

Publié dans Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés  
de philosophie de langue française II, 127-145, 1966,  
source qui doit être utilisée pour toute référence à ce travail

## **Cinquième table ronde**

# **LANGAGE RELIGIEUX. MYTHE ET SYMBOLE**

Dimanche 4 septembre 1966 — 17 heures  
Aula de l'Université de Genève

Président : M<sup>gr</sup> Albert DONDEYNE  
Président de l'Institut supérieur de Philosophie  
de l'Université catholique de Louvain  
Introducteur : M. Paul RICŒUR  
Professeur à la Sorbonne

## LANGAGE RELIGIEUX. MYTHE ET SYMBOLE

par M. Paul Ricœur

La présente introduction n'a qu'un but : relier entre elles les communications proposées par nos collègues en les rattachant aux recherches contemporaines sur le langage. Les travaux sur le Symbolisme comportent toujours le péril de céder à un ésotérisme impénitent. Seul le rude écolage de la linguistique et de l'anthropologie peut les ramener à la sobriété.

Si je considère le riche ensemble de douze communications publiées dans la section V des *Acta* (auquel je joins la communication de M. Corbin, *Philosophie prophétique et Métaphysique de l'Etre en Islam Shi'ite*, ainsi que celle de M. Marty, *La Notion de Symbole chez Kant*, placée dans la Section II en raison du nom de Kant), il se dégage, me semble-t-il, trois cycles de problèmes que je me propose d'élaborer en fonction de la référence linguistique.

Le premier concerne le symbole comme *parole qui opère quelque chose en relation avec l'Etre* : c'est, au sens de M. Benveniste, un problème sémantique et non sémiotique ; le symbole y est expressément pris comme ayant un référent et comme prononcé chaque fois dans une instance de discours au milieu d'une situation singulière, même si celle-ci se répète rituellement identique ; j'extraurai ce que j'appelle une sémantique de l'être-dit des communications qui se rattachent le plus étroitement à ce premier cycle.

Le deuxième cycle concerne le symbole dans ses conditions *sémiotiques*, toujours au sens de M. Benveniste : le symbole est ici rendu possible par une certaine constitution des signes, à savoir *le sens multiple* (que l'on appelle polysémie si on le considère du point de vue synchronique, c'est-à-dire dans un état de langue, ou transfert de sens, si on le considère en diachronie, c'est-à-dire dans un procès de langue).

Le troisième cycle concerne l'interprétation dans ses conditions *syntaxiques* ; comment le symbole, pris ici de préférence dans les grandes unités de discours que sont les mythes, se prête-t-il au changement de code qui le font évoluer vers une intelligence du sens ?

En posant ces trois questions, nous espérons prendre une vue assez vaste, d'abord de l'intention ontologique qui fait du symbolisme une parole vivante, puis de la constitution immanente qui le met au service de la conquête de l'exprimable sur l'inexprimable, enfin de la hiérarchie des niveaux de sens qui permet à une exégèse de se constituer.

\* \* \*

Le premier cycle concerne donc la sémantique de l'être-dit. Sous ce titre j'examinerai quelques communications, en commençant par celle de M. Vajda : *Langage et surnature dans la kabbale juive*, et en finissant par celle de M. Corbin.

Le travail de M. Vajda montre en clair et d'une façon presque caricaturale la prétention de la symbolique à se développer en onto-théologie immédiate. Parmi les exemples développés par M. Vajda, je retiens celui de la racine BRK qui commande les notions disparates (disparates pour notre langage) de bénédiction, de genou et de réservoir d'eau. L'ésotériste juif en tire des corrélations ayant valeur à la fois cognitive et opérative, et offre l'exemple de ce que M. Vajda appelle « une manipulation théosophico-linguistique » ; celle-ci nous offre — sous la figure de l'excès — le ressort de toute symbolique, à savoir son ouverture ontologique. J'emploie cette expression en la plaçant en opposition à ce qui fait la caractéristique majeure de tout système de signes pour la sémiotique moderne, à savoir de n'avoir pas de référence externe, mais seulement des différences internes. A quoi M. Benveniste opposait la sémantique, qui concerne la transformation du signe en mot, lorsqu'il est en position de phrase, et exprime la prise du langage sous son référent dans une instance de discours singulière. Le symbole nous présente à l'état sauvage le mot en proie à son référent ; il nous place au point d'ouverture du signe, au moment où l'ouverture ontologique du mot répond à la clôture de l'univers des signes. C'est de cette ouverture que l'ésotérisme est l'exploitation naïve et, si je puis dire, l'abus spécifique.

Mais qu'est-ce qui spécifie l'ouverture signifiante du symbole ? M. Vajda souligne que pour l'ésotériste le symbolisme a valeur non seulement cognitive, mais opératoire ou, selon son sous-titre, est « moyen d'action sur le monde divin ». Cela veut dire, me semble-t-il, qu'il y a un point où le langage ne serait pas seulement instrument de *représentation*, mais *opérerait* la relation même qu'il désigne. Nous sommes ainsi confrontés, de manière inattendue, avec un aspect du langage que J. A. Austin a appelé le performatif et qu'il a étudié dans les limites du langage ordinaire ; ainsi, quand je dis : je jure, je vous prends pour femme, j'appelle ce bateau « Queen Elizabeth », je ne constate pas un état de chose, mais ce que je dis est une action qui opère cela même que je dis. Le langage symbolique est parent du performatif, en ce sens qu'il

opère la relation ontologique qu'il désigne obliquement. Ainsi la communication de M. Thomas, de Dakar, porte témoignage d'un langage qui n'est un point de rencontre du profane et du sacré, comme il dit, que parce que son surréalisme, à la fois mystique et métaphysique, est en même temps pouvoir, puissance, ou, selon l'expression de l'auteur, « déclenchement des êtres-forces ».

De cette *efficace* du symbolisme — qui récuse la distinction de la représentation et de l'opération — plusieurs de nos collègues ont cherché le point d'insertion psychique, cosmique, intersubjectif et social; ainsi M. Rochedieu en déploie la dimension intra-psychique; il y a, dit-il, un dynamisme des mythes, symboles et rites, qui réunifie intérieurement l'homme, à l'encontre de tout ce qui dissocie le conscient et l'inconscient, l'intelligence et l'émotivité, le dire et le faire. Mais on peut affirmer aussi, avec M. Boisset, que le symbolisme est au service d'une relation extra-psychique, si j'ose dire, dans la mesure où l'on peut parler d'une « conversation », d'un dialogue entre l'homme et Dieu, où le symbole coordonne l'homme et le Tout-Autre.

Cette action unitive est le génie du symbole: de diverses manières il rapproche des termes disjoints; c'est même, on le sait, une des origines du mot symbole (le symbole met ensemble, il relie). La façon la plus importante dont il opère ce qu'il dit, c'est d'opérer l'union avec ce qu'il signifie.

M. Belin-Milleron nous propose une expression heureuse pour dire à la fois l'opératif et l'unitif: il parle d'ana-travail. Ana-travail qui relie temporellement temps originel et temps promis, spatialement l'homme et les choses, socialement l'individu et la communauté, cosmiquement l'homme et la totalité.

Cette fonction unitive, autant qu'opérative, n'est pas sans poser de graves questions, par rapport à la linguistique et à son génie propre; la linguistique, on le sait, est de part en part une science des oppositions et des différences; elle n'est pas à l'aise dans ce qui rapproche, identifie, unifie, confond; la relation oppositive est son fort, non la relation unitive. Or, la religion est relation unitive. Mais peut-être que la sémantique, pour parler comme M. Benveniste, a des ressources que n'a pas la sémiotique. Son centre n'est-il pas la *phrase*, qui unifie (par la relation du prédicat en particulier) ce que la langue distingue et oppose? Nous ne pouvons en dire plus, avant d'avoir abordé un deuxième cycle de questions.

Je voudrais terminer ce premier cycle par une référence à la très importante communication d'Henri Corbin: *Philosophie prophétique et Métaphysique de l'être en Islam Shi'ite*. Cette communication est si riche qu'elle peut appartenir aussi bien à la Section I où elle est, en effet, placée dans les *Acta*, qu'à notre Section de Symbolisme. Elle nous concerne par tout ce qu'elle apporte à une sémantique de l'être-dit. J'y trouve condensé tout ce que je viens de suggérer concernant l'*opératif*

et l'*unitif*. La tradition qu'étudie M. Corbin nous offre une élaboration de termes tournant autour de l'acte d'être, de l'exister, de l'étant ; on y trouve surmontée l'opposition de la pensée et de l'être, de la vérité et de la réalité ; d'autre part, l'être y est Parole, en tant que l'être est appréhendé sous sa forme impérative (K N, auquel correspondrait l'impératif latin *esto*). Cette notion d'une « impérativité de l'être » surplombe en quelque sorte tout ce que nous pouvons dire sur une parole qui fait ce qu'elle dit. Et surtout elle commande toute réversibilité entre l'être-dit et le dire de l'être, c'est-à-dire le rapport herméneutique. Dans l'impérativité de l'être — dans son faire-être — est en effet contenue la manifestation de l'*esto* et, à titre ultime, toute conversion et reconversion entre livre et parole (entre Korân muet et Imam parlant).

Telle est la *réserve de sens*, la ressource immense, qui nous invite et nous contraint à placer tout débat sur le symbole au-delà d'une simple rhétorique de la métaphore, à le porter au plan où la Parole opère ce qu'elle dit et conjoint impérativement ce qu'elle désigne comme un. Telle est l'ontologie implicite du symbole : l'unité de l'être-dit et du dire de l'être, qui est peut-être le fondement hors duquel tout langage, même non symbolique, tomberait dans le vide.

\* \* \*

Nous entrons dans le second cycle — plus proche, comme je l'ai dit, de la sémiotique au sens de M. Benveniste — quand nous considérons la modalité et la structure immanente du symbole. Ce qu'il fait, comment le fait-il ? Il faut avoir présent à l'esprit que c'est au prix d'une conversion du Quid au Quomodo, du quoi au comment, que l'on passe du premier au deuxième cycle de questions. L'effet de sens propre au symbole, c'est le double-sens : soit, en terme de synchronie, la polysémie réglée dans une structure, soit, en terme de diachronie, le transfert de sens, connu sous le nom de dérivation métaphorique. C'est donc à une espèce de plurivocité qu'il nous faut maintenant relier ce que nous avons présenté comme mode opératif de la Parole.

Je placerai volontiers en tête de cette partie plus épistémologique, la communication de M. Marty sur *Le Symbole chez Kant* ; le mécanisme du symbole y est exactement situé, entre la prétention de la connaissance objective à épuiser le « penser » (*Denken*) et la folie de la *Schwärmerei* à posséder l'en-soi. C'est dans cet intervalle que se situe le travail du symbole. Plusieurs de nos collègues se sont penchés sur le rôle des expressions métaphoriques dans le domaine religieux ; M. Reverdin le fait pour le langage biblique : qu'il s'agisse des noms divins — Seigneur, Sauveur — des qualificatifs — « Tu es mon rocher, ma forteresse » — des relations trans-, supra-, in- (dans : transcendant, suprapersonnel, immanent), c'est toujours par un transfert de sens que le symbole opère.

Certains ont insisté sur ceci que cette fonction s'exerce aux confins de l'exprimable et de l'inexprimable, l'analogie compensant le silence du rapport au Tout-Autre. Ce couplage — très classique — de la *via analogiae* et de la *via negativa* nous enseigne au moins une chose : que la polysémie est ici au service d'une lutte du langage pour convertir l'inexprimable en exprimable ; aussi bien la métaphore est-elle, pour les sémanticiens comme Ullmann, un aspect de la nomination, c'est-à-dire d'un travail pour désigner une chose nouvelle par extension de sens d'un mot ancien ; Ullmann remarque que le langage est ainsi fait qu'un mot doit pouvoir désigner une expérience nouvelle au moyen de significations et d'emplois anciens. Mais ce qui est spécifique du symbole religieux, c'est qu'il opère ce travail de dénomination sur un fond de silence. Pour les uns, comme M. Quoniam, c'est le moment d'auto-suppression de l'expression, le retour au silence qui importent. Pour d'autres, comme M<sup>me</sup> Lodetti, l'expression et l'existence sont deux symétriques et le symbole nous enseigne cette symétrie.

Je retiendrai ceci que, parmi tous les effets de double-sens, parmi tous les modes du travail de dénomination, le symbolisme religieux, parce qu'il concerne des problèmes d'*origine* et de *limite*, nous place aux confins mêmes de la parole et du silence ; cette frontière privilégiée marque peut-être, au même titre que tout à l'heure l'impérativité ou l'opérativité de l'être, le point de naissance de tout langage. Le silence est le fond sur lequel se détache l'opiniâtreté du verbe à convertir l'inexprimable en exprimable, à rompre le silence, à dire encore, avant de se taire. C'est un plaidoyer pour la parole face au silence que le symbole nous arrache.

Avec ce deuxième cycle, nous sommes plus près que lors de notre première enquête d'un dialogue avec le linguiste. L'herméneutique aborde seulement à un niveau stratégique différent — celui des grandes unités de discours — ce que la sémantique lexicale d'un Ullmann ou d'un B. Guiraud rencontre sous le titre de Procès de Dénomination. On n'y découvre rien que de très ordinaire : tous nos mots présentent la même qualité polysémique ; c'est seulement dans certains contextes déterminés, par conséquent dans certaines instances de discours, que leur surplus de sens est tantôt oblitéré ou, si l'on veut, obturé par le contexte, tantôt au contraire exalté selon toutes ses virtualités sémantiques par une organisation de la phrase qui donne permission à plusieurs lignes de sens de régner simultanément. L'herméneutique n'a donc pas à craindre la clarté de l'analyse structurale ; au contraire, celle-ci lui permettra de situer très exactement l'effet de sens que nous appelons symbole ; en tant qu'effet singulier, c'est un effet de contexte ; mais cet effet de sens est rendu possible par une propriété fondamentale commune à tous les signes, à savoir ce que S. Ullmann appelle son « intention cumulative ». C'est cette même propriété que Jakobson a décrite comme procès métaphorique et qu'il trouve conjugué en tout langage au procès

métonymique ; la sémantique structurale d'un Greimas va plus loin encore que la sémantique des lexicologues ; elle montre en tout mot une constellation de *Sèmes* contextuels, dont elle tente la décomposition en éléments ; du même coup, elle permet de situer avec une précision plus grande encore l'effet de sens dont nous parlons, à savoir dans le fonctionnement contextuel ; lorsqu'une instance de discours institue une isotopie, à savoir un niveau homogène de sens, un discours univoque tend à s'établir ; mais il est possible de constituer des discours dans lesquels non seulement cette isotopie n'est pas recherchée, mais encore évitée ; le symbolisme est ainsi enraciné dans une fonction universelle, à savoir l'aptitude des lexèmes à développer des variables contextuelles ; mais c'est dans le discours, donc dans des instances singulières de parole, que se produit cet effet de sens singulier ; c'est dans le discours qu'il y a équivocité, par jeu d'isotopies multiples et superposées.

Le linguiste vient ainsi renforcer par son analyse structurale, au niveau stratégique qui est le sien (et qui va jusqu'à l'analyse sémique, l'analyse en éléments de signification), ce que l'exégète découvre au niveau stratégique qui est le sien, à savoir le niveau des grandes unités de sens. C'est là que notre langage est aux prises avec l'inexprimable, en procès avec l'être. Tandis que le linguiste opère avec les éléments de signification, dans l'immanence du langage, l'exégète opère au plan de la manifestation dans le discours, là où l'expression globale est en lutte avec l'inexprimable.

\* \* \*

Mais cette investigation du symbole ne s'arrête pas là ; c'est à dessein que j'ai placé seulement en deuxième position le problème du double sens ; il y a un troisième cycle de questions, peut-être plus important encore, en ce qu'il permet de dépasser certaines antithèses, telles que celles du structuralisme et de la sémantique, que la précédente enquête n'a peut-être pas complètement surmontées.

Ce troisième cycle de questions concerne ce que j'appellerai le *niveau de codage* du symbolisme.

Ce problème coïncide partiellement avec le rapport classique entre mythos et logos. On peut le formuler ainsi : à quel niveau de discours parlons-nous ? Cette question nous met en rapport moins peut-être avec les linguistes qu'avec les anthropologues, comme Claude Lévi-Strauss, qui ont appliqué le structuralisme linguistique à de grandes unités de discours comme le mythe.

On peut aborder cette question des niveaux de sens à des points de vue différents : Robert Castel, le Père Fessard, Clémence Ramnoux offrent trois angles d'attaque différents.

Avec le premier, on peut se demander à quel niveau se situe un symbole par rapport à l'un de ces deux pôles : d'une part, le pôle de l'image,

celui d'un imaginaire quasi-hallucinatoire, tel que Freud le décrit dans *l'Interprétation du Rêve*, et qui est sous la loi du principe du plaisir, du court-circuit de la satisfaction, d'autre part le pôle du symbolisme verbal intellectualisé. Robert Castel propose de dire que tout symbolisme est la reprise de l'imaginaire dans le discours. C'est parce que le désir ne peut être satisfait sur le mode du principe du plaisir qu'il y a symbolisation : « Mais c'est parce que la réalité ne triomphe jamais complètement qu'il subsiste un symbolisme... » « Ainsi le symbolisme ne se trouve pas dans l'ordre exclusif du discours, il ne réside pas davantage dans un univers autonome des images. Il naît de leur rencontre... Il jaillit de la reprise de l'affect par la parole. » C'est ce qui permet une double herméneutique ascendante et descendante : descendante vers l'archaïsme de l'image, ascendante vers son potentiel de conceptualité.

Cette même question de la double herméneutique, ascendante et descendante, inscrite dans la polarité même du symbole, peut être prise par un autre bout : non plus dans une perspective psychologique, voire psychanalytique, mais proprement exégétique. Le Père Fessard la rapporte à un autre type de polarité de la fonction symbolique : l'opposition du symbolisant et du symbolisé ; dans sa communication très dense, suscitée par la lecture de Lévi-Strauss et d'Edmond Ortigues, le Père Fessard propose de partir du caractère social du symbole comme instauration d'une règle d'échange et de reconnaissance mutuelle. Le symbole symbolisant est celui qui exprime une loi à la fois immanente et transcendante, instaurant la mutualité des libertés ; le symbole symbolisé est au contraire le produit de conventions arbitraires, en vue de maîtriser un ordre d'univocité. Le Père Fessard voit ainsi la fonction symbolique s'étager du plus symbolisant, instaurateur de libertés – c'est le symbolisme religieux – au plus symbolisé, issu de la convention, c'est l'algorithme mathématique ; entre les deux, s'étagent les symbolismes littéraires, artistiques, sociaux. Cette hiérarchisation permet de référer l'ordre symbolique dans son ensemble à la possibilité d'instituer un ordre sociétaire.

Mais j'ai été plus personnellement accroché par le travail de M<sup>lle</sup> Ramnoux. Grâce à lui, nous sommes plus près encore d'un débat possible avec Claude Lévi-Strauss ; on sait que celui-ci nous met dans l'alternative : ou bien d'ajouter une réinterprétation aux interprétations à l'intérieur du même univers mythique ; ou bien de nous placer en descripteurs extérieurs et de décoder, c'est-à-dire de dégager la formule qui organise les phrases thématiques ou mythes : mais alors il faut entièrement objectiver le domaine à interpréter. Si l'on prend ses exemples non plus dans des cultures où des équilibres successifs se succèdent par cassures, mais dans les grandes traditions évolutives, telle que celle de la Grèce, on peut peut-être trouver dans le langage primitif lui-même le principe d'une mutation, d'un changement de code. Pour cela M<sup>lle</sup> Ramnoux propose de privilégier le code d'entre-deux, au moment

où la mutation peut être surprise entre mythe et philosophie; elle applique son hypothèse aux listes de noms divins qui présentent à la fois des relations de parentage et des couples d'entités comparables à ceux que Platon manie encore dans ses dialogues techniques: Etre et non-être, unité et multiplicité, même et autre, etc. Munis de cet instrument nous pouvons poser le problème non plus seulement du sens inconscient, ni même du double-sens, mais du double langage. C'est, en effet, par un second langage qu'est possible l'exégèse, comme traduction d'un code dans l'autre. Mais nous n'apercevons leur rapport que dans le langage de l'entre-deux, qui retient encore le premier et contient déjà le second. Cette notion de double langage médiatisé, nous invite à ne pas privilégier à l'excès la question du double sens, mais à poser le problème plus important du changement de code, qui est la condition de dire autrement. Là serait la clé des mutations évolutives caractéristiques de la tradition hellénique et peut-être de toutes les traditions évolutives qui « ont marché vers une mutation, avec une ouverture sur autre chose », à savoir la position des problèmes d'origine et de limite.

Il y a là l'indication d'une autre voie en direction de ce que j'ai appelé tout à l'heure la double herméneutique: descendante, vers l'archaïsme — ascendante, vers les philosophèmes où s'aboliraient les mythèmes. C'est sur cette voie que je replacerai volontiers le problème bultmannien de la démythologisation posé par M. Stucki, sous le titre *Démythologisation et Objectivation*; le problème qu'il pose du double et même du triple langage — langage de la prédication, langage des représentations objectivantes, langage de la théologie interprétative, renvoie au problème du changement de code posé par M<sup>lle</sup> Ramnoux — problème qui prend au plan épistémologique la même importance que celui de l'être-dit au plan ontologique.

Or, ce troisième cycle de problèmes nous met en face de questions considérables: peut-on aller au pôle extrême — celui qui est représenté dans l'exemple de M<sup>lle</sup> Ramnoux par les tables platoniciennes des discours dialectiques — et éviter de tomber dans les jeux grammaticaux, si le discours ne garde pas un lien vital avec le noyau de « numinosité » qui donne sa densité à l'ordre mythique? Si oui, si l'on reste tributaire de la « bienheureuse naïveté », comment échappera-t-on à l'alternative de Lévi-Strauss: ou bien vous êtes un descripteur incroyant, au sens propre du mot — ou bien vous restez un mythologue pris dans l'intérieur du mythe et j'empile votre interprétation à la suite des autres interprétations du mythe? J'entrevois la réponse suivante: l'alternative peut être surmontée, si, dans la tradition évolutive qui est la nôtre, c'est le même logos qui, *dans* le mythe, opère le changement de code et, *hors* du mythe, règle le décodage du descripteur; autrement dit, si le descripteur est au bénéfice de la même rationalité que celle par laquelle le mythe s'est explicité au cours de sa mutation. Une exégèse à la fois structurale et non réductrice du numineux serait alors inscrite, comme une possibilité

primordiale, dans la teneur de sens des mythes de nos grandes traditions évolutives ; l'alternative du dehors et du dedans serait surmontée s'il n'y avait qu'un logos, celui de l'exégèse structurale et celui par lequel les grandes traditions évolutives se sont prêtées à la traduction du mythe en question d'origine et de limite.

Tels sont les trois cycles de problèmes que l'on peut dégager des communications de nos collègues concernant le langage religieux. Je les résumerai et les enchaînerai de la manière suivante :

1. Le symbole pose le problème d'une parole qui opère ce qu'elle dit et qui *opère en reliant*.

2. Le symbole pose le problème d'un effet de sens qui met la polysémie et le transfert de sens au service d'une conquête de l'exprimable sur l'inexprimable.

3. Le symbole pose le problème d'une hiérarchie de codage, d'un phénomène de double langage, qui assure dans nos grandes traditions évolutives la traduction du mythe en raison, sans qu'en soit évacuée la numinosité originelle.

Ces trois questions, nous les avons parcourues dans un certain ordre. Mais il faudrait aussi savoir suivre l'ordre inverse. Car si nous ne participions plus à la puissance de la parole opérante et unitive, si le travail du double sens n'était plus au service de la lutte de l'exprimable et de l'inexprimable, les travaux les plus habiles de traduction d'un code dans l'autre, selon les lois du double langage, se réduiraient à de vains jeux grammaticaux.

## DISCUSSION

**M<sup>sr</sup> Dondeyne.** — Je propose de suivre l'ordre envisagé par M. Ricœur et de commencer par le thème de « la sémantique de l'être-dit ».

**M. Corbin.** — Je voudrais illustrer ce que vient de souligner M. Ricœur en proposant deux ou trois exemples de difficultés de vocabulaire; je considérerai des termes qui se présentent couramment en arabe ou en persan et auxquels le traducteur français ne peut pas trouver d'emblée un équivalent unique.

Le terme d'« oriental », par exemple, correspond dans ma pensée à un terme arabe, également employé en persan, *Ishrâq* : c'est le lever du soleil, c'est l'Orient, chez les philosophes orientaux, mais il s'en faut de beaucoup que ce mot ait une signification géographique; il porte essentiellement une signification spirituelle. C'est le lever de l'âme à son Orient; c'est une présence dans l'âme. Cette connaissance orientale n'est donc pas le privilège des Iraniens, ce n'est pas un *Volksgeist*, un génie de la race qui a promu cette connaissance orientale, c'est à l'inverse cette connaissance orientale qui a fait des Iraniens des Orientaux. Elle se distingue de toute connaissance représentative. On peut discuter à perte de vue sur tout ce qui est représentation et représentatif. On ne discute pas une présence; une présence s'impose. Voilà essentiellement la notion qui est connotée par ce terme d'*Ishrâq* : une présence qui s'impose à l'âme, qui l'envahit d'un seul coup, et qui en même temps la libère, l'absout de toute autre antériorité, de toute autre déduction. Il ne s'agit pas d'« une présence engagée », ce n'est pas une présence en ce monde, mais au contraire une présence qui est du même coup présence à une multitude d'autres mondes, qui se superposent en un schéma vertical — il faut parler ici d'une dimension polaire. Ce qui frappe le plus un Oriental, lorsqu'il participe à un congrès de philosophie occidentale, c'est justement l'absence de telles présences. On a vraiment quelquefois l'impression que l'univers occidental est un univers dévasté, dépeuplé.

Je passerai immédiatement de cette notion de présence à la notion de mythe. En arabe et en persan, il est très difficile de trouver un terme qui traduise parfaitement notre notion de mythe. Récemment on a créé à Téhéran un enseignement de mythologie indienne ; cela a été toute une affaire pour trouver le terme exact pour traduire « mythologie ». On s'en est tiré par une périphrase qui dit ce qu'elle veut dire, mais qui n'éveille absolument pas, dans la pensée de l'Iranien, ce qu'éveille pour nous le mot « mythologie ». Il y a beaucoup d'autres mots dans le même cas. Mais considérons un terme admirable sur lequel je voudrais insister. C'est le terme de « hikâya ». Une « hikâya », c'est un récit qui est en même temps une imitation. Il faut penser ici au grec « mimêsis ». Nous sommes à la fois les mimes et les récitateurs d'une geste héroïque. Un de nos cheiks a pu écrire au début du siècle dernier, que dans l'acte de ce récital, mystique, le réciteur, la geste récitée et le héros dont elle parle ne sont qu'une réalité unique — mais à la condition que soit abolie la montagne de l'égoïté close. Nous avons parlé beaucoup hier de monde clos, de système clos, vous voyez que pour un cheik oriental ce qui est clos, c'est d'abord notre petit moi et la montagne de notre égoïté. Ce qui me frappe dans cette notion de « hikâya » telle que je viens de l'évoquer, c'est qu'elle implique la mise en œuvre de deux principes fondamentaux pour l'herméneutique. Ces règles sont admirablement formulées ; je les prends par exemple chez un auteur du douzième siècle, Sohrawardî : « Récite le Coran comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas ». Je trouve également au huitième siècle ce propos du Bâqir Iman, le cinquième Iman des Shi'ites : « Si le sens du Coran se limitait aux circonstances et aux personnes à l'occasion desquelles il a été révélé, il y a longtemps que le Coran serait mort ». Or, le Coran est vivant, vivant jusqu'au jour de la résurrection, parce que justement le sens ésotérique s'accomplit dans chaque croyant. Mais vous le voyez, cet accomplissement et cette histoire ne se déroulent pas dans le monde qu'enregistrent les annales, dans le monde qui laisse des traces dans la chronique, c'est une histoire secrète, une histoire spirituelle, et c'est pourquoi notre ontologie a besoin de cet autre niveau d'univers. Pour l'accomplissement des révélations prophétiques, des récits visionnaires, l'Orient dispose d'un monde intermédiaire entre le monde sensible, et le monde de la perception intelligible pure ; sans ce monde nous ne faisons plus que de l'imaginaire, et c'est une chose très grave, si grave qu'il m'a fallu pour traduire fidèlement ce que j'avais à dire trouver un nouveau mot : j'ai employé le mot « imaginal ». Si je traduis le persan « jism-i mithâlî » par « corps imaginaire », je fais un contresens magnifique. Il s'agit du corps subtil, il faut dire « corps imaginal » ou quelque chose d'approchant.

En même temps, sous cette notion de « hikâya », sous l'accomplissement de cette unité du sujet, de la geste récitée et du héros qui en est l'objet, nous avons le passage déjà sensible de l'épopée héroïque à l'épopée mystique qui caractérise toute la marche de la littérature persane.

On peut parler à ce moment-là — bien loin de la mort du sujet dont il était question hier — du sujet absolu. Dans ce terme d'absolu, il y a quelque chose qui vibre chez un Oriental et que nous oublions peut-être. Pensons que le mot latin « absolutum » a deux sens : « absous » et « absolu ». Cette absolution de l'être, il faut l'entendre quand nous employons des mots comme « wujûd mutlaq », l'être absolu. Le mot « itlâq », en arabe et en mazda, signifie « mise en liberté », mise en liberté d'un captif, d'un troupeau, d'un mot, des mots. C'est cela, le mot en son sens absolu : absous de toute référence autre que lui-même. Donc, « wujûd mutlaq » signifie l'être absolu, cette mise en liberté de l'être, l'être dont nous sentions particulièrement hier la captivité, cette captivité dont les uns cherchent à sortir en oubliant que les barrières, les clôtures, ce sont eux-mêmes qui les ont construites. Un jour que j'essayais d'expliquer à l'un de nos cheiks à Téhéran, ce que nous faisons en Occident, il a été très surpris et m'a dit : « Mais quel mal se sont donné les Occidentaux, quelle ingéniosité ont-ils déployée, pour faire que ce dont ils parlent n'ait pas de sens qui dépasse ce monde, pour nous fermer les niveaux supérieurs de signification ? » Nous pouvons faire de la sociologie, de la psychanalyse, finalement de la linguistique ; au fond, c'est toujours à cette fermeture, à cette clôture que nous tendons, quitte à en gémir, à nous désespérer : comment allons-nous en sortir ? Cette mise en liberté de l'être, c'est cela, l'être absolu, l'être s'absolvant, l'être absous de toute autre référence que lui-même, l'être s'absolvant du néant ; et c'est là la forme impérative de l'être, que M. Ricœur plaçait tout à l'heure dans l'ensemble de nos questions. C'est pourquoi la haute théosophie de nos cheiks se maintient à égale distance de l'émanatisme et d'un créationnisme naïf. Cette promotion de l'être, cette libération, cette absolution, le pose d'emblée comme étant ce qu'il est dans l'éternité et le libère de la hantise que nous ressentons du passé qui sera dépassé. Dans « hikâya » que je signalais tout à l'heure, je suis moi-même ce passé, je n'en fais pas l'histoire.

Ce qui caractérise, je crois, la philosophie orientale, c'est que la philosophie n'a de sens que si elle aboutit à une expérience mystique, sinon elle est vanité ; et réciproquement, l'expérience mystique battra la campagne si elle n'a pas un fort fondement philosophique. En deux mots, je me demande ceci, relativement à toutes les questions que nous nous posons sur la mort de la philosophie : est-ce que celui qui admet cette disparition, celui-là est-il encore, ou est-il déjà un philosophe ?

**M<sup>sr</sup> Dondeyne.** — Je désire poser une question à M. Ricœur. La définition proposée du symbole comme un moment de la parole, caractérisé par l'union d'une parole qui opère ce qu'elle dit et du dit, ne s'applique-t-elle pas à toute parole ou à un grand nombre de paroles ? C'est le cas dans le commandement ; or, l'ordre n'est pas forcément symbolique. Cette définition du symbole n'est-elle pas trop large ? Ainsi

le commandement (*Befehl*) est une parole « autoritative », c'est-à-dire qui réalise quelque chose ; de même la parole créatrice de certains poètes et penseurs opère ce qu'elle dit.

**M. Ricœur.** — Vous avez raison à un certain niveau, qui est celui de la distinction des jeux de langage ; à ce plan, l'impératif est distinct du constatif ; il correspond à une situation très particulière, celle du commandement, de l'ordre que l'on donne à autrui. La parole créatrice se situerait à un autre plan ; ce ne serait plus un jeu de langage parmi d'autres, mais elle relèverait des conditions de possibilité de tous les jeux de langage ; toutefois on peut dire que l'impératif porte à son plan quelques traces ou quelques signes de ce pouvoir de dire, qui est antérieur à la distinction du constatif et de l'impératif.

**M<sup>me</sup> Lodetti.** — Si l'exprimable, selon M. Ricœur, est une conquête sur l'inexprimable, on doit, me semble-t-il, en tirer des conclusions relatives à la définition du langage : le langage est expression avant d'être communication. Dans ces conditions, pourquoi définit-on si souvent le langage exclusivement comme communication ? C'est qu'on omet de considérer les actes de langage, qui sont des actes concrets et toujours nouveaux, renvoyant à un vécu. Pour fonder le langage, il est très important de poser que quelque chose vient avant le langage : l'existence. Le langage n'exprime pas l'existence individuelle, mais l'existence commune. C'est précisément parce que l'existence est commune que nous pouvons nous entendre.

**M. Reverdin.** — Ma communication part de cette observation que tous les termes dans lesquels nous cherchons à exprimer la vie spirituelle et la vie religieuse sont dans leur origine et dans leur sens propre, empruntés à l'espace, au temps. Ce sont des symboles qu'on emploie en disant, par exemple : L'Éternel est une lumière ; un rocher ; une haute retraite... Puis, quand nous recourons au langage rationnel, nous disposons actuellement de termes tels que *transcendant*, *immanent* : notions d'origine spatiale, elles aussi.

Les logiciens, certains philosophes, s'efforcent de constituer un langage qui soit parfaitement univoque. Ma communication semble établir que, dans le domaine religieux, un tel langage n'existe pas : nos expressions ont toujours plusieurs sens possibles. Le langage religieux n'étant pas univoque, l'accord de diverses personnes sur une même affirmation ne garantit pas l'identité de leurs pensées. À l'inverse, il arrive que certains hommes expriment de mêmes idées, de semblables sentiments en des énoncés différents. J'en tire la conclusion que nous avons là une raison décisive pour écarter le dogmatisme.

**M. Ricœur.** — On ne peut recourir sans discernement à la notion d'équivocité ; il faut rendre compte de l'équivocité elle-même. Cela relève d'une critique portant sur les circonstances dans lesquelles l'univocité est due. L'univocité est due toutes les fois que nous sommes en situation d'argumenter, de transférer l'identité d'une signification d'un bout à l'autre de l'argument. Le problème est de savoir pourquoi l'univocité n'est pas due dans d'autres circonstances. La problématique transcendantale, qui est une problématique de condition de possibilités me paraît irréductible à une argumentation. En particulier dès que nous sommes en face de problèmes de limite et d'origine nous sortons du domaine où l'univocité est due, outre la pensée qui argumente, il y a la pensée qui témoigne de l'origine. Mais cela n'implique pas que n'importe quelle univocité soit permise. L'équivocité propre au penser, est une équivocité calculée. Je parlerais plutôt d'une multivocité réglée : il y a donc deux problèmes : celui de l'univocité due ou non due, celui des règles propres de l'équivocité. Ces deux problèmes relèvent d'une logique transcendantale.

**M. Stucki.** — J'aimerais poser quatre questions à M. Ricœur.

1. En abordant le problème du symbole à l'aide des modèles et des théories linguistiques, n'est-on pas porté à minimiser la dimension de communication du langage ? Si je reprends le problème dans la perspective de l'herméneutique théologique, je retrouve la distinction du *dass* et du *was* : le kérygme évangélique s'y définit avant tout comme s'adressant à un certain auditeur pour susciter de lui une décision.

2. Pourquoi parlez-vous de double sens et non de sens multiple ?

3. Quand vous dites que le symbole religieux est une question d'origine et de limite, vous présumez, semble-t-il, que la religion est déjà définie ? Comment intégrer le problème du Nouveau Testament qui porte non sur la question de l'origine et de la limite, mais sur celle de l'incarnation au cœur de la vie personnelle ?

4. Est-ce que l'approche des théologiens de la *Formgeschichte* ne nous fournit pas un moyen de surmonter l'alternative formulée par Lévi-Strauss ? En travaillant non pas au niveau du symbole, mais à celui de la forme littéraire, on peut obtenir une objectivité de l'interprétation : celle-ci est, comme dit Bultmann, objectivement vérifiable. Elle est en quelque sorte séparée du processus de la foi qui est une affaire strictement personnelle.

**M. Ricœur.** — Je commence par votre seconde question : vous avez raison, je devais dire sens multiple et non double-sens. Quant à votre première question, elle reçoit une réponse si on distingue avec Hjelmslev le *schéma* de la langue et son *usage*. Le *schéma* de la langue ne pose pas de problème de communication, celui de « l'usage » au contraire l'implique étroitement ; allocution et interlocution relèvent de l'usage.

C'est alors qu'on retrouve votre problème de la communication, qui relève également de ce que M. Benveniste appelle le sémantique ; l'instance de discours met précisément en jeu celui qui parle et celui à qui on parle. Ce n'est donc pas le linguiste qu'il faut incriminer ici, mais le philosophe, lorsqu'il ne considère que la moitié de la linguistique. D'autre part vous me reprochez d'avoir tiré le symbole du côté des problèmes d'*origine* et de *limite*, plutôt que d'*incarnation*. Je me suis attaché à cette expression : origine et limite, parce que je la trouve dans le texte de M<sup>lle</sup> Ramnoux et qu'elle correspond aussi à la définition du mythe que Bultmann emprunte à Hans Jonas dans son premier grand travail critique sur la mythologie. Or cette problématique ne me paraît pas opposée à celle de l'incarnation. Au contraire. Le cœur du symbole, c'est que l'origine et la limite ne nous sont plus étrangères, mais sont parmi nous ; on ne peut pas opposer une problématique d'origine et de limite, telle que le philosophe l'élabore, à une problématique d'incarnation, puisque c'est leur unité profonde qui fait la substance même du symbole. Quant au recours à la théorie de l'histoire des formes littéraires, je suis d'autant plus d'accord avec vous que je résiste à l'opposition que vous faites par ailleurs entre le *was* et le *dass*, entre l'objectivation et l'interpellation singulière ; avec la *Formgeschichtlicheschule* vous réintroduisez un minimum d'objectivité. Je pense que la solution serait à trouver non pas dans la linguistique, mais dans l'aspect communautaire et ecclésial de la reconnaissance du sens ; l'interpellation me singularise certes, mais elle est d'abord adressée à une communauté. Nous retrouvons ici l'autre aspect du symbole, celui que le Père Fessard a développé, à savoir que le symbole est instaurateur d'une relation d'échange et de mutualité ce qui peut fonder l'objectivité de l'interprétation. Le symbole ne meurt pas moins de l'extrême singularisation du rapport d'interpellation que de son entière objectivation.

**M. Fessard.** — Le langage pour moi est révélateur de l'existence, dans sa triple dimension naturelle, sociale, historique et en tant qu'il fait la synthèse de ces trois dimensions. Le langage naît tous les jours et à chacun de nos actes de parole. Le langage, qui n'est pas le bavardage, se crée à chaque instant : Ainsi, Hegel crée-t-il un sens nouveau de *Aufheben*, quand il synthétise les trois significations de ce terme. C'est là un exemple de création philosophique, mais le langage se crée d'une manière bien plus simple, bien plus intime. Lévi-Strauss remarque que l'enfant naît à partir du mot « maman », « papa » étant très postérieur. Le langage est essentiellement genèse de l'existence individuelle au sein d'une communauté. Si nous voulons parler de l'humanité au sens le plus général, nous lui donnons comme idéal la fraternité. Nous sommes ainsi ramenés à l'existence que nous sommes, existence parlante, existence qui reçoit sa parole, car la langue est maternelle ; nous ne créons pas notre langue, nous pouvons la modifier. Certes nous la créons de fait à

chaque instant ; ce n'est pas contradictoire avec ce qui précède. Nous recevons d'abord une langue maternelle, nous recevons donc notre esprit d'une communauté. C'est cet ensemble de relations, implicite dans le langage de tout homme, que développent la philosophie, la théologie, la métaphysique.

**M<sup>lle</sup> Ramnoux.** — Je voudrais d'abord limiter la portée de ma communication : elle considère des faits helléniques et concerne seulement la tradition évolutive grecque ; je n'affirme pas du tout que j'aboutirais aux mêmes conclusions si j'étudiais la Bible par exemple. Les Grecs ont inventé la langue conceptuelle. Pour cette raison, des problèmes tout à fait spéciaux se sont posés à eux, et une partie de leur philosophie s'emploie à les résoudre. Ils sont devenus les nôtres, mais dans la mesure où nous prenons nos distances vis-à-vis de nous-mêmes, nous devons prendre aussi conscience des caractères particuliers de tels problèmes. Je noterai ensuite que la Grèce a évolué très vite ; sa culture s'est avancée par pointes aussi loin que l'extrême lucidité moderne, aussi loin même que celle des linguistes contemporains, mais il y a en même temps une Grèce étonnamment conservatrice, qui ne lâche jamais sa tradition mythologique, et qui la retravaille sans cesse. La création mytho-poétique s'est étendue très tard et la pensée philosophique a commencé très tôt. C'est pourquoi j'ai pu considérer des problèmes de traduction intérieurs à la culture grecque, car ce ne sont pas seulement les difficultés de traduction qui naissent de ce que l'on passe d'une culture originale à une culture franchement différente, comme il arrive à l'heure actuelle : Il est absolument exact que j'ai essayé de saisir un moment de mutation en étudiant les Présocratiques puis je me suis aperçue qu'il y a, entre les premiers Présocratiques et l'époque où nous avons la langue philosophique d'Aristote, plusieurs stades, plusieurs couches différentes et que la solution du problème pourrait être obtenue en différenciant les termes d'une façon extrêmement fine ; c'est ce que j'ai essayé de faire, par couples, puisque, effectivement, je crois que le code de ces gens-là est contenu dans les tables de couples. Voilà pourquoi les problèmes grecs sont tout à fait originaux.

Je me réfère à Aristote, par convention, comme définissant un stade où la pensée philosophique est très consciente de vouloir un discours tout à fait univoque. Ici, je demanderai à M. Aubenque s'il est du même avis que moi. Aristote a tellement réfléchi à la polyvalence du vocabulaire ontologique qu'on peut l'interpréter dans un sens très positiviste en disant : il savait qu'on ne peut pas faire un discours univoque quand on parle de l'être, mais il savait manier tous les termes de l'ontologie polysémiquement. Au fond, son choix d'un discours tout à fait univoque est un choix très lucidement conscient de tout ce qu'on peut faire en jouant sur un vocabulaire qui a une grande polyvalence de sens. C'est aussi vrai de Platon, peut-être en effet faut-il remonter plus haut ? Avant Aristote,

d'autres déjà connaissent le double ou le triple discours, car il y a plusieurs systèmes conceptuels. Il faut peut-être par conséquent valoriser l'esprit de jeu. Cet esprit de jeu ne diminue pas la pensée ; au contraire, il exaspère le sens de l'ineffable, du lumineux. Nietzsche a très bien compris cet esprit de jeu des Grecs que j'appelle la pudeur.