

# Le symbole et ses valeurs de connaissance

Autor(en): **Piguet, J.-Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =  
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **24 (1964)**

PDF erstellt am: **23.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883331>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die beiden gebräuchlichen deutschen Ausdrücke «*Sinn-Bild*» und «*Leit-Bild*» scheinen mir hier sehr angemessen und sagekräftig. Das Real-Symbol ist ein Bild, eine Gestalt – sichtbarer oder anderer Art. Es hat in jedem Fall etwas Gestalthaftes und insofern Bestimmtes. Es ist wiedererkennbar, so wie eben Gestalten wiedererkennbar sind, und in gewissen Grenzen reproduzierbar. Aber es ist eine Gestalt, ein Bild, das einen Sinn mit sich trägt, eine Dynamik der Bedeutsamkeit, die über die Grenzen der Gestalt hinausströmt und wieder zu ihr zurückströmt. Das Symbol ist ein Bild, das gleichsam eine Aura des Sinns um sich verbreitet und damit Menschen leitet auf ihren Wegen.

Die Geschichte der Menschen kristallisiert sich um solche Sinn-Bilder und Leit-Bilder. Ahnungen und Befürchtungen, Sehnsucht, Wagnis und Treue sind durch sie in mannigfacher Weise geleitet. Einige Sinn- und Leit-Bilder aber sind, die nicht aus partikulären Schicksalen von Einzelnen oder Gruppen erwachsen, sondern von anderer Instanz her den Menschen letztgültig gegeben wurden, damit sie in ihnen sich selbst und das Ganze der Geschichte in ihren jetzten Strukturen erkennen. Doch dieser Satz liegt – vorläufig – wieder außerhalb des Bereichs philosophischer Analysen.

## LE SYMBOLE ET SES VALEURS DE CONNAISSANCE

*par J.-Claude Piguet*

*Deux mots semblent requis, pour situer mon projet face à celui de M. Ott. En apparence, en effet, M. Ott affirme une identité des valeurs de connaissance et des valeurs d'être du symbole, ce que je parais nier dans les pages qui suivent.*

*En réalité M. Ott n'a parlé que des symboles qu'il appelle «réels», au sujet desquels j'affirme aussi l'identité des deux valeurs de l'être et de la connaissance, à condition d'entendre par «connaissance» le Verstehen. Le Verstehen est pour moi l'intuition par laquelle l'esprit «mime» le cours intérieur d'un être en l'épousant dialectiquement; l'Erkennen, en revanche, désigne un pouvoir analytique et relationnel de l'esprit aux prises avec l'extériorité d'une réalité par le truchement d'un langage et d'une pensée entrant précisément en relation externe avec cette réalité. Comprendre une symphonie, ce n'est pas encore l'expli-*

quer; et l'expliquer, ce n'est pas nécessairement l'avoir comprise. Expliquer une figure géométrique par les signes de l'algèbre, c'est en revanche avoir «compris» la figure (en géométrie analytique), mais le verbe «comprendre» n'a ici le sens que de l'allemand «erkennen».

Un second point est important, qui touche au rapport au langage. M. Ott affirme l'identité, dans le symbole réel, du mot et de la chose, du symbole et son expression. Seulement il entend ici non pas le langage qui porte sur le symbole, c'est-à-dire le langage de l'interprète, mais bien le langage qu'est le symbole, sur lequel porte une enquête herméneutique. Sans nier un instant cette conaturalité du symbole et du langage qu'il est, je demande que soit pris en considération le langage par lequel l'interprète interprète précisément cette conaturalité; ce qui est poser le langage d'une part du côté de la chose interprétée, et d'autre part du côté de l'interprétation du symbole. Il ne suit pas en effet que ces deux langages n'en soient nécessairement qu'un seul.

Tout symbole comporte deux valeurs fondamentales: une valeur d'être et une valeur de connaissance. Sa valeur d'être consiste en la présence, en lui, de quelque chose et non de rien: ainsi la patrie est présente dans le drapeau qui la symbolise. Par sa valeur de connaissance, en revanche, le symbole fait connaître: ainsi le drapeau porté par un soldat me permet d'identifier la nationalité de ce soldat. Toutes choses sont à cet égard des symboles: un poteau indicateur, un mythe religieux, une équation algébrique sont des symboles qui ont valeur d'être et qui symbolisent des réalités: la ville voisine, un certain état des religions anciennes, un mouvement moléculaire; et en même temps tous ces symboles servent la connaissance: ils révèlent, manifestent, éclairent ou analysent.

La thèse que j'aimerais présenter ici est que ces deux valeurs du symbole, sa valeur d'être et sa valeur de connaissance, sont inversement proportionnelles. Quand la valeur de connaissance croît, la valeur d'être décroît; ainsi les symboles algébriques s'amenuisent ontologiquement jusqu'à devenir de simples signes sans valeur d'être, en proportion des services qu'ils rendent à la connaissance scientifique. Inversement, la valeur d'être d'un symbole croît quand décroît sa valeur de connaissance; un mythe archaïque, par exemple, est doué d'une très grande structure ontologique; il est structuré et ordonné en intériorité de façon contraignante. Or quelle sorte de connaissance nous livre-t-il, ou plutôt nous permet-il vraiment une connaissance? On en peut douter, puisqu'en son être s'unissent indis-

sociablement la chose connue et la connaissance de la chose. Et Bultmann, pour transformer le mythe chrétien en instrument de connaissance, doit d'abord le démythologiser.

L'usage est d'appeler *symboles* les seuls symboles doués d'une forte valeur d'être, et de réserver le terme de *signes* aux symboles pourvus d'une grande valeur de connaissance. C'est oublier que tout signe est symbole, et tout symbole signe. C'est pourquoi il vaut mieux parler de la valeur d'être et de la valeur de connaissance d'un symbole, le symbole étant défini, au sens large, comme le porteur d'une signification, comme un *Sinnträger*. On peut parler aussi, comme le fait Husserl, de la fonction expressive et de la fonction représentative de tout symbole: un poteau indicateur a une fonction représentative évidente: il indique la ville voisine. Mais sa fonction expressive, pour être cachée, n'en est pas moins réelle: il témoigne des intentions touristiques du syndicat d'initiative de la ville voisine, des intentions publicitaires de la maison Michelin ou Citroën, ou de la prévenance de l'Automobile-Club.

Ces deux valeurs ou ces deux fonctions du symbole varient pourtant en sens inverse l'une de l'autre. Représentatif, le poteau indicateur témoigne médiocrement de ses origines; mais s'il les exprime, alors il indique mal et devient panneau publicitaire. Cela revient à dire que dans les symboles le pouvoir explicatif et la force compréhensive sont inversement proportionnels.

Par pouvoir explicatif, j'entends que tout symbole tend à se substituer à la chose signifiée pour la révéler en servant ainsi la connaissance de la chose. Ainsi les équations algébriques se substituent aux figures de la géométrie dans la géométrie analytique cartésienne. Or ce pouvoir explicatif du symbole est un *pouvoir*: l'équation est explicative avant même qu'on l'applique à une figure et contient éminemment en elle le principe même de l'explication.

Au pouvoir explicatif du symbole s'oppose sa force compréhensive. Par force compréhensive j'entends que tout symbole nous place d'emblée à une certaine proximité de la réalité qu'il symbolise. Par le mythe nous sommes ainsi placés à proximité de la réalité vécue sous forme mythique; les paraboles de l'Évangile nous approchent de la Bonne Nouvelle, quelque difficulté – et même quelque impossibilité qu'il y ait à mesurer la distance qui nous en séparerait.

Considérons maintenant un symbole doué d'un pouvoir explicatif considérable. Il s'agira de montrer – et cela fera la première partie de

ce travail – que sa force compréhensive est minime; en d'autres termes plus un symbole sert la connaissance, moins il est, et moins il touche l'être. Tout se passe comme si le symbole à grand pouvoir explicatif nous éloignait de l'être au lieu de nous en approcher. Pour faire connaître, il doit cesser d'être.

Si en revanche on accorde au symbole une très grande force compréhensive, il cesse en proportion de servir la connaissance. Tout se passe alors comme si à proximité de l'être s'effaçait le connaître. La seconde partie de ce travail s'attachera à de tels symboles et à la possibilité de les interpréter selon l'être dont ils témoignent et non selon la connaissance qu'ils livrent.

Avant d'entrer dans la partie centrale de mon exposé, j'aimerais encore relever que tout symbole se présente en extériorité sous trois aspects. Premièrement un symbole a l'aspect d'une réalité, d'une chose dans le monde; à cet égard, il tombe sous une enquête *ontologique*. En second lieu un symbole a un aspect de pensée et se prête à une étude de *logique*. Enfin tout symbole possède un aspect de *langage*, qui l'offre aux prises de la *Sprachphilosophie*. Aucun de ces aspects n'est exhaustif, et chacun se prête à une entrée particulière qui mène au cœur du phénomène. Mais si l'un des aspects est privilégié, par exemple l'aspect «langage», il suit de là une mise en position des deux autres aspects qui est fonction directe de l'entrée choisie. On n'élucide pas le phénomène du symbole sous son aspect de langage sans mettre en cause son aspect de réalité et son aspect de pensée.

Il importe pourtant de donner d'emblée au terme de langage une extension plus vaste qu'on ne le fait habituellement, plus vaste en particulier que ne l'est celle du terme allemand *Sprache*. Par langage, il faut donc entendre non seulement nos diverses langues modernes (allemande, française, italienne, etc.), mais encore la peinture, la musique, l'algèbre, les formalismes logiques, etc. Comme langage, un symbole est donc ce que Jaspers appelle un *chiffre*.

Ceci précisé, entrons dans le cœur du sujet et montrons qu'un symbole sert d'autant mieux la connaissance humaine qu'il perd sa valeur d'être. Cela revient à dire que valeur d'être et valeur de connaissance d'un symbole, qui sont complémentaires, se desservent mutuellement.

A vrai dire ces deux valeurs semblent déjà antagonistes aussi haut qu'on remonte dans l'histoire de l'Occident. Les dictionnaires nous apprennent en effet qu'originellement le symbole était un objet coupé

en deux dont chaque hôte conservait une moitié pour se faire reconnaître. D'emblée donc le symbole a possédé deux valeurs, une valeur d'être et une valeur de connaissance, qui sont antagonistes. Servant la connaissance, le symbole n'est plus que la moitié de son être (c'est l'objet coupé en deux); et si son être est entier, il ne permet pas encore de se reconnaître.

On voit ainsi que d'emblée le symbole a possédé un statut équivoque et a entretenu un antagonisme en son sein: il rapproche de l'être en même temps qu'il nous en éloigne, et il permet la connaissance sans nous faire encore rien connaître.

Il est difficile de dire *quand* la conscience occidentale a commencé par privilégier de façon décidée la valeur de connaissance du symbole. Pour cela, il fallait prendre conscience de la possibilité de *représenter*, par le symbole, une réalité éloignée par une réalité prochaine, ce qui définirait à nos yeux le symbole dans sa fonction représentative et dans sa valeur de connaissance. A beaucoup d'égards les fables d'Esopé sont déjà une tentative, par la fabulation, de se représenter le monde humain par le monde animal. Mais la relation d'un monde à l'autre, la relation symbolique elle-même, ne se réfléchit dans la conscience qu'à l'époque stoïcienne. C'est alors en effet que la philosophie stoïcienne saisit pour soi le rapport symbolique lui-même, c'est-à-dire le rapport qui unit un signifiant à un signifié: *to semainon* et *to semainomenon*. Cette prise de conscience correspond du reste à la séparation effective de ce que nous appelons d'un côté la réalité, c'est-à-dire l'ensemble des *pragmata*, et d'un autre côté la conscience qui pense et qui s'exprime, à savoir les *lecta*. L'aspect représentatif du symbole découle alors du fait que la conscience lit les *pragmata* au travers des *lecta* et déchiffre les réalités corporelles au travers de ces réalités incorporelles que sont les *lecta*.

Or la fonction représentative des *lecta* est une fonction de *connaissance*. Les *lecta* symbolisent les *pragmata*, la pensée et le langage humains symbolisent la réalité, le signifiant symbolise le signifié. Or quelle est la valeur d'être de ces *lecta* mis ainsi au service de la connaissance des *pragmata*? En fait ce n'est plus une valeur ontologique, mais une valeur *logique*, ou, dirions-nous aujourd'hui, une valeur grammaticale. La grammaire stoïcienne est en effet une manière de se représenter le logos; elle double en connaissance le contenu ontologique du logos et reflète pour ainsi dire de manière oblique le logos même. La découverte de la valeur attributive du verbe être, par exemple,



qui semble devoir être attribuée à Eudème déjà (d'après Prantl, I, 355), c'est-à-dire à un disciple d'Aristote, montre que la valeur ontologique du verbe être est doublée de sa valeur prédicative, c'est-à-dire logique, au moment où, comme dit Prantl, le verbe être se prédique lui-même. C'est à la même époque du reste que prennent naissance les catégories grammaticales fondamentales, noms et classification des temps, dénomination, en particulier, de l'aoriste comme temps «indéterminé», noms et classification des cas et des modes, toutes choses qui créent une distance au sein de l'être entre ce qu'il est et la manière que les *lecta* ont de se le représenter et de le «symboliser» grammaticalement.

La grammaire stoïcienne, par quoi il faut du reste entendre bien davantage que ce que nous comprenons aujourd'hui sous ce terme, joue donc le rôle d'un signifiant dont l'être même est le signifié. Ainsi naît un intervalle entre le *dire des choses* et les *choses simplement dites*, intervalle qui est celui du connaître à l'être. Le *dire* devient alors symbolique des *choses dites*, dans la mesure où il les représente et cherche à les expliquer. Or, voilà qui va indiscutablement dans le sens de la connaissance des choses: je *connais* une langue par sa grammaire; mais c'est au détriment de la charge ontologique: des énoncés grammaticaux n'auront jamais même poids d'être que les textes sur lesquels ils portent et dont ils rendent compte. De la même manière l'explication d'une symphonie, si utile pour la connaître, n'aura jamais même poids ontologique que la symphonie elle-même.

On voit ainsi que la valeur de connaissance a été acquise à l'époque stoïcienne au prix de la valeur d'être. Car pour connaître le logos, le stoïcisme a dû cesser d'habiter en son sein pour se situer en dehors et le survoler avec les yeux de la connaissance. Si donc les *lecta* symbolisent les *pragmata* en se liant à eux par un rapport de signifiant à signifié, c'est que les *lecta* ont définitivement cessé d'être des *pragmata*. Ils sont en effet *incorporels*, alors que toute chose, pour le stoïcisme, est corporelle.

Le symbole a donc perdu en être ce qu'il a gagné en connaissance. En symbolisant l'être, il se contraint à ne plus être ce qu'il symbolise et à symboliser ce qu'il n'est pas. Or quel est l'être très particulier auquel peut encore prétendre le symbole comme tel? Ce ne peut plus être un être réel, mais ce sera, plus tard, un être de raison. Très tôt, en effet, la logique latine s'est aperçue que certaines structures linguistiques énonçaient des faits réels, disaient quelque chose, et se

liaient à l'être réel en le prédisant. Ainsi quand je dis que Pierre est malade, j'énonce un fait réel et j'attribue à un Pierre réel une maladie tout aussi réelle. De telles structures linguistiques, parce qu'elles prédisent l'être, sont dites structures *catégorématiques*. Il faut remarquer que l'être ainsi prédisé n'est pas nécessairement une réalité que nous appellerions matérielle ou positive, c'est-à-dire constatée à la manière d'un fait physique; cela peut tout aussi bien être une réalité que nous nommerions «morale» ou psychologique: par exemple, dans la phrase: «Je dis que Pierre est malade», le verbe «Je dis» est une structure catégorématique qui affirme la réalité de mon assertion, car c'est moi, précisément, qui énonce cette vérité que Pierre est malade.

Par conséquent dans cette phrase: «Je dis que Pierre est malade», tous les termes sont des structures catégorématiques, à la seule exception de la conjonction *que*. Car si tous les autres termes *symbolisent* un état de fait réel, le terme «que» ne symbolise aucun état de fait réel. La seule valeur de la conjonction *que* est une valeur de connaissance; dans le monde réel, ou imaginaire, ou même possible, il n'y a aucune place pour un être qui serait l'être de la conjonction *que*.

Or les structures syncatégorématiques existent. Que sont-elles? On saisira mieux le problème si on se réfère aux structures syncatégorématiques postérieures que sont les grandeurs mathématiques. Dans l'algèbre en effet, qui est une pensée *symbolique*, les symboles ne symbolisent plus un *ens reale* qu'ils auraient pour tâche de connaître; mais ils ne sont eux-mêmes que ce que leur seule valeur de connaissance les fait être. Le nombre entier positif, par exemple, peut bien encore passer pour une structure catégorématique: disant qu'il y a dix-huit pommes dans mon panier, je prédis encore l'être. Mais les nombres négatifs, et à plus forte raison les nombres imaginaires, ou même le simple nombre zéro, cessent définitivement de prédire l'être réel.

On sait historiquement quelles ont été les difficultés théoriques qui firent obstacle au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle à l'usage du nombre *zéro*, de même que des nombres négatifs et des nombres imaginaires. Le nombre zéro, en effet, s'il doit prédire l'être, ne peut prédire que le néant. Il est l'idée même du néant. Or la relation symbolique du signifiant au signifié ne peut être dans ce cas que la relation d'un signe à rien du tout, si bien que la relation s'abolit elle-même dans la mesure où il n'y a plus rien à symboliser. Le nombre zéro perd



donc tout être réel, tout *ens reale*. De même les nombres négatifs: si  $+2$  renvoie encore à l'existence au moins possible de deux pommes,  $-2$  ne renvoie qu'à l'existence impossible de moins deux pommes, c'est-à-dire à la non-existence tout court. Avec les nombres imaginaires, le problème s'élève au carré:  $i = \sqrt{-1}$  est un nombre qui non seulement ne renvoie pas à quelque chose de réel, mais qui ne renvoie à aucun nombre réel.

Le seul être dont puissent être ainsi doués de tels symboles qui ne symbolisent plus rien est l'être de raison, l'*ens rationis*, élaboré par les scolastiques et repris par Leibniz. C'est du reste sur cette idée, qui est essentiellement nominaliste, qu'ont vécu non seulement la science classique mais presque toute l'épistémologie moderne.

La science contemporaine pourtant va si loin dans l'élaboration de tels êtres de raison que la pensée humaine elle-même tend à ne plus s'y reconnaître, si bien que les symboles scientifiques tendent à perdre cet *ens rationis* exactement comme les structures syncatégorématiques avaient perdu tout *ens reale*. J'en veux pour exemple l'examen de ce problème hautement leibnizien des principes fondamentaux de la raison. Leibniz avait cru trouver ce principe, destiné à unifier autant la logique que les mathématiques, dans les relations d'identité et de contradiction. Or la logique contemporaine s'est attachée au même problème, à la suite des *Principia mathematica* de Russel-Whitehead, et a cherché la relation logique fondamentale à partir de laquelle toutes les relations de la pensée humaine pouvaient être déduites. C'est aller exactement dans le sens de Leibniz, mais avec beaucoup plus de rigueur et avec des moyens formels que Leibniz ne connaissait pas. Or les logiciens Nicod-Sheffer ont démontré qu'une seule relation logique remplissait cet office: la relation dite d'incompatibilité. Cette relation affirme que deux propositions ne peuvent pas être vraies en même temps. On voit ainsi que le problème de Leibniz a certes reçu une solution, mais une solution qui est bien paradoxale: car pour la pensée humaine avide de vérité, la seule relation logique qui l'unifie tout entière est celle qui affirme que le vrai n'est pas compatible au vrai. La relation qui est ainsi censée unifier logiquement la totalité des énoncés vrais se trouve donc moins être une relation qu'une non-relation, une absence de relation entre le vrai et le vrai. Il est alors juste de dire que le principe fondamental que les logiciens attribuent à la pensée humaine est un principe qui, pour la pensée, est dépourvu de tout *ens rationis* et se contente, finale-

ment, d'un *ens* que j'appellerai l'*ens termini*. Le symbole logique, en effet, s'est amenuisé au point de n'être plus qu'un signe sur le papier, et il se voit doué moins d'un être de raison que d'un être de langage, d'un être *graphique*.

En conclusion de cette première partie, on constate que les symboles acquièrent un pouvoir explicatif au détriment de leur structure d'être, par quoi j'entends qu'un symbole se met d'autant plus au service de la connaissance que, d'une part, il se tient à une plus grande distance de la chose qu'il veut connaître et qu'il tend à survoler, et que, d'autre part, son être même s'amenuise en proportion, perdant tout d'abord l'*ens reale* pour ne conserver qu'un *ens rationis*, et perdant dans les pointes extrêmes du formalisme logique son être de raison pour ne conserver qu'un être graphique, un *ens termini*. Tout se passe comme si le symbole, dans son intention de servir la connaissance humaine, obligeait sans cesse à penser les signes à la place des choses signifiées, si bien que finalement, à force de penser les signes, on oublie les choses.

On voit donc que le procès intenté ici à la pensée symbolique touche aussi la formalisation, si formaliser veut dire, selon une excellente formule de Lambert, penser les signes à la place des choses. Et en dernière analyse, ce procès touche au premier chef ce que Sartre appelle la *raison analytique*. La raison analytique se reconnaît en effet à deux traits: d'une part elle pense le tout sous les espèces de la partie en symbolisant le tout par la partie et par la composition des parties: ce qui revient, au vu de ce qui précède, à oublier la totalité. D'autre part la raison analytique pense par relations, ainsi que le remarquait déjà Nietzsche, et elle substitue sans cesse aux choses liées la liaison qui les tient ensemble: au lieu de saisir la chose différente, elle pense la différence entre les choses, laquelle n'est justement pas une chose. Penser analytiquement, c'est donc penser la partie en oubliant le tout, et c'est penser la relation entre les choses au lieu de penser les choses.

Il va s'agir maintenant, dans une seconde partie, de montrer que la valeur d'être du symbole n'a jamais cessé d'exister, mais qu'elle a été simplement oubliée par une raison soucieuse de connaître l'être par le symbole davantage que de connaître la valeur d'être du symbole.

Or la valeur d'être d'un symbole, c'est sa fonction expressive, ou, si l'on veut, sa force compréhensive. Comment parvenir à s'en approcher, tel est le problème qui nous occupe maintenant et qu'il convient d'aborder dans son ampleur.

Le procès qui vient d'être intenté à la raison analytique a été en effet mené au nom de la raison dialectique. Et l'antagonisme de la valeur d'être et de la valeur de la connaissance du symbole n'est qu'une forme particulière et privilégiée de l'antagonisme qui oppose la raison dialectique à la raison analytique.

C'est la raison analytique, en effet, qui veut connaître; c'est elle qui vise l'être comme un bien, qu'elle aimerait capitaliser et monnayer sous forme de connaissances reliées les unes aux autres. Et c'est pour mieux connaître qu'elle se représente sans cesse son objet, ne pouvant le tenir en main que s'il se prête à sa prise; aussi modèle-t-elle l'être sur le connaître. Son idéal, c'est alors l'explication, c'est-à-dire la substitution à la réalité des raisons qui la font connaître.

La raison dialectique, en revanche, cherche à partir d'abord de l'être; elle voudrait mimer l'être, en épouser le mouvement propre, en suivre les fluctuations. Elle est ainsi un exercice de lecture d'abord: l'être nous parle, et il faut avant toute autre occupation apprendre à l'écouter. La raison dialectique veut donc lire l'être du dedans comme expression, au lieu de se le représenter du dehors; elle veut moins expliquer que comprendre d'abord. Elle est d'abord *intuition*.

Cela ne signifie pas que la raison dialectique renonce à connaître cet être dont elle épouse le mouvement propre; mais sa connaissance sera postérieure à la compréhension. La dialectique veut interpréter ce qu'elle comprend, au lieu de comprendre en interprétant. C'est pourquoi elle doit chercher à compléter l'intuition de la recherche d'une méthode propre à l'intuition. La raison dialectique a ainsi une double tâche: ontologie et logique.

Or sitôt qu'on considère le symbole sous l'œil dialectique, sa figure change du tout au tout. Sa valeur de connaissance, dont j'ai dit qu'elle entraînait la perte de l'être, se change en plénitude d'être; sa fonction représentative s'abolit au profit de sa fonction expressive; son pouvoir explicatif se mue en une force compréhensive. Loin de nous en éloigner, le symbole nous place alors à proximité immédiate de l'être. La raison analytique avait en effet obligé le symbole à toujours mieux servir la connaissance, à toujours mieux représenter, à toujours mieux expliquer; et la raison dialectique demande au symbole de mieux être, de mieux exprimer et de mieux faire comprendre. C'est la raison analytique qui a vu dans la notion archaïque du symbole la division en deux d'un objet et la composition postérieure des deux moitiés: car diviser et composer sont des opérations analy-

tiques. Et c'est la raison dialectique qui lit dans ce même symbole archaïque – sorte de symbole des symboles – l'unité dialectique, le mouvement même du prochain à l'éloigné et de l'éloigné au prochain, le trajet de la séparation à la présence et de la présence à la séparation.

Mais qu'est-ce alors qu'un symbole sous l'œil de la dialectique? Qu'est-ce que la raison dialectique? Tout change alors, disais-je, et la figure du symbole devient tout autre. Toutefois il n'est pas facile de dire ce qui change, ni de dire ce qu'est cette nouvelle figure.

Cette difficulté provient d'une cause évidente. J'ai dit au début de cet exposé que tout symbole possédait trois aspects: premièrement un aspect en réalité, ou aspect ontologique; deuxièmement un aspect en pensée, ou aspect logique; et troisièmement un aspect de langage. Or si l'on place un symbole sous l'œil de la dialectique, ce sont ces trois aspects qui doivent changer, et non pas l'un seul d'eux. Par exemple, il serait vain de poser la réalité dialectique du symbole pour continuer à penser cette réalité selon des schémas analytiques; car c'est une chose que de penser des totalités dialectiques, et une autre chose que de penser dialectiquement une totalité. C'est l'erreur du marxisme, relève Sartre, que de s'imaginer que la nature, pour avoir été pensée dialectiquement, devient par cela même une réalité dialectique; ce serait du reste un peu l'erreur inverse de Sartre, pour le dire en passant, de croire qu'en posant la réalité dialectique du devenir historique, il a su du même coup la penser dialectiquement.

Si donc un symbole placé sous l'œil de la dialectique change de figure, cela signifie que doit changer aussi la manière de l'appréhender; à la modification de son statut ontologique doit correspondre une modification parallèle de son statut logique. Ce n'est du reste pas assez dire: les positions de langage doivent changer en proportion, car toute structure logique demande à être *formulée*. Interpréter dialectiquement un symbole, c'est donc lier de manière non analytique (et en donnant à ce verbe «lier» un sens qui n'est pas lui-même analytique) la réalité du symbole aux structures logiques requises pour l'appréhender, et c'est de surcroît relier ces structures logiques à des positions de langage adéquates.

Or nos langues modernes et la langue que nous, philosophes, parlons habituellement, sont un langage qui est tout entier structuré *analytiquement*. La plus simple de nos phrases de philosophe prend toujours l'allure d'une relation attributive (sujet, verbe, attribut) et repose toujours sur l'idée sous-jacente d'analyser une substance par

ses attributs. Notre langage tenu est donc un langage analytique et notre pensée qui s'exprime par ce langage est en proportion une pensée analytique. Il suit donc que la raison dialectique, pour avoir posé et fait comprendre la réalité dialectique du symbole, n'a fait que la moitié ou plutôt le tiers du chemin qu'elle doit parcourir; elle doit encore créer des positions de pensée propres et recourir à des positions de langage spécifiques. A sa tâche ontologique s'ajoutent une tâche de logicien et une tâche de philosophe du langage.

Toutefois la raison dialectique est parvenue à attester ontologiquement l'existence de réalités qui sont irréductibles à la pensée analytique. Et c'est déjà beaucoup. Qu'on songe par exemple à la prise au sérieux du mythe platonicien ou chrétien, au renouveau des études touchant la pensée archaïque grecque ou à l'appréhension par l'ethnographie des mythes préhistoriques; qu'on songe encore à un Bachelard ou à un Jung; à chaque coup on s'aperçoit que la prise au sérieux de la structure dialectique de ces réalités symboliques a mis en échec le rationalisme traditionnel.

Tout le problème commence ainsi avec la manière qui est requise pour interpréter ces réalités *de façon non analytique*, ce qui est poser le problème non plus de l'objet, mais des *méthodes* de la raison dialectique. Car les tâches de la raison dialectique sont multiples; son tort est peut-être d'avoir visé d'emblée trop haut, et d'avoir voulu intégrer en elle ce que justement elle n'est pas, à savoir raison analytique. Des tâches de la raison dialectique, en effet, l'une me paraît urgente: s'attacher à ce que l'on peut appeler les *totalités internes*, dont le trait propre est le recours à la relation dite «interne»; et forger, à leur propos, la méthode adéquate qui se mettra au service de la compréhension en intériorité de ces sortes de réalités. Comme «comprendre» une totalité interne, c'est en épouser le cours intérieur et «mimer» l'être qu'elle est, il suit que, la compréhension de la réalité étant livrée par une intuition spécifique, tout le problème de la raison analytique est, au premier chef, de forger une méthode propre *à l'intuition des réalités singulières*. A ce point de vue, et si on les prend avec le recul suffisant, les tentatives méthodologiques d'un Bergson et d'un Husserl se rejoignent: elles *cherchent* une logique adéquate à l'intuition du singulier, plutôt que d'imposer une logique préalable «à la Hegel».

Toujours est-il que la raison analytique avait de son côté toujours eu une manière d'interpréter la réalité en fonction directe de procédés analytiques; son ontologie avait été à l'image de son épistémologie.



Cela avait valu à la philosophie les sommets de la pensée classique, mais on s'aperçoit aujourd'hui que les totalités internes sont restées en dehors de toute saisie analytique: une œuvre d'art échappe, hier comme aujourd'hui, à l'enquête analytique, et personne n'a pu dire encore, selon la méthode analytique, ce qu'est la musique.

En fait, cela vient essentiellement de ceci, que les procédés spécifiques de la raison analytique sont, comme je l'ai dit, de deux sortes: le recours à la relation et à l'analyse. Or il se peut – et c'est déjà franchir un pas – que le refus systématique et méthodique de ces procédés analytiques mette la raison dialectique sur la voie d'une nouvelle logique.

La raison analytique a en effet toujours pensé le symbole sous la catégorie de la *relation*. Elle a pensé moins le symbole que la relation symbolique, qui relie le signifiant au signifié en se représentant ce dernier.

Or c'est au refus de la relation que conduit l'interprétation dialectique du symbole. J'en prends pour exemple le *symbole littéraire*. Il est très tentant, lorsqu'on est placé devant un poème symbolique, de tirer à partir de la matérialité du poème une ligne qui conduirait à sa signification spirituelle, exactement comme le signifiant stoïcien conduit en ligne droite au signifié. Lisant alors ce vers: «La chair est triste, hélas, et j'ai lu tous les livres», je suis enclin à chercher, assez vainement du reste, une sorte de réalité symbolique qui serait celle de la «chair» en soi, telle qu'elle serait signifiée par le vers de Mallarmé. Or, en réalité, l'effort de Mallarmé vise non pas à distinguer pour les unir les symboles verbaux des réalités qu'ils signifieraient, mais à fondre, dans le verbe, le langage et la réalité. Le Livre des Livres, dont rêvait Mallarmé, est une tentative de refermer sur soi la relation que l'on pose habituellement entre le langage et la réalité, de manière que le langage soit toute la réalité et la réalité toute de langage, ce qui abolit précisément la relation comme telle. Le symbole littéraire n'est donc pas une relation, et l'on en dirait autant de l'image littéraire en général: le vers de Racine: «La fille de Minos et de Pasiphaé» n'est pas une périphrase destinée à signifier autrement une réalité supposée immuable.

Ce point apparaît encore mieux si l'on considère non pas l'image littéraire mais l'image musicale. B. de Schloezer avait déjà remarqué que l'image musicale unifie de l'intérieur le signifiant et le signifié, en abolissant toute relation externe et en rendant les significations de



la musique immanentes à l'acte qui les signifie. Dans cette voie Ernest Ansermet va encore plus loin: l'acte imageant musical, dit-il en substance, est l'image de l'existence affective de la conscience reflétée dans les sons. On vérifie cela en considérant une image musicale qui présente en extériorité toutes les apparences d'une relation: il s'agit de ce qu'on appelle en technique musicale un «pont», qui conduit du premier thème de la symphonie au second thème, qui relie donc les deux thèmes généralement antagonistes d'un *allegro* initial. Or le «pont» n'est pas une relation: il est substance liant et liée à la fois. Ce n'est que dans les œuvres académiques (chez un Vincent d'Indy par exemple, ou chez Saint-Saëns) que le pont s'affaiblit ontologiquement au point de devenir une relation qui, comme dit Leibniz, a un pied dans une substance et l'autre dans une autre substance. Preuve en soit que certaines symphonies inversent, à la réexposition, l'ordre des deux thèmes principaux: or le pont est alors toujours un *nouveau* pont, alors que, lorsque j'ai passé de la rive gauche à la rive droite d'un fleuve, c'est *grâce au même pont* que je puis retourner de la rive droite à la rive gauche. Le pont, dans une symphonie, n'est donc pas un pont *sur* la rivière, mais il est la rivière même, aux eaux sans cesse renouvelées et flanquée de ses deux rives.

Le symbole littéraire et l'image musicale sont donc, dans leur valeur d'être, des réalités irréductibles à la catégorie de la relation. La raison analytique, qui pense toujours par relations, échoue donc à en rendre compte. Cet échec est aggravé par le recours constant, par la raison analytique, à son trait le plus distinctif qui est précisément l'analyse.

Or l'analyse, c'est deux choses: c'est d'une part la division d'une totalité en ses éléments ou en ses parties, ce qui définit l'analyse au sens étroit; et c'est d'autre part la composition de cette totalité avec d'autres, ce qui définit la synthèse, opération inverse de l'analyse. Le propre de la raison analytique ne consiste donc pas à analyser ou à synthétiser, mais à affirmer l'*équivalence logique* des deux opérations de division et de composition. La raison analytique repose donc d'abord sur la *réversibilité* affirmée de l'analyse et de la synthèse, en identifiant en particulier une totalité avec la synthèse de ses parties antérieurement analysées, ou, ce qui revient au même, en identifiant la totalité à la partie analytique d'une synthèse postérieure.

L'examen du symbole religieux va permettre de montrer, avant de terminer, quelles sont les difficultés de l'analyse ainsi entendue. Car

la Révélation chrétienne, dans sa valeur d'être, est rebelle à une interprétation analytique, et cela de deux manières : tout d'abord elle n'est pas une partie destinée à composer une synthèse plus large, et secondement elle n'est pas une totalité destinée à être décomposée. Telles sont en effet les deux voies qui ouvrent à une méthode analytique.

Or ce serait peut-être l'erreur du libéralisme théologique traditionnel à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que d'avoir voulu composer la religion chrétienne à l'aide des Ecritures ainsi qu'on bâtit une maison avec des briques. La personne de Jésus risque alors de n'être plus qu'un moment dans une vaste évolution, laquelle, partant de la naissance du sentiment religieux en Inde ou ailleurs, se trouverait traverser simplement le Christ pour aboutir à notre propre religiosité ou peut-être même plus avant, jusqu'au point Oméga du Père Teilhard de Chardin. Les Ecritures mêmes deviendraient alors comme le cas particulier d'une révélation plus générale, et c'est un fait que le libéralisme n'en retient que les thèmes qui sont universalisables, tels que, par exemple, la Paternité de Dieu ou la Fraternité des Hommes. L'interprétation libérale des Ecritures revient alors à les considérer comme une partie destinée à prendre place au sein d'une totalité plus vaste, totalité visée qui voudrait bien être synthèse mais qui, hélas, n'est que trop souvent syncrète. Ce faisant, le libéralisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a cédé à l'illusion selon laquelle une totalité donnée dans sa valeur d'être *équivaldrait* à cette même totalité mise au service, comme élément analytique, de la connaissance d'une synthèse postérieure. Une telle illusion revient finalement à penser le symbole chrétien non plus dans sa valeur d'être, mais comme relation symbolique où les Ecritures sont un signifiant renvoyant à un signifié qu'on voudrait connaître, mais qui reste toujours au-delà, visé sans cesse et jamais atteint, exactement comme la Croix a été au moyen âge un symbole dont la signification débordait largement les cadres historiques du signifié.

On voit ainsi que le libéralisme a exploité l'une des voies qui s'ouvrent à la méthode analytique : celle qui remonte de la partie donnée à la totalité construite. Or la seconde voie de l'analyse est inverse : elle descend de la totalité donnée à la partie qui la contiendrait pour ainsi dire en germe. On pourrait à cet égard – mais cela dépasse mes compétences – renvoyer, dos à dos et au nom d'un même examen critique de la méthode analytique, la théologie libérale et celle de Bultmann. Car lorsque Bultmann cherche le noyau central du Christia-

nisme, lorsqu'il veut retrouver ce qu'il appelle l'«intention authentique» du message chrétien, il distingue le Kérygma des images mythiques qui font corps avec lui et cherche à réduire la totalité à sa partie signifiante. Il inverse donc le mouvement logique du libéralisme en cherchant non plus à bâtir une maison avec des briques, mais à retrouver l'habitat d'une maison dans les seuls plans qu'il en tire. Descendant de la périphérie au centre par ablation des contours extérieurs, il détotalise en proportion; il réduit le fruit à ses pépins et symbolise la pêche en son seul noyau. La démythisation revient en effet à considérer les Ecritures comme une donnée globale sur laquelle porte une réduction qui la particularise; elle réduit la totalité à sa partie signifiante, et cette réduction, pour être existentielle et ne pas se confondre avec l'analyse de type logique et scientifique ordinaire, n'en demeure pas moins une analyse dans la mesure où elle postule l'équivalence de la totalité avec la partie qui la signifie. Car l'analyse existentielle est existentielle ontologiquement et analytique épistémologiquement: la décision existentielle a beau être concrète en son être, individuelle et source de compréhension, elle n'en repose pas moins, chez Bultmann tout comme dans le libéralisme, sur une vision analytique de la méthode herméneutique, laquelle revient à penser moins le symbole chrétien que la *relation* symbolique qui unit le signifiant au signifié: car lorsque Bultmann écrit<sup>1</sup> que la «démythisation vise une intelligence de l'Écriture dégagée de toute image du monde», il ne fait que renverser la manière dont le libéralisme cherchait l'image de Dieu à partir de l'Écriture. La relation symbolique a certes été renversée, mais c'est la même relation.

On s'aperçoit ainsi que le symbole chrétien a été une première fois lu par le libéralisme théologique comme une partie signifiant une totalité plus vaste, type de lecture qui repose sur la structure logique de la relation ascendante qui unit la partie au tout dans le sens de l'*universalisation*. Et une seconde fois Bultmann lit le symbole chrétien comme une totalité exigeant d'être réduite à sa partie signifiante, par réduction des mythes, nouveau type de lecture qui repose sur la même relation logique, parcourue cette fois-ci dans l'autre sens, du tout à la partie, c'est-à-dire dans le sens d'une *particularisation*. Une première fois c'est l'Écriture qui est la partie qui ouvre à la synthèse libérale, une seconde fois l'Écriture devient le tout et se réduit à sa

---

<sup>1</sup> *L'interprétation du Nouveau Testament*, p. 193.

seule partie signifiante, qui est la décision. Or l'universalisation et la particularisation sous des structures logiques *analytiques*.

Quelle peut être maintenant la conclusion de cet examen? On a vu dans une première partie la raison analytique conférer au symbole une valeur de connaissance; mais ce fut au détriment de sa valeur d'être. On voit maintenant la raison dialectique s'attacher à cette valeur d'être, mais hésiter sur la manière de la connaître. De surcroît on constate que les échecs de la raison dialectique dans sa méthode, c'est-à-dire les échecs de l'herméneutique, ont pour cause des résidus hérités de la raison analytique, à savoir l'usage, qu'imposent notre langage habituel ainsi que notre type de pensée façonné par deux mille ans d'exercices rationalistes, des catégories fondamentales de la *relation* et de l'*analyse*.

Il suit donc de cela une première conclusion. La raison dialectique, si elle veut parvenir à étayer les positions ontologiques, qu'elle a acquises, par des positions logiques assurées, puis par l'espoir de positions de langage adéquates, doit d'abord s'entourer de précautions. Or la première de ces précautions et la plus grande est une précaution logique, certes, mais d'abord négative: la raison dialectique doit commencer, de manière négative, par expurger d'elle-même les procédés logiques propres à la raison analytique, le recours à l'analyse et à la relation en tout premier lieu. Car lorsque le symbole devient relation symbolique, il cesse d'être ce qu'il est pour se dédoubler en signifiant et signifié. Et l'analyse est de son côté une forme particulière de la relation symbolique, dans laquelle ou bien la partie signifie le tout, ou bien le tout se laisse signifier par la partie.

Toutefois des procédés négatifs, fussent-ils structurés logiquement, ne constituent point encore une méthode. Il y faut un élément positif. Que peut-il être? Il est bien difficile de le dire.

Une voie semble avoir été ouverte récemment dans cette direction: celle que suit aujourd'hui un linguiste comme Johannes Lohmann, ou aussi un ethnologue comme Claude Lévi-Strauss. Cette voie remonte assez loin dans l'histoire: c'est la voie de l'analogie, ou la voie de l'*Einfühlung*, si l'on veut bien ôter de ce terme tout ce qu'il contient de simplement psychologique. Lohmann définit en effet ainsi l'idée directrice qui lui sert de méthode pour aborder linguistiquement la pensée mythique grecque: «S'approcher le plus possible, par une sorte d'«*Einfühlung*» méthodique, de l'usage même de la langue, la «*jüger*» beaucoup moins du dehors que du dedans, et pour ainsi

dire amener ce témoin aux aveux *spontanés*<sup>2</sup>.» Et Lévi-Strauss<sup>3</sup> écrit : L'ethnologue «fait alors ce que tout ethnologue essaie de faire pour des cultures différentes: se mettre à la place des hommes qui y vivent, comprendre leur intention dans son principe et dans son rythme, apercevoir une époque ou une culture comme un ensemble signifiant». J'aimerais donner à ce procédé positif le nom d'*actualisation analogique*. Actualiser analogiquement, c'est rendre présente la valeur d'être d'un symbole qui ne nous est plus familier, et qu'une interprétation relationnelle ou analytique a défiguré. Il ne faut pas confondre l'actualisation analogique avec l'anachronisme; l'anachronisme abolit la distance à l'intérieur d'un temps relationnel, tandis que l'actualisation analogique abolit le temps comme relation pour restaurer ce qui est à distance. C'est en actualisant par analogie le contenu des mythes ethnographiques que Lévi-Strauss donne une force compréhensive magistrale au sens qu'ont eu, par exemple, les noms des choses et des personnes, dont il dit qu'ils sont classificateurs au même titre que le sont aujourd'hui encore des prénoms comme Médor, Hector ou Nestor. C'est peut-être également en l'actualisant par la prédication que l'Eglise rend le plus proche le contenu du mythe chrétien.

Un tel procédé, toutefois, peut bien être positif et se mettre positivement au service de la force compréhensive propre au symbole; il n'en reste pas moins encore purement empirique. Il a l'avantage de servir la cause de la raison dialectique sans contrarier, par des procédés logiques de type analytique, ses positions ontologiques acquises. Il vise en dernière analyse la constitution de l'analogie comme méthode rigoureuse de penser.

En un mot et pour terminer, procéder logiquement de manière négative, et, positivement, de manière analogique, tel me semble être, brièvement résumé, le principe directeur d'une herméneutique future.

---

<sup>2</sup> *Rev. Théol. Phil.*, 1959 – IV, p. 326.

<sup>3</sup> *La pensée sauvage*, Paris 1962, p. 331.