

**BULLETIN  
DE  
L'ACADEMIE DES SCIENCES  
ET LETTRES  
DE  
MONTPELLIER**



**La pensée symbolique**  
*Samedi 17 novembre 2012*

N° spécial

ISSN 1146-7282

## TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Daniel Grasset : Introduction	3
Christian Belin : La pensée symbolique à l'époque de Descartes	5
Thierry Lavavabre-Bertrand : L'École de Médecine de Montpellier et la pensée symbolique	17
Bernard Chédozeau : L'âme du monde et la pensée symbolique	39
André Gounelle : Le symbole, langage de la religion	65

*L'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier n'entend donner ni approbation ni improbation aux opinions émises au cours de ses séances et dans ses publications. Ces opinions devront être considérées comme propres à leurs auteurs.*

## INTRODUCTION

**Professeur Daniel Grasset**  
**Président de l'Académie**

L'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier, dont la pluridisciplinarité est l'une des facettes statutaires de sa personnalité, demeure, par essence, ouverte aux thèmes infinis de l'univers culturel. C'est dans cet esprit qu'elle n'hésite pas à sortir des sentiers battus des sciences dites exactes, où triomphe la Raison, pour s'attarder sur des sujets de haute réflexion où s'entrecroisent la médecine, la philosophie, la théologie, la contemplation, la littérature et les arts, pour appréhender, autant que possible, le pourquoi et le comment de notre vie et du monde qui nous entoure. Le colloque organisé cette année sur *La pensée symbolique* s'inscrit dans cette démarche.

L'utilisation du symbole, du moins dans sa forme primaire, remonte à la nuit des temps et s'observe dans toutes les civilisations, antiques ou chrétiennes. Le symbole apparaît alors comme un substitut au langage écrit. Sa valeur pédagogique à l'égard des populations inaptes à la lecture est évidente. Il permet de transmettre par l'image un message visuel accessible à tous. Le recours à l'objet (glaive, balance...) ou à l'animal (aigle, colombe, serpent...) est bien connu. De même, l'utilisation du dessin, de la peinture ou de la sculpture ont indéniablement servi à la propagation de la foi dans les religions catholique et orthodoxe. L'interprétation des remarquables chapiteaux de nos églises romanes en est une parfaite illustration. La contemplation des iconostases poursuit le même but.

De nature bien différente et de compréhension plus complexe, le symbole se présente comme un élément d'expression nouvelle, souvent en réaction contre le dogme officiel, classique ou traditionnel. Il en est ainsi dans les domaines littéraire (poésie de Baudelaire, Mallarmé...), artistique (peinture abstraite, musique de Debussy, Stravinski et Schoenberg), philosophique (doctrines antirationalistes) et religieux (rôle exact du

symbole). C'est, globalement, dans cette atmosphère, que Bernard Chédozeau a eu le mérite d'organiser ce colloque. Devant l'infinité des sujets suscités par la pensée symbolique, il s'est trouvé dans l'obligation d'effectuer des choix en se limitant à quatre exposés. Ayant décidé d'intervenir lui-même sur "La tradition symbolique depuis le romantisme allemand", où il explique comment la pensée symbolique contribue avec l'humanisme et la religion à la vision du Monde, il a fait appel à trois éminents confrères de notre Académie : Christian Belin parlera de "La pensée symbolique au siècle de Descartes", en révélant que la philosophie cartésienne n'était pas l'esclave du raisonnement logique désincarné mais pouvait très bien s'accommoder d'un certain lyrisme dans l'expression, voire d'une aimable fantaisie. André Gounelle traitera du "Le Symbole, langage de la religion", en évoquant les travaux de deux théologiens protestants ayant puisé leur source, en l'adaptant, à la conception kantienne de la religion. Thierry Lavabre-Bertrand analysera "La pensée symbolique et l'École de médecine de Montpellier", en rappelant le Vitalisme, doctrine montpelliéraine (J. Barthez) s'inscrivant dans l'histoire des Sciences de la vie. Il précisera le concept du "Principe vital" venant s'insérer entre l'âme et le corps.

Au total, c'est bien à la recherche d'une autre vision sensorielle du Monde, et d'une nouvelle approche imagée de l'Univers que nous invite la pensée symbolique, sans perdre de vue un instant qu'elle pourrait enrichir mais non se substituer au dialogue fondamental entre "l'esprit et la matière" ou, si l'on préfère, "l'être et le savoir".

# LA PENSÉE SYMBOLIQUE

## À L'ÉPOQUE DE DESCARTES

**Professeur Christian Belin**  
**Professeur à l'Université Paul Valéry**

« Je ne me dispute jamais sur les mots, pourvu qu'on m'avertisse du sens qu'on leur donne ». Cette confiance ironique de Pascal résonne ici comme une mise en garde, tant il est malaisé de s'accorder sur le sens du mot *symbole*. L'expression « pensée symbolique » ajouterait même un embarras supplémentaire, en suggérant une sorte de contradiction interne, du moins si l'on restreint la notion de *pensée*, de manière exclusive, à l'idée d'un simple exercice de la raison raisonnante. Par ailleurs, le XVII<sup>e</sup> siècle, si marqué par Descartes, semble *a priori* peu favorable à l'expression symbolique. Le passage d'un « monde clos » à « l'univers infini » (Alexandre Koyré), qui dessine une période de grande rupture épistémologique, n'a-t-il pas provoqué la ruine des analogies ? Le symbole semblerait n'être que la survivance d'un archaïsme intellectuel. On constate cependant, entre la Renaissance et l'âge classique, une constance dans la production d'ouvrages iconologiques ou emblématiques. L'*Iconologie* de Cesare Ripa (1593) connaît un succès européen jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Mais surtout apparaissent les premiers traités consacrés à la théorisation du symbole par des écrivains appartenant à la Compagnie de Jésus. Le mot *symbole*, largement employé, est alors synonyme d'énigme ou d'emblème.

Que devient donc le symbole dans la pensée rationnelle ? Que penser de ces contradictions apparentes : d'un côté son rejet ou sa condamnation ; de l'autre sa permanence et son succès éditorial ? Sommes-nous en présence d'un anachronisme ou d'une survivance, ou bien perçoit-on, à y regarder de plus près, un processus de transformation ? Une question s'est en réalité posée aux contemporains : dans quelle mesure pouvait-on donner une assise conceptuelle à l'usage raisonné du symbole ?

## L'édifice des symboles depuis la Renaissance

La notion de symbole comporte l'idée d'une correspondance analogique entre deux éléments que l'on rapproche de façon plus ou moins conventionnelle ou arbitraire. Le *symbolon* grec désignait un signe de reconnaissance obtenu par la réunion des deux moitiés séparées d'un objet. Étymologiquement, le symbole est un attrape-tout qui rassemble ce qui était éparpillé ; il établit des rapports de continuité, là où semble prévaloir la discontinuité ; il suggère enfin une possible cohésion, là où semblait devoir s'imposer un constat d'incohérence. Autrement dit, l'expression symbolique suppose tout un dispositif de représentation mentale. On notera toutefois que si le symbole fonctionne comme une totalité, comme la somme de signifiants dispersés, il affiche simultanément son incomplétude, puisque cette totalité ou cette somme promise requièrent pour être validées un assentiment herméneutique de la part de celui qui perçoit le symbole. Le symbole exige la complicité d'un récepteur qui l'identifie comme tel, et il n'atteint sa pleine efficience linguistique qu'à travers le partage d'un même système de communication. L'étonnante promotion du symbole au cours de la Renaissance s'explique d'ailleurs par la reviviscence de la pensée analogique, profondément enracinée dans des textes comme le *Corpus hermeticum*, que l'on ne se lasse pas de commenter. Toute réalité renvoie à une autre, et n'importe quel objet naturel porte en substance le signe d'une correspondance secrète avec tel autre élément de ce même univers. Le symbolisme hermétique invente une syntaxe universelle qui englobe et transcende les langages dispersés de Babel. Tout devient signe, tout fait signe et tout se convertit en signe, comme on le constate dans l'épisode des paroles gelées chez Rabelais, ou dans le *Mysterium magnum* de Jacob Boehme (1623).

L'un des lieux où se manifestent avec le plus de force ces convictions demeure toutefois la littérature alchimique, qui connaît un âge d'or à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et pendant la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. On n'a jamais autant glosé la fameuse *Table d'émeraude*, où se trouve affirmée l'équivalence entre « monde d'en haut » et « monde d'en bas », entre microcosme et macrocosme. Comme la plupart de ses

contemporains, un Giordano Bruno élaborera sa vision du monde à l'intérieur d'un système d'analogies et de transferts ; partout dans son œuvre apparaissent des liens (*vincula*) entre les diverses forces présentes dans le cosmos. La philosophie alchimique repose sur l'homologie et le parallélisme des quatre éléments, qui sont à l'égard des choses comme autant de « matrices » séminales, elles-mêmes mises en relation avec la fameuse « triade des principes » (sel, soufre, mercure). Le symbolisme alchimique envahit le *De subtilitate* de Jérôme Cardan (1550), comme toute l'œuvre de Paracelse. On en trouve une sorte de synthèse dans l'*Atalanta fugiens* de Michael Maier (1618), ouvrage magnifiquement illustré par les cinquante gravures de Theodor de Bey. Un syncrétisme complexe caractérise ces ouvrages, puisqu'on y retrouve aussi bien des thèmes hermétiques que néo-platoniciens, très souvent christianisés, exprimés sous la forme d'un symbolisme lui-même très éclectique qui puise à des sources fort disparates (pythagoriciennes, kabbalistiques, mythologiques, etc.). Parfois même, le symbole est pris comme un langage absolu, sans aucun accompagnement verbal, comme dans le fameux *Mutus liber* (1676), l'un des chefs-d'œuvre iconographiques de l'alchimie. On remarquera d'ailleurs que l'interprétation des symboles suppose, au préalable, une sorte de division du signe, une *diabolisation* du signe (au sens étymologique), qui seule permet la reconstitution plausible du sens caché. On déconstruit, puis on reconstruit. Ces deux opérations successives imitent la double opération alchimique de dissolution et de coagulation (*solve et coagula*). De ce point de vue, la lecture interprétative du symbole est une forme de *spagyrie* (*spao* : extraire pour séparer).

Une forme, ou plutôt un genre illustre à cette époque l'engouement pour le langage chiffré : l'emblème. Dans ce dispositif hybride, à la fois verbal et iconique, le symbole occupe la place centrale d'une image d'abord introduite par une inscription énigmatique (*inscriptio, titulus, lemma*) puis partiellement explicitée par un texte épigrammatique (*subscriptio*). On parle d'ailleurs d'*emblema triplex*. Ainsi André Alciat compose-t-il le texte des *Emblemata* de Heinrich Steyner (1531). Deux ouvrages avaient frayé le chemin : *Le Songe de Poliphile* (*Hypnerotomachia Poliphili*) de Francesco Colonna (1467) et les *Hieroglyphica* d'Horapollon (texte grec publié à Venise en 1505). L'emblème effectue une synthèse entre texte et image, en se donnant

comme un véritable pictogramme. Dans l'édition française des *Emblemata* d'Alciat (1587), Claude Mignault évoque des « *peintures ingénieusement inventées* », « *semblables aux lettres hiéroglyphiques des Égyptiens, qui contenaient les secrets de la sagesse de ces anciens par le moyen de certaines devises* ». Aussi ressemblaient-elles à des « portraits sacrés ». En un sens, l'emblème prononce un plaidoyer implicite pour un dire oblique, pour une manière de dire autrement, ce que la rhétorique appelle précisément une allégorie.

La littérature chrétienne recourt volontiers à l'emblématique. Louis Richeome, jésuite, publie en 1609 les *Tableaux sacrez des figures mystiques du très auguste sacrifice et sacrement de l'Eucharistie*, ouvrage qui connaît un succès retentissant. L'imagerie chrétienne ne pouvait pas pas susciter un symbolisme inventif et pluriel. Le symbole est ici perçu comme un mode de signification mystagogique, en marge du sens littéral, mais au service des trois autres sens traditionnellement reconnus (moral, allégorique, anagogique ou mystique). Le jésuite Maximilian van der Sandt (Sandæus) compose, en 1626, une *Theologia symbolica*, dans l'esprit de Denys l'Aréopagite, pour souligner les fortes implications symboliques de l'image. L'ouvrage définit le symbole comme une marque (*nota*), un signe (*signum*) ou un signe de ralliement (*tessera*), un indice (*indicium*), une effigie (*nomisma*), une simple convenance (*convenientia*). Sandæus essaie de fournir une synthèse de ces différentes acceptions : « *Les symboles sont les marques d'un signifié secret et caché, les signes d'un mystère (latentis arcanique significati et occultæ rei signa)* ». Il ajoute une précision tout à fait décisive : ces marques peuvent être purement verbales ou au contraire entièrement réelles (*sive verbalia sive realia*). Le symbole dépasserait donc la dichotomie usuelle qui oppose les mots aux choses (*verba/res*).

Ainsi défini, le symbole sanctionne une déficience du langage ordinaire, tout en postulant l'existence d'un signifié qui reste à découvrir. Quand les mots se taisent ou que le raisonnement échoue, le symbole supplée. Autrement dit, le symbole ne serait pas seulement un mode de signification, mais un mode d'investigation. D'où ses affinités avec l'énigme, la devise, le blason, le chiffre, les hiéroglyphes, la fable, le mythe. Défenseurs de l'image et ardents propagateurs d'une pédagogie par l'image, les jésuites apparaissent comme des iconophiles impénitents. Ils

consacrent une abondante littérature aux mécanismes de l'image. Claude-François Ménéstrier publie en 1694 un ouvrage significativement intitulé *La Philosophie des images énigmatiques*, où il est question de « pénétrer dans la philosophie des images et d'en rechercher les principes ». C'est ainsi qu'on trouve cette riche réflexion sur le fonctionnement des énigmes :

*Tout l'artifice des énigmes s'explique fort bien par ces mots, Nodus in scirpo, parce que tout ainsi que pour nouer un jonc, qui naturellement n'a point de nœud, il ne faut que le prendre par ses deux extrémités et les joindre l'une à l'autre, en sorte que le reste de son corps fasse comme une boucle ou un anneau ; prendre ensuite une de ses deux extrémités et, la croisant sur l'autre moitié, la passer dans cet anneau, et après tirer les deux extrémités. Le nœud est fait. Il faut de même pour une énigme choisir deux choses que l'on veut comparer l'une avec l'autre et représenter l'une par l'autre, les croiser par des métaphores qui semblent se rapporter, et ensuite les éloigner l'une de l'autre autant que l'on peut ; l'énigme est faite. Ainsi voilà Nodus in scirpo.*

Ce texte décrit en quelque sorte la procédure même du symbole : un tissage savant, une broderie sophistiquée. On crée de la complexité là où il semblait ne pas y en avoir. Un nœud se constitue, qui appelle un dénouement, un autre croisement de sens. On comprend que peu à peu l'imaginaire symbolique soit devenu l'objet d'un large investissement rhétorique. L'écrivain jésuite Emanuele Tesauro consacre ainsi tout un traité à la métaphore, *La Lunette d'Aristote (Il cannocchiale aristotelico)*, publié en 1670. L'auteur voit dans la métaphore une figure du glissement et de l'interception, à la jonction du sensible et de l'intelligible :

*Si l'ingéniosité consiste à établir un lien entre des notions éloignées et distinctes des objets proposés, telle est précisément la tâche de la métaphore [...] ; entraînant en effet d'un genre à l'autre tant l'esprit que la parole, elle exprime un concept par le moyen d'un autre fort différent, découvrant la ressemblance au cœur des choses dissemblables [...]. Aussi la métaphore est-elle la plus piquante des figures ; tandis que les autres se forment et se confinent à la surface du mot, grammaticalement en quelque sorte, elle pénètre et explore réflexivement les notions les plus*

*abstruses, pour les accoupler ; et tandis que celles-là revêtent de mots les concepts, celle-ci revêt de concepts les mots eux-mêmes.*

Habilement construit, un échafaudage d'images ressemble à un exercice conceptuel. C'est sur ce principe d'ailleurs que repose très souvent la page liminaire de nombreux ouvrages savants publiés au XVII<sup>e</sup> siècle. Un frontispice grandiose, où s'entrelacent des éléments symboliques, forme déjà l'écrin du contenu à venir, comme si cette architecture d'images orchestrait l'ouverture symbolique du livre.

Sandæus, Ménestrier ou Tesauro interrogent les phases d'un processus mental et sémiotique. Ils fournissent une somme théorique, tout en donnant une sorte de recueil encyclopédique de toutes les formes possibles du symbole utilisées dans la vie civile. Ménestrier par exemple énumère les différents genres de décorations funèbres pompeusement déployées à l'occasion des funérailles (habillage de la nef, ceinture d'écussons, catafalques armoriées, mausolée, urnes, banderoles, inscriptions, etc.). Le plus important cependant, chez Ménestrier, reste cet essai de réflexion pénétrante sur les limites de la connaissance rationnelle.

*Toutes nos connaissances, écrit-il, ne sont en cette vie que des nuits obscures et des énigmes difficiles à développer [...] ; aussi, ajoute-t-il, Aulu-Gelle n'est pas le seul qui ait pu donner le nom de Nuits à ses ouvrages : toutes nos sciences devraient porter le même nom.*

L'auteur se risque alors à un jeu de mots basé sur le principe de l'anagramme :

*Caligo n'est pas seulement l'anagramme du nom de la Logique (logica), il est la définition de notre philosophie, bien mieux que celle qu'on lui attribue, de connaissance des choses divines et humaines, dans lesquelles on peut dire qu'elle est aveugle.*

Toute la logistique du symbole ne serait-elle pas contenue dans cette permutation graphique ? Un formalisme logique ne fait pas disparaître toute obscurité, et inversement tel mystère couvert de ténèbres dissimule parfois une logique inattendue. Le langage symbolique ne se réduit pas à la simple divagation ésotérique ou irrationnelle ; il invite au contraire au questionnement. La « philosophie des images » débouche sur une philosophie du langage, comme le suggère également la *Logique de Port-Royal* à propos des signes (le dernier chapitre de la première partie

s'intitule justement « Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots ». À partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, un regard nouveau se pose sur la dimension symbolique des figures et des images, des mots et des choses, bien que subsistent, comme c'est presque toujours le cas dans l'histoire des idées, des représentations anciennes. Le *Speculum imaginum veritatis occultaë* de Jacob Masen, par exemple, qui date de 1681, perpétue la vision purement analogique des siècles passés.

### La fable cartésienne

Entretemps, néanmoins, s'est diffusée la pensée de Descartes. Quel rôle a-t-elle pu jouer dans l'évolution du discours sur le symbole ? *A priori*, on songerait à un changement radical, tant la pensée cartésienne, qui se veut fondée sur la *mathesis* universelle, semble avoir définitivement condamné le règne des analogies. Dans un tel système, comparaison n'est pas raison ; les règles de la méthode prônent une élucidation progressive des difficultés, par une démarche assurée de la pensée, vers une clarté et une évidence maximales. La méthode cartésienne inverse donc le processus décrit par Ménestrier, qui consistait à multiplier les « nœuds » là où il n'y en avait pas. Descartes plaide au contraire pour un *dénouement* systématique des réalités ou des phénomènes physiques. Dans *La Pensée métaphysique de Descartes* (1962), Henri Gouhier faisait cette remarque :

*La philosophie de Descartes exclut tout symbolisme [...]. En réduisant la matière à l'étendue et ses changements à des mouvements de translation, la nouvelle physique ne permet plus aux choses d'être des symboles, au monde d'être un langage.*

Mais H. Gouhier ajoute aussitôt : « *Et pourtant aucun style philosophique n'est plus imagé que celui de Descartes* »<sup>1</sup>. Théophile Spoerri a pu invoquer « *la puissance métaphorique de Descartes* »<sup>2</sup>.

Descartes a lui-même mis en scène son itinéraire philosophique sous le signe du symbole. Au cours d'une célèbre nuit d'automne, débordant d'enthousiasme, n'a-t-il pas vu en songe des melons, des étincelles et des livres ouverts (récit rapporté dans les *Olympica* et par son

<sup>1</sup> *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 88-89.

<sup>2</sup> *Descartes, Cahiers de Royaumont*, II, Paris, Éditions de Minuit, 1957. p. 273-287.

biographe Baillet) ? Il a même, d'une certaine manière, composé son propre emblème dans ses *Cogitationes privatae*, en se présentant sous les traits d'un acteur masqué qui s'avance sur le devant de la scène ; un autre emblème serait la scène du philosophe à sa table de travail, enfermé dans un poêle, à la manière du *Philosophe* de Rembrandt (1632) ou de l'*Astronome* de Vermeer (1668). A la fin de sa vie, d'ailleurs, dans l'*Entretien avec Burman*, Descartes revient aux fulgurances visionnaires des *Olympica*.

Il ne serait pas très difficile, à la lecture de l'œuvre, de constituer un imagier cartésien. La première page s'ouvrirait naturellement par la figure d'une grande route, le chemin de la méthode (l'auteur joue lui-même sur la redondance étymologique des termes - *meta odos* -, en une pointe ingénieuse) ; on verrait ensuite le grand arbre de la philosophie ou bien le labyrinthe, dont le symbole est récurrent (par exemple dans la cinquième des *Regulæ*). Pêle-mêle, au fil des pages, défileraient une chambre obscure ou un œil de bœuf (*Dioptrique*), une horloge, un moulin hydraulique, une statue de pierre (*Traité de l'homme*), un morceau de cire (*Méditations*), les grandes orgues d'une cathédrale (*La Description du corps humain*), ou bien encore les tuyaux et les pompes convoqués par le traité sur les passions. En mathématique comme en géométrie, Descartes suggérerait d'utiliser des lignes pour rendre compte des rapports de proportion. Étienne Gilson, commentant cette proposition du *Discours de la méthode*, remarque que « *l'imagination vient en aide à l'entendement et le soulage [...] au lieu de l'asservir, comme c'était le cas chez les géomètres grecs* ». Dans ce même *Discours*, Descartes notait que si la poésie nous charme par ses « délicatesses », de leur côté « *les mathématiques ont des inventions très subtiles* ». Or ces « inventions » requièrent la plupart du temps le codage des symboles (par exemple le symbole de l'infini, proposé par John Wallis en 1655). En réalité, chez Descartes, toute une fable se construit, et le *Discours de la méthode* s'offre aux lecteurs « comme une histoire », où la vie du philosophe apparaît « comme en un tableau ». Dans la préface des *Principes de la philosophie*, Descartes propose de lire cet ouvrage « ainsi qu'un roman ». Le terme « fable » fait d'ailleurs songer au portrait de Descartes peint par Jean-Baptiste Weinex à Utrecht en 1647 : le philosophe y est représenté tenant entre ses mains un livre où figure l'inscription *Mundus est fabula*.

La philosophie cartésienne semble ne pas récuser, dans son herméneutique du réel, une approche imagée, et non pas seulement rationnelle ou rationaliste des choses de ce monde. L'expression symbolique capture l'imagination, mais elle sert indirectement à mieux fixer les étapes d'un raisonnement. Ainsi donc semble s'esquisser une connivence entre symbole et *mathesis*. Sous l'effet du cartésianisme se produirait donc un déplacement des frontières mêmes du symbole. On constate en effet, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, une tendance à substituer au mot *symbole* d'une part le mot *image*, mais surtout ceux de *signe* ou de *figure*, avec pour corollaire un transfert de compétence du côté de la linguistique ou de la poésie pure. Déjà, dans ses *Cogitationes privatae* (1619-1621), après avoir constaté que « *l'imagination use de figures pour concevoir les corps* », Descartes faisait remarquer que les formules ou les sentences « ont plus de poids ou de gravité » dans les « écrits poétiques » que dans les « écrits des philosophes ». Dans la 14<sup>e</sup> Règle pour la direction de l'esprit, le philosophe insiste sur le rôle indispensable de l'imaginaire, lorsqu'un mot ou une expression risquent de se révéler inadéquats en dépit de leur prétention scientifique :

*Nous pouvons et nous devons nous servir du secours de l'imagination, car pour lors, quoique l'entendement ne fasse nettement attention qu'à ce qui est désigné par le mot, l'imagination doit néanmoins se faire une idée vraie de la chose, afin que l'entendement puisse au besoin se tourner vers les autres conditions de cette chose non exprimées par le mot, et ne jamais croire inconsidérément qu'elles ont été exclues.*

Le rôle prépondérant des images dans la philosophie cartésienne n'est donc pas une simple posture, mais un parti-pris méthodologique. Descartes laisse parler le symbole ; il lui octroie tout un contenu qui excède le régime ordinaire de la discursivité, tout ce qui échappe à la froide raison. Une « philosophie des images » se met en place, au service de l'inventivité philosophique. Quand le discours s'efface ou capitule, le symbole subsiste. On pourrait dire que Descartes a eu comme le pressentiment de ces unions apparemment contre-nature : le discours uni à l'imaginaire, le symbole conjugué avec la *mathesis* universelle. Ces approches pouvaient se combiner en effet, et un certain nombre de textes cartésiens laissent entrevoir cette *concordia discors*. Il faudra cependant

attendre Leibniz pour en trouver l'esquisse théorique. Dans ses *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), le philosophe allemand oppose en effet la « connaissance symbolique (*cognitio symbolica*) » à la « connaissance intuitive ». La première remplace les idées par des signes, alors que la seconde les appréhende de front, dans la pure clarté de l'intellect. Aussi la « connaissance symbolique » est-elle qualifiée d'aveugle par Leibniz (*cognitio caeca*), mais d'une cécité qui assure très efficacement son rôle de substitution provisoire. Le symbole serait l'adjuvant ou le substitut de l'entendement rationnel. Par le choix d'une approche symbolique, le désir ou l'acte de la connaissance refuse momentanément l'évidence muette du visible et se réfugie dans une obscurité qui possède ses propres lumières. Le symbole offre une résistance aux tentatives trop précipitées de lisibilité ; par là il exprime sans doute le paradoxe de toute expression figurée.

Le XVII<sup>e</sup> siècle aurait donc contemplé l'apogée et le crépuscule d'une certaine forme de la pensée symbolique, à la faveur d'un déplacement significatif des lignes et des frontières. On constate surtout l'apparition des premiers systèmes de fabrication raisonnée des images, avec la constitution progressive d'une véritable Symbolique à part entière (sur la page de titre de la *Theologia symbolica*, seul apparaît le mot *symbolica*, comme si l'adjectif avait été soudain promu à la dignité de substantif). Cette nouvelle discipline, ou ce nouvel édifice, se présente alors comme le rassemblement de toutes les formes imaginables de suggestion iconique, comme l'agrégation de toutes les formes possibles de l'énigme.

Le symbole change peu à peu de fonction ; il ne désigne pas seulement une appréhension plus ou moins ésotérique d'un objet de connaissance, il se transforme en outil de connaissance, mais en tant que simple procédé rhétorique, au service d'une persuasion maximale. L'accent est ainsi porté sur la coordination, ou plutôt la synchronisation qui relie le texte à l'image. Pour une époque comme la nôtre, si marquée par les medias de la communication, ces textes du XVII<sup>e</sup> siècle retrouvent une étonnante actualité.

Sans doute également cette littérature procède-t-elle, par la finesse de ses analyses, à une paradoxale déconstruction des pièges de l'idolâtrie. Par là se manifeste la revanche d'une raison qui démystifie le charme

ensorcelant du symbole, tout en lui confiant ses propres limites ou ses propres incapacités. Il existerait donc un lyrisme de la raison, qui refuserait de reléguer l'expression symbolique dans la sphère irréaliste de la poésie pure, dans la zone réservée aux lettres et aux beaux-arts. Même la raison cartésienne fait confiance aux pouvoirs heuristiques de l'intuition. Le XVII<sup>e</sup> siècle a trop cultivé la raison pour ne pas apprécier à sa juste valeur l'éminente dignité de la fantaisie ou de la déraison.



# L'ÉCOLE DE MÉDECINE DE MONTPELLIER ET LA PENSÉE SYMBOLIQUE

**Thierry Lavabre-Bertrand**  
**Professeur à l'Université Montpellier 1**

Le 4 messidor de l'an X, le citoyen Paul-Joseph Barthez, ci-devant chancelier de l'Université de médecine de Montpellier et pour lors professeur honoraire de la nouvelle École de santé, prononçait dans l'actuelle salle des Actes de la Faculté de médecine, devant un parterre choisi, ce *Discours sur le génie d'Hippocrate* qui allait devenir l'une de ses productions les plus célèbres.

Si Barthez apparaissait alors comme l'âme de l'École, c'est que la doctrine qu'il avait formulée plus de vingt ans auparavant dans les *Nouveaux Éléments de la Science de l'Homme* avait éveillé au sein de cette Maison un écho durable, outre la réputation qu'elle s'était acquise bien au-delà de nos frontières. Cette doctrine restera l'âme de la réflexion théorique montpelliéraine au long du XIX<sup>e</sup> siècle, dans un contexte pourtant de grande mutation du savoir médical, et Joseph Grasset (1849-1918) en restera encore un ardent propagandiste dans les premières années du siècle suivant.

Or nous allons voir que le cœur de la pensée barthézienne est de nature symbolique et a permis la formulation d'une théorie médicale qui ne semble pas avoir d'équivalent dans l'histoire de la médecine, pourtant abondamment pourvue de regards multiples. Mais pour bien comprendre la place du symbole dans la pensée montpelliéraine, il faut envisager quelques exemples de réflexion théorique au sein de l'École avant Barthez, comme il faudra voir quelques exemples de prolongements de sa pensée dans des contextes scientifiques bien différents pour en saisir à la

fois l'insertion dans une longue chaîne de savoirs et l'intemporalité et par conséquent la fécondité potentielle.

## I. Les prémices

L'Université de Médecine de Montpellier est fondée par les statuts du cardinal Conrad d'Urach en 1220. Elle se place d'emblée, d'un point de vue doctrinal, dans la filiation hippocratique de l'École de Salerne et professe donc simultanément un grand attachement à la médecine pratique et un grand respect pour la place des doctrines en médecine, doctrines qui sont le seul moyen d'ordonner des faits scrupuleusement collectés mais divergents et apparemment anarchiques<sup>3</sup>. Il n'y a pas la théorie d'un côté et la pratique de l'autre, mais une véritable « trinité », théorie, pratique et symbiose des deux. Cette attitude se reflètera dans l'œuvre des grands maîtres du Moyen Âge. On ne saurait la détailler ici, mais on peut parler un instant d'Arnaud de Villeneuve (1235?-1311?). Comme beaucoup d'auteurs médiévaux, il est un vrai polygraphe (et il ne se contentera pas d'écrire, mais agira en maint domaine parfois au péril de sa vie), et son abord préfigure ce que nous verrons dans la suite, notamment quant à sa « pratique de la Théorie ». Sa réflexion prend bien sûr sa source en premier lieu chez Galien et ce que celui-ci a transmis de l'effort conceptuel hippocratique, dont au premier chef l'équilibre des quatre humeurs (qu'il repense d'ailleurs profondément). Il est cependant tout à fait éclairant de voir l'approche qu'en donne Maître Arnaud. Il en arrive en fait à une présentation très dématérialisée, à la limite un jeu arithmétique voire une combinatoire. Il élaborera ou en tout cas appliquera

---

<sup>3</sup> Sur l'École de Salerne, voir notamment : D. Jacquart, « La scolastique médicale », in : *Histoire de la pensée médicale en Occident, sous la direction de M.D. Grmek*, Paris, 1995, t. 1 pp. 175-210 ; « L'influence des maîtres salernitains sur la médecine européenne », in : *Atti del Congresso Internazionale su Medicina Medievale e Scuola Medica Salernitana, 8 e 9 maggio 1993*. Centro Studi Medicina "Civitas hippocratica", Salerne, 1994, pp. 16-25 ; P.O. Kristeller, *Studi sulla Scuola medica salernitana*, Naples, 1986, et *The school of Salerno. Its development and its contribution to the history of learning*. *Bull. Hist. Med.*, 1945, 17, p. 138-194.

tout un calcul de quantification des qualités<sup>4</sup>. Il mettra tout autant à profit les analogies astronomiques, et verra dans la théorie médicale la



Arnaud de Villeneuve (1238 ? - 1311 ?)  
(Collection de la Faculté de Médecine)

transposition du système des épicycles, un moyen commode de décrire la réalité, sans prétention à la réduire en droit à un cadre définitif (et cet empirisme semble un élément capital et pérenne de l'attitude de Montpellier au cours des temps). Ainsi se met en place une vision de la

<sup>4</sup> D. Jacquart, *La scolastique médicale...*, pp. 195-196.

physiologie conçue comme un ensemble d'êtres de raison en équilibre et en interrelation. Cette conception n'est pas antinomique de l'attachement au réel, contrairement à ce que l'on pourrait croire, car les conclusions de tels calculs peuvent rester soumises à la vérification de l'expérience, sans qu'on puisse donner à celle-ci le statut de véritable expérimentation.

Arnaud sera par ailleurs proche du courant des « spirituels » apparu chez les franciscains, qui mettait l'accent sur la pauvreté évangélique à la suite de Joachim de Flore. C'est aussi au sein de ce courant que sera défendue une conception ternaire de la composition de l'Homme, corps, âme et esprit, qu'on ne peut manquer de rapprocher de ce que nous dirons tout à l'heure du vitalisme barthézien mais qui remonte en fait au fond des âges. Une interprétation trop affirmée de cette triple partition sera d'ailleurs fermement condamnée par le Concile œcuménique de Vienne en 1312 :

*Nous définissons que doit être considéré comme hérétique quiconque osera désormais affirmer, soutenir ou tenir avec entêtement que l'âme rationnelle ou intellectuelle n'est pas forme du corps humain par elle-même et par essence*<sup>5</sup>.

Reste que cette définition envisage bien corps, âme et forme dans un ternaire indissociable.

Passons quelques siècles. En 1530 vient s'inscrire à l'Université de médecine de Montpellier un vieil étudiant (même selon les critères d'aujourd'hui), François Rabelais, qui a au moins 36 ans. Sorti du couvent des cordeliers où on avait tenté d'étouffer sa vocation d'humaniste, séparé de son protecteur Geoffroy d'Estissac auprès de qui il avait vécu les années les plus heureuses de sa vie à Maillezais ou Ligugé, il devient bachelier en quelques semaines et commente les *Aphorismes* d'Hippocrate restitués et traduits du grec. C'est dans les années suivantes, alors qu'il est médecin de l'Hôtel-Dieu de Lyon, qu'il commence à publier le *Pantagruel* (1532) et le *Gargantua* (1534), suivis, après un deuxième passage à Montpellier en 1537 qui lui permettra de soutenir son doctorat, du *Tiers Livre*, du *Quart Livre* et du *Cinquième Livre*. Sous le mythe transparaissent nombre de messages humanistes, en même temps que des

---

<sup>5</sup> Pour le texte original latin et la présente traduction, voir Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, 1996, pp. 320-321.

réminiscences de son séjour montpelliérain (notamment à travers le personnage de Rondibilis, décalque de son ami Rondelet).



**François Rabelais (1494 ? - 1553)**  
 (Collection de la Faculté de Médecine)

Au terme d'une quête initiatique arrive l'oracle de la dive bouteille « *Trinch* », qui d'un mot résume le sens de l'existence. Ce n'est point tant le terme apparemment comique qui importe, que le fait de donner pouvoir heuristique à un mot, digne d'exégèse. Ceci n'était-il pas annoncé dès le *Prologue de Gargantua*, où l'œuvre est référée aux Silènes :

*Silènes estoient jadis petites boîtes, telles que nous voyons de présent ès boutique des apothécaires, pinctes au-dessus de*

*figures joyeuses et frivoles [...] mais au-dedans l'on reservoit les fines drogues [...]. Tel disoit estre Socrates....*

Dernier exemple de l'ère pré-barthézienne (mais bien d'autres pourraient être discutés), l'œuvre de François Boissier de Sauvages (1706-1767).



**François Boissier de Sauvages (1706-1767)**  
(Collection de la Faculté de Médecine)

Passionné de botanique, il est chargé de l'enseigner du fait de la défaillance de ceux qui l'auraient dû. Il est l'ami et le correspondant de Linné. Il réfléchit aux règles de la classification et en propose une, basée sur la forme des feuilles. Titulaire par la suite de la chaire de médecine des pauvres, il transpose en clinique ce qu'il a fait en botanique et est l'un des

premiers défenseurs de la nosologie méthodique, en quoi il sera suivi par toute école de pensée, incluant les noms de Pinel ou d'Alibert au siècle suivant. De la forme, il est passé à la classification, laquelle renvoie à l'image de l'arbre, source et symbole de la démarche. Cette image de l'arbre sera largement exploitée par la suite, il n'est que de songer à l'*arbre des dermatoses* du baron Alibert.

Essayons de résumer les idées forces de ce qui précède, qui vont rester la marque de l'École à la période suivante. Il s'agit d'abord d'un certain traditionalisme : hippocratismes (même si bien des choses peuvent être mises derrière ce mot), avec souci de l'homme dans son milieu<sup>6</sup>, expérience de la correspondance des mondes et notamment de la médecine, connaissance objective de l'Homme, avec la Nature (botanique ou zoologique notamment) dans un dialogue permanent du microcosme et du macrocosme, intelligence des différents ordres de connaissance l'un grâce à l'autre, tout ceci se retrouve à des titres divers chez les différents auteurs.

Ce qui pouvait passer pour essais épars et divergents va trouver dans le vitalisme barthésien à se cristalliser<sup>7</sup>.

## II. Barthez, Lordat et le vitalisme philosophique

Ce vitalisme n'éclôt pas par hasard au siècle des Lumières : il est fils de *L'Encyclopédie*, et la conséquence logique de l'évolution des sciences et de la place que l'étude de la vie humaine prend au sein de

---

<sup>6</sup> Sur l'hippocratismes de l'École de Montpellier, voir : T. Lavabre-Bertrand, « Place de l'hippocratismes dans le vitalisme montpellierain », Actes du Colloque *Hellénisme et hippocratismes dans l'Europe méditerranéenne : autour de D. Coray*, 1998, Université Paul-Valéry (Montpellier III), R. Andréani, H. Michel et E. Pélaquier édés, pp. 133-148.

<sup>7</sup> Sur les doctrines médicales au long du XVIII<sup>e</sup> siècle et sur le vitalisme, voir notamment : F. Duchesneau, *La physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, La Haye, 1982 ; R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, 2000 ; E. A. Williams, *A cultural history of medical vitalism in enlightenment Montpellier*, Aldershot Hants, 2003 ; Thierry Lavabre-Bertrand, *La Philosophie médicale de l'École de Montpellier au XIX<sup>e</sup> siècle*. Thèse de l'École Pratique des Hautes Études, IV<sup>e</sup> section, Paris, 1992.

celles-ci. La première tentation est le réductionnisme, dans la filiation directe de Descartes et de son animal-machine : l'Homme n'est que courroies et poulies, même si le rôle décisif de l'âme, non dans la structure mais dans la fonction, est préservé temporairement *via* la glande pinéale. Vient ensuite la réaction animiste : les insuffisances du réductionnisme obligent à recourir à l'âme, au prix d'une impasse scientifique, puisqu'il n'y a plus place pour une explication naturelle du phénomène vivant qui fait pourtant partie des phénomènes observables. Il devient alors logique qu'apparaisse une voie moyenne, le vitalisme, que définit en premier Bordeu (1722-1776) : la sensibilité est une propriété caractéristique de la vie, qui ne saurait être réduite à la physique et à la chimie. C'est une piste nouvelle, dont la fécondité se manifeste tant dans les travaux de Bordeu sur les glandes que par sa postérité, notamment en la personne de Bichat (1771-1802).

Tout autre va être le point de vue de Paul-Joseph Barthez (1734-1806). Pour lui tout doit être centré sur la Science de l'Homme,

*la première des Sciences, et celle que les Sages de tous les temps ont le plus recommandée. Ils ont eu sans doute principalement en vue la connaissance des facultés intellectuelles et des affections morales de l'Homme. Mais cette connaissance ne peut être assez exacte et lumineuse si l'on n'est très éclairé sur le Physique de la Nature Humaine*<sup>8</sup>.

Pour l'édifier, il faut d'abord une méthode, profondément marquée par la science newtonienne, qui part de l'observation et essaie de remonter des effets aux causes. Or, pour l'Homme,

*chaque mouvement vital des organes est constamment supérieur à celui que produirait l'action de toute cause mécanique qu'on peut lui assigner avec vraisemblance. La doctrine des Mécaniciens a donc été bien réfutée d'après l'état présent de nos connaissances sur les forces motrices du corps*<sup>9</sup>.

Il faut donc admettre une cause, inconnue dans sa nature mais visible dans ses effets, le Principe vital :

---

<sup>8</sup> Barthez. *Nouveaux Éléments de la Science de l'Homme*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1806, t. 1, p. 1.

<sup>9</sup> *Ibid*, pp. 84-85.

*Dans la recherche des lois secondaires d'une cause ou faculté expérimentale, il est utile d'employer le nom de cette faculté, comme si cet élément était connu : par exemple, le nom de la faculté plastique dans les théories des phénomènes de la génération. Une semblable expression indéterminée abrège le calcul analytique des phénomènes dans lequel on ne peut lui substituer aucune explication ou paraphrase qui ne soit hypothétique, et qui ne rende les propositions où on la fait entrer embarrassées et incertaines<sup>10</sup>.*



**Paul-Joseph Barthez (1734-1806)**  
 (Collection de la Faculté de Médecine)

<sup>10</sup> *Ibid*, pp. 15.

Le principe vital est donc bien un symbole, au sens mathématique comme philosophique du terme : il contient en lui tout un monde inconnu qui permet de résoudre une équation sans dévoiler le Mystère. Au demeurant, la validité de ce calcul ne serait pas altérée par une quelconque détermination ultérieure dudit principe. C'est que sa nature importe peu, ce que les contemporains partant d'emblée dans le registre ontologique n'ont pas voulu comprendre :

*La question que je dois me proposer dans cette section est donc seulement si le Principe de la Vie dans l'Homme a son existence propre et individuelle, ou s'il n'est qu'un mode inhérent au corps humain auquel il donne la vie. Il se peut sans doute que d'après une loi générale qu'a établie l'Auteur de la Nature, une faculté vitale douée de forces motrices et sensibles survienne nécessairement (d'une manière indéfinissable) à la combinaison de matière dont chaque corps animal est formé : et que cette faculté renferme la raison suffisante de suites de mouvements qui sont nécessaires à la vie de l'animal dans toute sa durée. Mais il se peut aussi que Dieu unisse à la combinaison de matière qui est disposée pour la formation de chaque animal, un principe de vie qui persiste par lui-même, et qui diffère dans l'homme de l'Âme pensante<sup>11</sup>.*

Cette force mystérieuse est donc bien à l'interface de notre connaissance objective « scientifique » et pratique dont a besoin le médecin et d'une force plus occulte, plus sourde, dont elle n'est que la manifestation visible. Et Barthez, dans la 2<sup>e</sup> édition des *Nouveaux Éléments*, de citer Herder :

*Je finis mes notes sur ce second chapitre en rapportant un passage remarquable d'un ouvrage de M. Herder, intitulé Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Dans la seconde partie de cet ouvrage qu'il a publié en 1785 (ou sept ans après la première édition de mes Nouveaux Éléments) à la page 108, il dit que le Principe Vital qui est en nous, qui s'assimile les parties analogues, et qui sépare celles qui sont hétérogènes ; qui vit encore dans quelques parties après la mort, etc., n'est point du tout la puissance intellectuelle de notre Âme, celle-ci n'ayant*

---

<sup>11</sup> *Ibid*, pp. 97-98.

*point formé le corps qu'elle ne connaît point, etc. [...] Herder conclut : Tout cela sont autant de faits que donne la Nature, qu'aucune hypothèse ne peut renverser, qu'aucun langage scolastique ne peut anéantir. Reconnaître ces faits est la plus ancienne philosophie de la Terre, comme vraisemblablement elle sera la dernière. Autant je sais avec certitude que je pense et que je ne connais point ma force pensante ; autant je vois et je sens certainement que je vis quoique je ne connaisse pas non plus ce que c'est que le Principe de la Vie. Cette puissance est innée, organique, génératrice : elle est le fondement de mes forces naturelles ; elle est le génie intime de tout mon Être<sup>12</sup>.*

On voit à quel point la notion de symbole est pertinente quand il s'agit de parler de Principe vital au sens où l'entendait Barthez. Ce Principe vital permet de bâtir tout un discours, toute une algèbre logique : il préside aux fonctions sensitives comme motrices, à la nutrition comme à la thermorégulation ; il permet de concevoir les prémisses de ce que la physiologie du XIX<sup>e</sup> siècle appellera réflexe puis autorégulation, qui fait toute la différence avec l'automate, bien incapable de se conduire et de se réparer lui-même<sup>13</sup>. La pratique médicale barthézienne se distingue forcément de la pratique analytique que va adopter la médecine du XIX<sup>e</sup> siècle, et elle se prolongera naturellement dans des pratiques « hérétiques » telles que l'homéopathie : S. Hahnemann s'est toujours proclamé l'un de ses disciples, de même d'ailleurs, jusqu'à un certain point, qu'Auguste Comte<sup>14</sup>.

On voit finalement que le vitalisme de Barthez repose sur le symbole dans une triple dimension : le Principe vital résume la quête de la cause des phénomènes vitaux ; il est un symbole au sens mathématique, l'X d'une équation dont la nature importe peu mais qui amène des perspectives nouvelles ; enfin sa nature est volontairement indéterminée, ce qui ouvre sur des connaissances hors du champ de la médecine.

---

<sup>12</sup> *Nouveaux Éléments de la Science de l'Homme*, t. 1, Notes, pp. 75-77.

<sup>13</sup> Sur cette filiation entre vitalisme et concept d'autorégulation, voir notamment F. Di Trocchio. *Automa e vita. Saggio sulla fisiologia di P.J. Barthez*, Rome, 1981.

<sup>14</sup> Sur A. Comte et l'École de Montpellier, voir : G. Canguilhem, « L'École de Montpellier jugée par Auguste Comte », in *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Paris, 5<sup>e</sup> éd, 1983, pp. 75-80.

L'œuvre de Barthez va se prolonger au long du XIX<sup>e</sup> siècle par celle de Jacques Lordat (1773-1870), dont la longévité, la prolixité mais aussi la culture et la puissance réflexive feront le chef incontesté et sans doute un peu oppressant de l'École. Lordat n'est pas un répétiteur stérile de l'œuvre barthézienne. Il y imprime sa marque. Barthez avait surtout insisté sur le Principe Vital. Lordat veut bâtir une *Anthropologie Médicale*. L'Homme se compose en effet de trois éléments : Âme pensante - Principe Vital - Matière. Chacun de ces trois termes est étroitement uni à l'autre : le Principe Vital humain n'est pas plaqué, intercalé, entre l'âme et le corps. Il coopère avec l'un comme avec l'autre, et ne peut se concevoir indépendamment d'eux. C'est dans la *science de l'alliance* de ces trois éléments que réside l'essentiel de la médecine. Pour bâtir cette science, Lordat s'aide de l'analogie, des classifications et des mots pour rédiger les lois de cette alliance, puisque beaucoup de fonctions de la force vitale répondent à des fonctions analogues du « sens intime » (âme).

Cet accent mis sur le langage, on pourrait dire cette obsession du langage, est un nouveau développement de la pensée montpelliéraine :

*La langue de la Doctrine de l'Alliance semble être tout à fait métaphorique, les expressions qu'elle emploie sont tirées des Sciences Morales, et les personnes peu versées dans la Biologie ne se figurent pas que les termes dont nous nous servons soient rigoureux. Cette erreur vient de ce qu'elles ignorent que les Faits Vitaux sont aussi contingents que les Faits Psychologiques. Comme la science la plus tardive a été obligée d'emprunter son langage, elle a dû s'adresser à la plus analogue<sup>15</sup>.*

Le langage, plus encore que chez Barthez, est source de connaissance ou, comme Lordat le dit dans un style inimitable :

*Les tropes ont été des catachrèses et non des métaphores. Ils sont grammaticaux, sérieux, exacts et non rhétoriques ou esthétiques<sup>16</sup>.*

---

<sup>15</sup> Lordat, *Ébauche du plan d'un Traité complet de Physiologie Humaine*, Montpellier et Paris, 1841, pp. 50-51.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 49.



**Jacques Lordat (1773-1870)**  
**(Collection de la Faculté de Médecine)**

Cette Doctrine de l'Alliance ne peut manquer d'avoir des rapports avec les activités humaines tout entières, et notamment avec l'Art. C'est ainsi qu'il publie un *Essai sur l'Iconologie médicale ou sur les rapports d'utilité qui existent entre l'art du dessin et l'étude de la médecine.*

*Si je ne me suis pas trompé, l'Iconologie est plus utile à l'éducation du Médecin qu'on ne le croirait de prime abord. Il n'était pas difficile de voir que, puisque l'art iconique est une langue susceptible d'être appliquée à un très grand nombre d'objets médicaux, l'intelligence de cet idiome était aussi importante au moins que celle des langues savantes étrangères ; que, même pour certains de ces objets, l'Art est un moyen de transmettre la pensée plus prompt, plus sûr, plus efficace que tout*

*autre ; que, par conséquent, l'absence de ce moyen de communication laisse une lacune dans l'éducation préparatoire des candidats.*

Et encore :

*Une chose qu'on n'aperçoit pas au premier coup d'œil, et qui me semble néanmoins résulter des rapprochements que je viens de faire, c'est que l'Art Iconique a une Philosophie très étendue, dont la partie *Æsthétique* longe la Philosophie Médicale, la suit dans son trajet et même dans la plupart de ses circuits<sup>17</sup>.*

Qu'en est-il ?

*L'habitude de l'Iconologie doit naturellement nous donner une tendance à ne pas nous contenter de jouir des formes extérieures des objets, et à nous diriger vers la contemplation intellectuelle des causes dont ces formes sont la manifestation. Or, ce désir de s'élever à la connaissance de choses très réelles, mais inaccessibles aux sens et à l'imagination, est tellement essentiel aux études médicales que sans lui il est impossible de concevoir le véritable objet de la Médecine. Il y a certainement dans cette science pratique quelques phénomènes qui sont le résultat de causes mécaniques et pour l'explication desquelles on n'a besoin d'autres puissances que de celles que nous avons reconnues en physique et en chimie ; mais la plupart des faits médicaux sont d'une nature très différente, et quand on cherche à deviner, dans une représentation pittoresque, les modes pathétiques que l'artiste voulait exprimer, on emploie plus utilement son temps et on est plus près de la route de la Physiologie Humaine, ou de la Science de la Nature de l'Homme, considéré comme vivant et comme pensant, que lorsqu'on cherche à résoudre bon gré mal gré les phénomènes vitaux en lois mécaniques »<sup>18</sup>.*

Là encore le symbole est à l'œuvre, voie privilégiée d'accès à la connaissance mais aussi moyen d'éducation : il s'agit comme en médecine de remonter de l'observable à la conception des « causes cachées intelligibles ».

---

<sup>17</sup> Lordat, *Essai sur l'Iconologie médicale ou sur les rapports d'utilité qui existent entre l'art du dessin et l'étude de la médecine*, Montpellier, 1833, p. 288.

<sup>18</sup> *Ibid*, pp. 47-48.

Des rapports du même ordre existent, on s'en doute, avec la théologie (on ne saurait détailler ici tout ce que la théologie christologique pouvait offrir à Lordat comme champ de méditation), ou avec la philosophie, notamment celle de Louis de Bonald. Lordat défendra avec acharnement la définition bonaldienne de l'Homme, *l'Homme est une intelligence servie par des organes*<sup>19</sup>, qui semble au premier abord très dualiste. La définition de l'Homme en tant qu'« intelligence incarnée » est à l'évidence très voisine du vitalisme. Bonald déduira de sa philosophie du langage une conception générale et notamment politique structurée en ternaire : pouvoir - ministre - sujet. Ce ternaire d'ailleurs précise les choses : le ministre tient le milieu entre le pouvoir et le sujet, participe de l'un et de l'autre. N'est-ce pas le cas du « Principe Vital », par certains aspects, principe métaphysique incarné dans un mécanisme matériel ou plus exactement intermédiaire entre le monde métaphysique et le monde physique ?

Sans pouvoir aller plus avant, il faut donc revenir sur quelques caractères fondamentaux de ce que l'on appellera souvent avec mépris le « vitalisme philosophique », qui s'ordonnent en un « calcul » logique mais aussi ouvert : nos perceptions, y compris sous forme d'« expérience » voire d'« expérimentation », ne peuvent nous faire accéder à la nature des choses et *a fortiori* au vivant ; l'enchaînement des faits nous donne cependant accès aux « causes cachées intelligibles » ; celles-ci peuvent être traitées dans le discours scientifique comme les *x* d'une équation, c'est-à-dire au sens plénier du terme comme des symboles ; la construction de cette science théorique est en résonance et en harmonie avec tous les modes possibles de connaissance sur l'Homme bien qu'elle garde corrélativement une irréductibilité à ces autres connaissances ; les symboles utilisés, et au premier chef le Principe vital, dans leur totale indétermination confèrent à la connaissance ainsi acquise une validité qu'aucun renversement des données expérimentales ne pourra remettre en cause, même si les formulations de ces conclusions pérennes peuvent se

---

<sup>19</sup> Cette définition se trouve en de nombreux endroits de l'œuvre de L. de Bonald, par exemple dans *La Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*. Nous citons d'après la quatrième édition, Paris, 1847. Cette définition de l'Homme s'y trouve notamment dans le *Discours Préliminaire*, p. 11.

lire dans des registres différents. Ces points singularisent fortement le vitalisme montpelliérain au sein des différents vitalismes.

Le progrès des sciences médicales du XIX<sup>e</sup> siècle va sembler reléguer le vitalisme « classique » des années 1770-1820 au rang de curiosité historique. À Montpellier cependant, le caractère totalement indéterminé du vitalisme barthézien, ainsi que l'esprit d'École face à Paris qui est devenu le siège de découvertes retentissantes, vont amener plusieurs auteurs à repenser dans un cadre vitaliste leur propre contribution à l'évolution des sciences. On n'en citera ici que deux exemples : Antoine Béchamp et Louis Vialleton.

### III. Au gré de l'évolution des sciences : Béchamp et Vialleton

Les années 1850-1870 voient se mettre en place la bactériologie, avec le nom incontesté de Pasteur. C'est à Montpellier que va élaborer sa doctrine un de ses principaux compétiteurs, Antoine Béchamp (1816-1908). Originaire de l'Est, formé à Bucarest, pharmacien à Strasbourg, Béchamp devient professeur de chimie médicale à la Faculté de Montpellier en 1856. Il s'intéresse dès lors aux fermentations, et démontre la nécessité, pour la dégradation du sucre de canne, de la présence dans le milieu de moisissures ou tout au moins de « granulations moléculaires », petits éléments d'allure inerte, visibles seulement au microscope<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Sur Béchamp, voir notamment : M. Nonclercq, *Antoine Béchamp (1816-1908), l'homme et le savant. Originalité et fécondité de son œuvre*, Paris, 1982 ; F. Guermonprez, *Béchamp, études et souvenirs*, Paris, 1927 ; P. Pagès, « Antoine Béchamp, sa vie et son œuvre », in : *Monspeliensis Hippocrates*, n°3, pp. 13-29 ; J. Rostand, « Béchamp contre Pasteur », in : *L'atomisme en Biologie*, Paris, 1956, pp. 247-252 ; A. Valérie, *De Béchamp à Lazzaro Spallanzani, Essai d'histoire des phénomènes d'oxydation*, Paris, 1963 ; Y. Delage, *L'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale*, Paris, 1903 ; E. Douglas Hume, *Béchamp contre Pasteur*, Paris, Le François, 1948.

Ces sources traitent malheureusement surtout de la polémique entre Béchamp et Pasteur, de façon très partielle et totalement non scientifique pour la plupart de celles qui tentent de prendre le parti de Béchamp. L'aspect proprement philosophique passe au second plan, tant chez les laudateurs que chez les adversaires. Seul Paul Pagès envisage vraiment cet aspect des choses en le replaçant dans le contexte de la doctrine montpelliéraine. Pour le côté proprement



**Antoine Béchamp (1816-1908)**  
 (Collection de la Faculté de Médecine)

Béchamp participe donc au combat contre la doctrine de la *génération spontanée* que Pasteur mène à la même date. Mais Béchamp va plus loin : ces granulations moléculaires sont les plus petits éléments qui manifestent une activité biochimique autonome ; ce sont des « atomes de vie » et il les baptise *microzymas*. Ces microzymas édifient, selon lui, tous les tissus vivants. Quand l'organisme meurt, les tissus retournent à leurs microzymas constitutifs, qui iront élaborer d'autres tissus. La Vie est

---

expérimental, voir C. L. Greenblatt, T. Lavabre-Bertrand. Pasteur and Béchamp : « The microscope, Bacteria and Microzymas », *Microscope*, 2001, 49, pp. 89-96.

donc *une*. L'infection n'est pas pour lui, comme le pensait Pasteur, le développement d'un germe dans un organisme comme dans un bouillon de culture ; c'est la transformation, au contact d'un « microzyma morbide », des microzymas primitivement sains de l'organisme en microzymas morbides : la maladie naît de nous et en nous, et ne vient donc pas de l'extérieur. Béchamp appuie sa thèse de travaux expérimentaux qui, malheureusement, manquent singulièrement de rigueur, et il se trompe indiscutablement sur bien des points de contestation avec Pasteur. Mais sa doctrine, pour imparfaite qu'elle soit, garde des côtés originaux et féconds, que Béchamp a d'ailleurs tirés de l'École montpelliéraine qui l'a accueilli autant que de son fonds propre. Elle affirme que la vie est une, chez l'animal, le végétal ou l'homme, et que des échanges sont possibles entre les différents êtres vivants. Il doit y avoir un échelon élémentaire d'organisation et donc de vie. Il s'agit là d'une nécessité logique, au-delà de toute vérification expérimentale. La vie ne se *manifeste* qu'en présence d'une organisation morphologique définie ; on a donc une conception vitaliste de la vie, mais on s'oriente vers une conception très diffuse de ce « Principe vital », beaucoup moins désincarné que celui de Barthez, mais allant davantage encore dans le sens d'une « âme du monde » envisagée ici sur un mode atomiste. Là encore s'élabore une véritable combinatoire à partir d'êtres de raison définis en fonction de paramètres logiques.

Le dernier auteur que nous envisagerons est Louis Vialleton (1859-1929). Histologiste, embryologiste, il s'attaque en Morphologiste à la question de l'évolution des espèces qui devient centrale en Biologie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. Il réfute par des arguments morphologiques les preuves que l'on peut avancer de son temps pour étayer les conceptions de faible ampleur, ne dépassant pas le genre ou l'espèce. Par contre, les types

---

<sup>21</sup> Sur Vialleton, voir : J. Turchini. « L'œuvre scientifique du Professeur Vialleton », *Montpellier médical*, 1930. F. Granel, « Les idées biologiques dominantes de l'œuvre du Professeur Louis Vialleton (1859-1929) », in : *Pages médico-historiques montpelliéraines*, Montpellier ; P. Tort, « Vialleton Louis Marius, 1859-1929 » in : *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution (sous la direction de Patrick Tort)*, Paris, PUF, 1996, 3 vol ; P. Tort, « Modèles et stratégies d'une synthèse négative : l'anti-transformisme de Vialleton » in : *Pour Darwin* (sous la dir. de P. Tort), Paris, PUF, 1997.



**Louis Vialleton (1859-1929)**  
 (Collection de la Faculté de Médecine)

formels possibles sont peu nombreux, vraies idées platoniciennes incarnées qui n'autorisent pas de passage naturel, spontané ou aléatoire, de l'un à l'autre :

*Il y a une évolution indubitable, des changements successifs marquant les diverses périodes de l'histoire du monde, comme celles de la formation de l'individu. Cette évolution n'est pas le résultat du transformisme mécaniste, c'est la réalisation d'idées créatrices, réalisation obtenue avec le concours d'une infinité de facteurs divers parmi lesquels ceux du transformisme mécaniste n'ont qu'une très faible part [...]. Le mot création qui avait été*

*banni du langage biologique doit y reprendre sa place, au moins pour bien marquer le fait indubitable que le monde nous est donné comme un ensemble coordonné et par conséquent voulu à quelque moment et dans quelque partie qu'on le prenne. Le mot transformisme doit être abandonné parce qu'il désigne une théorie dont l'impuissance à donner ce qu'on lui demandait est manifeste*<sup>22</sup>.

C'est bien en Morphologiste que parle Vialleton : plus que de force vitale, c'est de forme qu'il s'agit :

*Le mot forme a une tout autre valeur que celui de force vitale. D'abord il se rapporte à quelque chose de réel qui s'observe dans tout être vivant, puisque, nous l'avons vu, organisation et forme sont inséparables [...]. Les propriétés de la forme en font évidemment un facteur non spatial, mais cependant difficilement niable si l'on considère son rôle*<sup>23</sup>.

Préférer un terme à l'autre, Morphologie à Principe vital, ne change rien au fond puisque Barthez prônait une totale indétermination de son Principe. Par le biais de la forme, c'est à une incarnation d'idées platoniciennes que l'on assiste : la même approche combinatoire que celle de Barthez peut alors se donner libre cours.

## Conclusion

Au siècle où émergeait la question cruciale de la place des sciences exactes dans la connaissance de l'Homme, l'École de Montpellier a su en Barthez formuler une doctrine originale qui reprenait nombre d'intuitions cultivées au cours des siècles précédents au sein de ce microcosme. La place du langage et même du mot y est centrale, et ce mot de Principe vital a un pouvoir heuristique pour la science médicale elle-même comme il a pouvoir de dialogue avec de multiples ordres de connaissance. Son statut est symbolique, de l'acception mathématique car il ouvre sur un calcul, à l'acception philosophique car il est lourd de

---

<sup>22</sup> L. Vialleton, *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*, Paris, 1929, pp. 364-365.

<sup>23</sup> *Ibid.* pp. 324-325. Cette idée de forme « transcendantale » pourrait renvoyer aussi, dans une autre optique, à la *Naturphilosophie* et au concept de forme transcendantale.

potentialités de tous ordres hors du champ de la médecine. Il porte un véritable *implexe* au sens où l'entendait Paul Valéry :

*L'Implexe n'est pas activité. Tout le contraire. - Il est capacité. Notre capacité de sentir, de réagir, de faire, de comprendre*<sup>24</sup>.

S'il émerge aux confins de l'*Encyclopédie*, c'est aussi à un moment où le monde va bouger, où les forces de l'affect et du rêve vont envahir le champ de la culture mais aussi se séparer du domaine des sciences exactes. Quoi de plus sympathique et simultanément de plus pathétique que d'évoquer l'œuvre de Lordat, qui lutte jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle sous les quolibets pour préserver une Science de l'Homme non mutilée, une Anthropologie médicale qui soit ouverte à une anthropologie tout court. La fin du XIX<sup>e</sup> siècle a vu naître à Montpellier des postures originales, elles aussi faisant la part belle aux symboles, visant à rester en syntonie avec la science qui leur était contemporaine. Mais n'est-ce pas à l'intemporalité que visait Barthez, à *nommer l'Inconnu pour comprendre les lois*.

---

<sup>24</sup> P. Valéry « *L'idée Fixe* », in *Œuvres*, Éditions de la Pléiade, t. II, p. 234. Sur Valéry et le vitalisme, voir T. Lavabre, A. Mandin, « Valéry et le vitalisme de Paul-Joseph Barthez », *Rémanences*, n° 4/5, juin 1995, pp. 19-30.



# L'ÂME DU MONDE ET LA PENSÉE SYMBOLIQUE

**Bernard Chédozeau**  
**Inspecteur d'Académie-I.P.R.**

**Nota :** *pour des problèmes de droit de reproduction les images ont été réduites et floutées, elles constituent simplement des aperçus.*

**« C'est à l'endroit où l'homme semble sur le point de finir que probablement il commence... »** (Maeterlinck<sup>25</sup>)

Quelques considérations préalables peuvent ouvrir ces réflexions.

D'une part

*on retrouve partout, sous d'autres noms et dans une mise en scène souvent plus prestigieuse, les mêmes phénomènes extraordinaires. Oracles, prophéties, aruspices, incantations, évocations des morts, possessions, apparitions, fantômes, guérisons miraculeuses, lévitations, transmissions de pensée, résurrections apparentes, etc., reproduisent exactement, bien qu'amplifiées par d'abondantes et d'évidentes fraudes, notre surnaturel d'aujourd'hui<sup>26</sup>.*

On pensera aussi à la télépathie, « transmission de pensée de subconscient à subconscient »<sup>27</sup>, à la xénoglossie, au spiritisme. Comment ne pas être frappé par l'universalité de ces questionnements, qui restent sans réponse ? »<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Cité dans Novalis, *Fragments* précédé de l'Introduction à la poétique symboliste par Paul Gorceix, José Corti, 1992, p. 434.

<sup>26</sup> Maurice Maeterlinck, *L'Hôte inconnu*, p. 307.

<sup>27</sup> Maurice Maeterlinck, *Les Chevaux d'Elberfeld*.

<sup>28</sup> Et encore : « Elle aurait donc rencontré, dès les premiers jours de son activité, tous ces problèmes étranges : télépathie, matérialisations, clairvoyance, thérapeutique miraculeuse, connaissance de l'avenir, survivance possible, intelligence interplanétaire et tant d'autres, qu'elle a négligés jusqu'ici, et qui, par

Sur un autre plan, nous sommes encore aujourd'hui surpris ou choqués par les œuvres de la culture moderne en littérature, en peinture, en musique, dans la plupart des arts. Cette culture contraste violemment avec l'univers classique cartésien, jusqu'à le renier dans le refus de l'ordre et de la logique rationnelle, et jusque dans la valorisation des formes extrêmes de la folie.

Pourtant on peut en proposer une explication profonde, qui voit dans la culture moderne un écho de l'antique et toujours vivante pensée symbolique.

\*

À côté des deux grandes voies que sont le christianisme, pour qui Dieu est premier, et qui entend donner du *sens*, et l'humanisme qui enseigne les droits et les devoirs de l'homme et qui ne considère que le *vrai*, les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ont en effet connu une voie très originale, très ancienne et riche quoique méconnue, qui est la voie du romantisme allemand puis du symbolisme : le sens n'est pas dans les apparences mais dans une Réalité cachée, il est porté par l'Âme du monde, il est à retrouver. Cette voie refuse le positivisme et le scientisme, et avec eux la logique de la raison, pour faire appel aux seules puissances du rêve et de l'imagination. Elle se signale par son refus d'un art de la signification et de la transparence pour se tourner vers l'indéfini, l'inintelligible, l'énigme de l'existence : ni le sens, ni le vrai, mais le rêve et l'imagination libérés jusqu'aux frontières de la folie. Cette voie a donné naissance à des pans entiers de la culture et de l'art modernes<sup>29</sup>.

Sans cloisonner ces trois systèmes de pensée, il faut les distinguer pour comprendre la culture contemporaine.

### **I - Qu'entendre par la pensée symbolique et l'Âme du monde ?**

La pensée symbolique repose sur le thème de l'Âme du monde.

L'idée fondamentale est qu'il faut distinguer entre le monde des apparences qui nous entoure et que nous ouvrent nos sens, et la Réalité qui est cachée et inaccessible.

---

suite de cette négligence, se trouvent encore dans l'enfance » (*L'Hôte inconnu*, p. 320-321).

<sup>29</sup> Voir « Religion et humanisme », conférence prononcée l'an dernier à l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier.

Quant au Monde, avec une majuscule, c'est non pas comme pour nous un système mécanique, mais c'est un être vivant et *animé*. Dans la pensée symbolique, animé signifie comme le veut l'étymologie *doué d'une âme*, car « tout ce qui se meut, des astres aux vivants, se meut parce que possédant une âme »<sup>30</sup>. C'est cette Âme du monde qui fait vivre l'univers matériel et spirituel.

Comme chez Platon, le monde n'est ainsi qu'apparences trompeuses, il est l'image d'un autre monde qui est la Réalité éternelle de la Nature. Cette Réalité est un monde confus, un monde du désordre, d'un Réel qu'est et qu'anime l'Âme du Monde. Au XVII<sup>e</sup> siècle encore, un savant comme Kepler pense que « derrière les phénomènes naturels, mesurables et calculables il existe une réalité spirituelle ultime, impondérable » ; cette Réalité, c'est l'Âme du monde qui a reçu beaucoup d'autres noms, « l'être énigmatique, réel et primitif », « l'hôte inconnu », un « être inconnu et spirituel », « la grande écriture chiffrée », « l'intelligence souveraine éparse dans l'univers », « la Figure »<sup>31</sup>.

Cette Âme du monde remonte à la plus haute antiquité, puisqu'on la trouve déjà dans les *Oracles chaldaïques*. C'est une âme universelle « omniprésente, principe spirituel de toutes choses, dont les âmes individuelles sont des émanations ». Cette Âme est à la fois le monde, le cosmos, et la Réalité spirituelle. Elle est un être vivant semblable au corps humain, en une relation de macrocosme à microcosme :

*L'homme [...] est un élément en réduction de ce cosmos, un microcosme. Les proportions de son corps sont une des manifestations de cette mise en symétrie de l'ordre cosmique, de son harmonie,*

et Novalis peut affirmer que « L'homme en général équivaut à l'univers »<sup>32</sup>. En conséquence,

*le mouvement ne ressortit pas au domaine d'un mécanisme d'essence matérialiste, mais il relève de la vie à quelque niveau que ce soit*<sup>33</sup>.

Tout se pense en termes vitalistes.

---

<sup>30</sup> Jean Brun.

<sup>31</sup> Voir *Introduction à la poétique symboliste*, p. 372.

<sup>32</sup> Novalis, *Fragments*, 147.

<sup>33</sup> Jean Brun, dans « Platon et l'Âme du monde », in *Sophia et l'Âme du monde*, p. 54-55.



### Vitruve, aperçu de « Le cosmos et l'homme »

L'Âme du monde a pour premier rôle l'organisation du monde sensible, car elle est « le principe des mouvements ordonnés de l'univers »<sup>34</sup>. Elle règle les saisons, les années et les mois, l'ordonnance de l'astronomie, l'harmonie du monde. Le monde de la pensée symbolique est régi par une « sympathie universelle » : tout est en relation avec le reste de l'univers par des échos, des affinités, des influences, des correspondances, des harmoniques de toute sorte comme sont les accords et les consonances en musique. Dans cette pensée, il est possible et pertinent « de mettre en corrélation les mouvements des planètes et la vie biologique ou psychologique de l'homme. Tout est lié parce que tout vit et que tout est vie ; telle est l'idée essentielle qui se trouve aussi bien chez Hippocrate que, plus tard, dans la théorie de la sympathie universelle chère aux stoïciens »<sup>35</sup>. Dans les *Fragments*, Novalis écrit que cette harmonie du monde s'étend à l'avenir et au passé : « Nous sommes en relation avec toutes les parties de l'univers, ainsi qu'avec l'avenir et le

---

<sup>34</sup> Platon, *Timée*, 34c.

<sup>35</sup> Jean Brun.

passé »<sup>36</sup>. Cette philosophie ne connaît pas les chaînes de raisons, comme chez Descartes et les mécanistes, mais on parle plutôt d'une philosophie « de l'enveloppement »- emboîtement. Tout « conspire » au sens étymologique, tout respire ensemble, notamment dans l'harmonie des sphères, dans le « concert céleste ». À sa façon, Phèdre vit d'une telle vie cosmique qui lui permet de dire :

*Tout m'afflige, et me nuit, et conspire à me nuire.*

Elle dénonce cet accord cosmique. D'ailleurs toute la tragédie de Phèdre est une tragédie du cosmos.

L'Âme du monde introduit ainsi l'harmonie dans le désordre initial d'un univers irrationnel et mystique, désordre proche peut-être du *tohu-bohu* de la *Genèse*, ou du *Wille* schopenhauerien, de cette force violente et irrationnelle qui fonde et fait vivre l'homme.

Ici réside l'apport majeur de la pensée symbolique : c'est non plus le sentiment et l'affectivité de la religion, ni la raison et la logique de l'humanisme qui sont premiers<sup>37</sup> : c'est un troisième et immense domaine qui est reconnu et prôné, celui de l'imagination si souvent refusée, redoutée, condamnée, c'est la vie inconsciente, le monde du rêve, l'irrationalisme mystique, et chez certains une « certitude irrationnelle » proche de l'intuition. C'est l'idée que, sans exclure la raison, tout ne passe plus par la raison et par la logique de l'intellect<sup>38</sup>. Ce sont là des perspectives qui rappellent et qui, surtout chez les romantiques allemands et chez Maeterlinck, reprennent l'univers des mystiques, dont elles sont souvent la laïcisation<sup>39</sup>.

### **Un autre sens du mal**

Cette vision du monde change la signification du mal.

L'homme est en symbiose avec le monde car son âme est une partie de celle du Monde, et en aucun cas il ne doit « rompre cette

---

<sup>36</sup> *Fragments*, p. 139.

<sup>37</sup> Voir « Humanisme et religion ».

<sup>38</sup> « L'imagination est la plus scientifique des facultés, parce que seule elle comprend l'analogie universelle, ou ce qu'une religion mystique appelle la correspondance » (Baudelaire).

<sup>39</sup> Comme on le voit à propos de la lecture de Ruysbroeck par Maeterlinck.

symbiose » ; et ce pour deux raisons : d'une part la nature doit être respectée : « Rien de ce qui m'est naturel n'est dangereux ou condamnable », dit *Oberman*<sup>40</sup>. Et d'autre part « vouloir briser l'unité de ce qui est harmoniquement uni et beau, c'est le fait du méchant »<sup>41</sup>, dit le *Timée*. La "faute" du "méchant" n'est pas une faute morale, c'est une altération de l'ordre du monde. Toucher à l'ordre du monde est antinature, violence et *hybris*, démesure. C'est un crime métaphysique et symbolique<sup>42</sup>.

### **L'initié et le symbole. L'homme intérieur et l'homme extérieur**

Dans cet univers, deux termes sont fondamentaux : *l'initié* et *le symbole*.

Comprendre cet univers suppose des aptitudes qui ne sont données qu'aux seuls initiés. Kepler définit ainsi l'attitude spirituelle de tous ceux qui hésitent à

*livrer l'univers, la terre et l'homme exclusivement à la raison raisonnante, disséquante, analysante, fonctionnant selon un modèle mécaniste [...]. Tous ces hommes pensent que la nature et la réalité comportent, outre leur aspect visible et mesurable, un contenu caché dont le sens ne peut apparaître qu'aux initiés. Se sentant concernés par la "face intérieure" des choses, ils entretiennent une conception du monde qui vise à dépasser le rationnel*<sup>43</sup>.

Et pour tenter d'accéder à la réalité cachée, ces initiés passent par la voie du symbole. Jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, pour les théologiens et les penseurs « la nature et la Réalité comportent un contenu caché dont le sens

---

<sup>40</sup> Senancour, *Oberman*, p. 81.

<sup>41</sup> Platon, *Timée*, 41b (Jean Brun, dans « Platon et l'Âme du monde », in *Sophia et l'Âme du monde*, p. 54-55).

<sup>42</sup> Au XVII<sup>e</sup> siècle, Port-Royal et les moralistes français tirent vers la faute morale leur conception du mal issu du péché originel. Mais pour les spirituels auxquels les thèmes symboliques de l'Âme du monde ne sont pas étrangers, le péché est ruine du lien avec Dieu par manque à l'amour.

Aujourd'hui, les antinucléaires et les écologistes refusent qu'il soit touché à l'ordre du monde, autant par crainte des menaces apocalyptiques, que, souvent, par fidélité à cette philosophie de l'Âme du Monde— particulièrement forte en Allemagne, pays du romantisme et de Novalis.

<sup>43</sup> G. Wehr.

ne peut apparaître qu'aux initiés » et qui s'exprime dans un langage porté par le symbole. Si l'initié, à son tour, veut transmettre le message, il devra se servir d'un mode d'expression « où le symbole, non la lettre, aura seul une importance significative »<sup>44</sup>.

L'être humain a besoin de symboles pour exprimer, communiquer et vivre. Pour reprendre un texte de M. Gounelle, « le symbole est à la fois *spiritualiste* et *positiviste* ». « Spiritualiste » puisqu'il implique qu'il y a quelque chose d'autre que la réalité brute ; « positiviste » puisque ce quelque chose s'inscrit dans les faits, se manifeste par le concret. Il ne faut pas négliger ce concret, ces apparences fausses, et il importe d'employer les symboles avec retenue et discernement (tous ne conviennent pas pour dire Dieu) et surtout il faut éviter de les sacraliser.

Telle est la conception symboliste du monde qui a été prédominante jusqu'aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Un excellent résumé des postulats de l'Âme du monde est donné dans ce texte d'Armand Abécassis :

*On peut considérer que s'intéressent à l'Âme du Monde et à des systèmes de médiation tous ceux qui refusent le primat de la vérité sur le sens, du logique sur les autres structures de la conscience, du concept sur l'imaginaire, le totalitarisme de la pensée binaire, ceux qui pensent que le système actuel d'"explication" n'est pas plus "vrai" qu'un autre, mais utile, et qui pensent que le Monde vit*<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> « Cette constatation concerne également les œuvres de Jakob Böhme qui fut, lui aussi, un adepte du mode de pensée que nous venons de décrire. De façon caractéristique, l'un de ses ouvrages tardifs est intitulé précisément *De signatura rerum* (1621-1622) » (G. Wehr, *Jacob Böhme, Cahiers de l'Hermétisme*, 1977, p. 17-18).

<sup>45</sup> Et ailleurs : « *La réflexion en Asie Mineure puis à Athènes se constitua sur la constatation que, puisque l'au-delà ne se manifestait pas, il n'existait pas. Elle se concentra alors sur la sensibilité et la raison humaines et donna naissance au savoir, à la science et à la philosophie de l'objet. Ce fut l'acte de naissance également de la vérité et la régression du sens ; le primat du logique sur toutes les autres structures de la conscience ; l'écrasement de l'imaginaire par la conceptualisation ; le totalitarisme de la pensée binaire* » (A. Abécassis, « Sagesse et révélation », in *Sophia et l'Âme du monde*, p. 38).

## Le refus de ces conceptions à l'époque moderne et la « voie techniciste »

À partir de la Renaissance, et en France particulièrement, cette conception a été battue en brèche par la lutte contre la religion, par l'humanisme et par le culte de la Raison, avec les droits de l'homme, les valeurs du classicisme et de la prose, la prééminence de l'argumentation, par le passage du *sens* au *vrai*, par le passage du monde conçu comme un organisme vivant au monde conçu comme une machine, par les explications mécanistes et par « la dévitalisation du mouvement », c'est-à-dire par l'abandon de la conception qui voit dans le monde un être vivant<sup>46</sup>. Les deux notions fondamentales de la pensée symbolique, la distinction de la Réalité et des apparences, et l'Âme du monde, sont refusées radicalement par la pensée moderne et par « la vocation techniciste ». L'univers perd les harmoniques du symbolisme, l'animation universelle, « la beauté de l'Être ». Un excellent exemple en est donné par l'abandon, au XVII<sup>e</sup> siècle, des antiques « âges du monde »<sup>47</sup> qui portaient la lecture de l'histoire du monde par la conformité aux âges de la vie de l'homme ; leur est substituée la savante et redoutable datation chronologique qui ruine les fins dernières. Dans le domaine de la spiritualité, cela entraîne à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle ce qu'on a appelé le « crépuscule des mystiques », ainsi que la disparition de la poésie. En un sens, on peut alors dire que les Lumières ont été le plus puissant effort pour effacer la distinction entre des apparences qui seraient illusion, et une Réalité inaccessible. Dès lors,

*la notion d'Âme du Monde nous paraît une superstition vide de sens parce que nous considérons le Monde comme une machine et non plus comme un être animé par une Âme.*

L'homme se veut tout-puissant dans des perspectives qui se veulent prométhéennes, mais il est désormais sans transcendance, il est au centre d'un monde sans âme - « les cieux ne racontent plus la gloire de Dieu »<sup>48</sup>.

L. Paneth parle du « désenchantement du monde par la science ». C'est ce que Maeterlinck appelle « le contenu sans âme de la vie présente ».

---

<sup>46</sup> Jean Brun, dans « Platon et l'Âme du monde », *Sophia et l'Âme du monde*, p. 56.

<sup>47</sup> Et de la notion des « fins dernières ».

<sup>48</sup> J. Brun.

Il s'en ensuit des transformations capitales dans la signification des disciplines et sciences.

<p><b><i>Le monde organisme vivant</i></b>  <b>En mentalité symbolique :</b>  <b>du sens</b></p>	<p><b><i>Le monde machine</i></b>  <b>En humanisme mécaniste,</b>  <b>Prométhée : du vrai et de l'utile</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Le monde est un Tout vivant qui a une Âme</li> <li>- Fusion et extase mystiques : se fondre dans le divin ou la divinité</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Un monde est un mécanisme soumis aux lois de la science</li> <li>- Il est au service de l'homme, pour la maîtrise du monde</li> <li>- Il s'agit de faire de l'homme le premier moteur,</li> <li>- <i>Homo faber</i> et technicité, principe de causalité</li> <li>- Retrouver des lois (sciences, physique)</li> <li>- Mécanisme</li> <li>- Humanisme</li> </ul>
<p><b>Lois quantitatives non animées</b></p>	<p><b>Mécanicisme,</b>  <b>« le monde-machine »</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pensée par médiations et degrés,</li> <li>- Conception du temps et de l'éternité, âges du monde,</li> <li>- Un temps qui peut se revivre (réversibilité des temps ; l'Éternel Retour de Nietzsche)</li> <li>- Possibilité d'une téléologie : les fins dernières du christianisme,</li> <li>- L'idéal des « cieux »</li> </ul> <p style="text-align: center;"><b>Le Juste</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pensée binaire (vrai ou faux),</li> <li>- Datation chronologique,</li> <li>- Temps orienté sans réversibilité possible,</li> <li>- Histoire sans orientation</li> <li>- Espace/Matière (étendue cartésienne)</li> <li>- Sciences « dures »</li> <li>- L'homme ne découvre pas mais crée le sens</li> <li>La « cité » de S. Augustin</li> </ul> <p style="text-align: center;"><b>Le Vrai,</b></p>

Chaque science revêt un sens nouveau :

	<b>Pensée symbolique et Âme du monde - Une transcendance, des valeurs, <i>du Sens</i></b>	<b>« Science mécaniste », humanisme <i>Du Vrai</i></b>
Histoire	« Retrouver le doigt de Dieu »	Divers déterminismes : sociologiques, économiques, financiers
Médecine	Homéopathie	Médecine scientifique, allopathie
Musique	Harmonie et mathématiques Pythagore	
Chimie	Alchimie	Lois chimiques
Astronomie	L'espace est le Monde, et il ne se réduit pas à la matière C'est le lieu de l'Âme du monde. Astrologie, consonance des corps célestes, harmonie des sphères. <i>« Enarrant cæli gloriam Dei »</i>	Conquête de l'espace  Lieu de la matière
Mathématiques	Retrouver les échos par le nombre : numérologie, les cathédrales	Lois mathématiques

## II - La pensée symbolique et la culture moderne

La culture moderne a profondément reçu l’empreinte de ces conceptions.

La pensée symbolique héritée pour partie des mystiques médiévaux et modernes n’a pas disparu sous les coups de l’humanisme. Elle s’est perpétuée dans la spiritualité des monastères et des couvents, dont l’importante littérature est trop méconnue<sup>49</sup> ; mais surtout elle renaît avec le Romantisme allemand, elle est reprise et répandue en France par Maeterlinck, et désormais l’art et la nature chercheront les moyens d’accéder à la Réalité et à l’Âme du monde. Ainsi sont fondés et la splendide relation des peintres et des poètes avec la Nature, où s’exprime et se reconnaît l’Âme du monde, et les admirables développements de l’art, de la peinture, et de la littérature modernes.

La pensée symbolique appuyée sur l’Âme du monde distingue entre les apparences et la Réalité cachée ; elle récuse les apparences, et c’est le refus de l’art figuratif, de la représentation d’une fausse réalité ; elle récuse la rationalité, le langage clair et direct, et c’est le refus de la logique du langage ordinaire ; elle fait appel à l’imagination libératrice et débridée, à l’intuition, aux valeurs mystiques. L’Âme du monde et la Réalité, qui ne sont pas accessibles par l’intellect, ne peuvent être figurées que fragmentairement, ne peuvent être qu’évoquées, suggérées, rendues sensibles... *Le regard intérieur est tourné vers les symboles.* Ce sont là des thèmes chers aux spirituels et aux mystiques, mais sous cette forme laïcisée c’est une nouvelle esthétique qui apparaît.

Maeterlinck a joué un rôle essentiel dans l’audience et la réception de cette pensée symbolique en France.

*En poésie, ses Serres chaudes ont ouvert la voie à une esthétique novatrice où les anomalies s’abolissent dans les images délivrées des contraintes de la vraisemblance [le non logique]. Dramaturge, Maeterlinck a inauguré un théâtre construit sur la suggestion du*

---

<sup>49</sup> Et aussi : « Tandis que la science moderne coupait tous les ponts avec la science de l’Antiquité et du Moyen Âge en distinguant rigoureusement le mythe de l’histoire, [en revanche] les sciences occultes et, partiellement, la théosophie moderne restées fidèles à l’ancienne position continuent sous nos yeux de lier le contenu des mythes aux constructions systématiques de la pensée rationnelle : leur dialectique et leur notion de la science en font de proches parents de la gnose » (Leisegang, *La Gnose*, p. 44). Il en est de même pour la religion.

*mystère [Pelléas et Mélisande], situé en deçà et au-delà de la parole qu'il juge incapable de fabriquer de la vérité. Penseur [...], il développa une réflexion sur l'Inconnaissable dans la forme du fragment, parce que l'inachevé lui est apparu la seule forme d'expression convenable pour un texte dont l'énoncé total est impossible. Entomologiste, il a poursuivi dans des ouvrages qui furent de vrais best-sellers sa quête de l'Inconnu à travers la vie de l'infiniment petit [travaux sur les insectes] [...]. L'œuvre ne peut être bâtie que sur la foi en la possibilité d'une synthèse au sein de "l'âme universelle"<sup>50</sup>.*

Pour illustrer cet apport de la pensée symbolique dans la culture moderne, l'art, la peinture, et la littérature, j'ai choisi de présenter quelques-unes des tentatives menées pour accéder à la Réalité de l'Âme du monde, pour accéder au *sur/réel*.

### **En peinture, le refus de la représentation des apparences, de l'art figuratif ; Kandinsky (aperçu)**

L'art non figuratif, l'art abstrait « si spécifiquement sémite »<sup>51</sup> tel que le définit Kandinsky, est peut-être le mode le plus évident du refus de la représentation des apparences et de la volonté d'accéder à la Réalité spirituelle cachée. Ici seulement un aperçu.



<sup>50</sup> Gorceix, « Maurice Maeterlinck et l'analogie », p. 1.

<sup>51</sup> L'art abstrait est en effet l'art de la non-figuration, du « Tu ne tueras pas », du « tu ne feras pas d'image taillée ». Il n'y a pas de représentation humaine (sauf en Perse) ; en revanche on trouve *l'arabesque*, chargée d'une spiritualité intérieure.

Kandinsky a fort bien expliqué sa tentative<sup>52</sup>. À l'antique représentation et à l'imitation de la pseudo-« réalité », c'est-à-dire de ce qui n'est qu'apparences, il entend substituer une présentation des structures profondes du monde. L'idée fondamentale de la peinture abstraite est que le regard qui se pose sur les choses, les objets, n'aperçoit que la "matière". Par contre, le regard qui s'efforce de pénétrer les choses, s'affine jusqu'à ce qu'il atteigne l'"esprit", le spirituel.

L'artiste n'a plus à imiter un monde sans réalité, et la peinture ne peut plus être figurative. Il faut ne plus privilégier les seules raison et logique qui induisent un art de la signification et un art de reproduction ou d'imitation, ainsi que l'analyse psychologique. La peinture doit répondre à un appel, à une *nécessité intérieure*. Kandinsky développe alors sa théorie des couleurs et sa théorie des formes, formes indéfinies et non tributaires de l'objet à représenter, et formes qui reposent sur leur « résonance spirituelle ».

### **Les modes de représentation : contempler le personnage qui contemple la Réalité**

Chez Caspar David Friedrich, un mode non de représentation mais d'évocation de la Réalité est le spectacle d'un personnage contemplant la Réalité cachée, personnage initié qui sert d'intermédiaire entre nous et cette Réalité cachée. En voici deux exemples différents mais remarquables l'un et l'autre : *le contemplateur* de Friedrich ainsi que celui de Kramskoï, et *le regard intérieur* qui s'observe dans les descentes de croix et les déplorations médiévales et de la Renaissance.

#### ***Le Contemplateur de C. D. Friedrich***

Admirable mode de représentation de l'accès à la Réalité cachée, le spectateur voit le personnage contempler la Réalité. Les personnages de Friedrich ne tournent pas le dos au spectateur mais l'invitent à contempler avec lui la Réalité cachée. « Le pittoresque cède à la contemplation », sans rien d'anecdotique ou de personnel. Le spectateur est ainsi invité non pas

---

<sup>52</sup> Wassily Kandinsky, *Du Spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, et *Point et ligne sur plan* (Folio Essais, 1989 et 1970).

seulement à contempler, mais à *contempler avec quelqu'un qui contemple* quelque chose qui est par-delà les apparences. C'est une imprégnation dans l'Âme du Monde éloignée, diffuse, mais prégnante.



**C. D. Friedrich, aperçu de :**  
**« Le Voyageur au-dessus de la mer de nuages » (1818)**  
*« Le divin est partout »*

Dans le meilleur des cas, la formule *Fascinans et tremendum*, par laquelle Rudolph Otto définit le sacré, s'applique parfaitement à ces tableaux qui vivent du sacré. Il faut « fermer l'œil du corps »<sup>53</sup> pour

---

<sup>53</sup> Friedrich.

permettre au Moi de donner la parole à l'inconscient, au rêve, mais aussi à l'imagination, à l'érotisme, à la folie, au cauchemar, à un univers désordonné, écho de l'Âme du monde primitive.

C'est dans ces tableaux si riches qu'on comprend un peu ce que peut être la contemplation des mystiques.

***Le Contemplateur d'Ivan Kramskoi<sup>54</sup> (aperçu), Moscou***



---

<sup>54</sup> Peintre religieux russe.

On trouve un écho de ce tableau et de la pensée symbolique qui le fonde dans ce passage célèbre des *Frères Karamazov* (vers 1870-1880) :

*Il y a un remarquable tableau du peintre Kramskoï, intitulé le Contemplateur. C'est l'hiver, dans la forêt ; sur la route se tient un paysan en houppelande déchirée et en bottes de tulle, qui paraît réfléchir ; en réalité il ne pense pas, il "contemple" quelque chose. Si on le heurtait, il tressaillirait et vous regarderait comme au sortir du sommeil, mais sans comprendre. À vrai dire, il se remettrait aussitôt ; mais qu'on lui demande à quoi il songeait, sûrement il ne se rappellerait rien, tout en s'incorporant l'impression sous laquelle il se trouvait durant sa contemplation. Ces impressions lui sont chères et elles s'accumulent en lui, imperceptiblement, à son insu, sans qu'il sache à quelle fin. Un jour, peut-être, après les avoir emmagasinées durant des années, il quittera tout et s'en ira à Jérusalem faire son salut...<sup>55</sup>*

On retrouve ici la distinction entre pensée et contemplation, celle-ci privilégiée ; l'incertitude sur l'objet de cette contemplation, « quelque chose » ; d'abord « sans comprendre », mais il se fait une imprégnation dans l'Âme du Monde ; « sans qu'il sache à quelle fin », bien sûr, mais un sens finalement surgira...

### **Les personnages des *descentes de croix***

D'autres excellents exemples sont donnés par les personnages des descentes de croix et des déplorations. Ces personnages ne regardent jamais le spectateur, ils regardent le Christ d'un *regard intérieur*. On les voit contempler intérieurement la Réalité inaccessible de la divinité du Christ. Le fidèle chrétien y verra la représentation du repli vers la méditation et la prière ; on y verra aussi la représentation d'orants qui ont accès aux *invisibilia*, à la Réalité.

---

<sup>55</sup> Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Gallimard, coll. Pléiade, p. 139.



**(Aperçu : Palais épiscopal, Meaux)**

Autre exemple d'une représentation où tous les regards sont intérieurs :



**Aperçu : Roger Van der Weyden, *Déposition*, 1435  
(Musée du Prado)**

C'est peut-être dans ces descentes de croix et déplorations que la peinture occidentale est proche de l'icône orthodoxe, « fenêtre ouverte sur l'invisible », « fenêtre mystique sur l'au-delà », écho des *visibilia* et *invisibilia*.

### **Odilon Redon et la beauté du laid**

On peut dire enfin quelques mots de tentatives extrêmes et paradoxales, mais significatives pour représenter cette recherche d'une évocation plausible de la Réalité cachée : ainsi de la beauté du laid, comme chez Odilon Redon, à la fois écrivain et peintre.



*Aperçu : L'araignée qui pleure*

Redon écrivain se situe aux antipodes des réalistes comme Maupassant ou Zola ; peintre, il refuse le réalisme et le respect des apparences qui ne sont qu'un faux réel, il dénonce « l'abus du naturalisme ». Appuyé sur Edgar Poe, Baudelaire, il exige « plus d'invention et d'imagination », d'intuition. Avec lui il faut « fermer l'œil du corps », pour reprendre une expression de Friedrich, pour permettre au

Moi de donner la parole à l'imagination, à l'inconscient, au rêve, et aussi à l'érotisme, à la folie, au cauchemar, à l'univers désordonné écho de l'Âme du monde primitive. Lautréamont écrit ainsi :

*Chaque nuit, à l'heure où le sommeil est parvenu à son plus grand degré d'intensité, une vieille araignée de la grande espèce sort lentement sa tête d'un trou placé sur le sol, à l'une des intersections des angles de la chambre. Elle écoute attentivement si quelque bruissement remue encore ses mandibules dans l'atmosphère. Vu sa conformation d'insecte, elle ne peut pas faire moins, si elle prétend augmenter de brillantes personnifications les trésors de la littérature, que d'attribuer des mandibules au bruissement. Quand elle s'est assurée que le silence règne aux alentours, elle retire successivement, des profondeurs de son nid, sans le secours de la méditation, les diverses parties de son corps, et s'avance à pas comptés vers ma couche. Chose remarquable ! Moi qui fais reculer le sommeil et les cauchemars, je me sens paralysé dans la totalité de mon corps, quand elle grimpe le long des pieds d'ébène de mon lit de satin. Elle m'étreint la gorge avec les pattes, et me suce le sang avec son ventre. Tout simplement !<sup>56</sup>*

C'est le fantastique, la beauté du laid, la beauté dans l'horreur. Odilon Redon se revendique de *La Tentation de saint Antoine* de Flaubert, des *Fleurs du Mal*, et aussi de Breughel, de Goya, d'Edgar Poe. Ce ne sont que monstres et apparitions, rêves et fantômes. Redon aura une forte influence sur les Nabis.

## En littérature

La pensée symbolique a profondément marqué la littérature. P. Gorceix a pu dire que « le langage de la poésie obéit à sa seule productivité interne. Il manifeste l'Âme du monde »<sup>57</sup>. Cette volonté d'intériorisation signe la pensée symbolique :

*Le postulat sur lequel se fonde désormais la production de l'œuvre littéraire est défini explicitement dans ce fragment, où Novalis, s'interrogeant sur ce qui distingue l'artiste de l'homme ordinaire,*

<sup>56</sup> *Les Chants de Maldoror.*

<sup>57</sup> Gorceix, *Introduction à la poétique symboliste*, p. 425.

souligne : “La grande différence est celle-ci : l’artiste a vivifié dans ses organes le germe de la vie auto-imageante, il a élevé au profit de l’esprit la sensibilité de ces organes ; et par là même il se trouve en état d’effluer à volonté des idées sans sollicitations extérieures [les sollicitations des apparences], et d’employer ses organes comme des instruments aptes à modifier selon sa fantaisie le monde réel ; tandis que chez l’être non artiste ils ne s’éveillent que par l’introduction d’une sollicitation extérieure, et semblent prouver que l’esprit comme la matière est soumis ou se soumet aux lois de la mécanique” [...]. Désormais, il n’est de création authentiquement poétique qu’intérieure.

J’ai déjà cité Baudelaire, dans un poème où chaque mot prend son sens :

*La Nature est un temple où de vivants piliers  
Laisseront parfois sortir de confuses paroles.  
L’homme y passe à travers des forêts de symboles  
Qui l’observent avec des regards familiers.*

Il en découle bien d’autres aspects dans les œuvres littéraires modernes, comme le refus de l’*imitatio naturæ* chère au monde classique, la volonté de présenter le monde *intérieur*, mais aussi l’écriture automatique. En voici quelques exemples.

### **Le spectacle de la nature même : *Oberman* et « les lieux sublimes »**

Un mode d’accès à la Réalité cachée est la contemplation de la nature - contemplation au sens le plus fort, presque mystique. On en trouve de très beaux exemples dans Novalis ; en voici un tiré d’*Oberman*, de Senancour, ouvrage qui date du début du XIX<sup>e</sup> siècle : les « lieux sublimes » :

*Ma fenêtre était restée ouverte la nuit, selon mon usage [...]. Je m’attendais à une vue ordinaire ; mais j’eus un instant d’étonnement [au sens fort]. Les pluies du solstice avaient conservé l’abondance des eaux accrues précédemment par la fonte des neiges du Jura. L’espace entre le lac et la Thièle était inondé presque entièrement [...]. On ne distinguait point le pâturage que ces dociles animaux devaient atteindre [...]; et par-*

*delà tous ces objets, soixante lieues de glaces séculaires imposaient à toute la contrée la majesté inimitable de ces traits hardis de la nature, qui font les lieux sublimes »<sup>58</sup>.*

Tout en rappelant la reprise de cette pensée chez Marcel Jouhandeau ou chez Gide, ou le sur/réalisme et le jeu de la folie dans les œuvres d'Antonin Artaud, je retiendrai un des aboutissements littéraires de cette pensée symbolique qui est, comme en peinture, le droit à la laideur, à l'horrible, à la terreur, fruits d'une imagination libérée des contraintes de la logique, du rationnel ; ainsi dans la préface de Paul Éluard au roman *Le Château d'Otrante* d'Horace Walpole (1764)<sup>59</sup>. Pour Paul Eluard, le *Château d'Otrante* est un « précurseur du roman noir ». Dans ce « livre de l'invisible », il retrouve « l'infini domaine de l'imagination », et en particulier le « droit à l'absurde » et au non logique, « la froideur dans le bizarre », « d'extraordinaires obstacles ». Nouveauté à l'époque, la terreur est le support du récit, et le livre annonce la beauté du laid, la beauté dans l'horreur. Il y a un autre monde, une autre Réalité que celle des apparences. *Le Château d'Otrante* est ainsi un chaînon de la mystérieuse lignée des artistes et des penseurs romantiques, mais aussi symbolistes.

### **La vision symboliste chez Octave Mirbeau**

La pensée symbolique a été largement reçue en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Octave Mirbeau écrit que le naturalisme qui veut reproduire les apparences du réel « est une des plus grandes erreurs en matière d'art » ; « ce sont des copistes. Ils font ce qu'ils voient, ils ne sentent pas, ils ne pensent pas [...]. Doctrine absurde et barbare ». « Paradoxalement, un matérialiste convaincu comme Octave Mirbeau retrouve les analyses d'un idéaliste et d'un mystique comme Baudelaire. Certes, il ne parle pas de “correspondances”, ni de “monde des Idées” ; mais l'insistance marquée sur le “mystère”, “l'âme”, “l'essence”, soit “l'au-delà” du monde sensible, explique qu'il ait pu apparaître aux symbolistes comme un compagnon de route »<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> *Oberman*, Folio, p. 75 ; paru en 1804, ici texte de l'édition de 1840.

<sup>59</sup> Horace Walpole, *Le Château d'Otrante*, José Corti, 2007, p. 7.

<sup>60</sup> O. Mirbeau, *Combats esthétiques*, t. I, Séguier, 1993, p. 26.

## Incompréhensions et refus

Mais souvent aussi ces analyses venues des « brouillards germaniques » sont restées incomprises et refusées. Dans *1900* (ouvrage paru en 1931), Paul Morand en propose un panorama railleur :

*Derrière Lorrain, les yeux aux astres, s'avancent les mages, les Rose-Croix, les kabbalistes ; Péladan, Paul Adam qui écrivent sous des influences planétaires ; Papus, Guaita, Jules Bois qui, à la Bodinière, officie suivant le rite égyptien, d'une voix séductrice ; pour ces initiés, tout a un sens caché<sup>61</sup>.*



**Aperçu : Le retable de Tetschen (1808)**  
**« Un émoi maladif et pathologique » ? (Von Ramdhor)**

---

<sup>61</sup> *1900*, p. 173.

Plus tard, Max-Pol Fouchet, par exemple, insiste sur le fait qu'alors même que « s'avance triomphalement le règne des Lois et de la Raison » surgit le fantastique, une « panique mentale », un « cauchemar engendré par le sommeil de la raison » chez Goya ou Turner, où avec ses « brouillards » et « embruns furieux » « la Nature cessant d'être aimable, soumise et protectrice, peut devenir effrayante ».

\*

Résumant l'apport des romantismes allemand et français, Albert Béguin a admirablement défini ces visions du monde :

*D'ailleurs, si le romantisme germanique fut bien, dans son essence profonde, tel que nous l'avons évoqué, ne faut-il pas avouer qu'il n'a guère de ressemblance avec la révolution littéraire qui s'annonça en France une trentaine d'années après le moment merveilleux des tentatives allemandes ? En Allemagne, des esprits tout pénétrés de science et de philosophie s'étaient engagés sur la voie au terme de laquelle ils espéraient tout ensemble aboutir à la véritable connaissance objective et retrouver l'harmonie primitive de l'homme avec son ambiance ; au centre de leur recherche se situait le problème de la portée qu'il convient d'accorder aux révélations de la vie inconsciente, aux produits de l'imagination libre et à tous les instants où une certitude irrationnelle nous persuade que nous échappons aux limites de notre existence séparée, pour nous ouvrir à la présence de l'autre réalité à laquelle nous appartenons. On conférait au poète une mission d'ordre métaphysique et mystique : en saisissant le réel, il [le poète] espérait préparer la réintégration finale de l'humanité dans l'unité originelle.*

*Les romantiques français, au contraire, ne semblaient apercevoir aucun au-delà du pur subjectivisme : une littérature de confession lyrique ne prétendait bouleverser les lois traditionnelles et les formes consacrées de l'art d'écrire que pour donner libre cours à l'expression des sentiments, des tourments, des malaises du poète lui-même. Sans doute ces mélancolies et ces nostalgies n'étaient-elles pas sans accompagnement d'inquiétude métaphysique ; mais aucune affirmation de magie ne proclamait que le subjectivisme sentimental était le premier temps d'une*

*démarche dont le second mouvement, dépassant vers l'intérieur le voyage entrepris, pouvait atteindre à ce lieu secret où nous ne sommes plus "nous-mêmes", mais où nous connaissons par analogie ce qui autrement demeure inconnaissable. Et par ailleurs, si l'on parlait beaucoup de la mission du poète, on l'entendait surtout comme une mission éducatrice, orientée vers le plan social, bienfaisante en ce sens que le "mage" préparait les peuples à un meilleur avenir dans le déroulement même de l'histoire terrestre.*

*Certes, cette opposition est trop absolue ; moins conscients de la métaphysique qui les inspirait<sup>62</sup>, les poètes du romantisme français avaient en commun avec leurs aînés allemands une attitude vis-à-vis de l'œuvre qui était également éloignée de la conception classique ; à la spontanéité de l'invention et à l'acte de la création poétique, ils attribuaient, eux aussi, des origines mystérieuses et des fins incalculables. Mais c'est dans une secrète tradition, sous-jacente au romantisme triomphant, qu'il faut chercher des tentatives analogues à celles de Novalis, d'Arnim, de Hoffmann<sup>63</sup>.*

## CONCLUSION

Ainsi la pensée symbolique est-elle comme une troisième vision du monde, à côté de la religion, pour laquelle il y a un sens révélé, et à côté de l'humanisme, qui cherche le vrai à construire<sup>64</sup>. Pour elle, le sens est dans une Réalité cachée, l'Âme du monde. La pensée symbolique est une philosophie, une vision du monde riche et puissante, et il est profondément erroné de ne voir dans l'univers et la pensée symboliques que l'opposition au classicisme et le refus du jeu de la Raison.

Cette nouvelle anthropologie aura une grande influence, tant pour la définition d'une nouvelle poétique que par ses échos dans ce qu'on peut appeler la modernité. Esthétique et sens de la vie seront désormais

---

<sup>62</sup> Encore que des poètes comme Guérin ou Nerval en aient une bonne conscience.

<sup>63</sup> A. Béguin, *L'Âme romantique et le rêve*, p. 444-445.

<sup>64</sup> Voir les conférences sur *Humanisme et religion*.

redéfinis et unis, et Novalis peut écrire : « Seul un artiste peut deviner le sens de la vie »<sup>65</sup>.

Les traits majeurs de la pensée symbolique sont :

- La séparation de la Réalité, qui est l'Âme du monde, et de ce qui n'est qu'apparences.

- L'affirmation d'un Monde qui est un organisme vivant, très différent du monde-machine, et qui entretient avec l'homme une relation de macrocosme à microcosme.

- Le refus du primat de l'intellect et du concept, la dévaluation du langage et le refus du "totalitarisme de la pensée binaire".

- Une esthétique de l'indéfini et de l'indétermination, de l'indicible, de l'ineffable, de l'apophatique, et le primat de l'imaginaire, de l'imagination, du subconscient, de la fantaisie, de la folie.

- La large place accordée à la spiritualité : par la contemplation, il s'agit de soulever le *Voile*. La pensée symbolique entend proposer "la représentation de l'âme, du monde intérieur".

On notera enfin qu'il y a aujourd'hui nombre de chercheurs qui tentent d'établir des ponts entre l'Âme du monde et la science. Je ne saurais en juger. En 1913 déjà, Bergson

*se demande ce qui se serait passé si la science moderne, au lieu de partir des mathématiques, au lieu de faire converger toutes ses forces sur l'étude de la matière, avait débuté par la considération de l'esprit ; si Kepler, Galilée, Newton, par exemple, avaient été des psychologues. "Nous aurions certainement eu, dit-il, une psychologie dont nous ne pouvons nous faire aucune idée aujourd'hui, pas plus qu'on n'eût pu, avant Galilée, imaginer ce que serait notre physique : cette psychologie eût probablement été à notre psychologie actuelle ce que notre physique est à celle d'Aristote. Étrangère à toute idée mécaniste, ne concevant même pas la possibilité d'une pareille explication, la science eût recherché alors, au lieu de les écarter a priori, des faits comme ceux qu'étudie votre société ; peut-être même la "recherche psychique" eût-elle figuré parmi ses principales préoccupations.*

---

<sup>65</sup> Novalis, *Fragments* 317.

*Une fois découvertes les lois les plus générales de l'activité spirituelle (comme le furent, en fait, les lois fondamentales de la mécanique), on aurait passé de l'esprit proprement dit à la vie ; la biologie se serait constituée, mais une biologie vitaliste, toute différente de la nôtre, qui serait allée chercher, derrière les formes sensibles des êtres vivants, la force intérieure invisible dont elles sont les manifestations<sup>66</sup>.*

### **Mouvement<sup>67</sup>**

*Ce cheval qui tourna la tête  
Vit ce que nul n'a jamais vu  
Puis il continua de paître  
À l'ombre des eucalyptus.*

*Ce n'était ni homme ni arbre  
Ce n'était pas une jument  
Ni même un souvenir de vent  
Qui s'exerçait sur du feuillage.*

*C'était ce qu'un autre cheval,  
Vingt mille siècles avant lui,  
Ayant soudain tourné la tête  
Aperçut à cette heure-ci.*

*Et ce que nul ne reverra  
Homme, cheval, poisson, insecte  
Jusqu'à ce que le sol ne soit  
Sans bras, sans jambes et sans tête.*

---

<sup>66</sup> *L'Hôte inconnu*, p. 320-321.

<sup>67</sup> Supervielle, *Matins du monde, Gravitations*

## **LE SYMBOLE, LANGAGE DE LA RELIGION**

**Monsieur le Pasteur André Gounelle  
Doyen émérite de la Faculté  
de Théologie protestante de Montpellier**

Quel rôle, quelle place, quelle signification accorder au symbole dans le domaine de la religion et plus précisément dans celui du discours religieux ? Ma communication va porter sur la réponse qu'apportent à cette question deux théologiens protestants, Auguste Sabatier et Paul Tillich.

Auguste Sabatier est né en 1839 à Vallon-Pont-d'Arc en Ardèche. Après des études en France, en Suisse, puis en Allemagne, après aussi quelques années comme pasteur de paroisse, il est nommé en 1868 professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg. Il est révoqué et expulsé d'Alsace par les autorités allemandes en 1873. En 1877, est créée à Paris une Faculté de Théologie Protestante pour remplacer celle de Strasbourg ; il y enseigne et en sera le Doyen jusqu'à sa mort en 1901. Il est le penseur le plus important et le plus influent du protestantisme français du dix-neuvième siècle. Son principal ouvrage s'intitule *Esquisse d'une philosophie de la religion*. On qualifie de « symbolisme critique » ou de « symbolo-fidéisme » sa théologie, ce qui indique bien le caractère central qu'y occupe la notion de symbole, même s'il lui consacre relativement peu de pages.

Paul Tillich est né en 1886 en Prusse. Après ses études, il exerce quelques années le ministère pastoral dans une des paroisses de Berlin ; pendant la guerre 14-18 il est mobilisé sur le front français (batailles de la Somme et de Verdun) ; il enseigne ensuite dans diverses Universités tantôt la théologie tantôt la philosophie (il a un doctorat dans chacune de ces disciplines). En 1933, quelques semaines après l'arrivée d'Hitler au

pouvoir, il est révoqué à cause de ses sympathies socialisantes et aussi parce qu'il avait fait sanctionner des étudiants nazis qui avaient molesté leurs condisciples juifs dans sa Faculté. Il part alors pour les États-Unis, où il enseigne successivement à New-York, à Boston (Harvard) et à Chicago jusqu'à sa mort en 1966. Son œuvre principale, dont j'ai assuré la traduction française, s'intitule *Théologie systématique*. Comme dans le cas de Sabatier, la notion de symbole joue un rôle central dans sa pensée, bien qu'elle n'y soit pas l'objet de longs développements.

Tillich ne cite jamais et n'a probablement pas lu Sabatier. Il y a néanmoins entre les deux théologiens, en tout cas sur ce point, une proximité frappante qu'on a souvent relevée. Elle s'explique très probablement par l'influence de Kant que l'un et l'autre ont lu attentivement et sur lequel ils ont beaucoup réfléchi. Je vais donc partir de quelques propos de Kant dans la *Critique de la faculté de juger* et dans *La religion dans les limites de la raison*. J'indiquerai, ensuite, les deux orientations, à la fois voisines et différentes, qu'on peut en tirer, à savoir l'orientation de type allégorique qu'adopte Sabatier et l'orientation que choisit Tillich qu'on qualifie souvent de « tautégorique » (j'expliquerai le sens de ce mot rare et technique).

### **La conception kantienne du symbole religieux**

Je vais simplifier à l'extrême les analyses de Kant et m'attacher à ce qu'on en a retenu sans chercher à donner un exposé d'ensemble de sa pensée sur le symbole ; j'espère que les philosophes et les historiens de la philosophie me pardonneront mes raccourcis et approximations. Comme l'écrit le philosophe néo-kantien Ernst Cassirer (qui a beaucoup réfléchi sur les formes symboliques), il y a symbole quand du spirituel est représenté par du sensible. C'est une définition, somme toute, assez banale et courante. Le propre du symbole est d'évoquer au moyen d'un objet perceptible ce qui ne relève pas de la perception sensorielle et lui échappe (par exemple, on figure la justice, valeur abstraite, par une balance, objet concret).

Quand le Nouveau Testament déclare : « Personne n'a jamais vu Dieu », il exprime l'expérience commune. Puisque Dieu est invisible, écrit Kant, toute les représentations que nous en avons sont forcément symboliques ; quand on l'oublie, on « sombre dans

l'anthropomorphisme ». Il en résulte, selon une formulation qu'on retrouve aussi bien chez Sabatier que chez Tillich, que le symbole est le langage même de la religion. En effet la religion fait percevoir le spirituel à travers des réalités matérielles (tels les rites et sacrements), elle parle de la transcendance avec les mots et les expériences de l'immanence (ainsi font les paraboles), elle s'efforce d'exprimer dans nos catégories de pensée ce qui se situe hors de leur portée, elle essaie de faire entrer quelque chose du noumène dans le monde des phénomènes.

Le langage symbolique n'est pas, comme l'est ou comme voudrait l'être un énoncé scientifique, un décalque de la réalité, qui rend ou qui cherche à rendre exactement ce qu'est une chose. Il ne donne pas un savoir qui permettrait de la connaître et de la décrire *κατ'ἀλήθειαν*, en soi, dans sa vérité propre. Son discours ne la présente pas directement, mais indirectement. Il ne peut pas prétendre à une fidélité objective totale ou parfaite, car il parle de son objet en se servant d'un langage qui, pris à la lettre, ne lui convient pas. Le langage symbolique ne fonctionne pas sur le mode de l'adéquation (*adequatio rei et intellectus* selon la formule classique attribuée à Thomas d'Aquin), mais sur le mode de l'analogie.

Qu'est-ce qu'une analogie ? Classiquement, on répond : une similitude soit de nature entre des choses ou des êtres, soit de proportions, de relations ou de situations ; ainsi quand on dit « l'aigle » pour désigner Napoléon (ce que fait un vers bien connu de Victor Hugo), la similitude ne réside pas dans la constitution biologique ou l'apparence physique, mais dans le comportement (réel ou supposé). Pour le domaine religieux, l'analogie, telle que la comprend Kant et c'est là que résident son apport et son originalité dans la problématique qui nous occupe, ne consiste pas en une ressemblance ; elle se situe dans la pratique engendrée ou suscitée. Le symbole ne relève pas, pour lui, de la *θεωρία* (au sens étymologique : regard porté sur les choses telles qu'elles sont ou qu'elles paraissent être), mais du pratico-moral, autrement et plus simplement dit, de l'existence morale concrète ou de la manière de se comporter. Le symbole fournit une analogie dans l'ordre de l'agir et non dans celui du connaître ; il vise à susciter chez l'être humain une « vie bonne ». Il ne permet pas d'entrevoir la réalité à travers des comparaisons et des figures plus ou moins appropriées. Il rend possible de se comporter selon des valeurs inaccessibles au savoir parce qu'elles sont transcendantes et, néanmoins, essentielles pour une existence authentique. Selon Kant, on se trompe, il y

a « illusion religieuse », quand on transforme les symboles en dogme, ou, plus précisément, quand on interprète les symboles en un sens dogmatique. Kant prend l'exemple de la formulation trinitaire. On ne doit pas la recevoir comme un savoir surnaturel qui nous dévoilerait l'essence interne de la divinité, qui nous révélerait la structure et la nature de son être intime. Elle n'est pas une ontologie métaphysique spéculative, mais une régulation de la vie croyante. Elle est « ce symbole de la foi qui exprime [...] la pure religion morale ». « Il s'agit moins de [...] ce que Dieu est en lui-même, en sa nature, que de ce qu'il est pour nous en tant qu'êtres moraux ». Je traduis à ma manière : quand on voit dans la Trinité un dogme qui décrit l'être de Dieu, on se trompe ; en fait, elle concerne le devoir être de l'homme ; elle ne communique pas une connaissance, elle formule une exigence. Elle indique une « tâche », un commandement. Sa vérité est éthique, nullement notionnelle. Il y a analogie non parce qu'elle fournirait une image approximative de Dieu, mais parce qu'elle permet de vivre comme on vivrait si on savait parfaitement ce qu'est ou qui est Dieu. Je passe sur le détail (assez laborieux, à vrai dire) de la démonstration kantienne pour en retenir le thème fondamental : le symbole religieux a une portée existentielle et non cognitive, et, en cela, il correspond bien à la visée de la religion qui veut nous rendre non pas savants, mais bons. Les affirmations dogmatiques ont une vérité d'ordre pratique (« comment vivre ») et ne relèvent pas de la *θεωρία* (d'un savoir sur l'être de Dieu).

### **La compréhension allégorique du symbole chez Sabatier**

Les propos de Kant sur la religion sont marqués, au moins en partie, par son éducation dans un milieu luthérien piétiste. Il n'est pas étonnant qu'ils aient eu de l'écho dans la théologie protestante du dix-neuvième siècle. C'est dans la ligne de Kant que Sabatier développe une compréhension allégorique du symbole.

Étymologiquement, « allégorique » vient du verbe grec *ἀγορεύειν* qui veut dire « discourir » et du mot *ἄλλος*, qui signifie « autre ». Il y a allégorie quand on se sert d'un autre langage que de celui qui correspond à la nature de ce dont on parle, lorsqu'on dit les choses non pas directement, mais indirectement, de manière détournée, en ayant recours à un registre différent. Ainsi, les fables de La Fontaine transposent dans le monde animal ce qui appartient à l'humain.

Si le langage religieux est symbolique et si on voit dans le symbole une allégorie, se pose alors la question : le passage par l'allégorie répond-il à une nécessité, ou relève-t-il d'un procédé pédagogique, peut-être utile, mais nullement obligatoire ? Comme l'écrit Tillich, « peut-on parler sans symboles de ce qui est signifié dans le symbole » ? Peut-on dire et penser en termes propres ce que la religion exprime par le biais de symboles ? À cette question, au 17<sup>e</sup> siècle Spinoza répond affirmativement. Dans le *Tractatus theologico-politicus* de 1670, il expose la thèse suivante : au moyen de récits, de figures et d'images, la Bible vise à susciter une « obéissance » pratique qui est, pour l'essentiel, identique au comportement éthique qui découle de la connaissance exacte du philosophe. Indirectement, à travers des représentations qui n'ont pas de valeur cognitive mais qui possèdent une puissance imaginative et une pertinence morale, la religion prescrit la même « règle de vie » que la philosophie avec ses concepts et ses expressions justes. La difficulté de la démarche philosophique la réserve à une petite élite de sages. La religion sert donc de substitut à la philosophie « en raison de la faiblesse de pensée du plus grand nombre », « incapable de percevoir les choses clairement et distinctement ». Ceux qui n'ont pas les moyens de suivre la voie ardue de la pensée philosophique ont besoin de symboles religieux pour bien vivre. Cependant, l'utilité et l'efficacité de la religion ne l'empêchent pas d'être dangereuse. Elle engendre superstition et fanatisme quand on en transforme les symboles en dogmes et qu'on leur attribue un statut cognitif identique à celui des énoncés philosophiques. On néglige alors « l'utile pour l'absurde ». La plupart des religions instituées tombent dans ce travers. Dans la même ligne que Spinoza, mais avec moins de profondeur et d'érudition, s'inscrivent plusieurs penseurs des Lumières qui jugent que si la religion est nécessaire pour le peuple, les esprits éclairés peuvent s'en dispenser, car leur pensée leur donne plus et mieux que ce qu'apportent les symboles religieux.

Auguste Sabatier, qui a reçu de Kant, comme il l'écrit, « la science de nos ignorances », n'a pas la même confiance que Spinoza dans la puissance de la raison. Sabatier souligne les limites infranchissables de la connaissance humaine ; elle se heurte à des mystères qui dépassent ses capacités ; elle est enfermée dans ces catégories de l'entendement que sont l'espace et le temps ; l'éternel, le spirituel, le nouménal et le transcendant se situent hors de sa portée.

*Pour se représenter le divin, écrit Sabatier, l'homme n'a jamais eu que les ressources qui sont en lui.*

Il ajoute :

*En somme, nous ne connaissons que nous-mêmes [...], notre science n'est que la projection de notre conscience au dehors [...].*

À la différence de Spinoza, il juge impossible d'exprimer directement, en termes philosophiques ou scientifiques, la réalité transcendante à laquelle renvoient les symboles religieux. Le symbole est donc indépassable et indispensable ; il n'est pas un langage de substitut, mais le seul langage dont nous disposons quand nous voulons dire cet « autre » qu'est Dieu. Sabatier, pour se faire comprendre, renvoie à l'art : ce qu'apporte une sonate de Chopin ou un tableau de Delacroix ne peut pas se communiquer dans un discours cognitif, c'est d'un ordre différent.

Je donne trois précisions sur la pensée de Sabatier.

Premièrement, selon lui, le symbole religieux n'apporte aucun savoir. Dieu demeure un mystère, alors même qu'il se révèle, qu'il se manifeste et que nous faisons, dans la foi, l'expérience de sa présence. Le symbole renvoie à quelque chose ou quelqu'un qui est vraiment autre (d'où l'emploi du mot « allégorique »). Cet « autre » nous reste fondamentalement, ontologiquement, cognitivement étranger, y compris quand il se fait proche et qu'il devient Emmanuel (ce qui veut dire en hébreu « Dieu avec nous »). Le symbole alimente la piété et oriente l'action du croyant ; il ne le rend pas savant. Comme le dit Pascal dans sa quatrième lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez, les manifestations de Dieu sont en même temps révélation et occultation. En effet, elles n'ont pas pour but de donner des connaissances, mais de permettre, de susciter ou de guider ce que Kant appelle une vie bonne ; Sabatier parlera plutôt d'une « relation vécue et ressentie » avec Dieu qui engendre une piété à la fois spirituelle et active.

Deuxièmement, tout autant que Spinoza, Sabatier a conscience du danger que court toute religion : celui d'oublier qu'elle n'est pas une science, de prendre ses symboles à la lettre, en les transformant ainsi en idoles selon une expression bien postérieure - elle est de Ricœur. Bien souvent, les Églises ont enfermé leurs fidèles dans une prison théologique, en les soumettant à « l'esclavage des symboles » imposés comme des formulations exactes de la vérité transcendante, alors qu'ils n'en sont que des approximations dépendantes de leur contexte culturel. Sabatier mène

une lutte résolue contre le dogmatisme aussi bien des diverses orthodoxies traditionnelles catholiques ou protestantes que des versions rationalisantes du christianisme qui fleurissent à son époque dans les courants dit libéraux ou modernistes. Il y voit les deux aspects opposés de la même erreur, celle de prendre les symboles pour des dogmes, celle de transposer dans le registre du savoir ce qui relève de l'esprit.

Troisièmement, Sabatier s'est interrogé sur la valeur du langage symbolique par rapport au langage scientifique. Sa position est mitigée. D'un côté, le symbole a une certaine supériorité, car il permet au cœur et à l'âme de s'exprimer, il rend possible de parler de ce qui dépasse le monde des phénomènes. À travers lui se disent ou tentent de se dire le sens, la raison d'être et de vivre, qui ne relèvent pas des démarches ordinaires du savoir. Il crée entre les êtres une communion plus profonde et plus vivante que n'importe quel énoncé scientifique. À cet égard, le symbole est lié à la grandeur humaine, il « atteste, écrit Sabatier, le triomphe et la royauté de l'esprit » (un esprit qui est davantage que la simple intelligence). De l'autre côté, et Sabatier souligne plus fortement ce second côté, le symbole religieux souffre d'une infériorité due à son insuffisance cognitive ; il est lié à la petitesse et aux limites humaines. Que la connaissance religieuse soit symbolique

*veut dire que toutes les notions qu'elle forme et organise [...] seront nécessairement inadéquates à leur objet et ne pourront jamais en être données comme l'équivalent ainsi que cela arrive dans les sciences exactes.*

Nous ne possédons jamais la vérité, écrit Sabatier, « que dans des symboles inadéquats et sous des représentations approximatives ». Se référant à une phrase de la 1<sup>re</sup> épître aux Corinthiens qui déclare que « les choses divines nous apparaissent comme dans un miroir obscur », il pose la question suivante :

*L'apôtre Paul était-il moins ferme dans sa foi parce qu'il sentait l'imperfection radicale de sa connaissance religieuse ?*

Sabatier emploie des formules caractéristiques : « La religion est condamnée », ou « nous sommes réduits » à utiliser des symboles. Le symbole témoigne selon lui plus d'une « misère » que d'une « grandeur ».

## La conception tautégorique du symbole selon Tillich

À la différence de Sabatier, Tillich va développer une conception non pas allégorique mais « tautégorique » du symbole. Dans « tautégorique », on retrouve *ἀγορεύειν*, discourir, joint non pas à *ἄλλος*, autre, mais à *τὸ αὐτόν*, le même, le soi. Ce mot apparaît au début du dix-neuvième siècle chez l'anglais Coleridge et surtout chez l'allemand Schelling dans sa *Philosophie de la mythologie* de 1821. On qualifie de « tautégorique » un symbole qui renvoie non pas à quelque chose qui lui est extérieur et étranger, mais à quelque chose qu'il porte en lui, qui fait partie de son être. Quand le philosophe suisse Charles Secrétan écrit :

*En moi habite quelqu'un de plus grand que moi,*

il suggère que la transcendance ne nous est pas externe, mais interne ; ce qui dépasse notre moi est en nous. L'être humain n'est pas seulement image d'un Dieu qui se situe ailleurs, il n'en est pas une représentation allégorique, il en est un symbole tautégorique en ce sens qu'en lui demeure et le constitue un Dieu ou une transcendance qui fait partie intégrante de lui sans pour cela se confondre avec lui. Il est, en quelque sorte, théophore. Si on élargit le propos à l'ensemble de la réalité, on dira que Dieu ne se situe pas en dehors du monde dans un ciel métaphysique, dans une région supérieure de l'être, mais en son sein. Dieu est à la fois, indissociablement autre et intime. Un symbole est tautégorique quand il fait découvrir au cœur du monde, ou d'un élément du monde, une altérité radicale, quelque chose ou quelqu'un qui, pour reprendre en la détournant de son sens initial, une parole de Jésus, est dans le monde sans être du monde. Cette compréhension du symbole a des accents panthéistes. Le panthéisme affirme que Dieu est en tout, mais que tout n'est pas Dieu, ce qui le distingue à la fois du panthéisme pour qui Dieu est tout, se confond avec la réalité, et du théisme pour qui Dieu est au-dessus de la réalité, en dehors et totalement différent de l'ensemble du monde.

On peut éclairer ce qui sépare Sabatier et Tillich par leur contexte culturel et religieux. Culturellement, Sabatier est marqué par la philosophie française des Lumières, au rationalisme volontiers positiviste ; une chose est ce qu'elle est, rien de plus ou rien d'autre. Tillich est influencé par le romantisme allemand, imprégné de mysticisme, sensible à ce qu'on pourrait appeler la profondeur obscure des choses ou l'âme cachée du monde : les choses ne sont pas seulement ce qu'elles paraissent

être, il y a en elles des mystères, des arcanes que les sciences dites exactes ne peuvent ni soupçonner ni percevoir. Religieusement, Sabatier est réformé, Tillich luthérien. Selon la théologie réformée, *finitum non capax infiniti*, le fini peut désigner, indiquer l'infini qui se situe en dehors de lui, mais pas le contenir, le porter en lui ni le rendre présent. Pour le luthéranisme, au contraire, *finitum capax infiniti*, le fini participe à l'infini, l'infini se trouve dans le fini, même s'il le dépasse ou le déborde. Ce qui a des conséquences pour la compréhension des sacrements : selon les réformés, le pain et le vin de l'eucharistie renvoient à une présence qui leur est extérieure et qui est indépendante d'eux (c'est ce qu'on appelle l'*extra calvinisticum*) ; pour les luthériens, le pain et le vin sont les instruments ou les vecteurs de cette présence, ils la véhiculent ; on parle de l'*intra lutheranum*.

Vous le constatez, expliquer le terme « tautégorique » m'a conduit dans des dédales philosophiques et théologiques. Veuillez me le pardonner. J'en arrive ou j'en reviens à Tillich. Il distingue fortement le signe du symbole. Ils ont en commun de renvoyer à autre chose qu'à eux-mêmes ; toutefois, ils ne le font pas de la même manière ; « signaler » n'équivaut pas à « symboliser ». La différence est la suivante. Le signe est allégorique, en ce sens qu'il renvoie à quelque chose avec lequel il n'a pas de lien interne naturel. Un signe différent conviendrait aussi bien et rendrait les mêmes services. Si on prend l'exemple de la signalisation routière, on aurait pu décider de mettre aux carrefours des feux bleus au lieu de verts, ou d'indiquer à un croisement qu'on n'a pas la priorité par un rectangle plutôt que par un triangle. C'est simplement « une affaire de commodité et de convention ». Au contraire, le symbole implique un lien essentiel, il comporte une affinité congénitale entre le symbolisant et le symbolisé. Gandhi ne symbolise pas la non-violence par hasard ou par une décision arbitraire, mais parce qu'il existe une parenté profonde entre sa personne, sa vie, son action, et cet idéal. De Gaulle symbolise une certaine idée de la France parce qu'il l'a portée en lui, même si elle le dépasse. Les signes décrivent, désignent, nomment une réalité qui leur est étrangère ; ils l'évoquent (*ex vocare*, nommer du dehors). Par contre, le symbole rend présent, porte en lui-même ce qu'il exprime. Il l'invoque (*in vocare*, appeler du dedans). Il participe au symbolisé, sans se confondre avec lui. À la différence du signe, qui est étroit, pauvre et limité, le symbole a une grande richesse. Il ne se contente pas de renvoyer à un objet ou à un sens,

il nous le fait découvrir, il nous donne accès à lui, il nous permet de le connaître. Par le symbole, entrent dans notre vie et marquent notre être de leur empreinte des réalités qui, autrement, ne nous atteindraient pas. Il nous donne un aperçu de ce qui est en nous, mais qui sans lui nous échapperait. Comme Sabatier, Tillich se sert d'une comparaison avec l'art. Ce qu'un tableau de Kandinsky et un ballet de Stravinski me communiquent ne peut pas s'exprimer autrement que par la peinture ou la musique et la danse. Ils nous dévoilent un aspect de la réalité et aussi un aspect de notre propre personnalité que sans leur médiation nous ignorerions. Ils nous ouvrent à des dimensions du monde et de nous-mêmes auxquelles seuls ils donnent accès.

Le caractère symbolique du langage religieux ne constitue donc pas une faiblesse, une imperfection, un manque ou un défaut. Il s'agit, au contraire, d'une force, d'une puissance, d'une supériorité. Tillich se fâchait quand on lui disait :

*Pour vous, la conception virginale ou l'Ascension de Jésus ne sont qu'un symbole,*

il répliquait :

*Être un symbole, ce n'est pas un moins, c'est un plus.*

Dans la même ligne, Ricœur écrit à propos du récit biblique de la création au premier chapitre de la *Genèse* :

*Il ne faut pas dire cette histoire n'est qu'un mythe ; mais cette histoire a la grandeur du mythe, c'est-à-dire a plus de sens qu'une simple histoire.*

Je signale, entre parenthèses, que l'influence de Tillich est sensible dans le troisième volume de la *Philosophie de la volonté* ; Ricœur a rencontré Tillich et, à la mort de Tillich, il a assuré la suite de son enseignement à Chicago. Pour Sabatier, le symbole indique la limite de la pensée, ce au-delà de quoi elle ne peut pas aller ; il est lié à la faiblesse et aux bornes de l'être humain. Au contraire, pour Tillich, le symbole donne à vivre, certes (comme le disent Kant et Sabatier), mais aussi à penser (selon une formule de Ricœur) - à penser, pas à savoir -, il ouvre, élargit la pensée, et témoigne de la grandeur de l'homme qui n'est pas enfermé ou emprisonné dans les frontières de l'immanence ; sans les abolir, tout en restant un être fini, il perçoit, reçoit, vit ce qui les transcende.

Il ne faut pas exagérer les différences entre Sabatier et Tillich. Il s'agit pas tant d'oppositions tranchées que d'accentuations qui ne sont pas les mêmes. Certes le symbole de Sabatier ressemble beaucoup à ce que Tillich appelle signe, mais Tillich souligne qu'on n'a jamais de signes ou de symboles à l'état pur ; dans la pratique nous avons affaire à des mixtes où se mélangent dans des proportions variables l'allégorie du signe et la tautologie du symbole.

Sabatier et Tillich ont en commun de refuser catégoriquement - comme Kant et Spinoza - qu'on prenne les symboles à la lettre. Les littéralistes détruisent la religion en voulant et en croyant la défendre. Pour l'un comme pour l'autre, la différence symbolique (celle entre symbolisant et symbolisé) demeure, et on doit fermement la maintenir sous peine de tomber dans l'idolâtrie. Toutefois, dans le cas de l'allégorie la différence symbolique implique une séparation ontologique alors que dans le cas de la tautologie elle suppose une participation ontologique entre symbolisant et symbolisé.

D'autre part, Sabatier, à côté de la faiblesse cognitive du symbole, lui reconnaît une valeur propre dans un ordre qui échappe à la science, tandis que Tillich répète que le symbole ne donne en aucun cas un savoir de type scientifique. Il y a chez chacun d'eux les deux aspects de l'infériorité et de la supériorité, même s'ils les soulignent différemment. Et surtout, Pascal le leur a appris, Sabatier et Tillich savent qu'en nous force et faiblesse coïncident ; la noblesse de l'homme lui vient de la conscience de sa bassesse ; en son humilité réside sa gloire. Ce que le symbole religieux montre, c'est que l'homme a le sens (d'où sa grandeur) mais pas le savoir (d'où sa misère) de ce qui le transcende.

## BIBLIOGRAPHIE

- GOUNELLE André et REYMOND Bernard, *En chemin avec Paul Tillich*, Lit Verlag, 2004.
- GOUNELLE André, « Les critères du symbole religieux », *International Jahrbuch für die Tillich-Forschung*, 2/ 2006, Lit Verlag, 2006.
- KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, Gallimard (la Pléiade), t. 2 et 3, 1985-1986.

- PANIKKAR Raimon, *Œuvres I. Mystique et Spiritualité I. Mystique, plénitude de vie*, Paris, Cerf, 2012.
- REYMOND Bernard, *Auguste Sabatier et le procès théologique de l'autorité, L'Âge d'homme*, 1976.
- RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté*, v. II/2 : *La symbolique du mal*, Aubier, 1960.
- SABATIER Auguste, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Fischbacher, 1904.
- SCHÜSSLER Ingeborg, « Religion rationnelle et religion révélée. L'interprétation pratico-morale de la Trinité chez Kant (avec un aperçu sur son dépassement chez Hegel et Schelling) », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 144, 2012.
- SPINOZA Baruch, *Œuvres complètes*, Gallimard (la Pléiade), 1954.
- TILLICH Paul, *Dynamique de la foi*, Presses de l'Université de Laval, Labor et Fides, 2012.
- TILLICH Paul, *Théologie de la culture*, Planète, 1968
- TILLICH Paul, *Théologie systématique*, 5 volumes, Presses de l'Université de Laval, Cerf, Labor et Fides, 1991-2009.

## TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Daniel Grasset : Introduction	3
Christian Belin : La pensée symbolique à l'époque de Descartes	5
Thierry Lavavabre-Bertrand : L'École de Médecine de Montpellier et la pensée symbolique	17
Bernard Chédozeau : L'âme du monde et la pensée symbolique	39
André Gounelle : Le symbole, langage de la religion	65

Dépôt légal octobre 2013

Les papiers utilisés  
pour cet ouvrage sont  
tous issus de forêts  
gérées durablement.

Achévé d'imprimer  
sur les presses de  
l'imprimerie AGL  
133 rue du Lantissargues  
Z.A. de Maurin  
34970 Lattes  
Montpellier Agglomération





Académie des Sciences et Lettres de Montpellier  
10, rue de la Valfère 34000 Montpellier