NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 4 1989

À la recherche d'une herméneutique du symbole

Marie-Madeleine VITRE

p. 500 - 521

https://www.nrt.be/es/articulos/a-la-recherche-d-une-hermeneutique-du-symbole-456

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

À la recherche d'une herméneutique du symbole

Introduction

Dans la forêt des symboles, ces dernières décennies ont vu s'ouvrir des avenues nouvelles. Le temps n'est plus à la dévaluation systématique de la «folle du logis». L'imagination reprend ses droits et fait entendre ses revendications. Les phénoménologies de la symbolique se sont multipliées et, avec plus de diversité encore, les tentatives d'herméneutique.

Globalement on distinguera dans ce dernier domaine deux perspectives opposées. Les héritiers de l'intellectualisme cartésien, du relativisme kantien, du positivisme de Comte, réduisent volontiers le symbole à des formes littéraires, à des repères socio-culturels ou encore à l'expression sémiologique du refoulé. La valeur du symbole serait provisoire et changeante ou du moins singulièrement affaiblie. La pensée mythique n'aurait pas de véritable consistance; on assisterait au «désenchantement du monde». Inspirés par la résurgence de l'image chez les romantiques allemands, d'autres penseurs au contraire voient dans le symbole l'expression privilégiée de l'existence humaine. Le risque est grand alors d'adhérer à la signification sensible, immédiatement offerte, au lieu d'élever l'esprit vers la valeur simplement reflétée par la nature. Le danger ici est de substantifier le symbole.

Malheureusement, comme le remarquait en 1963 J. Jacobi, «il n'existe à vrai dire aucun ouvrage moderne correct et exhaustif dans lequel il soit possible d'en rechercher avec profit l'essence et le sens[1].» Le grand nombre de travaux publiés depuis lors sur

1. J. JACOBI, «Archétype et symbole chez Jung», dans *La polarité du symbole*, Paris, 1960, p. 170-171. Cet article sera désormais désigné par le sigle *ASJ* suivi du chiffre de la page. La présente étude renverra aux ouvrages le plus souvent cités par les sigles suivants: G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris, 1968 (*IS*); *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, [4]1973 (*SAI*); P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969 (*CI*); M. BLONDEL, *L'Action* (1983), Paris, rééd. 1950 (*A*); *La Pensée*, t. I & II, Paris, 1934 (*P*); *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, Paris, 1893 (*DVS*); *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*, rééd. C. TROISFONTAINES, Louvain-Paris, 1972; *Le Vinculum substantiale*, Paris, 1930 (*LVS*).

ce thème ne paraît pas infirmer cette constatation qui tient sans doute à la nature même du symbole, ce «signe éternellement veuf du signifié» (*IS*, 4).

La question qui affleure en ce débat est, on le voit, celle même qui suscite les théories de la connaissance. *Qu'est-ce que la Vérité?* L'homme peut-il parvenir à la connaissance, à l'expression de la réalité et à quelles conditions? On se proposera dans la présente étude de répondre à cette question essentiellement en ce qui concerne l'expression symbolique qui traverse et anime notre langage. Mais puisque le symbole relève de la famille des signes, il ne sera pas inutile de préciser tout d'abord la terminologie, de déterminer ce qui distingue le symbole de la notion plus générale de signe. Cette réflexion préliminaire sera la première d'une série d'approches concentriques se resserrant progressivement autour d'un centre unique, l'aveu paradoxal de la nécessité et de l'insuffisance de l'ordre symbolique.

La situation dramatique de l'homme en quête de la vérité totale et de son expression ne nous apparaîtra pas toutefois sans issue. Du sentiment de cette radicale impuissance va jaillir l'appel au don surnaturel d'une Révélation. Si la foi n'est pas un cri, son absence pourrait le provoquer. Sans le don de Dieu, «ô quel vide[2]!»

Le signe

À vrai dire, le symbole appartient à la catégorie générale du signe. Le signe est un phénomène sensible qui fait connaître une autre réalité. La croix est signe de l'addition, la fumée signe du feu. Au sens strict cependant, signe et symbole se distinguent au double point de vue objectif et subjectif.

1. Divers courants de pensée se rencontrent pour assigner au signifié une «réalité connue» (*ASJ*, 171; cf. *IS*, 15). Bien avant F. de Saussure, saint Thomas mettait en rapport le nom et le concept,

2. «Et si tu supprimes ce qui est entre l'Imparticipable et les participants — ô quel vide! — tu nous sépares de Dieu, en détruisant le lien et en établissant un grand et infranchissable abîme...» (*Triades pour la défense des saints hésychastes*, III, 2, 24, cité par J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 127-128). Les citations de l'Écriture et des théologiens figurant dans cet article n'auront pour but que de fournir des suggestions, de manifester des convenances, au même titre que les références à des auteurs profanes. Une réflexion philosophique ne peut faire place à la théologie que sous réserve d'hypothèse, même si on admet avec M. Blondel, dont mon étude s'inspire largement, que l'hypothèse est posée nécessairement.

celui-ci cernant la nature d'une chose d'après ses propriétés et ses effets (*S. Th.*, I, q.13, a.1). C'est dire qu'une telle connaissance demeure incomplète. La réalité n'est estimée connue que par une extrapolation volontaire motivée par les besoins de *communication interpersonnelle* et d'*action dans le monde.* Il serait plus exact de parler de *vocation* du signe à l'identification formelle que d'adéquation effective au réel. Nous risquons, remarque M. Blondel, de prendre la notion définie «pour la réalité même alors qu'elle en traduit simplement un extrait, un aspect reconstruit et représenté par l'effort simplificateur de l'esprit» (*P*, I, 101). Le signe commun reste ouvert à l'achèvement d'une Révélation dont il anticipe la certitude.

2. Dans un autre registre, Austin et Benveniste ont pris en compte l'activité du sujet dans la production du signe. L'aspect créatif du langage est sans doute très apparent au niveau de la «parole» où l'homme s'engage lui-même et dispose d'un riche clavier de signes pour exprimer sa pensée personnelle. Mais même au niveau limité de la «langue», l'enfant, à la différence de l'animal, invente le signe tout autant qu'il l'apprend. En étudiant le cas très suggestif des sourds-muets-aveugles, Blondel estimait qu'on devait «d'abord leur faire produire presque de rien... l'idée même de signe» (*P*, I, 90). Que peut recouvrir ce «presque de rien»? Sans doute avant tout, la tendance à l'expression, mais ne serait-on pas en droit de penser que l'incarnation de l'idée dans un signe prend appui sur des affinités secrètes entre le sensible et l'abstrait que nous découvrons dans le symbole[3]?

Quoi qu'il en soit, Blondel a eu le pressentiment du «caractère supra-naturel de cette création d'un signe, (de) la valeur idéale et quasi divine de l'œuvre produite» (*P*, I, 103). Non que le philosophe d'Aix ait revendiqué pour l'homme la propriété d'un intellect agent divin. Il laissait entendre au contraire que, seule, une Personne humano-divine pourrait émettre des signes parfaits pleinement adéquats à leur signifié. Pour une telle personne en effet le donné garderait un sens au moment même où son initiative intellectuelle le dominerait complètement.

3. Quelle que soit l'origine, généralement immotivée, des termes renvoyant à des réalités concrètes, il semble bien que les désignations abstraites supposent une transposition symbolique. En témoigne l'étymologie de termes comme abstrait, concevoir, ré-fléchir, etc. Pour R. ALLEAU, *La science des symboles,* Paris, [3]1982, p. 76, la langue de l'analogie et des symboles est «la langue universelle... la langue de l'esprit, mais aussi celle *des profondeurs du corps*».

Le symbole

Si, par sa visée au moins, le signe prétend à une adaptation parfaite du signifiant au signifié, le symbole se caractérise au contraire par l'inadéquation radicale des deux pôles de la signification.

1. Le rapprochement de deux fragments de poterie brisée qui, à l'origine, constituait le symbole, n'efface pas la marque d'une fissure irrémédiable entre les deux parties. Aujourd'hui on entend ordinairement par symbole un objet sensible qui, en plus de sa signification immédiate, évoque spontanément une autre réalité sous un mode analogique. En contraste avec le critère utilisé pour le signe, C.G. Jung et G. Durand ont souligné l'inadéquation des deux valeurs. Le signifiant évoque un signifié qui ne peut jamais être complètement connu (*ASJ,* 171; *IS,* 15).

Nous avons vu qu'une équivalence indicative unissait globalement les deux pôles de signification du signe. La relation entre signifiant et signifié symboliques est plus complexe; elle paraît se diffracter en multiples composantes comme la lumière blanche dans le prisme: a. La signification symbolique est ouverte sur une totalité sans jamais l'atteindre en acte dans une appréhension synthétique; elle demeure ainsi orientée vers une transcendance. — b. Chaque symbole renvoie au tout sous un aspect particulier. Le sens symbolique, qui n'est jamais donné une fois pour toutes, est provisoirement fixé en des analogués reliés en chaîne. Par là on peut dire qu'un grand symbole est doté d'un caractère distinctif dont l'universalité est repérable dans les phénoménologies de l'imaginaire et dans l'histoire des religions[4]. — c. Paradoxalement, le signifiant concret, doué d'une immense puissance d'évocation, «renvoie 'en extension' à toutes sortes de 'qualités' non figurables et cela jusqu'à l'antinomie» (*IS,* 9-10). — d. Réciproquement enfin, la plasticité du signifiant entraîne comme conséquence la multiplicité des incarnations de la réalité toujours fuyante du signifié (*IS,* 10).

À ces notes communément admises, on peut ajouter une remarque. Nombre d'auteurs ont souligné le rôle dynamique du symbole

4. Jung applique intrépidement le critère de Lérins — *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* — à sa thèse de l'universalité des bases archétypiques, *Symbolik des Geistes,* Zürich, 1948, p. 444, cité dans *ASJ,* 174. M. ELIADE, *Le sacré et le profane,* Paris, 1965, p. 116, pour sa part, n'hésite pas à qualifier les symboles de «bien commun de l'humanité». Tout symbole d'ailleurs est finalement anthropologique. L'homme saisit spontanément un lien d'homologie entre macrocosme et microcosme. D'où une certaine stabilité et universalité de signification.

plutôt que son aspect figuratif. Ils ont avoué une préférence pour les expressions de «procès» (*CI,* 459), «schème» (*SAI,* 61), «trajet» (*SAI,* 458). Mais si on admet que chaque symbole renvoie au tout sous un aspect particulier, ne se pourrait-il qu'*un seul* soit doté d'un *caractère figuratif?* Dans une publication antérieure, j'ai précisément avancé l'hypothèse selon laquelle un seul signifiant symbolique, celui de «fils», serait immédiatement ordonné à la fonction expressive[5]. Cette interprétation inhabituelle demande une explicitation qui trouvera sa place dans une réflexion ultérieure sur les herméneutiques. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, on peut déjà estimer que le défaut de détermination parfaite des réalités signifiées, l'ouverture finale à la transcendance ne permettent pas d'accorder aux évocations symboliques une pleine valeur de vérité[6]. «Toujours en proie à son propre dépassement» (*CI,* 294), le symbole entre en tension dialectique avec le signe commun pour en faire éclater la signification. Mais il ne pourra, tout comme le signe, accéder à sa vérité propre que par son assomption dans une Révélation.

2. L'activité intentionnelle de la conscience s'exerce aussi dans la formation du symbole. Mais tandis que le signe, dégagé de l'affectivité, manifestait l'indépendance de l'esprit à l'égard de la chose, l'objet symbolique évoque un sens grâce à la complicité de tendances incontrôlées. Le symbole alors n'est plus essentiellement instrument de dialogue; il est moyen de *communion.* Et si, dans l'ordre du signe, l'initiative intellectuelle d'un sujet libre ne suffit pas à cautionner l'adéquation du signifiant au signifié, la spontanéité du dynamisme symbolisant pourra moins encore garantir sa propre validité. Seule une activité divine pourrait produire des symboles fiables comme autant de *dons* faits aux hommes[7].

Herméneutiques pluralistes et unifiées

Dans le cadre limité d'un article, un choix des herméneutiques à retenir pour examen s'est avéré nécessaire. Laissant de côté les doctrines qui limitent la portée d'un symbole à une époque et à une culture, on a retenu seulement deux types d'interprétation

5. Cf. M.-M. VITRE, *Tous «fils dans le Fils»,* dans *NRT* 98 (1976) 27.

6. Selon saint THOMAS, IV *Sent.,* I, d. 22, q. 1, a. 2, 4, l'expression métaphorique «ne rend pas la prédication fausse ou impropre, mais imparfaite».

7. Cf. *Ep 4,* 8. D'après saint THOMAS, *S. Th.* III, q. 60, a. 5, ad 1, le choix des métaphores scripturaires signifiant les réalités spirituelles relève du jugement du Saint-Esprit, et celui des symboles sacramentels d'une institution divine.

admettant l'universalité des structures mythiques élémentaires: les herméneutiques pluralistes et les herméneutiques unifiées dont l'étude nous retiendra davantage.

1. *Herméneutiques pluralistes*

Pour G. Durand, la méthode par excellence de l'herméneutique est la méthode de «convergence». C'est «par le jeu des redondances mythiques, rituelles, iconographiques» que se corrige et se complète inépuisablement l'inadéquation (*IS,* 14). «Non pas qu'un seul symbole ne soit aussi significatif que tous les autres, mais l'ensemble de tous les symboles sur un thème éclaire les symboles les uns par les autres, leur ajoute une 'puissance' supplémentaire» (*IS,* 11). Restreinte à des signifiants concrets, singuliers, la remarque est classique, analogue à la multiplicité des «voies» scolastiques selon lesquelles on affirme l'existence de Dieu.

Il est sans doute plus difficile d'admettre la possibilité de convergence pour des herméneutiques aussi différentes par exemple que celles de Freud et de Bachelard. En fait, G. Durand reconnaîtra avec P. Ricœur (*CI,* 118, 174, 240, etc.) la complémentarité des herméneutiques réductrices et instauratives apparemment opposées. Elles doivent être interprétées, dit-il, comme un «pluralisme cohérent» (*IS,* 108). Mais un pluralisme, s'il est cohérent, implique l'appréhension d'une certaine unité. Or c'est sous une dualité, celle de deux régimes, diurne et nocturne, que G. Durand regroupe d'abord les images. Le régime diurne est *schizomorphe* (distingue), tandis que le régime nocturne comporte deux subdivisions: *synthétique* (relie), *mystique* (confond). La division initiale de binaire devient ternaire et recoupe les trois principes repérés par R. Bastide dans une religion syncrétique afro-brésilienne: principes de liaison, de coupure et d'analogie. On peut ici encore faire un rapprochement avec les «voies» scolastiques (positive, négative, d'éminence). Remarquons cependant que l'auteur aime à souligner la constance bipolaire de l'imaginaire: de même que le signifié valorise le signifiant, l'eschatologie prime l'archéologie.

L'affirmation d'une unité proprement dite paraît quelque peu estompée dans la vision de G. Durand. On rencontre cependant, en plusieurs passages de ses ouvrages, des suggestions heureuses invitant à la fois à élargir et à recentrer la problématique: ainsi, dans *L'Imagination symbolique,* l'évocation nostalgique d'un symbole fondamental ou encore les citations placées en exergue aux différents chapitres et qui orientent la pensée vers une démarche

plus réflexive, voire métaphysique ou même christique.

2. *Herméneutiques unifiées*

L'ouvrage de G. Durand mentionné ci-dessus rappelle les tentatives, opérées par plusieurs auteurs, d'une réduction de toute la symbolique à un symbole unique, «un symbole des symboles» (*IS*, 33, 63-79). On retiendra particulièrement chaque membre de la triade père-mère-enfant, ouvrant à tout être humain l'accès du domaine symbolique. D'autre part, deux citations rapportées par le même auteur s'imposeront aussi à notre attention. De fait elles préparent très bien l'esprit à accueillir l'approche la plus rigoureuse peut-être d'une recherche du sens et de l'essence des symboles, selon le vœu de J. Jacobi: les thèses leibniziennes de la monade et du *vinculum* interprétées par M. Blondel. Le premier texte, d'A. Guimbretière, nous met sur la voie de la solution métaphysique du problème: «La recherche des structures n'a de sens et de valeur que si elle est envisagée sous l'angle d'une mise en relation harmonieuse entre les différents domaines du Réel et dans le but d'aboutir à une espèce de synthèse totalisante[8].» La seconde citation, de Grégoire Palamas, a été reproduite au début de cet article[9]. Elle nous invite à un approfondissement de l'enquête dans la perspective chrétienne du Verbe Incarné. Pour le docteur hésychaste, comme plus tard pour M. Blondel, la créature en quête de Dieu fait appel au Christ, Lien universel. Nous examinerons successivement ces deux types d'approche.

I. - Une symbolique concrète: les relations de parenté

La symbolique des relations de parenté a une portée universelle. En effet l'enracinement dans le substrat physique, les premières élaborations psychologiques, sont communs à tous les hommes. Une brève description de ce donné permettra, dans chaque cas, de faire apparaître le type de signification propre à chaque figure. De plus on s'efforcera de confirmer cette ébauche de sens en retrouvant l'emploi métaphorique des mêmes figures dans les structures de la philosophie blondélienne de *L'Action* (1893). Ainsi la solidarité

8. *Quelques remarques préliminaires sur le symbole et le symbolisme,* dans *Cahiers Internationaux de Symbolisme,* III, 1963, cité *IS,* 92.
9. Cf. *supra,* n. 2.

irréductible des symboles avec les principes métaphysiques du réel manifestera leur statut de conditions universelles métaphoriques d'un discours à visée ontologique et noétique. On n'y insistera jamais trop. Il ne s'agit pas de limiter la signification symbolique à un sens immédiatement repérable au niveau de l'expérience comme, par exemple, l'évocation de l'amour par le feu. L'aptitude de ces symboles-clés à suggérer les principes premiers de la connaissance, de l'agir et de l'être tient à leur enracinement dans les profondeurs de la psyché. L'extension pratiquement infinie de leur portée figurative est en raison inverse de leur degré de détermination, qui est très faible. Ils relèveraient, semble-t-il, selon le vocabulaire de Kant, d'une symbolique transcendantale.

1. *Le symbolisme de l'origine et de la fin: le père*

À première vue, le caractère paternel ne paraît pas se prêter à la symbolisation. De fait l'enfant n'a pas une expérience sensible de sa relation au père, alors que sa relation à la mère est immédiate dès le début de la gestation. Ce n'est qu'après la naissance qu'il apprendra à connaître son père, sous un mode psychologique et d'emblée symbolique.

Rappelons d'un mot les données bien connues de l'Oedipe. Une première séparation de l'enfant et de la mère, au moment de la naissance, a déjà constitué celui-ci comme manque radical. Après la naissance, l'enfant reconstruit l'unité perdue sur un mode imaginaire. Le père, par sa relation à la mère, rompt cette image fusionnelle, indistincte. Il fait émerger le fils comme forme en-soi, mais non par-soi. Le père est alors perçu comme *origine autre* et *promulgateur de la Loi*[10].

Pourtant cette figure, puissante entre toutes, porte la marque commune de toutes les images qui en fait, selon le mot de Sartre, une «pauvreté essentielle». Le signifiant paternel comme donnée physique est d'ailleurs voué à la mortalité. L'humilité de la fin rejoint la modestie de l'origine. Le père réel n'est qu'un chaînon dans une lignée, non une source absolue. Dans une direction collatérale, c'est à la mère que le père doit d'engendrer. Et remarquons-le,

10. «En échange du renoncement qui est imposé à l'enfant, le père lui accorde un nom — le sien», qui témoigne de la place de l'enfant dans la société (A. DE WAEHLENS, «La paternité et le complexe d'Oedipe», dans *L'analyse du langage théologique*, Coll. Castelli, Paris, 1969, p. 248). Comme l'auteur de cet article, je suis le schéma classique de l'Oedipe masculin. J'adopte aussi la perspective selon laquelle les problèmes spécifiques de l'Oedipe féminin ne modifient pas «la structure de paternité ou les effets de celle-ci» (*ibid.*, p. 255).

selon une ligne descendante, la fonction paternelle ***ne se dit pas*** elle-même; celui qui est *nommé,* c'est le fils. Enfin, en raison de la réciprocité structurelle (le père est fils lui aussi), celui qui donne le nom, c'est «le père mort». L'intériorisation de la figure paternelle dans le Surmoi et dans le Moi assure cependant la permanence de la structure primitive, qui ne sera pas supprimée, mais transfigurée.

Rien de surprenant à ce que les philosophes aient utilisé cette comparaison dans l'exposé de leurs théories. Nous la rencontrons fréquemment sous la plume de M. Blondel. À vrai dire, les images privilégiées de la génération sont chez lui celles de la mère et du fils. La figure du père, pour rester dans l'ombre, n'en est pas moins présente et essentielle. La conscience de soi et du monde paraît résulter d'une influence réciproque de la volonté voulante et des objets voulus au cours du développement de l'action. L'être n'intervient qu'en secret, à la manière d'un catalyseur, dans le jeu du reflétant-reflété. Pour que la volonté voulante en effet puisse se détacher de ses propres productions et les reprendre en avançant vers de nouvelles étapes, il est nécessaire que les réalités progressivement objectivées soient toujours là, invisiblement et actuellement soutenues dans l'être qu'on a mis entre parenthèses d'un point de vue purement méthodologique. C'est au terme de l'évolution, sous la pression de la nécessité, qu'on le reconnaît. L'actualité de l'être paraît ainsi comparable à l'action du père[11]. D'où il s'ensuivrait une extension indéfinie du symbolisme de paternité.

Ces deux expressions de la figure paternelle, tirées de la psychologie et de la métaphysique blondélienne, aboutissent à la même conclusion. Les limites évidentes des données biologique et psychologique ne permettent pas d'accorder une pleine valeur au symbole de paternité. L'intégration de la métaphore à la métaphysique fait apparaître plus clairement la signification de l'aspiration aux valeurs absolues de puissance et de bonté qu'elle représente. S'appuyant sur ce qui est déjà suggéré et réalisé, l'homme affirme paradoxalement l'existence d'un Père parfait, divin, qui pourtant ne se révélera complètement comme Père qu'en se donnant lui-même et par la médiation d'un Fils. Ainsi la figure de paternité doit-elle sa force promouvante à la médiation secrète d'une Paternité divine et, à celle d'une Parole parfaite, le pouvoir d'être nommée.

11. Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit,* II, trad. J. HYPPOLITE, Paris, 1941, p. 263, pour qui l'esprit qui accède à la conscience de soi a «une *mère effective,* mais un père *étant-en-soi*». D'autre part, sur le rapport entre discours symbolique et discours spéculatif, voir P. RICOEUR, «Métaphore et discours philosophique», dans *La Métaphore vive,* Paris, 1975, p. 323-399.

2. *Le symbolisme de la genèse: la mère*

La mère est si proche physiquement de l'embryon que les deux paraissent tout d'abord se confondre au degré le plus bas de l'imaginaire, l'informel, le chaos. Une simple réflexion sur les débuts de la vie humaine permet cependant de reconnaître l'ébauche d'une image et d'un sens corrélatif, sinon dans un geste marquant une direction, du moins dans la posture adoptée par le fœtus dans le sein maternel. Cet élément visible traduit, au niveau de l'enfant, l'activité spécifique de la mère. Une telle activité en fait est toute de continuité et comme animée pendant la gestation par un principe immanent. L'indétermination initiale de la puissance maternelle, permettant toutes les extrapolations, se trouve exprimée avec ampleur dans le symbolisme des ténèbres et des eaux avec lequel elle fusionne naturellement[12]. On ne s'étonnera pas de voir la mort euphémisée dans ce contexte, mais le sens naturel de la mort de la mère réelle creuse une faille dans la continuité symbolique. L'union au père et la séparation effective de l'enfant à la naissance limitent également l'autosuffisance à laquelle prétend spontanément le symbole.

De même que la figure paternelle, on retrouve l'image maternelle dans les structures de la psyché. Selon Jung, l'âme elle-même répond à un symbolisme maternel dans la genèse des archétypes et des symboles (*ASJ,* 199). Nous aurons l'occasion d'y revenir dans l'examen ultérieur de la théorie leibnizienne de la monade. Ainsi l'herméneutique jungienne, qui paraît démultiplier les archétypes et les symboles (vieillard, ombre, animus, anima, etc.), nous ramène avec l'archétype maternel, rapporté notamment à l'âme, à une vue totalisante, en même temps que transcendantale, de l'imaginaire. «L'âme est la condition *sine qua non* de la réalité subjective de ce monde», le tréfonds du milieu psychique où reposent les archétypes (*ASJ,* 167).

Sur le plan métaphysique cette fois, nous retrouvons la figure de la mère comme métaphore de la volonté voulante chez M. Blondel. De fait la volonté voulante, qui ne se manifeste jamais totalement et actuellement dans les volontés voulues objectivées, paraît représenter une structure de maternité[13]. Figure de *genèse active*

12. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions,* Paris, 1949, p. 168.

13. M. BLONDEL s'est plu à recourir aux images conjointes de l'embryon et de la mère pour exprimer le développement de l'action, de la pensée et de l'être. Il s'agit d'«embryogénie mentale» (*A,* 90), de «vie fœtale» (*L'Action,* II, Paris, 1963, p. 149), de pensée «en gestation» (*P,* II, p. 11) etc. Pour saint AUGUSTIN aussi, l'acte de connaissance est un enfantement (cf. *De Tr.,* IX, 12, 18). La struc-

et de continuité, **mais qui, postulant au terme de sa quête l'Objet** ou plutôt l'Être absolu, manifeste que le mouvement vient de plus loin qu'elle-même. Ce n'est pas explicitement à l'Esprit, mais à Dieu et au Christ que Blondel fait appel, au terme de sa thèse, pour combler et d'abord susciter le mouvement de l'action humaine. C'est pourtant une Immanence transcendante, spirituelle, qui est requise ici puisque sa présence n'est pas directement connue, mais reconnue dans le mouvement qui nous porte au-delà du créé.

Certains auteurs syriens ont appelé l'Esprit «Mère céleste». Rien de tel dans l'Écriture, bien que *rouah* soit féminin. Cependant l'action de l'Esprit est souvent évoquée comme une fonction maternelle (*Gn 1,* 2; *4,* 1; cf. *Lc 1,* 35, etc...). L'Immanence de l'Esprit, son indistinction immédiate ne s'opposent pas d'ailleurs à l'extension de cette symbolique aux créatures. Les évangiles expriment la foi active des croyants sous le symbolisme de la maternité (*Lc 8,* 21; *11,* 28 et par.), paradoxalement alliée à la virginité (*Jn 1,* 12-13). Mais c'est toujours à la condition d'être un don de Dieu, sous la réserve déjà formulée d'une Révélation hypothétique, que la maternité pourrait être considérée à son tour comme un «symbole des symboles», en tant qu'elle est origine et développement, évocation de la puissance absolue de Dieu.

3. *Le symbolisme de la forme: le fils*

L'appréhension d'un informel dynamique appelle la manifestation de la forme. Celle-ci apparaît avec l'enfant. En décrivant les fonctions parentales nous avons vu que le symbolisme de la forme *en-soi* et non par-soi, le symbolisme de l'objet, nous était donné dans le fils[14]. Le terme «fils» toutefois dit quelque chose de plus que la simple expressivité. La «représentation», non la simple «présentation», implique, outre la forme, une délégation, la référence à une origine autre. On est souvent tenté de caractériser la symbolique féminine par la réceptivité, mais la réceptivité chez la femme

ture maïeutique du questionnement socratique est par ailleurs bien connue; cf. aussi la métaphore de la contemplation-mariage et de la parole-enfant chez PLATON, *Banquet,* 209 c-e. 212 a; *République,* VI, 490 b; chez PLOTIN, *Ennéades,* III, 5, 2; V, 2, 1.

14. L'être masculin paraît en effet spontanément représentatif. Le langage en témoigne, puisqu'en français, par exemple, le mot «homme», qui signifie d'abord l'individu masculin, est aussi le terme générique désignant tous les humains, y compris les femmes. Très généralement encore, le masculin indique la forme signifiée par les mots, qu'il s'agisse d'adjectifs ou même de substantifs; le féminin est marqué par l'addition d'une simple désinence. Cf. des remarques similaires chez G. DURAND, *SAI,* 453-454.

n'est que temporaire. Elle est de l'ordre de l'avoir. Chez le fils, la réceptivité est toujours actuelle, parce que relative à son être même. D'où il suit que si le fils est l'image du père, ce n'est pas essentiellement au niveau d'une ressemblance physique, mais parce qu'il manifeste le père comme son origine.

Au-delà des images psychologiques, même intériorisées dans la psyché, nous pouvons encore découvrir des analogies dans les structures du réel. En indiquant les homologues paternel et maternel des catégories philosophiques de *L'Action,* on a eu l'occasion de marquer la place du fils comme symbole de l'objet. Et cet objet, rappelons-le, se dégage avec toute sa netteté, prend son extension universelle dans l'acte ultime de la volonté voulante, l'option pour ou contre l'accueil du surnaturel éventuel.

Le fils serait ainsi «le symbole des symboles» dans l'ordre de la représentation. Comme tel il serait le *médiateur obligé,* indispensable même de toute expression symbolique et a fortiori de tout signe linguistique, de même qu'un caractère d'imprimerie reste toujours exigé par les diverses impressions quelle qu'en soit la couleur. Un tel symbole paraît devoir être qualifié de transcendantal. Ce n'est pas un signe à côté d'un autre signe; il est *ordonné à tout signe* comme la puissance à l'acte.

Avant de présenter une nouvelle approche, plus rigoureuse, du problème des symboles, il convient encore une fois de tourner notre regard vers l'Écriture. On y trouve de nombreux emplois symboliques du terme «fils» appliqué à tous les croyants indistinctement (*Dt 14,* 1; *Is 1,* 2; *Mt 5,* 9; *Ga 3,* 26, etc...). Mais c'est essentiellement dans la personne du Christ que se manifeste la relation étroite entre «fils» et «signe» comme objets d'une même promesse (*Is 7,* 14). Nous pouvons appeler Fils de Dieu la Parole du Père, envoyée dans le monde, parce que Jésus a d'abord été *réellement* fils de l'homme en naissant d'une mère virginale. L'Écriture ne déprécie pas pour autant les autres valeurs symboliques. Elle nous conduit par elles au Fils qui seul pouvait être véritablement la forme, l'icône de Dieu, le modèle de la création (cf. *2 Co, 4,* 4; *Col 1,* 15; *Ph 2,* 6; *He 1,* 3). Le Christ, nous dit Maxime le Confesseur, s'est montré «symbole de lui-même» pour conduire à Dieu toute la création[15]. L'intrépide confesseur de la foi de Chalcédoine nous met sur la voie du salut de la connaissance, déjà suggérée par l'appel de son disciple Palamas et que nous allons retrouver sous la

15. Cf. *Amb.* 10, 31, c, *PG* 91, 1165 D.

plume de Blondel: la Médiation universelle du Christ dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'être.

II. - Une herméneutique des essences et de la réalité: la monade et le *vinculum* leibniziens

Les théories leibniziennes de la monade et du *vinculum* ou «lien substantiel» ont été élaborées par Leibniz avant tout pour répondre à la question des principes métaphysiques du réel, plus précisément de la substance corporelle[16]. En examinant ces deux principes nous allons découvrir qu'ils sont en fait de véritables symboles, la monade se rattachant à l'ordre des essences, le *vinculum* à l'ordre de l'existence. Leibniz avait déjà critiqué lui-même la théorie monadique et hésitait à accorder une existence réelle aux *vincula.* Mais c'est surtout Blondel qui, particulièrement en 1930, a dénoncé le caractère symbolique de ces deux entités. Dans les pages qui suivent on présentera la pensée de Leibniz en suivant ordinairement l'interprétation et la critique de Blondel, en la prolongeant aussi parfois par une application plus directe de ses conclusions au problème que pose l'implication de l'imaginaire en toute expression de la pensée humaine.

1. *Les théories leibniziennes de la monade et du* vinculum

Les mécanismes, arithmétique de Démocrite et géométrique de Descartes, ne suffisaient pas à rendre compte de l'unité de substance. Aux atomes réels mais inexacts du premier, aux points exacts mais irréels du second, Leibniz substitua les *monades* douées de connaissance et de force à l'instar de l'âme humaine. Véritables substances dont les phénomènes mesurables ne sont que l'apparence, ces «Atomes de la Nature», parfaitement différenciés et autonomes, sont en nombre illimité. Naissant comme des «fulgurations continuelles de la Divinité»[17], les monades sont fondées en Dieu et plus précisément dans l'Intellect divin. La perspective de Leibniz, on le voit, se révèle idéaliste et même menacée de *panthéisme intellectualiste,* dans la mesure où les monades ne se distinguent pas réellement de Dieu.

16. La discussion avec le P. des Bosses sur la transsubstantiation n'a été pour Leibniz, selon Blondel, que l'occasion et l'illustration de sa recherche proprement philosophique concernant la réalité des corps (cf. *DVS,* 27).

17. *La Monadologie,* § 47, édit. É. BOUTROUX, rééd. Paris, 1975.

Cependant la réalité des corps ne pouvait être confondue avec son explication même divine et continuait à s'imposer. Leibniz en vient alors à critiquer le caractère imaginaire de la monade. Il la compare à l'infiniment petit mathématique, dont la somme ne peut être actualisée sans artifice. Pour ne pas retomber dans le réalisme grossier qui attribue l'être aux phénomènes, il formule l'hypothèse d'un troisième élément, le *vinculum* chargé de fonder la réalité des corps en assurant l'unité des monades entre elles et leur liaison avec les phénomènes. Portant la charge de l'existence réelle, le lien substantiel ne pouvait être le simple produit de l'esprit humain. Les choses en effet nous paraissent d'autant plus réelles qu'elles s'imposent à nous de l'extérieur. Il ne suffisait donc pas d'affirmer la nécessité pour l'esprit d'un troisième terme, objet d'une exigence simplement morale, ni même de recourir à l'intellect divin pour en fonder plus sûrement l'existence. Leibniz fait du *vinculum* le résultat d'un décret de la volonté divine, qui nous est spontanément plus opaque que l'intelligence de Dieu. Mais, soucieux de ne pas soumettre à l'arbitraire l'acte créateur, il fonde finalement le «lien» dans l'union mystérieuse de la sagesse et de la volonté divines, dont il sera le reflet parmi les créatures. Cette prudente réserve, ces fluctuations laissent entendre que la faille pourrait bien atteindre le *vinculum* lui-même.

2. *Valeur et nécessité de l'ordre monadique*

C'est surtout en 1930 que Blondel élabore une critique systématique de la doctrine de la monade. Il y voit une notion hybride associant au point mathématique l'unité toute différente de l'âme humaine. Nous avons pressenti qu'en fait cette mixité caractérisait aussi le symbole; elle constitue un facteur supplémentaire de son rapprochement avec la monade déjà remarqué par Ricœur (*CI,* 169).

Le dynamisme de la monade nous situe d'emblée dans l'aire des symboles concrets, ces «hormones de l'énergie spirituelle», disait Bachelard. La perception et l'appétition de chacune vise la totalité sous un angle particulier. Ainsi en est-il du symbole[18]. Le parallélisme entre monade et archétype jungien, fondement des symboles, est encore plus apparent. Ces puissances numineuses, ces points centraux de l'âme collective inconsciente sont innombrables et inaccessibles à l'aperception, «pure donnée structurelle» (*ASJ,* 199-201).

18. Cf. *supra,* n. 503, 1. a, b, d.

Blondel, quant à lui, a dénoncé le caractère imaginaire des monades en les comparant aux symboles mathématiques dont Leibniz s'était manifestement inspiré. La légitimité d'une telle assimilation paraîtra peut-être contestable. Le signe mathématique n'émeut guère la sensibilité. Il paraît étranger à cette symbolique concrète, cette puissance d'évocation et de stimulation affective qui sourd du vécu pour nous accorder à lui. Et pourtant il partage avec le symbole la *pluralité* imaginaire. L'analyse mathématique des substances matérielles n'est pas d'ailleurs le seul fait d'un Descartes ou d'un Leibniz; nous la pratiquons tous inconsciemment. C'est le prolongement spontané du procédé mécanique de division des corps, par où l'on cherche à satisfaire de façon rudimentaire le besoin de savoir. Le sentiment confus d'un «dedans» des choses plus fondamental que leurs apparences extérieures nous porte à briser le «dehors» pour chercher le secret de la réalité. La division atteindra un degré plus ou moins avancé suivant la qualité de l'outillage utilisé. Nous concluons spontanément: la matière est divisible à l'infini. Mais cette conclusion n'est plus empirique. Nous sommes passés insensiblement du domaine expérimental à celui de l'analyse et, disons le mot, de l'imagination mathématique. Leibniz avait raison d'admettre que le point mathématique ne pouvait suffire à constituer la substance des êtres corporels. Cette micro-image reste cependant irréductiblement attachée à toute représentation de la substance corporelle et par conséquent au symbole. Il semble donc que l'on puisse voir en ce point un «symbole des symboles» sous un aspect relativement abstrait, par où l'essence des images retombe légitimement sous une critique rationnelle. Un hiatus irrémédiable sépare l'analyse de la synthèse. La somme des éléments en nombre indéfini, résultant de l'analyse d'une quantité donnée, ne rejoint jamais l'unité initiale, si ce n'est par un acte tout gratuit du mathématicien qui, négligeant «la plus petite erreur possible», suppose la limite atteinte.

En intégrant cette critique à une herméneutique du symbole, on pourrait dire: nous sommes dans l'illusion si nous croyons pouvoir exprimer adéquatement une réalité quelconque à l'aide d'un symbole et même en additionnant tous les signifiés intermédiaires qui se déploient à partir d'un signifiant donné. Nous ne pouvons atteindre directement l'infini. On n'y parviendrait pas davantage en multipliant indéfiniment les structures archétypiques complémentaires, pas plus que nous ne saisissons le cube réel par ses seules dimensions. Nous négligerions alors «la plus petite erreur possible», mais

cette petite erreur pourrait bien toujours être là! Au point de vue purement humain, le symbole reste «un signe éternellement veuf du signifié».

Malgré cette critique serrée, ni Leibniz ni son interprète n'ont cru devoir renoncer à l'ordre monadique. Selon la thèse de 1893, le lien substantiel reliant monades et phénomènes leur conférait une certaine réalité (*DVS*, 49). En 1930, une réflexion plus poussée conduit Blondel à affirmer expressément la valeur propre de l'ordre monadique, que l'absolutisme du *vinculum* menaçait d'abolir. Car, seul réel par la volonté de Dieu, le «lien» enlèverait toute consistance aux monades. Elles seraient réduites à un ordre d'essences et de possibles et comme fondues en Dieu. Or cette consistance est nécessaire et même inévitable. Le processus de pulvérisation idéale des corps requiert un point d'arrêt imaginatif. En tout état de cause, «il faut s'arrêter». Si en effet on s'avisait de dénier une limite à la pulvérisation, ce serait un «écroulement sans fin... dans un abîme qui engloutirait tout» (*LVS*, 122). Que l'on aboutisse à un point principe ou à un gouffre, on s'arrête toujours à quelque image. Le symbole de l'abîme rejoint le signe algébrique de l'infini affecté d'une valence négative.

Insuffisante et pourtant nécessaire, telle paraît être à ce nouveau point de vue l'entité symbolique. L'image semble indispensable non seulement aux sciences positives mais même à la métaphysique. La métaphysique en effet transcende l'imaginaire dans sa visée, non dans son expression. Benveniste a reconnu l'existence d'un parallélisme logico-grammatical dans l'œuvre d'Aristote. Ne pourrait-on pas estimer que les grands symboles de la psyché ont également influencé son expression des principes du réel? La matière et la forme ne seraient-elles pas les homologues des archétypes de la mère et du fils? La théorie du lien substantiel représentait pour Leibniz une tentative désespérée pour échapper à cette condition irrationnelle en posant, au-delà des monades, un principe nouveau, mais qui ne sera finalement qu'un symbole de plus, des plus purs, il est vrai, de la réalité.

3. *L'hypothèse du* vinculum *et son dépassement*

Que manquait-il donc à la thèse du *vinculum* pour être parfaitement assurée? Blondel, qui en 1893 paraissait se satisfaire de voir le «lien» fondé dans l'union de la sagesse et de la volonté divines,

soulève des objections en 1930. Il aperçoit trois faiblesses dans la théorie de Leibniz.

a. Le *vinculum*, comme la monade, est posé pour répondre à une requête subjective, à l'exigence de réalisme d'un esprit qui refuse l'appui de ses propres constructions. Même en Dieu, Leibniz n'a pu dégager le décret d'existence de tout calcul métaphysique. Le *vinculum* répond au moins à la raison suffisante qui préside au choix du meilleur.

b. Si au contraire on persiste à considérer la dépendance du lien substantiel à l'égard de la volonté de Dieu, on lui confère bien une réalité absolue, mais on se heurte à un autre écueil. Seul voulu, le *vinculum* serait seul réel. L'ordre des monades perdrait toute consistance. Et si d'autre part on admettait que le «lien» infuse sa réalité aux monades, on aurait affaire à un panthéisme volontariste.

c. En 1930, Blondel ne fait plus allusion à l'union de l'intelligence et de la volonté de Dieu pour instaurer un harmonieux équilibre entre les principes du réel. Sa critique virulente souligne au moins l'impuissance radicale de la créature à se poser dans l'être et soulève une nouvelle objection. En faisant d'abord du *vinculum* une simple exigence morale, qui respecte d'ailleurs le mystère divin, Leibniz s'est arrêté à mi-chemin. Il n'a pas conduit jusqu'au bout l'examen des conditions d'un véritable réalisme.

Les implications subjectives développées dans *L'Action* étaient nécessaires pour que la dimension humaine du réalisme apparaisse et soit conduite à son terme dans le Verbe incarné. Dans cet ouvrage, le «lien» n'est plus seulement l'agent transcendant de la substantialité des corps. Le terme y est pris dans un sens analogique, et sa nature apparaît d'abord subjective. C'est typiquement l'acte du mathématicien qui opère la jonction entre la somme idéale des parties et l'unité réelle qui est sa limite (*A*, 92)[19]. Le passage décisif du subjectif à l'objectif, de l'attitude idéaliste à l'affirmation réaliste, est minutieusement analysé au dernier chapitre de *L'Action*. Par

19. C'est aussi, pourrait-on dire, le geste de l'enfant qui casse son jouet «pour voir ce qu'il y a dedans» et met de la colle entre les morceaux pour le réparer, sans jamais retrouver la liaison originelle des parties, qui dépendait de plus sage et de plus puissant que lui. Ainsi faisons-nous. Nous «cassons» la réalité avec nos analyses et nos raisonnements et, au bout du compte, nous inventons un lien pour la reconstituer. L'art offrirait aussi un exemple de ses «symphonies inachevées» cherchant, chez Cézanne par exemple, le point de convergence des lignes en dehors du tableau.

l'effet de son dynamisme propre, la volonté voulante dépasse la simple position des conditions de l'action pour affirmer la réalité propre à chacune. Être et être connu, c'est être voulu. Mais Blondel lui-même dépasse Leibniz et Berkeley. Il ne suffit pas que Dieu veuille et connaisse pour que les choses soient[20]. La réalité des êtres doit dépendre en définitive du vouloir et de l'intelligence d'un Être Tout-Puissant pour qui le «donné» puisse avoir un sens. D'où l'appel à un Médiateur à la fois Dieu et Homme qui, subissant volontairement l'action de ses créatures, leur confère cette activité extérieure qui est pour nous la marque du réel. «Vouloir que les choses, que l'homme soient, c'est vouloir la Passion même de Dieu», écrivait hardiment Blondel en rédigeant le plan de son dernier chapitre. Idéalisme et réalisme se rejoignent, mais dans un mystère, le mystère du Christ, le «Réalisant universel»[21]. Et c'est en acceptant les exigences de renoncement requises par l'option pour le don divin que l'homme participe au pouvoir substantialisant du Christ. Même l'option négative, qui s'oppose à l'action divine, ne peut échapper au statut de la volition décisive recevant le monde en sa réalité. Seul le sens de l'univers en serait changé[22]. Situation dramatique où l'homme doit accepter de perdre la vie selon le monde pour recevoir une vie divine!

Le commentaire de 1930 a repris les perspectives ouvertes par *L'Action* en les élargissant à la dimension eschatologique inaugurée ici-bas par la vie sacramentelle. Le pouvoir instaurateur du Christ s'étend par-delà la Passion et la Mort à la Vie du Ressuscité et se déploie encore en notre temps dans la vie de l'Église en marche vers son Seigneur. Ainsi, dans l'Eucharistie, le *vinculum* du Christ serait le principe qui soutient dans l'être les propriétés du pain et du vin, identiques après comme avant la consécration, alors

20. PLATON avait déjà senti la difficulté. La science de Dieu est inaccessible à l'homme (cf. *Parm.* 134, d; *Phil.* 62, a-b).

21. *Plan pour la rédaction de 1893,* édit. H. BOUILLARD, dans *Archives de Philosophie* 24 (1961) 70. Et si notre besoin de «casser» n'était pas aussi innocent qu'une honnête recherche de science le laisse à entendre? Il faudrait alors dire non seulement que la réalité première ne subsistait que par le fait d'un Lien instaurateur, comme le suggère saint Paul en *Col 1,* 17, mais qu'elle ne peut subsister dans un monde atteint par le mal que par l'action intime d'un Lien restaurateur, selon le même apôtre en *Col 1,* 20.

22. «Spéculativement, nous ne pouvons, à mon sens, justifier absolument la réalité objective de tout ce que nous affirmons nécessairement comme objectivement réel, sans passer par l'Emmanuel... je ne dis nullement que les choses sont *connues* en Dieu, mais que nous ne pouvons expliquer pleinement qu'elles *sont* telles que nous les connaissons qu'en profitant d'une donnée dont la philosophie pure n'aura jamais le secret» (*Lettres philosophiques,* Paris, 1961, p. 167).

que l'élément substantiel qui assurait ce rôle a disparu. Blondel a vu également dans la transsubstantiation un exemple de l'emprise que le Christ peut exercer sur un être singulier, prélude à «l'incorporation suprême de tout ce qui est au Verbe incarné». Toutefois «pour les êtres spirituels, le *vinculum* n'est pas étreinte transnaturalisante, mais embrassement qui les relie en respectant leur nature» (*LVS*, 105-106). Ces suggestions très éclairantes pour les chrétiens n'expriment cependant pour le philosophe que des convenances, des hypothèses. Le *vinculum* reste suspendu au don divin de l'Incarnation. Sa causalité est imparfaite et sa valeur seulement symbolique.

4. *Source du* vinculum: *langage symbolique et néo-platonisme*

Il ne sera pas sans intérêt de trouver la confirmation d'une telle affirmation dans la symbolique générale, où figure effectivement le thème du «lien». Pour Eliade, le lien exprime la situation dramatique de tout «conditionné», de l'homme aux prises avec le destin, ainsi que la cohérence de la prise de conscience corrélative. La mise à l'épreuve fondamentale de l'homme décrite dans *L'Action* rejoint la symbolique négative du «liage» rapportée par Eliade. Le thème spécifique du *vinculum* paraît cependant se rattacher à une autre évocation de ce thème, intégrée dans le contexte plus large de «Centre de l'Univers»[23]. Ainsi le symbolisme du lien évoque la démarche finale de la thèse française — qui était déjà celle de Plotin —: relier le problème de la destinée humaine à une ontologie universelle.

Le néo-platonisme pouvait d'ailleurs avoir réellement influencé Leibniz. Les disciples de Plotin, poursuivant l'effort de leur maître, avaient cherché la solution du problème des êtres multiples dans leur relation à l'Un. «Toute réalité, pour se réaliser, sort de l'unité où elle était contenue, et va vers la multiplicité; mais elle ne peut se réaliser pleinement que par un retour à l'unité dont elle

23. Sur l'ensemble du thème, cf. *ibid.*, p. 386 et «Le Dieu Lieur», dans *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 120-163. Dans le sens du *vinculum*, cf. *ibid.*, p. 152 et *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, Paris, 1976, p. 94. BLONDEL a fait appel encore à un autre symbole, la «Clef de voûte», proche du lien et cependant plus apte à évoquer le rôle christique de soutien de l'Univers. C'est le «minime crampon qui, au sommet, récapitul(e) l'ordre entier de l'édifice» et qui en fait «toute la force, toute la solidité..., tout l'être» (*LVS*, 144). L'étoile polaire joue un rôle analogue chez les Lapons; elle est dite «clou du fond»; «le ciel s'écroulerait si cette étoile venait à céder» (G. DE CHAMPEAUX - Dom S. STERCKX, *Introduction au monde des symboles*, La Pierre qui vire, 1972, p. 169).

émane[24].» Mais ce que ne nous dit pas P. Hadot, et que nous retrouvons chez plusieurs commentateurs de Proclos, c'est l'échec de la tentative de retour à l'unité. «Toutes les métaphores qui permettent le passage... ne servent finalement qu'à marquer avec plus d'acuité le caractère insoluble de la question[25].»

Entre toutes les expressions blondéliennes dans lesquelles se formule le thème du lien, un mot doit retenir l'attention: «ôtez». Dans la thèse latine, l'hypothèse de suppression concerne la substantialité des corps. «Ôtez tout *vinculum*: dans ce cas, les corps deviennent de purs phénomènes; il n'y a plus de continuité réelle» (*DVS*, 48). Dans le cas du *Christ-Vinculum*, le terme «ôtez» exprime l'hypothèse de suppression du lien invisible qui soutient effectivement dans l'être ce qui, au premier regard, nous paraît évident, réel, solide, par-soi, sans problème. «Ôtez, en imagination, cette pierre angulaire, il ne reste rien de ce qui pourrait ne pas être, mais de ce qui, étant comme il est, exige l'Amen en qui tout est affirmé et vérifié[26]...» La même problématique affleure dans la littérature chrétienne orthodoxe du XIVe siècle. Nous avons cité au début de cet article la vigoureuse exclamation de Palamas imaginant la suppression du lien entre «l'Imparticipable et les participants»[27]. Les lignes qui suivent immédiatement nous inviteraient à chercher ce lien d'abord dans les «énergies» divines, en quelque sorte les signifiés symboliques suprêmes se révélant *a parte Dei.* Mais Palamas joint à un sens aigu de la Transcendance divine un ferme réalisme. Sa théologie, comme celle de Maxime, est christocentrique. Le lien manifesté entre Dieu et les hommes, c'est le Christ Jésus. «Si le Verbe de Dieu ne s'était pas incarné, le Père ne se serait pas réellement manifesté comme Père, ni le Fils comme réellement Fils, ni l'Esprit Saint comme procédant Lui aussi du Père; Dieu ne se révélerait pas dans son existence essentielle et hypostatique, mais seulement comme une énergie contemplée dans les créatures[28].»

24. P. HADOT, «Introduction», dans *Le néoplatonisme,* Colloques internationaux du CNRS, Royaumont 9-13 juin 1969, Paris, 1971, p. 1. J. TROUILLARD, «La MONH selon Proclos», *ibid.,* p. 237, remarque d'autre part: «L'infusion de l'unité... est en quelque sorte substantialisante.»

25. W. BEIERWALTES, «Andersheit. Zur neuplatonischen Struktur einer Problemgeschichte», *ibid.,* p. 368.

26. *Texte du manuscrit de 1892,* édit. H. BOUILLARD, dans *Archives de Philosophie* 24 (1961) 53.

27. Cf. *supra,* n. 2.

28. *Hom.* 16, *PG,* 44, 204 b, cité par J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* Paris, 1959, p. 225-226.

Même figure de style encore, par négation hypothétique, en *Jn 1*, 3: «Tout fut par lui et, sans lui, rien ne fut de ce qui est devenu.» Bien que cette version d'origine alexandrine ait peu de chances d'être authentique, elle constitue cependant un jalon de plus dans la tradition dont on vient de donner des exemples. L'importance de ces références n'échappera pas aux théologiens, quand on sait que le néo-platonisme et, paradoxalement, sa contradictoire constituent une bonne part du fonds culturel de la patristique. Ils continuent d'alimenter la recherche théologique, notamment sacramentelle, jusqu'à nos jours[29].

Conclusion

Quelle réponse sommes-nous maintenant en mesure de donner à notre question initiale: «Qu'est-ce que la Vérité?»

1. Une réflexion sur les symbolismes de paternité et de maternité a confirmé la valeur signifiante de leur évocation spontanée. Les figures du père et de la mère nous renvoient, quoique sous des aspects différents, au mystère de l'origine de l'être, de la connaissance, de la vérité.

2. Dans la mesure où la vérité est union à la réalité, elle apparaît comme sa manifestation. Et nous avons reconnu la valeur suggestive du symbolisme du fils dévoilant la forme du réel en avouant sa référence à une origine et à une fin. Ici encore la forme n'est parfaite que si elle est divine. Elle n'est révélation que si, assumée par un Homme-Dieu, elle est offerte à notre regard charnel[30].

3. Ces deux approches de la vérité, rattachées à une symbolique concrète, procèdent par intuition. Dans une perspective plus ratio-

29. BLONDEL n'en a-t-il pas eu l'intuition prophétique? Il écrivait au P. Valensin: «J'ai eu, dans une intense clarté, conscience de cette alternative: ou rétrograder vers un symbolisme meurtrier, ou avancer vers un réalisme intégral... Nous sommes conduits à l'*instauratio tota in Christo*» (M. BLONDEL-A. VALENSIN, *Correspondance*, I, Paris, 1957, p. 47). Remarquons que Blondel ne dit pas «le» symbolisme, mais «un» symbolisme, donc une certaine manière de le comprendre et de le vivre.

30. Le recours à l'exégèse une fois encore confirmera ces vues. Selon le P. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, I, Rome, 1977, p. 35, on ne trouve pas chez saint Jean des expressions, fréquentes chez les gnostiques, comme «le Dieu de la vérité», expressions «qui rapportent directement la vérité à Dieu lui-même, à son être, à sa réalité subsistante et éternelle. Mais le seul lien est celui(-ci)...: la vérité, c'est la parole du Père. Nulle part l'être même de Dieu, 'la réalité du divin' n'est appelée par saint Jean la vérité». Et cette Parole, on l'a souligné maintes fois, est le *fils* de l'homme, le Fils de Dieu: «Ce qu'il appelait la Vérité était ce que plus loin il appelait le Fils» (saint AUGUSTIN, *Traité sur saint Jean*, 108, 2).

naliste, on mettra l'accent sur l'adéquation de l'esprit à la chose. Cette chose, nous commençons par la passer au concasseur de nos analyses idéales. Impossible dans un second temps de la reconstituer dans son intégralité originelle. Nous sommes amenés à l'aveu d'un lien, d'un élément supérieur de cohésion, jusque-là inaperçu, mais qui faisait subsister le réel et ne le maintenait face à cet esprit briseur que par un don nouveau.

Ce Lien, cette Clef de voûte, nous savons, nous chrétiens, que c'est le Christ en qui «tout subsiste» (*Col 1*, 17), le don du Père qui se révèle en Lui et en Lui nous révèle le monde.

F-49120 St-Georges-des-Gardes Marie-Madeleine VITRE

Sommaire. — L'expression symbolique est indispensable au langage. La question du sens et de l'essence des symboles paraît demeurer cependant sans réponse. Inspiré par la philosophie blondélienne de *L'Action* et du *Vinculum substantiale* chez Leibniz, le présent article tente de montrer qu'une telle réponse impliquerait un recours à la Médiation du Christ. Un premier examen écarte les herméneutiques pluralistes dans la mesure où elles prétendent atteindre l'infini par complémentarité des ensembles symboliques. L'argumentation se développe ensuite à la recherche d'un «symbole des symboles», expression métaphorique des principes métaphysiques du réel. Cette approche constitue autant d'appels au Christ, Forme universelle, Lien unissant en sa Personne humano-divine la multiplicité **des éléments du monde.**