NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

122 N° 4 Octobre-Décembre 2000

La réalisation du sens dans les symboles

Yves LABBÉ

p. 573 - 596

https://www.nrt.be/fr/articles/la-realisation-du-sens-dans-les-symboles-500

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

NRT 122 (2000) 573-596
Y. LABBÉ

La réalisation du sens dans les symboles

Le symbole a été souvent étudié aussi bien en théologie qu'en anthropologie. Le mot s'est prêté à des significations variées. Le problème a suscité de multiples théories. Pour en dire encore quelque chose, mieux vaut renoncer à parcourir les études qui ont eu cours à son sujet depuis les origines de la philosophie[1]. Ayant moi-même ajouté un titre à la vaste littérature philosophique relative au symbole[2], j'éprouve le désir d'en offrir maintenant une présentation rigoureuse mais simplifiée.

Le symbole se distingue non par ce qu'il est mais par *ce qui le fait* et *ce qu'il fait*. Tout peut devenir symbole. Seul l'usage se révèle déterminant. Si le symbole est formé d'une chose, d'une image ou d'un geste dont le sens se trouve différé, n'aurions-nous pas à distinguer comment le sens se réalise dans un symbole, depuis ses conditions les plus communes jusqu'à ses actualisations les plus singulières? Un symbole signifierait selon des modes susceptibles d'être classés et même ordonnés. On éviterait ainsi soit de surcharger d'être des symboles qui n'en demandent pas autant, soit de les réduire tous à des opérateurs d'appartenance collective ou de reproduction sociale. Le sens se réalise dans les symboles suivant différents stades et à travers des usages différents.

Pour le montrer, je commencerai par définir un état réduit du problème en fonction d'une alternative qui semble avoir partagé l'intérêt porté aux symboles dans la culture contemporaine, les analyses anthropologiques et les synthèses philosophiques.

I. – Une alternative fréquente mais insatisfaisante

Aussi nombreux soient les champs de l'activité symbolique et dispersées leurs interprétations, la pensée contemporaine s'est

---

1. On en trouvera un bon résumé par B. DECHARNEUX et L. NEFONTAINE, *Le symbole*, Paris, PUF, 1998.
2. Cf. Y. LABBÉ, *Le Nœud symbolique*, Paris, Desclée, 1997 (recension du P. H. Jacobs dans NRT 122 [2000] 138).

souvent déterminée à partir d'une alternative qui sollicite toujours la culture générale après s'être fixée dans quelques œuvres notoires du dernier demi-siècle. Une fois définis les termes de cette alternative, ressaisie à plusieurs niveaux de son expression, nous aurons à en justifier l'insatisfaction: le symbole est trop rarement retenu comme un acte authentique de sens, l'acte d'un sens potentiellement neuf.

1. La culture: symbole ou symbolique

Convient-il de parler du symbole ou du symbolique? Les deux termes ne soutiennent pas immédiatement la même attention. Le symbolique s'identifie aujourd'hui à ce qui différencie l'homme parmi les êtres vivants. L'homme, dit-on, est l'animal symbolique. Il est un corps qui vit d'un désir, se lie à d'autres et se rapporte à un monde en passant par des univers de signes, en premier lieu par le langage. L'intérêt porté par une part significative de notre culture au symbolique conduit à découvrir comment du sens se produit dans les limites d'un univers de signes. Les sciences de l'homme demeurent les vecteurs de cette recherche. Elles se mettent en quête du sens d'échanges sociaux, de gestes historiques, de récits collectifs ou d'images oniriques qui, perçus en surface, semblaient, selon le cas, clairs, confus ou encore insignifiants. Du côté des pratiques, le même intérêt amène les agents sociaux à se présenter comme producteurs de sens plutôt que gestionnaires de choses. Les politiques se proposeraient donc de créer du sens en se livrant à des opérations sur les signes. Ainsi se trouverait légitimée la complicité dénoncée, depuis les débuts de la philosophie, entre l'art du gouvernement et l'art du langage. Il n'y aurait rien de plus humain que le passage du signe au sens. Cette fonction de symbolisation se révélerait humanisante indépendamment de la substance de ce qui y serait échangé et représenté, communiqué et signifié. Les contenus symbolisés s'effaceraient devant la forme symbolisante. Seule se montrerait universelle et déterminante la nécessité pour l'homme de faire du sens avec des signes.

Déplacée du symbolique vers le symbole, l'attention contemporaine accuse souvent d'autres préoccupations. Ici, le lecteur quitte les rayons alloués aux nouvelles sciences de l'homme, héritières de Saussure, Mauss et Freud, pour se tourner vers les rayons ouvrant un accès aux traditions symboliques de l'humanité. On s'intéressera par exemple aux images récurrentes de l'art

roman, à la symbolique des nombres ou aux signes du zodiaque. À côté de ces monographies plus ou moins étendues et souvent disponibles aux apports religieux, le lecteur s'arrêtera sans doute auprès des dictionnaires et encyclopédies capables de lui apporter une clé d'interprétation de la totalité des images répandues aussi bien dans les cultures que dans ses rêves. À la poursuite d'un sens que le symbole révèle en le cachant, il postulera que, pour être vrai, il doit se montrer universel. Les formes déclarées du signe peuvent varier à l'infini. La substance secrète de leur sens demeure identique. C'est elle qu'il faut reconnaître. C'est en elle que l'homme pourra renaître. Nombreuses ont été les images cruciformes dans l'histoire de l'humanité, avant et en dehors du christianisme. Leur sens ne saurait se fixer à la croix historique de Jésus et à son identification par la foi pascale. Schématisée à l'articulation de deux axes opposés, la croix non plus historique mais cosmique symbolise, c'est-à-dire signifie et opère, pour tous les hommes, une réconciliation entre l'horizontalité et la verticalité ou l'immanence et la transcendance. Elle révèle et réalise une identité des contraires, ainsi de la vie et de la mort, dont l'homme serait en quête à travers aussi bien l'union taoïste du *Yang* et du *Yin* que le mariage alchimique de la terre et du feu. Une telle perspective se laissera guider par les ouvrages de R. Guénon. Beaucoup plus retenue, elle conduira vers ceux de G. Bachelard ou de G. Durand.

Il convient de surveiller l'usage auquel sera plié l'écart introduit entre le symbolique et les symboles. En tant que signes de la culture dont le sens se trouve différé, les symboles participent assurément du symbolique: la fonction qui médiatise le sens par des signes, à commencer par ceux du langage. En retour, l'analyse ou l'interprétation des symboles se prête toujours à deux états extrêmes qu'on caractérisera par une inversion entre les termes de forme et de substance. D'un côté, le sens substantiel des signes symboliques, ce qu'ils signifient, se trouve résolu dans leur sens formel, ce qu'ils opèrent, à savoir de l'identité collective ou individuelle. De l'autre côté, les formes variées de ces mêmes signes, soit leurs configurations historiques et culturelles, renvoient à un même sens substantiel, capable d'opérer cela même qu'il signifie. À l'universalité de la seule fonction de symbolisation s'oppose alors la valeur universelle attribuée à certains symboles. Or ce conflit, qui divise les intérêts affichés de nos contemporains, nous le préciserons en rapprochant deux auteurs majeurs dans les études anthropologiques menées au XXe siècle: M. Éliade et Cl. Lévi-Strauss.

2. L'anthropologie: archétypes ou fonction

Les deux ont fait autorité en associant l'étude de l'humanité de l'homme à l'interprétation de ses productions symboliques. Même s'ils se trouvent désormais derrière nous, ils ont contribué à dessiner des orientations que nous ne saurions négliger. En comprenant l'homme à partir de l'homme religieux puis en déterminant le religieux par le sacré, Éliade a rapporté le sens de toute forme symbolique à une forme symbolique primordiale, nommée archétype, dont elle ne serait que l'actualisation ou l'incarnation. Inversement, en cherchant à connaître l'homme sur la base des différences repérables entre systèmes culturels, Lévi-Strauss a résolu le sens du symbolisme dans la fonction qui assure une correspondance entre un système culturel de représentations et un système social d'identités. Ici, une représentation devient seulement le représentant ou le substitut d'une entité collective ou individuelle. Là, elle s'offrait sans réserve à présenter ou manifester, dans une situation donnée, une forme universelle gorgée de signification.

La notion d'archétype s'est imposée à Éliade parallèlement à son apparition chez Jung[3]. Pour lui, les symboles sont religieux en tant qu'ils prolongent la manifestation d'un sacré entendu en un sens à la fois relatif et absolu: ce qui demeure séparé du profane, ce qui se révèle le plus réel, soit l'être ou le divin. À travers l'histoire des religions, saisies par Éliade dans leurs figures les plus archaïques, les symboles ne manquent pas de se doter de significations nouvelles. C'est vrai en particulier du christianisme qui accomplit paradoxalement la religion en retournant une manifestation cosmique en un événement historique. Cependant, le sens d'un symbole doit toujours être rapporté à la forme universelle à laquelle il donne vie ici et maintenant. Plus l'interprétation rapprochera le symbole de l'archétype correspondant, plus elle en découvrira la signification authentique. L'axe du monde constitue un archétype[4]. Il sera représenté très diversement: une montagne, un arbre, une ville, un temple, une enceinte, un poteau, un cercle, etc. Il sera finalement identifié à la croix du

3. Cf. N. SPINETO, «Le comparatisme de Mircea Eliade», dans *Le comparatisme en histoire des religions*, édit. F. BŒSPFLUG et F. DUNAND, Paris, Cerf, 1997, p. 93-108. Si l'étude la plus synthétique d'ÉLIADE a été offerte dans *Méphistophélès et l'androgyne* (Paris, Gallimard, 1962, p. 277-312: «Remarques sur le symbolisme religieux»), elle n'en a pas mis en valeur les thèses les plus originales.

4. Cf. M. ÉLIADE, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 35 s.

Christ. Or, quelle qu'en soit l'image concrète, l'axe du monde détermine un monde en tant que monde en lui offrant ce qu'il requiert: un centre et une direction. Grâce à l'image en laquelle il se présente, le monde permet à l'homme de ne pas rester perdu dans un divers pur, une multiplicité indéfinie. En découvrant ainsi une source de cohérence, d'orientation et de signification, l'homme accède à une vérité de l'être vers laquelle il pourra revenir pour en attendre une régénération de lui-même.

La notion de fonction symbolique règle chez Lévi-Strauss le passage de la nature à la culture, du vivant au social, de l'accouplement à l'alliance, de ce qui est même à ce qui devient autre[5]. Un système de parenté différencie ainsi symboliquement ou culturellement, les deux expressions pouvant désormais être confondues, un donné simplement biologique. Or, là où Éliade justifiait une correspondance, des interprétations à leur modèle, entre les symboles et leur archétype, Lévi-Strauss introduit une correspondance de structure entre deux systèmes: celui des symboles et celui des identités. Il faut renoncer à toute ressemblance directe, terme à terme, entre les représentations et leurs répondants sociaux. L'unique raison de la fonction symbolique est d'établir et de maintenir en relation, d'une part une alliance entre groupes ou individus, d'autre part l'ensemble des valeurs signifiantes qui réalise cette alliance en la représentant. Une société se trouve à la fois liée et identifiée en étant assujettie à un système d'échange qui la signifie dans ses rapports internes et externes. Lévi-Strauss en a laissé un exemple, parmi beaucoup d'autres, avec les sociétés totémiques[6]: celles où les groupes se reconnaissent mutuellement en étant représentés chacun par une espèce animale. L'image de l'animal ne signifie rien. Il n'y a rien de ressemblant entre l'image-lion et le groupe-lion. Les totems constituent des représentants coupés de représentation, des formes dépourvues de sens. Le système des images totémiques permet seulement aux groupes totémiques de s'identifier réciproquement en se substituant aux rapports qui en sont déterminants. Les totems se prêtent à la même fonction que les drapeaux nationaux: la fonction symbolique.

---

5. Cf. Cl. Lévi-Strauss & D. Éribon, *De près et de loin,* Paris, O. Jacob, 1990.

6. Cf. Cl. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

3. *La philosophie: signifié ou signifiant*

En quittant l'anthropologie pour la philosophie, nous aborderons des œuvres qui ont posé la question du symbole au cœur d'une recherche tournée vers le sens et la vérité du rapport que l'homme entretient avec l'agir et l'être. On ne saurait contester aux recherches ni d'Éliade ni de Lévi-Strauss d'avoir ouvert leur horizon à la pensée de ce qui est vraiment ou de ce qui a à être effectivement. Leur anthropologie a été aussi philosophie. Les deux projets ne peuvent plus être maintenus séparés. En retour, lorsque le philosophe se ressaisit des analyses anthropologiques, il les reprend en vue de comprendre les choses mêmes dans leur articulation éthique et ontologique. À quelles exigences le symbole devrait-il répondre pour délivrer un sens vrai de l'être ou de l'agir, non seulement un sens possible mais un sens effectif, qui serait tenu pour authentiquement humain et véritablement réalisé?

Nous nous limiterons à deux ouvrages: *La Symbolique du mal* (1960) de P. Ricœur; *Le Discours et le Symbole* (1962) d'E. Ortigues. S'ils ne sont pas récents, ils ont orienté la pensée du symbole assez différemment et continuent de faire autorité, plus ou moins contradictoirement, auprès de maints théologiens catholiques. Pour Ricœur, l'interprétation des symboles est apparue dans sa philosophie au moment où elle devait consentir à un détour pour comprendre la réalité d'une volonté à la fois coupable et victime. Penser le mal supposait d'accorder du crédit à certaines traditions qui l'avaient signifié par la médiation de mythes et de symboles. Or le symbole se définissait comme une forme à double sens. Un signifié premier cachait et manifestait un signifié second. Sans revenir vers les archétypes d'Éliade, dont il fut l'ami, Ricœur insistait sur le pouvoir révélateur des symboles[7]. À l'inverse, même s'il renvoyait plutôt à Dumézil qu'à Lévi-Strauss, Ortigues étudiait les symboles dans les limites d'une analyse de la fonction symbolique. Qu'il fût culturel, linguistique ou encore logique, le symbole répondait à une même définition formelle. Son sens était sa forme, son signifié son signifiant. Il ne signifiait rien, sinon ce qu'il opérait, soit de la différence, de l'échange, de la correspondance[8].

---

7. Cf. P. Ricœur, *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 11-30.
8. Cf. E. Ortigues, *Le Discours et le Symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 39-69 et 188-217.

Reliée à *La Symbolique du mal* à travers quelques écrits ultérieurs de Ricœur, la capacité du symbole à signifier l'insertion du sujet coupable dans l'être du mal appelle au moins trois précisions. Le signifié ou sens du symbole ne se découvre pas immédiatement. Il suppose non seulement d'interpréter le symbole dans l'ensemble auquel il appartient mais encore de le soumettre au risque d'interprétations réductrices[9]. En second lieu, le signifié ou sens du symbole présente un caractère cognitif à la fois exigeant et restrictif. Lorsque Ricœur insiste sur l'impossibilité de rompre la forme à double sens, jusqu'à parler parfois d'un rapport de participation ou d'assimilation, il entend affirmer qu'on ne saurait faire l'économie de ce qui symbolise pour accéder à ce qui est symbolisé. En retour, il n'est pas dit que le symbole introduirait présentement le sujet dans la réalité qu'il est pourtant seul à pouvoir signifier. Le symbole donne à penser, non à être. Finalement, le symbole ne se vérifie pas simplement dans la fécondité de son interprétation, comme Ricœur l'avait d'abord conclu. Après avoir jugé que le symbole se confirmait par sa capacité à éclairer un champ étendu de l'expérience humaine, le philosophe s'est rétracté en reportant la charge de la vérité sur la force d'un témoignage, la puissance d'un discours attestant que se présente ici ou là non seulement du sensé mais du vrai[10].

On se tromperait en pensant qu'Ortigues est à Ricœur ce que Lévi-Strauss est à Éliade. *Le Discours et le Symbole* attribue en effet au discours d'acheminer la symbolisation à son terme en tranchant entre le vrai et le faux. Cependant, même si l'on a parfois exagéré la division introduite par le dernier ouvrage entre le signe et le symbole, en oubliant qu'elle supportait des exceptions, il reste clair que le symbole se trouve universellement défini par un rapport de forme signifiante à forme signifiante, selon le modèle de la linguistique structurale déjà repris par Lévi-Strauss puis Lacan. Linguistiquement très pertinent, le rapport entre les valeurs phonétiques du «f» et du «v» se suffit à lui-même. Il ne présente aucun signifié. C'est une forme privée de sens. Or, s'il y a sens dans le cas du symbolisme culturel, ce sens se confond avec la forme de correspondance qui s'établit entre le système où s'échangent les valeurs signifiantes et le système où se reproduit

---

9. Cf. P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 283-329.

10. Le propos de Ricœur dans *La Symbolique du mal* (cf. p. 330-331) se trouve rectifié par «L'herméneutique du témoignage» dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 109.

une alliance entre les sujets ainsi signifiés. En étant identifié à tel symbole, à travers le jeu structural des symboles, le sujet se trouve inséré dans un ordre dont le symbole fait lui-même partie. Là où le symbole donnait à penser, il donne maintenant à faire. Il produit de l'appartenance sociale et, par là, de l'identité individuelle.

4. Un dépassement: conditions et actes

La dernière comparaison a permis de discerner plusieurs finalités dans la réalisation du sens des symboles: au moins penser et faire. Elle a également conduit à découvrir la place du langage pour le passage du sens des symboles à leur vérité. En même temps, elle a contribué à répéter une alternative arrêtée déjà deux fois: en regard des intérêts concurrents auxquels se trouve aujourd'hui soumis le symbole puis à la mesure des écarts qui se sont fixés, au cours du second XXe siècle, autour des concepts d'archétype et de fonction symbolique. Le dédoublement du signifié et la différence des signifiants ne se laissent pas spontanément concilier. On y retrouverait l'écho d'une division, intervenue dans les débuts du siècle, entre les théories référentielle (Peirce) et différentielle (Saussure) du signe linguistique[11]. Ou bien le symbole signifie ce qu'il serait seul à signifier, l'inclusion du sujet dans l'être. Ou bien le symbole ne signifie que ce qu'il opère, une identification sociale du sujet.

Sans récuser certaines possibilités d'accord entre les deux philosophies, ni méconnaître qu'elles auraient pour foyer ou horizon le point où se rejoignent le symbole et le discours, nous nous laisserons finalement guider par la comparaison instruite, malheureusement trop brièvement, entre Éliade et Lévi-Strauss. Aussi distantes restent-elles l'une de l'autre, les anthropologies de l'archétype et de la fonction symbolique paraissent partager un présupposé semblable: le sens d'une forme symbolique concrète ne se déterminerait jamais dans cette forme mais dans une autre forme qui en constituerait soit le modèle primordial, soit le système culturel. Malgré l'ambiguïté attachée au terme de structure, quand il distingue soit une idée transcendante, soit un entendement inconscient, on avancera prudemment que le sens d'un symbole se verrait ici et là décider par sa structure. Ou bien

11. Cf. F. JACQUES, «Référence et différence: la situation originaire de signification», dans *L'Univers philosophique*, édit. A. JACOB, Paris, PUF, 1989, p. 493-494.

s'imposerait le sens de la forme universelle qui aurait engendré ce symbole. Ou bien prévaudrait l'opposition formelle de ce symbole à un autre dans les limites d'un système d'échange.

Là-contre, qu'il s'agisse du symbolisme ou du langage, il y aurait lieu de distinguer, sans les opposer, les actes de sens de leurs conditions. L'équivalent fonctionnel du symbole serait l'énoncé. De même que le sens d'un énoncé est avéré irréductible à ses conditions de langue, le sens d'un symbole se montrerait irréductible à ses conditions de culture. Cependant, ni les signifiants linguistiques ni les signifiants culturels ne sont primitifs. Ils supposent eux-mêmes d'autres conditions qui s'affirment sensibles. Toute médiation signifiante suppose une immédiateté sensible, celle d'un corps qui s'imagine lui-même, en toute spontanéité, sans distance, en s'imaginant parmi d'autres corps et, au-delà, parmi d'autres êtres. Ainsi, lorsque les anthropologies de l'archétype dérivent le sens des symboles soit des matières informes du cosmos (Bachelard), soit des réflexes fondamentaux du corps (Durand), nous y reconnaîtrons non encore une réalité mais seulement une possibilité de sens.

Il faut désormais faire droit au caractère culturel de l'ensemble des formes symboliques. À défaut d'en apporter la preuve, on accordera crédit à ce qui paraît bien être devenu un acquis solide de l'anthropologie. Il resterait ensuite à s'interroger sur les capacités et les limites d'un comparatisme dont la cause n'est pas définitivement entendue, encore moins perdue[12]. Cependant, les conditions culturelles d'un symbole ne l'empêchent pas de se présenter comme un symbole vif: une forme concrète qui constitue un acte de sens, qui produit un sens neuf, à l'instar d'un énoncé dont même la reprise n'interdit pas d'y surprendre un événement de sens, l'avènement d'un sens. Un sens neuf ne suffit toutefois pas à déterminer un sens vrai. Il peut toujours tromper ou égarer. L'émergence du sens d'un acte symbolique à partir de ses conditions sensibles ou imaginaires, puis signifiantes ou culturelles, doit aller jusqu'à poser la question de sa vérité.

---

12. Voir ma contribution: «Réflexions philosophiques sur la comparaison», dans *Le comparatisme…* (cité *supra*, n. 3), p. 23-43, ainsi que la conclusion des éditeurs, p. 445-452.

II. – Une formation différenciée du sens des symboles

Notre alternative n'a pas été reconstruite arbitrairement. Elle continue à peser lourdement sur la compréhension des symboles. En sortir nous a fait discerner en chacune de ses issues l'assimilation d'une condition du symbole à son actualisation. Ni le sensible ni le signifiant ne suffisent à déterminer le sens d'un symbole, alors même qu'ils en définissent ensemble les possibilités et les limites. Or, passer de la critique des approches du symbole à une compréhension du symbole comme un événement de sens potentiellement vrai implique de distinguer deux aspects: un cheminement du sens dans le symbole et différents états du symbole. D'une part, la trajectoire qui s'étend depuis le sensible jusqu'au vrai suivra une réalisation progressive du symbole, un mouvement ininterrompu de l'indéterminé vers le déterminé. D'autre part, s'il y a symbole dès qu'il y a forme signifiante ou culturelle, il se peut toujours que le sens s'y arrête, que le symbole se fixe à un effet de code, légitimant ainsi les analyses ethnologiques de la fonction symbolique. En outre, si le sens du symbole s'affirme effectivement par-delà ses conditions de structure, il reste encore à en différencier plusieurs modes d'actualisation. Le symbole peut donner à penser ou à connaître, selon la perspective développée par Ricœur, mais il peut aussi donner à agir et à être. Dès lors, en parcourant un chemin du symbole, sur lequel le réel s'affirme sans cesse sur le possible, nous aurons, le moment venu, à distinguer plusieurs possibilités de sens pour le symbole.

1. La matière sensible des symboles

Le terme de matière sied au sensible qui recouvre ce qui demeure le plus indéterminé ou le moins réalisé dans les symboles. Ces derniers participent de l'universel, comme l'exigent les théories des archétypes. Mais cet universel reste sans détermination de sens ni même de forme. Il n'est encore que pure potentialité, en deçà de tout choix de significations et même de valeurs. De même qu'il existe une infinité de sons possibles, avant qu'une langue en retienne quelques-uns et les organise selon ses propres règles, il y aurait une infinité de valeurs sensibles possibles, avant qu'une culture n'en définisse un nombre restreint dans les limites de sa structure. Les systèmes de couleurs en proposeraient un exemple accessible. La symbolisation des couleurs apparaît universelle, mais non la distribution de leurs valeurs. Tout commence ici avec un matériau ou un donné, qui s'annonce indéfini par nature.

Le support sensible de tous les symboles se confond avec le corps humain, inséparable de l'univers qu'il habite et avec lequel il échange. C'est pourquoi le corps est parfois nommé l'archi-symbole: la source potentielle de l'ensemble des symboles. Or le corps symbolisable est un corps déjà représenté ou imaginé pour lui-même: un corps qualifié souvent, pour cette raison, d'imaginaire. On parlera donc d'images non seulement visuelles mais auditives et gestuelles. Les potentialités du corps, destinées à s'accomplir dans une culture, seront celles d'un corps qui a acquis une première représentation de lui-même, qui a commencé à s'approprier. Appartient au matériau de la symbolisation une représentation primaire de la sexualité et de la mortalité aussi bien que du milieu vivant et de l'horizon cosmique.

Il ne conviendrait pas en effet de réduire le corps symbolisable à ses seules dimensions sensorielles: ce qu'il voit, ce qu'il entend, ce qu'il touche, ce qu'il sent, ce qu'il goûte[13]. La nourriture occupe une place significative dans l'acculturation de l'homme: son identification par différenciation des normes culturelles. Elle représente une possibilité majeure pour les humains de se distinguer les uns des autres, à travers non seulement les convenances de table mais déjà les normes négatives et positives qui régissent la préparation et la consommation des aliments. Cependant, le corps se révèle aussi riche de postures, de gestes et de pulsions qui ne seront pas moins symbolisables que les images olfactives ou gustatives. L'animal symbolique est d'abord l'animal qui peut désormais se tenir debout et qui, sur cette base, pourra moduler les postures de son corps selon de nombreuses variations. Il est aussi l'animal dont les mains, coordonnées avec les postures du corps, peuvent développer une très large gestualité. Il est enfin ou surtout un corps différencié, masculin ou féminin: un corps pulsionnel, à la fois attiré et inquiété par un corps autre; un corps également limité et mortel, qui peut s'accoupler, engendrer et à tout moment finir.

Cette série de traits suffira pour donner corps au corps en tant que capacité de prendre ici et là une multitude de formes. La différence sexuelle réserve assurément une forte puissance de symbolisation, comme les psychanalyses l'ont diversement montré. Mais elle dessine précisément le nœud où s'opère le passage de

---

13. Sans revenir à la suite de G. DURAND vers une théorie des archétypes, on reconnaîtra l'intérêt de sa classification des images symboliques suivant trois réflexes dominants du corps dans son rapport à son milieu: un corps qui se pose, qui s'unit et qui assimile (cf. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969, p. 46s.).

l'accouplement à l'alliance et de l'indifférenciation d'une image immédiate du corps à sa différenciation par la médiation du symbole. Au stade initial de la symbolisation, celui du donné sensible, la différence sexuelle se maintient ouverte à des possibilités contradictoires. On évitera désormais de parler d'un éternel masculin et d'un éternel féminin.

2. *La formation culturelle des symboles*

C'est avec l'accès de la nature à la culture qu'une image symbolique prend un sens mais un sens réductible à un signifiant: une valeur définie dans les limites d'un système destiné à se reproduire, une forme différente d'une autre mais indifférente à toute transcendance de l'universel ou du singulier. Le désirable comme l'obligatoire se trouvent strictement déterminés par les valeurs et les normes d'une structure collective inconsciente. C'est pourquoi, contrairement à un usage imposé par l'analyse ethnologique, on distinguera plus loin ce qui est réellement symbolique de ce qui est seulement culturel.

Cependant, en accord cette fois avec les théories de la fonction symbolique, on posera d'abord que les formes des symboles sont culturelles ou que la culture leur impose ses conditions de structure. Les symboles les plus vifs ne se détermineront jamais à partir d'eux-mêmes. Ils sortiront d'une acculturation qui produit de l'autre à partir du même, de la dissemblance à partir d'une ressemblance, du symbolisable à partir d'un imaginé. La culture établit un règne de nue différence. C'est ainsi au-delà des Pyrénées, autrement en-deçà. La femme était diabolisée. Elle devient idéalisée. L'enfant était esclave. Il devient roi. Ici, tel mouvement du corps entrera dans une gestualité: un ensemble organisé de gestes reconnus parce que convenus. Là, où les règles de la mobilité corporelle diffèrent, le même geste passera pour de la gesticulation, quelque chose de tout à fait désordonné. Qu'est-ce qui convient et ne convient pas? C'est selon, suivant «les règles de la tribu».

Si les formes culturelles apparaissent arbitraires dans l'absolu, elles ne le sont plus à l'intérieur du système auquel elles appartiennent et dans lequel elles se définissent. Il est arbitraire que le rouge signifie une interdiction dans le code des panneaux routiers. Il ne l'est plus que ce code oppose les couleurs de l'interdiction et de l'obligation. Tout code retient un nombre restreint de possibilités sensibles. Mais, en les organisant, les structurant, les établissant en un réseau, il les différencie et, par là, accroît ses

possibilités. Construits à partir de quelques relations élémentaires, les codes de parenté pourront se découvrir assez largement diversifiés. Ce n'est pas en vain qu'on parle maintenant de code. Le concept s'est répandu à travers l'anthropologie culturelle. À la fois rigoureux, inconscient et efficace, un code culturel se soustrait à toute finalité qui lui serait extérieure. Il n'est pas sans raison mais sa raison reste fonctionnelle.

Or, le propre d'un code ou d'un système est de se reproduire en reproduisant des effets sociaux d'appartenance et d'identité. Tel est son sens. Il n'en présente aucun autre. Ceux qui chantent l'hymne national sur un stade réalisent un sens coupé du sens porté par ses paroles. Ils s'affirment simplement dans leur identité nationale face à une autre identité. L'hymne ne présente aucun surplus de sens par rapport au drapeau correspondant. Selon l'ordre des signifiants, une représentation se réduit à un rôle de représentant ou de substitut d'un groupe, conformément au modèle ethnologique du totem. Avant d'élever peut-être l'âme vers le Dieu des chrétiens ou vers un divin indéterminé, le clocher ne continue-t-il pas d'offrir à une société urbanisée et sécularisée de se reconnaître elle-même dans le rêve d'une sociabilité villageoise[14]?

Le recours à la culture ne saurait entretenir la vision de systèmes de valeurs et de règles étrangers et immuables. L'idée d'acculturation prime sur l'idée de culture. Les structures restent soumises aux échanges, donc aux changements. Il serait impensable d'ignorer les phénomènes dits de mélange des cultures ou de société pluriculturelle. Il serait surtout imprudent de se laisser captiver par une appréhension abusivement systématique de la structuration des cultures. Ce danger surgirait par exemple d'une reprise ambitieuse de l'idéologie trifonctionnelle des indo-européens, telle qu'elle a été mise en lumière par G. Dumézil[15]. Se défendant de livrer des synthèses, ce dernier s'était appliqué à vérifier la permanence culturelle de trois fonctions sociales (souveraineté, combat, production) en analysant les langues et les mythes de nombreux peuples. Or, cette analyse autoriserait-elle à définir un tableau de tous les possibles dans l'ère indo-européenne ou inviterait-elle plutôt à rechercher obstinément les dissemblances, à rendre mieux

---

14. C'est ainsi que l'affiche du candidat élu au scrutin présidentiel français de 1981 représentait un village avec son église et son clocher, mais celui-ci volontairement privé de sa croix.

15. Cf. G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des indo-européens*. Textes réunis par H. COUTAU-BÉGARIE, Paris, Flammarion, 1992.

perceptibles les écarts? Selon la solution adoptée, là formaliste, ici empiriste, la culture apparaîtra sous d'autres dimensions[16].

3. Le sens des actes symboliques

C'est à la philosophie de prendre le relais de l'analyse pour franchir le pas qui conduit la pensée à reconnaître au symbole, par-delà ses conditions sensibles et signifiantes, une initiative sémantique. Le symbole se distingue comme un acte créateur d'un sens. Pour la philosophie, la raison ne saurait se tenir pour exclusivement fonctionnelle. Elle finit toujours par s'affirmer discriminante. Elle se soucie de l'attente que l'homme place dans le symbole en vue de s'orienter authentiquement dans l'agir et dans l'être. Elle sait avoir à juger non de la vérité de tel symbole mais de la capacité d'un symbole à être reçu pour sensé et même pour vrai; à présenter, sous un mode irréductible à celui de l'énoncé, un projet de vie qui lui soit propre; à insérer le sujet dans un monde et une communauté accordés à ce symbole. Pour y parvenir, la philosophie commence par différencier l'acte symbolique de ses conditions, en particulier culturelles. Un système offre un espace de possibilités. À partir de lui mais aussi contre lui, un acte pose une réalité. L'acte symbolique invente un sens qui n'appartenait pas à la culture, même s'il peut se laisser reprendre, réabsorber, par la culture. En effet, un symbole vif n'est jamais assuré de ne pas retomber en une image convenue, à l'instar d'un devenir chrétien s'abandonnant à un état de chrétienté.

On n'en conclura pas que l'ouverture d'un symbole à un sens nouveau demanderait qu'il fût isolé de tout autre symbole. Au contraire, un symbole ne crée son sens qu'articulé avec d'autres symboles, élaborant ensemble ce qu'on nommera une symbolique ou un symbolisme. Ainsi, chaque élément symbolique du baptême ne réalisera son sens qu'en coexistant avec les autres éléments de la symbolique baptismale et, plus lointainement, de la symbolique chrétienne. On ne confondra donc pas système culturel et situation symbolique. Là, des signifiants continuent à se définir en s'opposant. Ici, des signifiés en viennent à se déterminer en composant, à la manière dont coopèrent les différents mots d'un énoncé pour conférer à chacun son sens définitif en arrêtant le sens même de l'énoncé. Seule une mise en contexte du

16. Dans *Le comparatisme…* (cité *supra*, n. 3), les deux positions se trouvent défendues, en leur état extrême, la première par J. LAMBERT, la seconde par J. SCHEID et J. SVENBRO (aux p. 120-124 et 304-307).

symbole se montre capable d'en lever l'indétermination, d'en constituer finalement le sens. Pour sauvegarder la nouveauté sémantique d'un symbole, il ne faut pas plus le couper d'une totalité symbolique actuelle que le résoudre dans les virtualités de son système culturel.

Cependant, la même image ne se prêterait-elle pas à un usage culturel plutôt qu'à l'usage symbolique dont on essaie présentement de défendre l'originalité? Oui, assurément, la même forme reste disponible à plusieurs usages, donc à plusieurs sens. Ce n'est pas l'image qui est avérée déterminante, mais son usage. L'exemple à peine évoqué du baptême l'exprime assez clairement. Il y aurait aujourd'hui «baptême», dans la culture, partout où le commencement d'une vie se trouverait associé à une forme symbolique. Cela suffit parfois au sociologue pour estimer que la sécularisation de nos sociétés dissimule leur recomposition religieuse. Or, ne convient-il pas plutôt de différencier plusieurs usages possibles, partant plusieurs sens possibles du symbole? Le symbole donnerait à faire, à penser, à agir, enfin à être ou mieux — en exprimant plus nettement sa force — *de* faire, *de* penser, *d'*agir, enfin *d'*être. Seules les trois dernières actions restent attachées à un usage vif du symbole.

Le parcours du sens dans le symbole a été mené assez loin pour laisser entrevoir maintenant divers états de sa réalisation, en allant du moins exigeant au plus exigeant. Personne ne conteste désormais aux formes symboliques le pouvoir de produire de l'identité collective. N'a-t-il pas ainsi été dit que les murs de l'église, *i.e.* les normes de la communauté, suffisaient à faire des chrétiens[17]? Inversement, on récuse souvent la possibilité, postulée dans l'univers des religions, qu'un usage symbolique introduise le sujet dans l'être qu'il lui présente, car l'écart paraît universellement infranchissable entre ce qui est signifié et ce qui le signifie.

a. Signifier en donnant de faire: un code

Le premier effet des symboles renvoie à leur état antérieur, celui de leurs formes culturelles: la reproduction d'une appartenance sociale. À ce stade, fixés à des signifiants, les symboles se déterminent par opposition et déterminent par contrainte. Ils ne

---

17. La boutade de Victorinus à Augustin, qui le pressait vers le baptême, a offert une conclusion positive à D.K. OCVIRK qui, avec quelques autres, promouvait alors une définition purement structurale de l'identité chrétienne (cf. *La Foi et le Credo. Essai théologique sur l'appartenance chrétienne*, Paris, Cerf, 1985, p. 161s.).

renvoient à rien sinon au système à l'intérieur duquel ils se définissent. Ils font des hommes ce qu'ils sont sans requérir d'eux aucun consentement. Ils opèrent à leur insu. Ce sont les éléments d'un grand code. Ils codifient les groupes et les individus en demeurant pour eux codés. Les hommes sont ainsi faits sans connaître ce qui les fait ainsi. On les dira souvent sujets assujettis.

Dissocier l'identification symbolique du sujet d'un simple assujettissement à une loi de structure n'implique nullement de revenir à une apologie de la souveraineté du sujet, comme il a parfois été clamé. Il convient à nouveau de refuser l'étroitesse de l'alternative. Le dessaisissement du sujet par le symbole, sa soustraction à l'immédiateté d'une image qui l'enfermerait en lui-même, se prête à plusieurs modalités. L'effet de code en est une, rien de plus. Ici, l'échange des signifiants règle inconsciemment l'échange des sujets. Plutôt que d'une alliance, on parlera désormais d'une appartenance ou, effectivement, d'un assujettissement. Les sujets sont maintenus ensemble par les normes «idéologiques» d'un système, pour user d'une expression chère à Dumézil. Or, le sujet peut être tout autrement dessaisi de lui-même par le symbole, toujours dessaisi mais non plus assujetti, enlevé à lui-même mais pour être rendu à lui-même: d'abord par la connaissance d'un monde à laquelle il se trouve éveillé, ensuite par une communauté d'alliance qui lui est proposée, enfin grâce à son assimilation à l'être ou à la réalité qui lui est présenté.

b. Signifier en donnant de penser: une connaissance

Insoumis à ce qui demeure leurs conditions de culture, les symboles vifs commencent par «donner à penser», selon la formule transmise par Ricœur. Ils ouvrent à une connaissance qui leur est appropriée. Pour peu que le symbole ne soit pas résolu dans sa structure, ramené à un pur signifiant, on lui attribue volontiers une dimension sémantique à visée cognitive. L'acte de sens qui sied au symbole consisterait essentiellement sinon uniquement à solliciter la connaissance vers ce qui se déroberait à une approche empirique ou conceptuelle, soit les situations-limites de l'homme, celles d'une déchéance radicale et d'une délivrance ultime. Le symbole viendrait secourir une pensée par ailleurs défaillante.

Ce sémantisme initial du symbolique, quand il se trouve différencié du culturel, demande de le rapprocher du métaphorique. La connaissance, dit-on, resterait fort démunie si elle en était réduite à ses outils universels, si elle ne disposait pas d'un mode autre, ajourné, de signifier. Or le concours du symbolique et du méta-

phorique suscite en ce lieu une série de problèmes, qu'il convient au moins de remémorer. Il conduit d'abord à s'interroger sur la collaboration des images symboliques et des énoncés métaphoriques en tant qu'ils se révèlent conjointement médiateurs d'une pensée de l'immédiatement impensable. Alors que le symbole constituerait le foyer d'une signification implicite, la métaphore offrirait un espace à une connaissance explicite. Ce que le signifiant symbolique recueillerait, le discours métaphorique le déploierait[18]. Poursuivie, la comparaison montrerait que le discours s'arrête à une visée compréhension, alors que le symbole nourrirait d'autres visées. Les métaphores du discours se prêtent à une circulation indéfinie ou une métamorphose incessante du sens, selon le jeu autorisé par leur forme, une équivalence entre deux relations. En regard, le symbole pourrait remplir une fonction sémantique autre que cognitive. Il se libérerait de la contrainte d'extériorité établie entre le connaissant et le connu pour laisser l'être qu'il présente se saisir lui-même du sujet, confirmer sur ce dernier son autorité. Cependant, aussi longtemps qu'il ne dépasse pas sa seconde détermination, le symbole exerce une fonction qualifiable de *méta*phorique et non pas, comme on le dira plus loin, d'*ana*phorique. Le symbole n'aspire pas encore le signifié dans l'être. Il déplace seulement un signifié vers un autre signifié.

Associé à une fonction métaphorique, le symbole peut toujours se partager entre deux interprétations. La première se montre la plus forte. Elle accorde à certains symboles d'acheminer la pensée ou la connaissance au-delà de ce qu'elle peut atteindre par les moyens habituels du discours, en particulier du discours philosophique. Les symboles offriraient une issue à des questions qui échapperaient totalement à une approche plus directe. Une autre interprétation accorde moins aux symboles. Ceux-ci ne livreraient pas les seules médiations possibles pour parvenir à l'intelligence de telle ou telle réalité. Ils lui offriraient seulement une voie d'accès plus rapide ou plus facile. Dans le premier cas, les symboles conduisent sur un chemin de véritable découverte. Dans ce second cas, ils apparaissent plutôt comme les auxiliaires d'un discours en lui-même plus performant. Ils apporteraient seulement une aide

---

18. On trouverait chez RICŒUR deux états de la comparaison entre symbole et discours: d'abord entre symbole et mythe (cf. *supra*, n. 7), ensuite entre symbole et métaphore (cf. *Parole et symbole*, dans *Revue des sciences religieuses* 49 [1975] 148-161). Je renvoie ici à l'une de mes études: «Le symbole avec la parole», dans *L'Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, édit. M. DENEKEN, Paris, Cerf, 1999, p. 29-52.

pédagogique. Ils demeureraient donc dépassables, voire contournables. Le débat entre les deux interprétations est ancien. Il s'est développé à travers la littérature théologique chrétienne ancienne et médiévale: la connaissance de Dieu par images ou symboles est-elle ou non préférable à sa connaissance par concepts ou idées?

c. Signifier en donnant d'agir: une alliance

Le symbole ne contribue pas seulement à distinguer un mode d'être ou une dimension de réalité, une proposition d'existence ou un projet de vie. Il donne également d'entrer dans une communauté, d'y prendre place et part, d'accéder à un agir nouveau, irréductible à la seule décision d'une liberté personnelle. Les symboles exercent un effet collectif et non pas seulement individuel. Le sujet y est toujours atteint par la médiation d'une communauté. Cependant, une attention exclusive apportée aux formes culturelles entraîne inévitablement une confusion entre l'effet social de l'acte symbolique et l'effet social du système culturel, dans la mesure où l'acte se trouve auparavant réduit au système. Or une différenciation entre système et acte oblige à différencier aussi bien leurs modes de socialisation que leurs modes de représentation. Pour la représentation, l'image de la culture n'était que le substitut identitaire du groupe alors qu'avec le symbole elle est devenue révélatrice d'un surplus de sens. Pour la socialisation, le lien de la culture restait celui d'une appartenance à reproduire alors qu'il devient avec le symbole une communauté à inventer. C'est pourquoi il y a lieu de distinguer, terme à terme, les liens d'alliance[19] des liens d'un code.

L'alliance comme le code interdit aux sujets d'agir comme des individus doués en principe d'un pouvoir illimité, indépendants les uns des autres ou entretenant des liens de pure association, liens affranchis de toute attache, selon le modèle classique du pacte social. L'alliance comme le code ne laisse pas les hommes à de simples relations contractuelles, à des accords seulement bilatéraux, tels qu'une discussion ou une négociation. Mais si elle implique aussi l'action d'un tiers, celui-ci change radicalement de statut. Il ne se ramène plus à la reproduction d'un système d'identités sociales grâce à sa représentation inconsciente dans un système de signifiants culturels, à l'exemple du totémisme. Un

19. Je ne connais pas de mot plus apte à désigner ce troisième stade de la réalisation du sens du symbole, alors même qu'il est d'usage non seulement pour l'anthropologie culturelle mais encore pour la théologie biblique.

consentement se trouve désormais requis. Il sera donné par les membres de l'alliance non seulement à leur lien symbolique mais à ce qui le détermine, à savoir le mode d'être qui s'y présente en un monde lui-même symbolique.

Si l'alliance symbolique échappe à l'arbitraire des volontés individuelles, elle se soustrait également au monopole d'une contrainte signifiante. Il y a désormais interaction entre ce qui lie et ceux qui sont liés: entre ce qui se présente en événement d'alliance et ceux qui le reconnaissent en tant que tel. C'est alors que le baptême, acte d'alliance, se distinguera du baptême, effet de code: non seulement par entrée dans une communauté au sein de laquelle l'homme n'est pas né, mais encore et conjointement par accueil du mode d'être que manifeste et auquel appelle cette communauté, soit ici une existence signifiée en termes de renaissance dans la mort et la résurrection de Jésus.

d. Signifier en donnant d'être: une assimilation

L'exemple plusieurs fois suggéré du baptême ouvre un accès à la dernière possibilité de sens attachée aux symboles vifs. On a parlé à ce propos de participation ou d'assimilation, deux expressions issues de la pensée platonicienne. Le symbolisme ne se satisferait pas de signifier une réalité. Il la présenterait jusqu'à la rendre effectivement présente. Dès lors, les membres de l'alliance symbolique seraient emportés dans la réalité correspondante. Ils seraient identifiés d'être intégrés dans une réalité nouvelle. En cet ultime usage, selon cette dernière interprétation, le symbole ne se limiterait pas à faire découvrir un monde. Il permettrait d'entrer en contact avec lui ou encore d'exister en lui. Par-delà sa finalité cognitive, le symbole livrerait une visée ontologique. Il ne serait pas seulement métaphorique mais proprement anaphorique. Il convertirait la ressemblance en une assimilation. Il élèverait la réception du sens à une participation d'être.

Pareille interprétation suscite souvent les plus grandes réserves. Elle surestimerait certains usages religieux dans la compréhension du statut des symboles. Elle en rendrait compte à partir de catégories solidaires d'une manière de penser aujourd'hui disqualifiée comme métaphysique. Elle confondrait enfin une acception possible des symboles avec une acception qui serait avérée, confirmée, validée. Le quatrième et dernier sens affecté aux symboles ne se retrouve assurément pas en dehors de certains usages religieux. Il ne saurait donc sans erreur suffire à déterminer leur mode de signification. Les symboles donnent plus souvent de

faire, de penser et même d'agir que d'être, si être doit signifier à la fois être dans la forme du symbole et dans la réalité qui s'y présente. En retour, dès lors qu'un usage religieux s'accorde à reconnaître cette dernière possibilité, on ne lui contestera pas le droit de chercher à la comprendre, à ses risques et périls. L'urgence, pour la pensée, sera de préserver absolument l'écart entre le sens d'un symbole et sa vérité. Une autre obligation la pressera de ne pas séparer assimilation et dissimilitude, suivant en cela la leçon de la philosophie ancienne du symbole.

L'assimilation symbolique n'est condamnée à se perdre ni en fusion des sujets ni en confusion des images. Passer dans l'être du symbole ne requiert nullement de passer par une image unique. Au contraire, comme le suggère de nouveau le baptême, naître à un monde nouveau se signifie par sortir d'une eau, d'une terre, d'une ombre, etc. Plus un symbolisme excéderait la connaissance, plus il apparaîtrait sans doute dispersé dans ses formes. En outre aucune approche ontologique du symbole n'autorise à conclure que, laissé à lui-même, le symbole donnerait d'être dans l'être qui s'y présente. C'est en effet à une tradition de croyance qu'il revient d'affirmer, sur son propre fonds ou dans sa propre responsabilité, que son symbolisme promet non seulement de découvrir un être nouveau mais encore d'y insérer les hommes ou de les faire passer en lui. Qu'un symbolisme soit évocateur ou éveilleur de pensée ne suffira assurément pas à en décider, car penser quelque chose n'est pas nécessairement le tenir pour vrai. Le possible n'est pas le réel. Seul pourra trancher, en définitive, le jugement d'une liberté humaine. Par-delà l'élucidation de son sens, à plusieurs dimensions, l'acte symbolique oblige à inscrire finalement une interrogation relative à la vérité.

4. La vérité des actes symboliques

Qu'un symbole donne à penser n'autorise pas à conclure qu'il pense juste. De même qu'un énoncé sensé ne crée pas encore un énoncé vrai, un symbole peut ouvrir à un sens sans que ce sens soit vrai. On sait que les images symboliques répandues dans les traditions ont parfois représenté le bien et le mal comme deux absolus. Bien que ces images aient ouvert la pensée à la profondeur du mal, qu'elles s'inscrivent donc dans l'espace de découverte du symbole, on ne saurait leur accorder d'avoir dévoilé en vérité l'être du mal. Si le dualisme métaphysique ne peut être validé, l'ambivalence souvent appliquée au symbole atteint aussi des limites. Elle ne saurait légitimer n'importe quelle proposition

de sens, fût-ce sous la raison que le vrai resterait absolument in-symbolisable aussi bien qu'in-dicible, qu'il n'y aurait jamais que des affabulations équivalentes de l'ineffable.

Or l'obligation de distinguer le sens et la vérité s'accroît considérablement lorsque les actes symboliques sont réputés donner non seulement de faire, de penser et d'agir mais encore d'être. Pris dans les limites d'une forme culturelle, le sens d'un symbole n'a encore acquis aucune dignité ou indignité. Les valeurs d'un système n'ont pas à être ou ne pas être. Elles sont. Elles fonctionnent. Elles opèrent. Au contraire, dès lors qu'un symbole déborde des limites d'un code, il attend d'être interrogé sur sa réalisabilité. Une pensée autre, un lien autre et un être autre s'annoncent symboliquement comme possibles. Mais sont-ils ou non, en définitive, réalisés? Qui peut en répondre et comment?

À ce moment, tout acte vraiment symbolique demande d'être réuni à un acte correspondant de langage. C'est dans un énoncé, précisément dans un jugement, qu'un vrai symbole, un symbole vif, pourra devenir un symbole vrai, un symbole qui tient effectivement ce qu'il promet: un mode différé de connaissance, une communauté liée par alliance, l'assimilation à un être nouveau. Si le symbole ne disparaît pas dans le langage, il ne s'accomplit pas en dehors de lui. Dès qu'il outrepasse les restrictions imposées par la forme culturelle, aussitôt qu'il se présente comme un acte de sens, le symbole se manifeste en attente de vérité: une vérité confiée à un jugement. L'approche socio-culturelle du symbole a parfois représenté l'opération identifiante des signifiants comme le fait de réunir les deux parties d'une pièce qui auraient été remises à chacun des deux partenaires en gage de leurs obligations mutuelles. Or l'acte de juger implique aussi de rassembler ce qui était jusque là séparé. Après avoir délibéré, il faut enfin trancher, arrêter une détermination, prendre parti quant au sens et à l'être. Un écart doit être franchi entre ce qui était proposé et ce qui sera posé. Aussi attractif puisse apparaître le sens d'un acte symbolique, il restera toujours à juger si ce qui se donne pour sensé se présente en définitive comme vrai, si ce qui était possible sera tenu désormais pour réel.

*

Esquissant une approche synthétique du symbole, notre étude y a distingué quatre finalités au milieu d'un mouvement de constitution qui, achevé, relie le vrai au sensible. Elle a d'abord

différencié l'effet d'alliance propre à un usage vraiment symbolique de l'effet de code rapporté à un usage seulement culturel. Ici, un signifiant identifie un sujet par assujettissement à une structure, en le représentant dans un système de signifiants. Là, il l'identifie par un acte de conversion, en le sollicitant à entrer dans une communauté de sens. Nous avons cherché ensuite à séparer l'effet d'assimilation du symbole de son effet de connaissance. Si le symbole vise le plus souvent à rendre pensable l'impensable, il arrive qu'il désire insérer le sujet dans l'être qu'il présente. D'un côté, on parlera d'intention cognitive ou de finalité métaphorique, de l'autre côté, d'intention ontologique ou de finalité anaphorique. Enfin, il eût fallu montrer que, pleinement réalisés, les actes d'alliance et d'assimilation s'entretiennent l'un de l'autre. L'être lie. L'être est lié. Si l'être présent dans le symbole fait autorité pour son alliance, une assimilation dans le symbole passera par une communauté correspondante.

Cette discrimination introduite dans la sémantique du symbole impliquait de séparer, sans les opposer, l'acte que constitue un symbole vif de ses conditions aussi bien sensibles que signifiantes. Il y a lieu de reconnaître en définitive quatre stades dans la réalisation qui conduit un symbole d'un donné le plus indéterminé à une donation la plus déterminée: le sensible, le signifiant, le sensé, le vrai. Le devenir du symbole opère un passage constant du possible au réel. Il y a au commencement une matière en attente de forme, le corps non pas symbolisé mais symbolisable: le corps représenté diversement en échange avec son milieu et l'univers. Au terme, l'on attend un acte de validation du sens supporté par le symbole: un acte de langage devant juger si ce qui se trouve ici ou là signifié se présente ou non effectivement. C'est entre ces deux extrémités de la symbolisation que se dessine l'écart le plus décisif: entre la culture comme condition de structure et le symbole comme acte de sens. On ne saurait en particulier réduire la contextualité d'un acte symbolique à la systématicité d'une structure signifiante. Limiter l'assujettissement du sujet à un système culturel ne restaure ni l'isolement du symbole ni la souveraineté du sujet.

L'épreuve d'une philosophie du symbole se montre redevable pour une large part à un état de la question qui paraît l'enfermer dans une alternative. Cette dernière se découvre déjà à travers les intérêts qui divisent la culture commune des sociétés occidentales. Les uns cherchent à surprendre la construction d'un sens formel à travers les multiples réseaux de signes. Les autres s'attachent à un sens substantiel dont la responsabilité reposerait sur une universalité des signes. Cependant, les contours de la question se dessinent

plus nettement lorsque les théories de la fonction ou de l'ordre symbolique se trouvent comparées aux théories des images symboliques primordiales. D'un côté, le symbole se confond avec une forme culturelle qui se définit par différence et opère par substitution. De l'autre côté, il s'identifie à l'actualisation d'une forme universelle qui se voit affectée d'une plénitude de sens. Or les deux théories nous sont apparues résoudre le sens d'un symbole dans une forme, différentielle ou substantielle, soit se dérober à l'acte que constitue le symbole en le ramenant en définitive à l'une ou l'autre de ses conditions.

Ayant négligé jusqu'à maintenant la religion, à l'exception de quelques allusions au baptême, nous lui réserverons pour finir quelques mots. Sans excès de généralisation, on affirmera qu'une part notable de la théologie catholique, au cours des trois dernières décennies, est redevenue plus attentive au symbolisme. À l'origine de cet attrait, il y eut un intérêt plus que pastoral à l'égard de la liturgie, peut-être aussi un soupçon voire un discrédit jeté sur la pensée conceptuelle, mais surtout une appropriation théologique des sciences humaines. Si la psychanalyse a été convoquée en tant que logique d'une identité partagée entre une éthique de l'altérité et une ontologie du manque, l'ethnologie était supposée réinsérer cette logique dans une dimension communautaire requise par la «sacramentalité» de l'Église. La substitution ici analysée entre signifiants et sujets devait ouvrir une voie nouvelle à la théologie de la liturgie et, au-delà, à une théologie de l'identité chrétienne devenue la question majeure[20]. Pourtant, n'a-t-on pas oublié parfois de différencier l'identité par alliance d'une identité par code? N'a-t-on pas également trop tôt congédié les effets de connaissance et d'assimilation du symbole? La théologie catholique n'aurait-elle pas alors soumis le symbole à une réduction culturelle qui risque de faire obstacle à son fond théologal aussi bien qu'à sa référence christologique?

F - 67100 Strasbourg
12, rue d'Ensisheim

Yves LABBÉ
Faculté de théologie catholique
Université Marc Bloch

20. Je renvoie à ma critique de la thèse de L.-M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987: *Réceptions théologiques de la 'post-modernité'. À propos de deux livres récents de G. Lafont et L.-M. Chauvet*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 72 [1988] 397-426.

Sommaire. — Les intérêts contemporains et les théories classiques relatifs aux images symboliques se rejoignent pour ramener leur sens soit à des formes universelles primordiales soit à des formes culturelles indifférentes. Pour dépasser cette alternative, on distingue quatre stades dans la détermination du sens des images symboliques. À partir d'un donné sensible puis d'une forme culturelle, un symbole peut devenir, suivant certains usages, vraiment créateur de sens, dans l'attente de se voir validé ou non à travers un acte de jugement propre au langage. Par-delà un effet de code, redevable à sa forme culturelle, un symbole peut ouvrir une connaissance, une alliance ou encore une assimilation. Il importe qu'une théologie, occupée par l'identité chrétienne, ne fixe pas le symbole à la culture.

Summary. — Both contemporary interests and classical theories concerning symbolic images consider the sense of those images either as primordial universal forms or as indifferent cultural forms. In order to overcome that alternative, the A. distinguishes four stages in the determination of the sense of symbolic images. A symbol may become, according to various uses, really creative of sense, in the expectation of its being validated or not through an act of judgement which belongs to language. Beyond an effect of code, due to its cultural form, a symbol may lead to a knowledge, to an alliance or else to an assimilation. A theology concerned with Christian identity ought not to link its symbols to any particular culture.