

LE SYMBOLISME, INSTRUMENT D'EXPRESSION DE L'HOMME¹

C'est un des faits les plus étonnants de la psychologie collective que des groupements humains adoptent par un consentement collectif et tacite un système de signes des-

1. La témérité de traiter dans un travail aussi succinct de problèmes aussi graves et variés ne peut échapper à personne, et surtout pas à l'auteur. Ce travail doit donc être considéré comme une esquisse, une sorte de table de matières d'un autre, plus grand — qui ne paraîtra peut-être jamais — mais qui traiterait en détail, entre autres, des problèmes suivants : de la sémiologie, c'est-à-dire la discipline traitant des systèmes de signes; de la place du symbolisme religieux dans la sémiologie; du caractère des relations entre symbole et symbolisé; du symbolisme invocatoire; du symbolisme agissant; du système du symbolisme catholique.

Notre article présuppose de la part du lecteur une certaine connaissance de la phraséologie et des résultats de l'ethnographie moderne. Les exemples, qui seuls peuvent illustrer et prouver une théorie, ont dû être réduits à l'extrême. Nous avons choisi plutôt des cas-types que des exemples spécifiques qui demandent presque toujours des explications détaillées.

Nous nous sommes rigoureusement abstenus de toute polémique. Donner une bibliographie serait, dans ces circonstances, prétentieux. Notre pensée a été formée principalement par l'école de « l'Année Sociologique » : Durkheim, Hubert, Lévy-Bruhl, Mauss, Granet. Il est difficile de surestimer l'enrichissement intellectuel que nous devons à ce dernier. Le livre clair de M. Lucien LÉVY-BRUHL, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938, traite particulièrement du problème qui nous intéresse. Le lecteur verra que nous abordons le problème différemment. Nous devons enfin signaler que la conception même de la sémiologie — dans le cadre de laquelle à notre avis le symbolisme religieux doit être placé — nous a été révélée par le grand linguiste Ferdinand de Saussure.

Mentionnons enfin que nous avons beaucoup appris de Frobénius et que le *Dictionnaire de Théologie catholique* de A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMMAN, et plus particulièrement quelques articles de A. MICHEL, nous a été d'un constant secours. — Pour des raisons longues à détailler, les travaux de ERNST CASSIRER — notamment sa monumentale *Philosophie der symbolischen Formen*, I-III, plus *Index*, Berlin, 1923-1931 — n'ont ni par leur méthode ni par leurs résultats influé sur le présent exposé.

tiné à exprimer tout ce qu'un membre de cette communauté pourrait être désireux de porter à la connaissance d'autrui. Ce système est loin d'être homogène, et comporte des éléments si hétéroclites qu'en fait nous serions justifiés en parlant non pas d'un, mais de plusieurs systèmes de signes adoptés simultanément par une collectivité donnée. L'exemple le plus frappant serait celui de la langue, par quoi nous verrions également que l'importance de ces systèmes de signes est capitale au point de servir souvent à définir les collectivités humaines. Au lieu de : « la collectivité française appelle un « chat » : chat, il serait plus juste de dire : « la collectivité appelant un « chat » : chat, est nommé « française ». Mais les aires d'expansion des systèmes de signes sont inégales et de leurs superpositions résulte cet ensemble très vaste de conventions tacites et souvent inconscientes par lequel un individu peut communiquer avec l'autre. On peut imaginer un cas-limite, où, en l'absence de tout commun système de signes, la communication entre deux individus devient impossible.

Voyons quelques exemples. Le système de signes des hochements de tête (vertical pour signifier le consentement, horizontal pour signifier l'opposition) couvre une aire beaucoup plus vaste qu'aucune des langues. Un chauffeur quittant avec son auto la France pour l'Allemagne ne comprendra peut-être pas la langue du pays où il se trouve, mais saura qu'il devra s'arrêter devant le feu rouge d'un croisement de routes, et qu'un disque rouge avec un trait blanc horizontal au milieu signifie que la rue est réservée à la circulation à sens unique. Le système de signes de la circulation automobile ne sera, d'autre part, compris — du moins en principe — que par la collectivité « automobiliste » et demeurera sans signification pour un « piéton » allemand. Les systèmes de signes ne sont compréhensibles que pour les « initiés ». Si l'initiation faite à deux individus, soit inconsciemment par le milieu (comme pour les langues maternelles), soit par un enseignement approprié (comme pour le code de la route), ne comporte aucun trait commun, — la communication entre ces deux personnes sera impossible.

Ceci s'explique par le caractère essentiellement artificiel des systèmes de signes. Il n'y a pas de connexion autre que

la convention collective entre les mots « table » ou « Tisch » et les objets qu'ils désignent; ils sont, en tant que signes, arbitraires, immotivés. Une convention internationale pourrait — du jour au lendemain — changer le code de la route, et nous voyons que le mot « démocratie » désigne, selon les régimes politiques des pays, des conceptions diamétralement opposées.

Seules exceptions dans la langue, les onomatopées sont peu nombreuses et, comme remarque F. de Saussure², « leur choix est déjà en quelque mesure arbitraire, puisqu'elles ne sont que l'imitation approximative et déjà à demi conventionnelle de certains bruits ».

L'importance des onomatopées dans la langue est donc réduite; leur existence est cependant d'une portée exceptionnelle, car elle relève d'un domaine différent de celui de la majorité des signes conventionnels.

Pour le Français, l'aboiement du chien est « ouaoua », pour l'Allemand : « waouwaou ». Ces deux onomatopées — d'une façon conventionnelle bien sûr — imitent effectivement l'aboiement. Les deux systèmes de signes, le français et l'allemand, ont adopté deux mots différents non seulement pour désigner « l'aboiement » (*l'aboiement* et *das Gebell*), mais aussi pour l'imiter. La différence entre « aboiement » et « Gebell » d'une part, « ouaoua » et « waouwaou » d'autre part, est essentielle : nous appellerons les premiers *signaux* et les seconds *symboles*, et réserverons le mot *signe* comme collectif des deux.

Signaux et symboles montrent dans leurs caractères de nombreux points communs : ils sont arbitraires; leur emploi est limité à une communauté qui les adopte par accord tacite. Mais les symboles ont une particularité supplémentaire, dont les signaux sont dépourvus, à savoir qu'ils comportent un élément d'initiation, de connexion avec la chose signifiée.

Différents peintres, et même des photographes, mis en présence d'un même modèle — disons un arbre — le représenteront différemment, mais leurs travaux évoqueront inmanquablement dans l'esprit du spectateur le concept « arbre ». On ne saurait cependant considérer ces différents

2. *Cours de linguistique générale*, Paris, 1931, p. 102.

tableaux comme des symboles, car ils ne satisferont pas à l'une des conditions énumérées plus haut : à savoir, ils ne seront pas adoptés par une communauté pour évoquer le concept « arbre ». Ils resteront sur le plan individuel d'évocation, tandis que les signes, qu'ils soient signaux ou symboles, relèvent toujours du domaine social.

Il arrive cependant que des représentations individuelles soient adoptées par une communauté et deviennent ainsi des symboles et par la suite éventuellement même des signaux. Un exemple typique nous en est donné par les écritures pictographiques. L'idéogramme chinois pour « arbre » ou pour « cheval » était à l'origine le dessin de ces êtres. Ces représentations se sont alors peu à peu standardisées puis figées dans des formes fortement stylisées qui, par exemple dans l'idéogramme du cheval, ne permettent plus aux non-initiés de reconnaître l'animal. L'idéogramme chinois du cheval est, aujourd'hui, un signal. Dans l'idéogramme de l'arbre on peut encore reconnaître la plante, mais il est évident qu'elle aurait pu être représentée de façon différente; c'est un symbole dont le caractère est foncièrement identique à celui des onomatopées.

Le monde matériel et spirituel est complexe. Telles sont les catégories de la pensée humaine : pour les exprimer il faut un instrument adéquat. La langue n'est pas un signe, mais un système de signes, et les moyens d'expression ne sont pas des mots, mais des phrases. En pratique, pour communiquer avec ses semblables, l'homme use simultanément de plusieurs systèmes de signes.

Dupont et Durand se rencontrent dans la rue, ils désirent se parler, par exemple, pour régler une petite affaire commerciale. Surveillons-les : ils soulèvent leurs chapeaux, ils se serrent la main — pour ce faire ils enlèveront éventuellement leurs gants —, ils se sourient, se disent : « Bonjour, comment allez-vous ? », ils échangent probablement quelques phrases dites « conventionnelles » avant d'aborder le sujet principal. Toute une série de signes vocaux et mimés échangés, toute une action dramatique mise en œuvre pour faire savoir à l'autre que d'une manière non hostile on désire lui communiquer quelque chose. Il se pourrait même que Dupont, estimant l'affaire assez importante, invite Durand à un « déjeuner d'affaires », durant lequel il se

gardera bien d'aborder le problème qui l'intéresse, mais dont il attendra la fin pour en parler. Durand saura tout le long du repas les raisons profondes de l'invitation : il se gardera bien de les mentionner. Ils accompliront soigneusement un rituel bien établi, ils boiront à leurs santés respectives et seraient bien étonnés si quelqu'un leur disait que ce qu'ils font est loin d'être « naturel », et que leur déjeuner est lourdement chargé du faix de traditions dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Car enfin, au lieu de « boire », on pourrait bien « manger » à la santé de quelqu'un...

D'ailleurs les signes échangés entre Dupont et Durand ne sont non seulement dissemblables (signes vocaux, mimés, etc.), mais appartiennent à des catégories différentes. Offrir à quelqu'un à manger ou à boire signifie clairement lui vouloir du bien; d'ailleurs, si Dupont a bien su choisir les mets et les boissons, Durand appréciera non seulement le geste, mais aussi le plaisir réel qu'on lui a causé. Donner à manger ou à boire sont donc des symboles bien compréhensibles, les symboles des sentiments de Dupont envers Durand. Au moment cependant où Dupont lève son verre à la santé de Durand (pourquoi ne lève-t-il pas son assiette?), il émet un signal que ce dernier comprend fort bien, mais auquel il serait fort en peine de donner une explication logique, et ceci d'autant moins que Dupont, en vidant son verre à la santé de Durand, cause un plaisir physique non à ce dernier, mais à soi-même.

Si nous nous sommes ainsi longuement étendus sur l'exemple de Dupont et Durand, c'est qu'il nous semblait bien montrer la complexité du système de signes en usage à un moment donné, dans notre exemple : de nos jours. Car il convient de faire une distinction rigoureuse entre les études diachronique et synchronique des signes.

La distinction entre signaux et symboles est essentiellement individuelle. Dès que l'on se sert d'un signe sans en comprendre la signification initiale, on transforme un symbole en un signal. Tel est le cas de l'idéogramme chinois du « cheval ». De même le mot « pigeon » était, à l'origine, une onomatopée, un symbole, qui au cours des siècles a perdu son caractère primitif, et par suite de changements phonétiques est devenu un signal.

Le nombre de cas analogues est immense, mais il est plus difficile de trouver des exemples pour l'évolution contraire : signal-symbole. En voici un :

L'emblème de la Croix rouge n'était à l'origine qu'un signal tout à fait arbitraire, créé par l'inversement des couleurs du drapeau suisse. Il est devenu le symbole, que l'on connaît, de charité et de secours. Récemment encore, l'organisation internationale a dû protester contre l'emploi abusif de son insigne par des médecins et des sociétés de secours non affiliés à la Croix rouge internationale.

Jusqu'ici nous avons parlé principalement des signes évoquant ou représentant des objets ou des êtres vivants. La question devient beaucoup plus compliquée dès que l'on aborde le domaine abstrait. On penserait, *a priori*, qu'il est réservé aux signaux, par exemple dans la langue, où des mots comme *bonté*, *salut*, *compréhension*, etc., ne semblent avoir que des rapports arbitraires avec le concept qu'ils désignent ou qu'ils veulent évoquer.

Les signes doivent, par définition, être perceptibles par les sens et, par conséquent, être matériels. Dans leur immense majorité ils sont perceptibles par la vue ou par l'ouïe. Sons, dessins, gestes, etc., toute la gamme des signes qu'un être humain puisse émettre seront, sans exception possible, matériels et, conséquemment, dissemblables aux concepts abstraits évoqués. On peut évoquer un train, un chien, un chat par des onomatopées; on pourrait penser qu'on ne peut pas évoquer la rédemption, l'expiation, Dieu, par des procédés analogues. La difficulté rencontrée par l'homme désireux de communiquer par des signes ses pensées sur des sujets abstraits est immense, et l'on demeure stupéfait devant l'ingéniosité humaine appelée à résoudre un problème apparemment insoluble. Les luttes terminologiques qui sévissent encore de nos jours dans la plupart de nos sciences permettent d'inférer aux difficultés rencontrées aux premières époques de la langue. Nous allons voir plus loin, en examinant les caractéristiques du symbolisme religieux, l'échappatoire qui a permis à l'homme de contourner l'obstacle créé par la dissemblance substantielle du signe et du signifié.

La langue est certainement le système de signes le plus parfait que l'homme ait jamais possédé, et à ce titre son

étude a un intérêt particulier pour le sujet qui nous occupe. Cependant ce perfectionnement même influe défavorablement sur nos recherches. Car aussi loin que nous puissions remonter dans le temps, aussi loin que nous avançons dans le terrain primitif, la langue apparaît partout et toujours le même instrument quasi parfait qu'elle est à présent. Certains de ses rouages se renouvellent, d'autres changent d'emploi; l'ensemble demeure inchangé. Les civilisations passent, se transforment, s'alternent, elles emploient toutes et toujours la langue, outil indispensable et qui de loin leur préexistait. Il se peut que des hommes sans langue aient existé, mais il nous est absolument impossible de hasarder la moindre supposition sur le caractère de leur civilisation, tellement elle est impensable.

Mais l'homme ne s'est pas borné à l'usage de la langue seule pour communiquer avec ses semblables, nous avons vu plus haut que d'autres systèmes de signes sont et étaient d'usage courant. Ces systèmes ont été tout particulièrement employés sur le plan religieux. De tout temps, l'homme a tenté d'exprimer moyennant des signes autres que ceux de la langue ses pensées religieuses.

Les signes relatifs à des faits religieux ne servaient pas à communiquer sur ce sujet une pensée à un autre homme, mais servaient sans doute à l'établissement d'une liaison entre l'homme et le non-homme, l'humain et le non-humain. Le caractère social de ces signes réside dans le fait qu'ils furent reconnus aptes à l'établissement d'une telle liaison par les membres d'un groupement humain, en l'occurrence : une communauté religieuse.

Si l'homme veut communiquer avec le non-humain il ne peut y réussir que de deux façons, à savoir :

1) Il se sert du système de signes employé ou supposé être employé par le « non-humain », que celui-ci lui fait connaître d'une façon ou d'une autre.

2) Il se borne à l'emploi de symboles, qui, de par leur nature, sont plus aisément accessibles aux non-initiés que les signaux.

En tant que chrétiens nous estimons que seule la Révélation faite par Dieu répond aux exigences de la première éventualité. Nous y reviendrons à la fin de cette étude.

La deuxième éventualité relève entièrement du domaine

du symbolisme religieux, que nous définissons comme suit :

Un système de signes composé exclusivement de symboles et destiné par une communauté humaine à communiquer avec le non-humain.

Ayant ainsi défini le symbolisme religieux et indiqué la place qu'il occupe parmi les autres systèmes de signes, nous nous attacherons, dans la deuxième partie de cette étude, à en déceler les caractéristiques principales.

II

Le symbolisme religieux fait partie de l'héritage le plus ancien de l'humanité. Il est indispensable pour sa compréhension de l'enchâsser dans son milieu naturel, c'est-à-dire dans la conception du monde de l'homme primitif. Nous allons donc essayer d'évoquer, d'une façon tangentielle bien sûr, l'atmosphère dans laquelle le symbolisme religieux fit éclosion pour la première fois, et qui survit jusqu'à nos jours, partiellement du moins, et ceci grâce à ce symbolisme.

Le monde forme un tout dont les éléments, pour hétéroclites qu'ils soient, se trouvent d'une façon ou d'une autre étroitement liés entre eux. Le moindre désordre, la moindre irrégularité peut avoir des suites graves; il n'y a pas d'action « neutre », car ce qui n'est pas propice à la marche du monde lui est forcément funeste. Que cet ordre ait été établi par un être surnaturel ou non, il existe néanmoins, et l'homme sensé doit le respecter, il doit s'y conformer.

La société humaine n'est que le reflet sur l'homme de cet ordre, en fait ils s'enchevêtrent, ils se confondent. Si l'humanité sombre dans le désordre, la nature se dérègle; d'ailleurs, il ne saurait en être autrement, la société humaine et le monde qui l'entoure n'étant que deux aspects, d'essence analogue, de l'ordre. Il découle de ceci que les êtres et les choses qui peuplent le monde ne sont pas aussi strictement séparés les uns des autres que nous l'imaginons aujourd'hui. Les dieux diffèrent des hommes comme ceux-ci diffèrent des animaux, mais le passage d'une catégorie à l'autre est loin d'être impossible, les

métamorphoses, les natures doubles, n'ont, en soi, rien de surprenant.

Il serait cependant erroné de penser que le tout manque de système. En fait, les êtres, les objets, les phénomènes, tout est classé, groupé selon des principes bien établis, mais qui se trouvent être différents des nôtres. Un animal est souvent plus étroitement associé à une direction, une couleur, un phénomène naturel, qu'à un autre animal. Les corrélations sont déterminées par des faits d'un ordre différent que celui auquel nous sommes habitués, elles existent cependant et sont aussi impératives que les nôtres.

Les systèmes de classification dont se sert l'humanité ressemblent en plus d'un point aux langues. Adoptés par une collectivité que souvent ils définissent, ils se basent sur des conventions collectives tacites. Le système de classification adopté paraîtra toujours naturel au groupe qui l'emploie et arbitraire aux autres. En fait, il sera toujours arbitrairement choisi parmi les innombrables systèmes possibles, ou, plutôt, imaginables.

Les principes de classification relèvent souvent de l'affinité ou de l'incompatibilité naturelles des choses : l'eau et le feu, ou le masculin et le féminin, ou encore l'est et l'ouest, etc., formeront des catégories divergentes et opposées. D'ailleurs, la définition des catégories se fait presque toujours par opposition. C'est sans doute autour de ces noyaux naturels que se sont constituées — grâce aux facultés associatives de l'homme et sanctionnées par la collectivité — les catégories classificatrices.

Les membres d'une même catégorie sont beaucoup plus étroitement associés dans les systèmes classificatoires primitifs que dans les nôtres. A nos yeux, la classification se fait par une personne extérieure, l'observateur, ou, si l'on veut, le classificateur. C'est lui qui groupe arbitrairement, c'est-à-dire selon son propre point de vue, les choses et êtres en catégories. Les sujets groupés, eux, sont inconscients et ne sont pas censés avoir un sentiment d'appartenance quelconque. Certains animaux, du fait des zoologistes, sont groupés dans la catégorie des mammifères; la baleine, le lion et le rat n'en ont cure et ne se sentent pas mutuellement liés.

Pour l'homme primitif les faits se présentent sous un

jour différent. Les sujets d'une même catégorie s'y trouvent naturellement, d'eux-mêmes. De fait ils représentent le même principe, ils ne font qu'un, on pourrait dire qu'ils sont les membres différents du même corps. Si le cerf et le soleil se trouvent être incorporés dans la même catégorie, cela signifie qu'il y a entre eux une union substantielle : le cerf *est* le soleil et vice versa. C'est là, il nous semble, la véritable explication de la fameuse « loi de la similarité » aux termes de laquelle « le semblable agit sur le semblable ». Dans la réalité spirituelle primitive, le « semblable » est « identique » et les sujets de même espèce ne sont que parties d'une même unité.

La partie vaut pour le tout, la nature d'une chose réside tout entière dans chacune de ses parties. Les membres de la même catégorie sont consubstantiels. C'est-à-dire qu'ils ne jouissent pas de cette autonomie que notre pensée occidentale se plaît à reconnaître à chaque substance.

En agissant sur une chose on agira *ipso facto* sur son corollaire, puisque les deux ne font en réalité qu'un. Dans la Chine antique « un guitariste veut-il, en plein hiver, faire revenir l'été? Il lui suffit, s'il connaît bien son art, de faire résonner celle des notes de la gamme qui est l'emblème [dans ma terminologie : le corollaire] de l'Été, du Rouge, du Midi. Pour capter dans sa force l'énergie mâle... on doit faire face au Midi; un sage général (peu importe la route qu'il donne à suivre à son armée) sait toujours recueillir cette énergie : il n'a besoin pour cela que de faire déployer à l'avant-garde la bannière de l'Oiseau-Rouge³ ».

« L'image est à la chose ce que la partie est au tout », mais « la similitude mise en jeu est, en effet, toute conventionnelle; elle n'a rien de la ressemblance d'un portrait⁴ ». L'image rappelle son objet surtout par la convention qui les associe. Leur relation est celle du symbole avec le symbolisé. L'image évoquera l'original ou même agira sur lui : les deux sont substantiellement identiques.

Pour se transformer, pour prendre l'identité d'un autre être, il suffit de se déguiser, de s'affubler d'un masque. Un

3. MARCEL GRANET, *La pensée chinoise*, « L'évolution de l'humanité », vol. XXV bis, Paris, 1934, p. 88.

4. H. HUBERT et M. MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *l'Année sociologique*, VII, 1902-1903, p. 66.

homme déguisé en animal n'est pas seulement semblable, mais effectivement identique à lui. Tout en gardant entièrement ses caractéristiques humaines, il sera — tant qu'il en porte le masque — simultanément et complètement animal, au point qu'il sera à même d'en faire fonction, par exemple dans des cérémonies où une présence animale est requise.

Le Fils de Dieu, en s'incarnant, se « déguise » en homme, en prend tous les attributs, et jusqu'à la mort — il demeure néanmoins tout à fait Dieu. Il a réellement deux personnalités, une divine et une humaine⁵. Pour la rédemption de l'humanité, pour agir sur l'humanité, il doit en faire partie, car ce n'est que le semblable qui puisse agir sur le semblable. L'ethnographie religieuse apporte d'innombrables analogies à l'éclaircissement du dogme de l'union hypostatique. Son mystère ne frappe que l'homme moderne, il n'a rien d'incroyable pour la pensée primitive.

Pour telle communauté humaine, le cerf est un animal solaire, c'est-à-dire qu'il appartient à la même espèce que le soleil, les deux sont substantiellement identiques : le cerf et le soleil. Or, aux solstices d'hiver, il est d'une importance vitale de faire revenir le soleil, le sort de l'humanité en dépend. On fera donc apparaître un cerf dans les cérémonies des solstices d'hiver. Y a-t-il des difficultés à trouver des cerfs ou ceux-ci ne se prêtent-ils pas de bon gré à un cérémonial compliqué ? On ne s'y arrêtera guère, on déguisera un homme ou même un animal en cerf. L'homme déguisé en cerf est le cerf et, partant, est le soleil.

Nous le voyons, il s'agit ici d'une double substitution : le cerf prend la place du soleil, car ils relèvent de la même catégorie; l'homme déguisé en cerf le remplace, car l'image du cerf est le cerf.

Le sens des cérémonies de solstices est clair : faciliter le retour du soleil. Le « pourquoi » ne prête guère au doute. On ne saurait en dire autant du « comment ? ».

Les cérémonies de solstices peuvent être interprétées soit comme un acte symbolique destiné à faire connaître au

5. Le lecteur comprendra aisément en quel sens il peut prendre cette affirmation, que le théologien ne peut accepter en rigueur de termes. (N.D.L.R.)

soleil lui-même ou à une divinité le désir de voir ré-apparaître le soleil — acte que nous désignerons sous le nom de *symbolisme invocatoire* — soit comme un procédé propre à obliger le soleil, par une contrainte magique, à faire à nouveau son apparition. Dans cette seconde alternative l'acte symbolique sera opérant *ipso facto*, il aura une influence directe sur la marche du soleil : nous sommes en présence d'un *symbolisme agissant ou magique*.

Cette distinction mérite une attention toute particulière; elle peut être résumée comme suit :

L'homme accomplit une action A pour obtenir un résultat R sur un objet d'action O. Dans le symbolisme magique, A est la cause directe de R. La causalité les reliant est comme physique. Dans le symbolisme invocatoire, A sert à faire savoir à un être non humain, mettons à un dieu D, le désir de l'homme d'obtenir le résultat R.

L'action A consiste, en réalité, en l'émission d'un symbole ou d'une série de symboles : S. Que S agisse directement sur O ou qu'il ne serve que de signes émis à destination de D, — pour que A soit opérante il est indispensable qu'un rapport préalable ait existé entre S et O. Car d'une part une interaction directe n'est possible qu'entre sujets corrélatifs, et d'autre part D ne saurait comprendre le signe à lui destiné, si ce n'est un symbole, c'est-à-dire un signe ayant une connexion naturelle avec la chose à laquelle il se rapporte.

Nous avons invoqué plus haut les difficultés créées par la dissemblance substantielle du signe et du signifié. Nous sommes à même maintenant d'indiquer le moyen qui a permis, en matière de symbolisme religieux, de les lever ou tout au moins de les contourner.

La ressemblance ou la dissemblance des choses ne dépend pas de leur nature prise objectivement — c'est-à-dire établie par des procédés scientifiques — mais de la catégorie dans laquelle elles se trouvent placées par la communauté. L'émission du symbole « cerf » ne peut influencer sur le retour du soleil que sous condition que les deux appartiennent à la même catégorie : qu'il existe entre eux une connexion. Dans ce cas seulement le symbole « cerf » pourra, soit influencer directement sur la marche du soleil, soit être compris par un être divin comme se rapportant au soleil.

Nous avons mentionné les cérémonies de solstices, mais le nombre des cas analogues est infini. Pour établir s'il s'agit d'un symbolisme invocatoire ou agissant, il faudrait juger chaque cas, et non pas seulement chaque cas-type séparément.

A tel lieu de pèlerinage les malades apportent, formés de cire, des bras, des jambes ou autres parties du corps dont ils désirent la guérison. Pour certains, peut-être pour la majorité, les membres en cire seront des symboles destinés à faire savoir à Dieu ou à un saint, dans un langage aisément compréhensible, ses désirs. Certains autres penseront, de nos jours sans doute assez confusément, que la présentation de membres de cire non « malades » (pas déformés, etc.), faite sous certaines conditions et à certains endroits, aura comme effet direct — *ex opere operato* — la guérison du membre malade. Le signe, le symbole du membre malade, ne sera pas émis à destination d'une personne, humaine ou divine, mais sera supposé, par la vertu de la connexion existant entre l'image et la chose représentée, produire la guérison. Dans la première conjoncture nous parlerons de symbolisme invocatoire, dans la deuxième de symbolisme agissant ou magique.

Il ressort de tout ceci que, dans l'esprit de l'homme, le symbolisme religieux destiné à contacter le non-humain peut satisfaire à cette exigence de deux manières très différentes l'une de l'autre. Les deux conceptions peuvent co-exister et dans le temps et dans l'espace, et la même action symbolique peut être interprétée, par les agents mêmes, selon deux principes dissemblables.

Pour nous, cette différence paraît essentielle, mais il n'est pas du tout établi qu'elle le soit pour un homme primitif. Il se pourrait donc que ce que nous taxons de confusion ne fût en réalité que manque de précision sur un point qui ne lui parût pas capital.

Le problème suivant se pose maintenant à notre esprit : la similitude des manifestations matérielles des deux aspects du symbolisme religieux s'explique-t-elle par une interdépendance chronologique ?

Aussi loin que nous puissions remonter dans le temps, soit par des documents anciens, soit par l'étude des civilisations archaïques, nous rencontrons partout et toujours les

conceptions magiques, dont le caractère ne montre, selon les lieux et les temps, que des variantes négligeables, au point que nous pouvons bel et bien parler d'unité dans la conception magique. De même, et parallèlement, nous rencontrerons dans les couches profondes des civilisations la conception de parallélisme entre l'ordre humain et l'ordre surnaturel. Finalement nous avons des données non moins anciennes sur des divinités personnelles, auxquelles l'homme s'est adressé pour une raison ou une autre. Dans l'état actuel de nos connaissances, il ne nous est pas possible d'établir un ordre chronologique parmi ces conceptions, si différentes cependant les unes des autres. C'est un fait dont il faudrait s'accommoder. Nous voulons et devons absolument éviter au cours de ce travail la discussion sur la genèse de la religion. Nous n'essaierons pas davantage d'établir une classification générique des divers types de croyances, simplement voulons-nous en envisager les deux principales solutions susceptibles d'être apportées par des recherches futures et leurs implications respectives sur notre sujet, le symbolisme religieux.

En fait, il n'existe que deux types de croyances religieuses. Celles que nous pourrions appeler « théistes », qui sont les religions à proprement parler, et dont le caractère essentiel réside en la croyance en dieux capables d'influer sur les destinées de l'homme et sur la marche du monde, mais sur lesquels l'homme n'a pas de pouvoir, et qu'il ne peut influencer que par des prières, des sacrifices : par le symbolisme invocatoire. D'autre part, les religions de type « magique », où les hommes et les êtres surnaturels (dans la mesure où leur existence est admise) sont dans une interdépendance mutuelle et peuvent agir les uns sur les autres même contre leur gré. Le caractère des communications entre l'homme et le non-humain change, la persuasion cède la place à la contrainte. En pratique, les deux types sont souvent mélangés, il est rare de trouver des cas purs.

En supposant que l'humanité à l'origine ne possédait qu'un type de croyance, nous devrions admettre, soit que les religions théistes se sont développées à partir de croyances magiques, soit l'inverse.

Dans le premier cas le symbolisme invocatoire remonte au symbolisme agissant. Dans la supposition contraire, le

symbolisme invocatoire originel aurait été mal compris par la suite, et l'homme lui aurait attribué une puissance d'action qu'il ne possédait pas. Dans la première alternative, une cérémonie contraignant la pluie à tomber aurait été comprise comme une supplication à un dieu pour donner la pluie, dans la seconde, la nécessité d'une intercession divine ayant été oubliée, une prière aurait été considérée comme opérant *ipso facto*.

Nous ne saurions, faute de moyens, décider de l'antériorité de l'une de ces conceptions.

Il convient cependant de dire que la grande majorité des actes symboliques accessibles à nos investigations relève du symbolisme agissant. Son principe se trouve être la base même de certaines civilisations, notamment celles où la société humaine et le monde naturel ont été considérés étroitement solidaires, où l'homme croyait « que la pérennité et l'harmonie du monde ne sont qu'une conséquence de la stabilité et de la cohésion sociale⁶ ».

Tel est le cas de la Chine ancienne :

« L'Autel du Sol, autour duquel se faisaient d'ordinaire les grands rassemblements, était un tertre carré⁷; son sommet était recouvert de terre jaune (couleur du Centre); ses côtés (tournés vers les quatre points cardinaux), revêtus de terres verte, rouge, blanche ou noire. *Ce carré sacré représente la totalité de l'Empire*. On est pourvu d'un domaine dès qu'on s'est vu attribuer une motte de terre empruntée à l'Autel du Sol. Cette motte sera blanche et prise à l'Ouest si le fief octroyé appartient à l'Occident, verte s'il est dans l'Est. Mais que survienne, par exemple, une éclipse, et que les hommes s'en inquiètent comme d'une menace de destruction! Les vassaux accourent au centre de la patrie : pour la sauver, pour reconstituer, dans son intégrité, l'Espace détraqué (et le Temps comme lui), ils se groupent et forment le carré. Ils réussissent à écarter le danger si chacun d'eux se présente avec les insignes qui expriment, si je puis dire, sa nature spatiale et celle de son fief. Ce sera, pour ceux de l'Orient, qui s'alignent à l'Est, une arbalète,

6. MARCEL GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, *Sciences Religieuses*, vol. XXXIV, Paris, 1929, p. 240.

7. La terre est carrée aussi!

des vêtements et un fanion verts. L'Espace se trouve restauré dans toutes ses dimensions (et jusque dans le domaine des astres), par la seule force des emblèmes correctement disposés dans le lieu saint des réunions fédérales⁸. »

Le tertre carré symbolise l'Empire, mais comme le symbole est l'image du symbolisé et que l'image et la chose représentée ne font qu'un, — l'action accomplie sur le tertre carré se répercutera sur l'Empire.

Il se peut, comme le pensent certains savants, que « la conception du monde physique soit entièrement commandée par des représentations sociales⁹ »; en pratique cependant on a essayé de conformer les secondes à la première. Or cette attitude ne peut s'expliquer que si l'on admet, pour les civilisations en question, l'emploi d'un symbolisme religieux agissant.

Suivant le principe *pars pro toto*, le roi, le chef, est la société qu'il représente. En ceci, comme en beaucoup d'autres faits du même genre, la Chine et la Mésopotamie antiques se ressemblent.

« Dans le ciel comme sur la terre, le souverain est le garant de l'harmonie universelle... les choses humaines et les phénomènes célestes étaient... étroitement liés; c'est pourquoi le roi était responsable, ou la première victime, de toute dissonance qui se produisait entre le ciel et la terre¹⁰. » La marche du monde, la fertilité du pays dépendent du roi; en agissant sur lui on peut influencer sur la nature¹¹. Le roi est la nature, c'est-à-dire il a dans son essence un élément non humain. Cependant il est également peuple, car autrement ses actions seraient sans effet pour le monde : il a une nature double. Il sert de symbole aussi bien pour les dieux que pour les hommes.

Des conceptions analogues se retrouvent en Chine avec ceci de différent que dans la civilisation assyro-babylo-

8. *La pensée chinoise*, p. 91.

9. *Ibid.*, p. 343.

10. RENÉ LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, p. 279.

11. Les actions du roi ne sont jamais indépendantes de la société qui l'a délégué : roi et sujets sont complémentaires; quand le roi agit en tant que roi, c'est le peuple qui agit par et sur sa personne.

nienne le roi est symbole invocatoire, tandis qu'en Chine il est symbole agissant.

Nous avons mentionné ces quelques exemples pour illustrer qu'en Mésopotamie comme en Chine, comme en d'innombrables autres cas, l'organisation politique et sociale des communautés humaines était basée sur les principes mêmes du symbolisme religieux. Il est une des clefs de l'histoire primitive de l'homme.

*
**

Résumons. En l'absence d'une convention formelle entre l'homme et un être divin, qui d'ailleurs n'est imaginable qu'entre Dieu lui-même et l'homme, ce dernier tente de se mettre en contact avec le non-humain moyennant des symboles. Ceux-ci, selon les termes de notre définition, diffèrent des signaux en ce qu'ils ont des rapports non seulement conventionnels, mais réels avec la chose symbolisée. La relation entre symbole et symbolisé se fonde essentiellement soit sur le principe *pars pro toto* ou la croyance que l'image d'une chose est consubstantielle à l'objet représenté, soit sur les systèmes classificatoires en usage chez le groupement humain se servant du dit système de symboles. Les systèmes classificatoires, fondés eux-mêmes largement sur les principes que nous venons d'indiquer, établissent des liens de solidarité entre des choses qui pour nous peuvent paraître assez disparates. C'est grâce à ces liens que des actes accomplis sur ou par un sujet peuvent, soit produire des effets sur un autre sujet, soit faire comprendre à une tierce personne, divine, les désirs corrélatifs de l'homme. Nous avons distingué, selon le cas, un symbolisme agissant ou magique et un symbolisme invocatoire, et nous en avons constaté la grande similitude. Celle-ci s'explique par le fait que, quoique l'un opère par causalité physique et l'autre par causalité morale, ils sont bâtis sur la souche commune des systèmes classificatoires.

*
**

Il nous reste un mot à dire sur un problème particulièrement important et intéressant, à savoir les caracté-

ristiques du système de signes établi par Dieu pour servir d'intermédiaire entre lui et l'humanité. L'existence même d'un tel système ne saurait être mise en doute. Dans les deux Testaments Dieu donne des indications précises sur les modalités de son service; pensons seulement au Livre du Lévitique, à l'enseignement du *Pater* ou à la Cène.

Une étude approfondie de ce système de signes établi par Dieu permet d'affirmer qu'il est essentiellement composé non de signaux, mais de symboles : il est celui d'un symbolisme religieux tel que nous l'avons défini plus haut.

Dieu, en indiquant à l'homme le système de signes à employer dans les rapports avec lui, s'est contenté d'adopter certains procédés, d'adapter certaines pratiques profondément ancrés dans le fonds religieux de l'homme. Cette conformité est lourde de conséquences, car elle nous montre que Dieu lui-même recourt, dans ses rapports avec l'homme, à des procédés humains, qu'il se conforme aux usages établis et se met en quelque sorte à la portée de l'esprit humain. Le système de signes établi par Dieu en vue d'une communication avec lui est semblable aux systèmes de symboles employés couramment par l'humanité dans ses tentatives — autrement vaines et pour cause — de contacter le non-humain.

Il nous est impossible d'aborder profondément, au cours de cette étude, des problèmes aussi graves, mais nous devons mentionner qu'apparemment le symbolisme chrétien comporte des actes relevant aussi bien du symbolisme agissant qu'invocatoire. Les sacrements relèveraient du premier (*ex opere operato*), les sacramentaux du second (*ex opere operantis*).

Il nous semble qu'une étude s'impose : déceler en détail les conceptions primitives ensevelies dans le symbolisme religieux catholique. Sans vouloir préjuger sur les résultats d'une telle entreprise, nous osons affirmer d'ores et déjà qu'elle montrera que :

1) Les analogies entre catholicisme et d'autres conceptions religieuses pré-chrétiennes peuvent s'expliquer non seulement par des emprunts ou des imitations serviles, mais aussi, et avec plus d'exactitude, par le fait qu'apparemment

la pensée religieuse de l'homme se base partout sur les mêmes conceptions fondamentales.

2) Cette conformité, loin d'infirmier la doctrine catholique, lui apportera en soutien le témoignage « par analogies » de l'ethnologie. Dans la mesure où les mystères de la religion sont intelligibles analogiquement, l'ethnographie religieuse peut et doit jouer un rôle considérable dans la démonstration de leur crédibilité.

Il nous paraît que la science catholique n'a pas jusqu'ici pleinement compris quels beaux résultats elle pouvait attendre d'une telle entreprise.

Il va sans dire que notre but était beaucoup plus modeste : montrer en grandes lignes les caractéristiques du symbolisme religieux.

Cambridge, mars 1950.

DENIS SINOR.