redécouverte » du symbole, mais aussi ses retombées sur la philosophie elle-même (§ 4).

L'émergence du problème du symbole au XXe siècle

La question du symbole traverse, de façon erratique et souterraine, l'ensemble de la pensée occidentale [1]. Mais c'est au cours du XXe siècle qu'elle connaît une thématisation d'une ampleur sans précédent. L'intérêt pour le symbolique se répand en effet dans de nombreux domaines du savoir à partir du début du siècle et surtout au lendemain de la Première Guerre mondiale, après aussi la crise des valeurs et des grandes idéologies du XIXe siècle (scientisme, positivisme, foi inébranlable dans le progrès etc.) : crise déterminée en partie par l'expérience ruineuse du conflit et la catastrophe qui s'en est suivie. Cet intérêt pour le symbolique se diffuse très vite dans des milieux très divers – la psychanalyse, l'ethnologie, la phénoménologie des religions, la sémiologie, la sociologie, la linguistique, la théorie de l'art, la philosophie, les différentes formes de théologie.

Mircea Eliade parle à ce sujet d'une véritable « conversion » au symbole qui touche, dans la première moitié du siècle, de très nombreux secteurs du savoir. Une conversion qui coïnciderait non pas avec la découverte d'une nouveauté absolue, mais avec la redécouverte de quelque chose dont on s'aperçoit qu'on en a perdu conscience avec le temps : le rôle du symbole comme instrument

* Professeur associé de philosophie morale à l'Université de Rome-Lumsa.

[1] T. TODOROV, dans *Théories du symbole,* Paris, Seuil, 1977, en décrit quelques moments emblématiques.

de connaissance, et donc comme composante fondamentale de l'humanité de l'homme[2].

On a souvent voulu approfondir les raisons de cet «oubli» présumé. Selon Todorov, certaines périodes auraient voulu refouler (au sens psychanalytique du terme) l'incontournable coessentialité de l'être humain et du symbole, en observant une distance de sécurité à l'égard de tout ce qui touche au symbolique, pour le situer dans un ailleurs temporel, spatial, affectant l'ordre des genres et des espèces. On l'aurait fait pour des raisons de nature *idéologique.*

C'est à croire, écrit Todorov, qu'une censure vigilante n'autorisait à parler du symbolique que si l'on utilisait des noms d'emprunt, tels que «folie», «enfance», «sauvage», «préhistoire»: comme il est difficile d'ignorer entièrement le symbole, nous déclarons que nous – les hommes adultes normaux de l'Occident contemporain – sommes exempts des faiblesses liées à la pensée symbolique, et celle-ci n'existe que chez les autres: les animaux, les enfants, les femmes, les fous, les poètes – ces fous inoffensifs –, les sauvages, les ancêtres – qui, en revanche, ne connaissent qu'elle[3].

Il semblerait, en somme, que l'on ait tenté de mettre en quarantaine ce que l'on considérait, pour différents motifs, comme une «vacance de la raison»[4]: une manifestation de faiblesse de la part d'une pensée qui n'est pas encore parvenue à la plénitude de ses possibilités (comme dans le cas des enfants, des sauvages et des ancêtres), ou qui est de toute façon incapable d'y parvenir en raison d'une déficience naturelle (comme dans le cas des animaux, des fous, des femmes !): une pensée, quoi qu'il en soit, extérieure à la vérité. Si l'on appliquait à ces propos les termes célèbres de Thomas Kuhn[5], on pourrait dire que dans le cadre d'un certain *paradigme* de la subjectivité, le symbole a longtemps représenté une *anomalie* qu'on a voulu expliquer et comprendre en la ramenant soit à des déviances pathologiques, soit à des stades d'un développement encore incomplet, soit encore à des formes d'humanité considérées comme imparfaites et déficientes.

Ce refoulement daté des raisons du symbole, c'est là notre hypothèse, plonge ses racines dans certaines idiosyncrasies traditionnelles de l'Occident vis-à-vis de la dimension corporelle de la subjectivité – idiosyncrasies devenues particulièrement évidentes en modernité, lorsqu'on s'est trouvé confronté à des exigences, très justes d'ailleurs, telle que celle de garantir les conditions de possibilité de la science moderne ainsi que d'une communauté politique marquée par les grands principes du libéralisme.

[2] *Cf.* M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux,* Paris, Gallimard, 1952, p. 9-10.

[3] T. Todorov, *Théories du symbole, op. cit.*, p. 262.

[4] G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960), Paris, PUF, 1983, p. 15.

[5] *Cf.* T. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques,* tr. fr. de L. Meyer, Paris, Flammarion, 2008.

À partir de ces exigences on a en effet postulé un certain degré d'abstraction – on a produit une *fiction*. Afin de garantir la possibilité d'un discours scientifique objectif, neutre et universel, on a postulé une différence qualitative radicale entre sujet et objet – une distance qui permettrait justement l'acte d'objectivation – et cela à travers l'image d'un sujet calquée sur la figure abstraite d'une pure *res cogitans* (par rapport à laquelle la dimension du corps serait inessentielle) qui maîtrise une pure *res extensa* mesurable (par rapport à laquelle la dimension corporelle ne serait que de l'étendu). De même, pour garantir l'égalité de tous devant la loi il fallait postuler une liberté originaire – l'article 1 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* étant emblématique à ce sujet[6] –, à savoir une figure abstraite de liberté à protéger de toute menace extérieure : une liberté qu'on postule toujours déjà là, comme si ce n'était pas une tâche de tout être humain que de *devenir* libre[7]. Voici donc cette *fiction* qu'on a produite : celle d'une subjectivité exclusivement intérieure, déjà faite dès le début, sans histoire – une pure *res cogitans* qui domine un univers réduit à une pure *res extensa*, inerte et qui n'a rien à dire. Voilà une fiction qui s'est présentée d'abord sous la forme d'un expédient de méthode, puis sous celle d'un refoulement dogmatique.

De cette manière, on a postulé *le caractère inessentiel* de certains présupposés irremplaçables de la subjectivité, laquelle nécessite par conséquent une médiation extérieure vis-à-vis de soi-même, du monde, d'autrui, du fondement. De cette médiation le symbolisme constitue la langue et la grammaire. En ce sens, le refoulement du symbolique serait lié à une figure abstraite et inadéquate de la subjectivité : c'est là, pour l'essentiel, qu'on rencontre le défi lancé aujourd'hui par le symbole à la philosophie.

Afin de mieux comprendre les enjeux philosophiques liés à la question du symbole, nous allons d'abord clarifier quelle serait la perspective adéquate pour interroger cette dimension irréductible de l'être humain (§ 2) : on la retrouvera dans une philosophie de la culture, au sens d'une philosophie qui choisit d'interroger l'être humain de l'extérieur – à partir de ses actions, productions et institutions, celles-ci étant considérées comme des médiations incontournables de la subjectivité et de la socialité. Nous allons ensuite circonscrire le domaine du symbole par rapport à des domaines qui lui sont proches, et notamment celui du signe (§ 3) : une différence radicale entre la logique sous-jacente au symbole et celle du signe a été traditionnellement refoulée, et cela justement à cause d'un paradigme inadéquat de la subjectivité. Il sera enfin possible d'évaluer

[6] « Tous les êtres humains *naissent* libres et égaux en dignité et en droits » (nous soulignons). Comme le remarque J.-M. Ferry, cet article ne fait sens que comme énoncé régulatif, tandis qu'il est faux et presque absurde comme énoncé constatif : on est toujours en chemin vers notre liberté. *Cf.* J.-M. Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, Paris, Cerf, 2004, p. 201.

[7] Autour de cette généalogie de la liberté *cf.* S. Biancu, « L'autorité, mode d'emploi », *Conférence* 37 (automne 2013), p. 457-468 ; Id., « Autorité versus liberté? Théologie et savoir rationnel dans l'espace public », *Revue d'éthique et de théologie morale* 252 (décembre 2008), p. 69-89.

non seulement la portée de cette «redécouverte» du symbole, mais aussi ses retombées pour la philosophie elle-même (§ 4).

La perspective adéquate

Une perspective utile si l'on veut considérer le symbole en philosophie est celle d'une *philosophie de la culture*: non pas au sens d'une philosophie appliquée à un milieu d'étude circonscrit ou à un objet spécifique (au sens, précisément, où l'on parle par exemple de philosophie du droit ou du langage), mais à celui d'une philosophie qui, d'emblée, se propose comme une alternative à la *philosophie de la conscience* inaugurée par Descartes et devenue depuis lors paradigme hégémonique.

Se placer dans la perspective d'une *philosophie de la culture* signifie choisir de considérer l'homme non pas d'abord de l'*intérieur* (par introspection), mais de l'*extérieur*: à partir de ses actions, de ses productions, des grandes institutions de la vie sociale, en reconnaissant que ces actions, productions et institutions renferment une profondeur symbolique qui les rend irréductibles à un simple agir/produire instrumental. L'homme partage certaines de ces actions avec les autres espèces du monde animal: le fait de se procurer de la nourriture, celui de manger, de se reproduire, de dormir, de chanter, de danser, de jouer, de travailler. D'autres au contraire lui sont propres, comme la parole, l'écriture, l'écoute, la contemplation, la prière. Mais, quand elles sont accomplies par l'homme, ces deux classes d'actions – même et surtout celles qui lui sont communes avec le monde animal – révèlent et manifestent une profondeur anthropologique irréductible: l'homme fait l'expérience que ce n'est pas seulement la survie de l'individu et/ou de l'espèce qui y est en jeu, mais qu'il s'y trouve quelque chose de plus: est *aussi* originellement en jeu la dimension du sens et d'une relation possible avec le fondement (de soi et du monde). Est en jeu – pour reprendre une célèbre question kantienne – l'espérance qu'il lui est possible de concevoir.

Ce qu'une philosophie de la conscience ne semble pas capable de saisir, c'est en particulier l'irremplaçable médiation symbolique de la subjectivité et de la socialité, et, par suite, la fonction anthropogénétique essentielle de ces actions, productions et institutions. Une philosophie de la conscience, en somme, ne paraît pas capable de mesurer que l'expérience n'est jamais totalement immédiate: avant d'être subjectivement constituée (au sens transcendantal du terme), celle-ci se présente en effet toujours symboliquement médiatisée (au plan individuel) et instituée (au plan social)[8]. Si, dans le cadre

[8] J'utilise le mot «institution» au sens que lui a donné M. Merleau-Ponty dans: *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.

d'une philosophie de la conscience, le symbole est donc un instrument à disposition du sujet – il y a précisément une priorité *constituante* de la conscience et du sujet–, dans le cadre d'une *philosophie de la culture* ainsi entendue, le symbole est au contraire la voie d'accès à un sens qui s'offre comme déjà là : qui précède donc toujours le sujet, le provoque et l'interpelle.

D'autre part, reconnaître dans une philosophie de la culture la perspective capable d'affronter la question du symbole signifie prendre au sérieux l'arc de la pensée du XXe siècle en la matière, et reprendre le propos là où les grands – au moins depuis Cassirer[9] – l'ont laissé.

Qu'est-ce qu'un symbole ?

Si l'on veut retracer les grandes lignes d'une théorie du symbole, il faut d'abord se débarrasser de la possibilité de certains malentendus et circonscrire le sujet à l'aide de quelques catégories auxquelles on l'a traditionnellement associé. La première d'entre elles – et la plus fondamentale – est celle de signe.

Notre hypothèse c'est que *le symbole ne représente pas un cas particulier du signe : on ne doit donc pas comprendre le symbolique comme une sous-espèce du genre plus vaste constitué par les signes.* L'affirmation n'a rien de banal : comme Todorov l'a montré[10], un présupposé constant de la rhétorique occidentale a précisément été de penser le symbole comme un dérivé du signe et de considérer en conséquence le symbolique comme un sous-ensemble du sémiotique ; une longue tradition a suivi cette ligne, d'Augustin d'Hippone à Umberto Eco, en passant par la psychanalyse de Freud, la sémiologie de Saussure et le structuralisme de Lévi-Strauss et de Lacan[11].

La tradition sémiologique, rassemblant les divers courants qui voient dans les symboles des cas particuliers du genre plus vaste constitué par les signes, pose malheureusement aux symboles une question à laquelle ils ne sont pas en mesure de répondre, quand ils leur demandent ce que, au juste, ils *symbolisent*[12]. Les symboles, en effet, ne symbolisent rien à proprement parler : ils ne sont là que pour eux-mêmes, et ils ne renvoient pas, comme des signifiants, à une conceptualité abstraite (le domaine des signifiés). L'accès au symbole ne se fait pas au moyen d'une traduction conceptuelle, qui mènerait le contenu du symbole vers l'extérieur, en terrain neutre, mais à travers une pénétration dans le symbole lui-même. Les symboles ne demandent donc pas à être *traduits* dans une langue et selon une logique qui leur sont extérieures et étrangères, mais

[9] *Cf.* E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, tr. fr. de N. Massa, Paris, Minuit, 1975.

[10] *Cf.* T. Todorov, *Théories du symbole, op. cit.*

[11] G. Durand les qualifie d'herméneutiques « réductives » du symbole (de Freud à Lévi-Strauss) : *cf.* G. Durand, *L'imagination symbolique,* Paris, PUF, 1964, en particulier le chap. 2.

[12] *Cf.* D. Sperber, *Le symbolisme en général,* Paris, Hermann, 1974, chap. II (« Significations cachées »), p. 29-62.

exigent que l'on pénètre à l'intérieur de leur logique et que l'on participe de leur développement. Ils impliquent donc la situation du sujet dans une histoire déterminée : dans une durée individuelle et/ou collective qui les active et qu'ils activent.

Ce qui semble généralement inadéquat, c'est une approche *représentationnelle* du symbole : une approche fondée sur le présupposé selon lequel les symboles seraient des représentations de quelque chose d'autre. Plutôt qu'une *représentation*, le symbole structure d'abord, en effet, une *relation* : c'est cela qui le rend irréductible au sémiotique. Autrement dit, le principe fondamental du symbolisme est celui d'une relation mutuelle entre des éléments distincts et concrets, dont la combinaison produit du sens [13]. Du reste, on peut aisément retrouver dans ces considérations la trace de l'étymologie du mot « symbole » : le *symbolon* antique était un objet divisé en deux parties, distribuées entre les deux partenaires d'un contrat, d'une alliance ou d'un pacte. Le symbole, ainsi, ne renvoie pas à autre chose que lui-même : il introduit dans l'ordre (de sens et de valeur) dont il fait lui-même partie [14]. À la différence du signe, qui renvoie à autre chose que lui-même, le symbole invite à pénétrer en lui, à s'en rendre participant, dans un ordre (de relations) auquel il appartient lui-même. Il institue ainsi une reconnaissance, un pacte, une alliance qui s'étendent aux *bénéficiaires* eux-mêmes du symbole, lesquels sont invités à y entrer, à y prendre part : à *se reconnaître* à l'intérieur d'un ordre symbolique commun. À la différence du signe, qui *désigne* et *informe*, le symbole *assigne* et *forme* une identité et une place à l'intérieur d'une relation [15]. Dès ses origines, le symbole/*symbolon* est ainsi un opérateur de reconnaissance mutuelle, capable d'instituer un moi, un toi, un nous. En ce sens, il est ce qui permet à l'individu et à la communauté de se reconnaître et de s'identifier.

Le symbole, entre relation et représentation

Cette nature d'abord *relationnelle* du symbole s'explique essentiellement de deux manières. D'un côté, le symbole structure la *relation d'intentionnalité*, c'est-à-dire la dynamique et la façon dont l'objet est actif dans la conscience du sujet. Dans cette perspective, les symboles constituent, dans leur caractère concret, un véritable *organon* de perception et d'action intentionnelle [16] : *en instituant* et *en médiatisant* le rapport entre sujet et objet, ils constituent les structures dynamiques et génératives d'une relation intentionnelle. Cela signifie non

[13] *Cf.* F. Ortigues, *Le discours et le symbole,* Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 61.

[14] *Cf. ibid.*, p. 65.

[15] *Cf.* L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole,* Paris, Cerf, 1979, en particulier le chap. III.

[16] *Cf.* à ce sujet D. Zadra, *Il tempo simbolico. La liturgia della vita,* Brescia, Morcelliana, 1985, ainsi que D. Sperber, *Le symbolisme en général, op. cit.*, chap. IV (« Symbolisme et savoir »), p. 97-126.

seulement qu'ils constituent un véritable dispositif d'apprentissage, mais qu'ils exercent une fonction anthropogénétique fondamentale : à travers la médiation du symbole, en effet, le sujet acquiert une nouvelle intégrité et une nouvelle capacité à élaborer le principe de réalité de façon créatrice. Ce n'est pas par hasard que Durand parle de la « connaissance symbolique » comme d'une « co-naissance »[17] : d'une véritable co-*naissance* du sujet, de sa constitution en tant que sujet.

D'un autre côté, c'est de la nature d'abord *relationelle* du symbole que découle sa capacité à fonder les *relations qui constituent le monde humain.* Non seulement, donc, les relations (intentionnelles) entre le sujet et la réalité, mais aussi les relations *entre les sujets.* En instituant un monde commun précédant l'avènement de toute subjectivité individuelle – les symboles sont toujours, en effet, *entre* quelqu'un et quelqu'un d'autre, et non pas simplement *de* quelqu'un –, ils fondent les relations humaines, avant même toute possibilité d'accord explicite, contractuel et procédural : « d'une manière générale, les symboles sont les matériaux avec lesquels se constituent une convention de langage, un pacte social, un gage de reconnaissance mutuelle entre des libertés »[18].

Le symbolique n'est donc pas réductible à l'horizon du sémiotique, dans la mesure où il ne se réduit pas à une *représentation*, mais configure un opérateur de *relation* : il institue l'espace des médiations entre l'homme et le monde (entre sujet et objet), entre les hommes (entre sujets), entre l'homme et lui-même (en le constituant précisément comme sujet capable d'auto-appropriation – d'un retour critique sur soi). Louis-Marie Chauvet l'a parfaitement décrit :

> le sujet n'atteint jamais le «réel» comme tel : il le filtre sans cesse, il le construit – et s'y construit simultanément. [...] L'imaginaire qui le travaille et l'aiguillonne le laisserait volontiers aller au vagabondage confusionnel et à la fantaisie débridée. Mais le symbolique le structure de telle manière qu'il lui impose les règles du jeu, des règles communes à tout le groupe culturel ; il le met «en-jeu». Grâce à ce pacte social, où l'économique, le politique, les règles de parenté, l'éthique, le religieux... se renvoient les uns aux autres de manière signifiante, il ne peut se fabriquer son monde, sa société, son histoire n'importe comment : il n'en est pas propriétaire, pas plus que de lui-même ; il lui faut renoncer à l'imaginaire appropriation de soi, comme de tout le «réel» : telle est la tâche qui lui est impartie, s'il veut devenir un «sujet»[19].

Le signe et le symbole

Si le symbolique ne se laisse pas saisir comme une sous-espèce du sémiotique, à quel domaine appartient-il ? Il faut avant tout reconnaître qu'il n'appartient pas d'abord à l'ordre du signifié. À la différence du signe, le symbole fait

[17] C'est l'un des concepts récurrents chez G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, op. cit.*

[18] E. Ortigues, *Le discours et le symbole, op. cit.*, p. 61.

[19] L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole, op. cit.*, p. 33-34.

en effet éclater la dimension sémantique : il ne communique pas quelque chose, mais *en* lui (et non *à travers* lui) quelque chose *se* communique et se manifeste en venant à la présence. On pourrait dire, de façon apparemment paradoxale, que le symbole est l'union non d'un signifié et d'un signifiant (selon la définition classique que Saussure donne du signe), mais de deux signifiants : de deux entités concrètes dont l'union produit du sens.

Le signe – en tant qu'union d'un signifiant et d'un signifié – est une communication d'autre chose que lui-même : une représentation, précisément, d'un signifié à travers un signifiant. Prenons un exemple évident : un panneau de signalisation (le signifiant) au contenu sans équivoque – ici, le stationnement est interdit (le signifié). Une fois décodé et traduit en concept, le signe épuise sa fonction de communication (de nature informative) et redevient inerte : il n'ajoute rien à une communication achevée en elle-même.

Le symbole est, au contraire, une entité concrète – potentiellement significative (« signifiante », précisément) – qui en *est* en même temps une autre. Il s'agit, plus précisément, d'une entité concrète dans laquelle une autre entité concrète, irréductible donc à un simple signifié, vient à la manifestation et à la présence, sans s'épuiser pour autant dans sa manifestation. Un exemple assez parlant est celui du don : comme Mauss l'a magistralement montré[20], le don est symbole – à savoir présence et manifestation – du donateur, ce qui le rend à la fois libre et obligé. C'est en effet le fait d'être le symbole du donateur, à savoir l'union entre le signifiant « donateur » et le signifiant « objet donné », qui fait que donner, accepter, rendre un don (ou bien se refuser à faire cela) signifie proposer et accepter (ou éventuellement refuser) non pas simplement un objet, mais bien plus profondément une relation avec la personne du donateur. Évidemment tout cela présuppose une histoire, personnelle et/ou sociale, le fonctionnement symbolique du don étant inséparable de l'histoire de sa donation, ce qui le rend aussi irréductible à un signifié à apprendre une fois pour toutes.

Bref, à la différence d'un signe qui lie un signifiant et un signifié, le symbole est plutôt à comprendre comme relation entre deux signifiants : relation qui ouvre à l'horizon d'un sens restant cependant toujours et ultimement indisponible. Cette nature de révélation (révélation d'un caractère concret qui se rend présent dans un autre caractère concret) rend le symbole potentiellement inépuisable et irréductible à toute traduction conceptuelle.

Précisons que comprendre le symbole comme union de deux signifiants n'implique pas de rendre le symbole extérieur au domaine du sens. Un signifiant n'est pas, en effet, un objet inerte, mais un phénomène concret (action, chose, animal, parole, geste…) qui est *constitutivement* ouvert à la dimension du sens. Comprendre le symbole comme l'union de deux signifiants n'implique donc pas un refoulement de la dimension du sens, mais atteste au contraire que le caractère inépuisable du symbole – son irréductibilité à un signifié

[20] *Cf.* M. Mauss, *Essai sur le don* (1923-24), *in* : *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

déterminé dont une traduction extérieure à la logique du symbole lui-même serait disponible – est essentiellement lié à sa nature concrète. Car en tant que fait concret constitutivement ouvert à la dimension du sens, le symbole n'est jamais totalement transparent, jamais totalement traduisible en un signifié disponible. C'est donc cette opacité, constitutivement liée à sa nature concrète, qui rend finalement le symbole inépuisable.

Le point est délicat et mérite notre attention : pour dépasser l'insatisfaction que fait naître la définition saussurienne du symbole comme union (arbitraire) d'un signifié et d'un signifiant (et donc, en fin de compte, comme signe), deux voies ont été parcourues. La première, empruntée par Ricœur, a abouti à une définition du symbole comme union entre deux *signifiés* : le symbole procurerait la lecture d'un autre sens à l'intérieur du premier sens, littéral, immédiat[21]. La seconde, empruntée par Ortigues, a vu au contraire dans le symbole l'union de deux *signifiants*[22].

Si les deux solutions tâchent de dépasser l'identification du symbolique à la figure d'un renvoi possédant finalement la nature d'un *signe,* la seconde présente cependant l'avantage de conserver l'essentiel de son caractère concret, en reconnaissant que le symbole est toujours *quelque chose* de concret où *une autre chose* vient à la manifestation et à la présence : quelque chose en quoi il est possible de *faire l'expérience*, à l'intérieur d'une durée personnelle ou collective, de la présence et de la manifestation de quelque chose d'autre.

En ce sens, cette sorte de spiritualisation des deux termes de la relation, sensible dans le passage qu'opère Ricœur d'une définition du symbole comme union d'un signifiant (concret) et d'un signifié (abstrait) à une définition comme union de deux signifiés, ne semble pas en mesure d'exprimer l'essentiel du symbole : car le symbole ne représente pas la variante spiritualisée et éthérée du signe ; il est au contraire l'attestation de l'irréductibilité du concret non seulement au simple fait positif, mais aussi à l'ordre des signifiés disponibles. La différence entre signe et symbole est donc à retrouver dans la nature concrète des deux termes de la relation : une relation qui consiste dans la présence et la manifestation – sensée – d'un signifiant à un autre.

Deux logiques différentes

Signe et symbole répondent ainsi à deux logiques différentes. Devant véhiculer des signifiés, le signe opère selon une logique essentiellement instrumentale, une logique *économique* d'efficacité nécessaire en vue d'un objectif : un objectif qui, finalement, est la communication et la transmission d'un

[21] *Cf.* P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Paris, Seuil, 1965, p. 21. Ricœur s'était déjà exprimé dans les mêmes termes dans *La symbolique du mal,* Paris, Aubier, 1960, où le symbole est défini comme « le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé » (p. 22).

[22] *Cf.* E. Ortigues, *Le discours et le symbole, op. cit.*

signifié – d'une information. Pour atteindre cet objectif, il suffit d'une dépense minimale de ressources. Le signe fonctionne donc selon la logique du minimum nécessaire : tout ce qui est en plus est considéré comme une entrave au but visé.

La logique sous-jacente au fonctionnement symbolique répond au contraire à un principe opposé, que l'on pourrait qualifier de « maximum gratuit »[23]. N'ayant pas de signifiés à communiquer, le symbole vise plutôt à instituer, à travers des médiations concrètes, des *expériences*, des *relations* et des *liens* sans aucune utilité concrète de nature précise : tout symbole vit ainsi dans une logique de gaspillage apparent, de redondance gratuite, d'excès « inutile »[24].

Le symbolisme rompt donc avec la situation d'un rapport au monde de type exclusivement instrumental, dans le domaine de la connaissance, de la communication, de la production. Il s'engage sur le long chemin (un chemin anti-économique) du rapport à un monde reconnu comme irréductible à un ensemble d'objets inertes – pures extériorités libres de toute forme d'intériorité – et d'individus isolés, de pures intériorités. Il représente ainsi la condamnation de toute prétention à la domination de la part d'une intériorité qui se croit exempte de toute trace d'extériorité, et met fin aux prétentions d'un sujet qui se comprend comme maître absolu de lui-même et du monde qui l'entoure. Il disqualifie enfin le dualisme de la (pure) *res cogitans* et de la (pure) *res extensa*.

Mais on se tromperait si, de l'irréductibilité du symbolique au sémiotique, on concluait à une incompatibilité radicale entre les deux registres. Au contraire, signe et symbole représentent deux polarités inséparables, également présentes, selon des proportions variables, dans toute manifestation de l'humain. Chaque acte, chaque langage humain est en effet habité, en même temps, par une intentionnalité liée au signe et une intentionnalité liée au symbole. Si la révision de l'identification du symbole avec le signe s'impose, il faut aussi reconnaître qu'il n'y a aucune manifestation de l'humain qui n'ait en même temps un caractère de signe et un caractère de symbole (même si c'est dans des proportions variables) : il s'agit de deux logiques différentes qui coexistent comme deux polarités inséparables dans le donné concret de la réalité[25]. Une leçon académique, par exemple, véhicule certainement un certain nombre d'informations et des concepts (c'est le niveau *informatif* du signe), mais en même temps elle demande – et produit – une reconnaissance mutuelle entre les sujets qu'y sont impliqués : une reconnaissance qu'elle médiatise et rend possible (c'est le niveau *formatif* du symbole).

[23] J'emprunte cette expression à A. Grillo, *Il simbolo: una sfida per la teologia e la liturgia*, *in* : S. Biancu-A. Grillo, *Il simbolo. Una sfida per la filosofia e per la teologia*, San Paolo, Cinisello, 2013, p. 101-162.

[24] C'est la thèse fondamentale de D. Sperber, *Le symbolisme en général, op. cit.*

[25] *Cf.* L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, *op. cit.*, en particulier le chap. II. D'ailleurs le signe correspond lui aussi à une fonction bonne, celle du *logos* et de la raison, qui est nécessaire pour avancer intelligemment dans la vie : je dois cette petite remarque à la stimulante confrontation que j'ai eue, à partir de la réception de mon texte, avec Ghislain Lafont, que je désire ici remercier nommément.

La philosophie et les raisons du symbole

Il est désormais possible de tirer quelques conclusions sur la tâche que la considération du problème du symbole assigne à la philosophie : sur ce qu'on pourrait appeler, par conséquent, les (bonnes) raisons du symbole.

Comme on a cherché à le montrer, l'espace et le rôle du symbole ne se laissent mesurer qu'à la condition de reconnaître l'insuffisance d'un paradigme de la subjectivité réduite à la figure d'une conscience assimilable en fin de compte à une simple *res cogitans* vis-à-vis de laquelle le corps serait inessentiel. N'étant ni une pure chose (extérieure) ni une pure idée (intérieure), le symbole disqualifie l'alternative de la *res cogitans* et de la *res extensa.* C'est pourquoi une philosophie qui prend au sérieux le symbole peut, elle, offrir un véritable remède aux difficultés posées à la philosophie moderne de la conscience et aux tentations égologiques récurrentes du sujet[26]. Car le symbolique précède toute forme de subjectivité autonome et représente l'épaisseur des médiations : *entre* les êtres humains, et *entre* ceux-ci et la réalité d'eux-mêmes, des autres, du monde et du fondement. Il représente par suite l'ouverture sur un monde commun qui est toujours déjà là. Le symbole donne accès au monde, dans la mesure où il permet de faire l'expérience du monde en tant que monde déjà (linguistiquement, culturellement etc. – enfin : *symboliquement*) institué, en tant que monde *familier* et habitable, un monde qui provoque et interpelle le sujet. Tout cela le rend irréductible à une simple option de la liberté, comme si chacun pouvait choisir ses propres symboles.

Si tout symbole est finalement indisponible au sujet, il donne toutefois à penser – selon la formule kantienne reprise par Ricœur – et demande à être pensé. C'est là sans doute l'un des plus grands défis lancés à la philosophie. S'il est vrai, d'un côté, que seul l'*homo symbolicus* peut éprouver et mesurer les dynamiques profondes des symboles (un homme irréductible à une pure *res cogitans*), il est tout aussi vrai qu'il manquera toujours à un homme *exclusivement* symbolique la possibilité de distinguer entre richesse et perversion du symbole : entre son visage le plus fiable, source d'humanité et de liberté, et sa perversion possible, autoritaire et idéologique, source de domination et de mortification de l'humanité et de la liberté mêmes qu'il était censé garantir.

En ce sens, la redécouverte de la pertinence anthropologique de la figure de l'animal symbolique est un pas que la philosophie doit nécessairement et urgemment accomplir. Mais ce pas ne peut mener à une alternative nette, comme s'il s'agissait de choisir, sous la guise d'un *aut-aut*, entre une définition de l'homme *soit* comme animal symbolique, *soit* comme animal rationnel.

[26] Comme l'ont observé des philosophes de la dimension de M. Merleau-Ponty (*cf. L'institution dans l'histoire personnelle et publique, op. cit.*) et de P. Ricœur (*cf.* « Le symbole donne à penser », *Esprit,* 7-8 (juillet-août 1959), p. 60-76 ; ici p. 60).

En d'autres termes : si la figure anthropologique de l'animal symbolique était simplement une alternative à celle de l'homme comme animal rationnel, le symbole resterait une illusion d'enfants, de primitifs, de fous.

S'il est donc nécessaire de reconnaître que l'immédiateté de la pensée ne peut que se révéler une illusion au moment où l'on en oublie certaines de ses médiations indépassables (corporelles, affectives, culturelles, linguistiques… – bref : *symboliques*), il est aussi nécessaire de reconnaître l'inverse : ces médiations représentent à leur tour des immédiatetés – des mondes à l'intérieur desquels on habite avant même d'en avoir conscience[27] – qui demandent nécessairement à être portées à la conscience à travers une médiation de la pensée critique.

Se révèle ici une structure de type circulaire : d'un côté, l'exercice d'une pensée critique est lié à la médiation de présupposés fondamentaux, mais de l'autre ces derniers représentent à leur tour des immédiatetés que la pensée critique est appelée à médiatiser. L'animal rationnel a donc pour présupposé l'animal symbolique, mais ce dernier doit être (du moins en partie) soustrait à l'immédiateté, s'il veut que les présupposés de sa propre humanité agissent en vue d'un plein déploiement de cette humanité même, et non, *autoritairement,* comme frein (corporel, culturel, *idéologique*) à la plénitude humaine qu'il est appelé à réaliser. Non pas au sens, cependant, où l'on devrait fournir une traduction rationnelle de ces présupposés (c'était au fond le rêve de Freud et de la psychanalyse : libérer l'homme de ses présupposés à travers la clarté du concept et de la parole), mais au sens où la pensée *ne peut pas ne pas revenir* sur ses présupposés : elle ne peut les laisser dans l'immédiateté absolue.

Quelle serait donc la tâche de la philosophie face à la question du symbole ? Merleau-Ponty l'a magistralement indiquée dans son *Éloge de la philosophie*, la leçon inaugurale qu'il prononça au Collège de France :

> La philosophie est en pleine histoire, elle n'est jamais indépendante du discours historique. Mais elle substitue en principe au symbolisme tacite de la vie un symbolisme conscient, et au sens latent un sens manifeste. Elle ne se contente pas de subir l'entourage historique […], elle le change en le révélant à lui-même[28].

Voilà donc le visage d'une philosophie qui prendrait au sérieux autant le symbole en tant qu'objet irréductible à une pure *res extensa*, qu'un *homo symbolicus* irréductible à une pure *res cogitans* : il s'agit d'une philosophie qui prend la forme d'une pensée à la fois liée et libre – liée à des présupposés qu'elle trouve déjà là, sous la forme d'un symbolisme latent et tacite, et à partir desquels elle déploie sa force critique, sa liberté, sa capacité de manifester, sous la forme d'un symbolisme conscient, le sens qui la précède.

[27] Husserl les eût appelées « Lebenswelten » : *cf.* en particulier E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. de G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

[28] M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie,* Paris, Gallimard, 1965, p. 66.

Il s'agit d'une tâche qui ne coïncide pas totalement avec la perspective de certains des plus grands penseurs qui se sont, au XXe siècle, attachés à la question du symbole. Cette thématisation s'est souvent faite dans le cadre d'une recherche sur les conditions du savoir : le cadre établi par la célèbre question kantienne, « que pouvons-nous connaître ? »[29] Aujourd'hui, le temps semble venu de considérer également la pertinence du symbole dans le cadre d'une autre question elle aussi kantienne : « Que nous est-il permis d'espérer ? » C'est surtout ici que le symbole se révèle irremplaçable. *Ce n'est en effet que dans l'expérience concrète du concret que l'on peut trouver le moyen de poser de façon sensée la question du sens.* Ce n'est que si le concret se révèle capable de ne pas être simplement *res extensa* inerte, mais d'être symbole – présence et manifestation d'un sens indisponible qui interpelle et provoque à la relation et à la liberté –, que l'on peut répondre qu'il est possible d'espérer quelque chose parce que quelque chose est capable de sens. Il ne s'agit pas de changer de paradigme, de passer d'un primat du logique à un primat de l'illogique symbolique, mais de reconnaître que le symbolique représente une ouverture du logique à un « proslogique » en vertu duquel le *logos* est originairement éprouvé comme une parole que le réel nous destine : une parole adressée, écoutée, crue, refusée, avant même qu'elle soit parfaitement comprise et déclarée vraie – une parole qui interpelle et invite donc à la relation, avant même d'exiger une mise à distance qui en permette la pleine objectivation[30].

De cette manière, le symbolique représente l'espace qui convient pour poser la question de ce que nous pouvons espérer : nous pouvons espérer parce que nous sommes interpellés par un sens qui est déjà là. Non pas seulement *au-delà,* mais *là* : dans la richesse infinie d'un concret qui nous interpelle dans la mesure où il est potentiellement symbole, manifestation et présence d'un sens jamais entièrement disponible.

[29] C'est sans doute le cas de Cassirer, qui a cependant eu le mérite d'avoir, le premier, compté le symbole parmi les grandes catégories de la philosophie du XXe siècle.

[30] *Cf.* G. Lafont, *Que nous est-il permis d'espérer ?,* Paris, Cerf, 2009.