

LA PENSÉE SYMBOLIQUE OU COMMENT CHEMINER EN AVEUGLE PARMI DES PROBLÈMES

Par Patrick Brunel



« Dans certains états de l'âme presque surnaturels, la profondeur de la vie se révèle tout entière dans le spectacle, si ordinaire qu'il soit, qu'on a sous les yeux. Il en devient symbole. »

Charles Baudelaire, *Fusées XI*

La pensée symbolique peut s'appréhender soit à l'échelle d'un groupe social déterminé, soit à celle d'un individu. Elle se trouve donc au cœur de la réflexion et de la pratique de disciplines très diverses : ethnologie, anthropologie, histoire des religions, philosophie, linguistique, sémiotique, mais aussi mathématiques (algèbre et géométrie), pédo-psychiatrie, psychologie, psychanalyse, d'autres encore...

Il ne saurait être question dans le cadre de cet article d'exposer de manière exhaustive la conception que se fait d'elle chacune de ces sciences, non plus que de les survoler toutes en une sorte de vue cavalière qui ne pourrait être que très approximative. Nous nous proposons plutôt, après avoir identifié les caractéristiques principales de la pensée symbolique, de répondre à la question suivante : dans une société marquée par l'influence du *logos*, la

pensée symbolique conserve-t-elle sa pertinence et est-il encore possible, voire souhaitable, de *vouloir consciemment* penser symboliquement ?

« J'appelle cette connaissance aveugle ou encore symbolique »

Une précision pour commencer : l'étude des symboles ne met pas en œuvre la pensée symbolique. Tout au contraire, comme toute étude, elle mobilise la pensée discursive et logique, voire argumentative et conceptuelle. Lorsque nous déployons les multiples virtualités d'un symbole, nous ne *pensons* pas pour autant symboliquement. Est-ce à dire qu'il faudrait pour ce faire suspendre, fût-ce momentanément, le recours à la raison, au profit exclusif de l'intuition ? Il n'en est rien, car, nous le verrons bientôt, rationalisme et symbolisme ne sont pas incompatibles, même si, en Occident, depuis plus de quatre cents ans, notre intellect semble comme naturellement configuré autour d'une raison perçue comme incompatible avec toute forme de symbolisme et même supérieure à lui. Or, semblable domination du *logos* conduit à ignorer ou à sous-estimer la valeur de la pensée symbolique¹ qui est pourtant une donnée fondamentale de notre espèce et se montre indispensable à l'épanouissement du moi.

Ainsi que Jean Piaget l'a montré², cette modalité de la pensée apparaît chez l'enfant entre dix-sept et vingt mois. Et chez l'adulte, elle ne cesse, tout au long de la vie, d'être un attribut essentiel de la psyché. Elle peut être définie comme « la capacité de penser à des objets et à des événements qui ne se trouvent pas dans l'environnement immédiat. Elle implique l'utilisation de signes, de symboles,

1 Tel est le cas d'un anthropologue comme Frazer (1854-1941) qui, dans *Le Rameau d'or*, somme en douze volumes parus entre 1911 et 1915, a répertorié les mythes et les rites pratiqués sur toute la planète, fondant ainsi l'anthropologie religieuse et la mythologie comparée. Mais son approche est celle d'un Occidental convaincu de la supériorité de sa civilisation par rapport à celle des « primitifs » qu'il étudie.

2 Jean Piaget, *Le Langage et la pensée chez l'enfant*, Delachaux et Nestlé, 1923 et *La Formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Nestlé, 1945.

de concepts et de relations abstraites, comme en témoignent le langage, le calcul et l'expression artistique ou rituelle³. »

À la lecture de cette définition, chacun aura noté la diversité des outils que mobilise la pensée symbolique (signes, symboles, concepts) et le large périmètre de son application (expression et communication, mathématiques, art, rites). D'où il découle que le langage n'est qu'un de ses véhicules⁴ et qu'elle se manifeste aussi sous des formes⁵ autres, figuratives mais aussi abstraites.

3 Selon la définition de l'*American Psychological Association*.

4 La question des rapports du langage et de la pensée représente un domaine d'étude essentiel de la philosophie. Au cours du temps, deux grandes réponses ont été apportées. La première postule l'identité du langage et de la pensée. Platon fait ainsi dire à Socrate que la pensée est « un discours que l'âme se tient tout au long à elle-même sur les objets qu'elle examine » (*Théétète*, 189e5, je souligne), cependant que Merleau-Ponty est encore plus affirmatif : « la pensée n'a rien d'intérieur, elle n'existe pas hors du monde et hors des mots » (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. Repris dans la collection "Tel" en 2005). Les logiciens et grammairiens de Port-Royal ne disaient d'ailleurs pas autre chose : après avoir estimé que si nous ne devions pas communiquer avec nos semblables, nous n'aurions pas besoin du langage, ils ajoutaient : « mais, parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres qu'en les accompagnant de signes extérieurs, et que même cette accoutumance est si forte que, quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres, il est nécessaire dans la logique de considérer les idées jointes aux mots et les mots joints aux idées. » (Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *Logique de Port-Royal*, 1662, je souligne.) Ainsi, sans langage, pas de pensée ! Mais une deuxième conception existe, selon laquelle il n'est nul besoin du langage pour penser. Saint Augustin la formule en ces termes : « L'homme parle en lui-même dans le fond de son cœur, autrement dit, parle lorsqu'il pense. » (*De Trinitate*, XV, X, 17. Cité par Jean-Michel Fortis, « La notion de langage mental : problèmes récurrents de quelques théories anciennes et contemporaines », *Histoire, Épistémologie, Langage*, année 1996, tome XVIII, fascicule 2, pp. 75-101). Cette idée qu'il peut exister une pensée qui n'ait pas besoin d'être formulée dans les mots d'une langue naturelle traverse une bonne part de la philosophie du Moyen-Âge, et a été largement reprise dans la seconde moitié du vingtième siècle, portée par certains neurologues et neuropsychologues qui s'appuient notamment sur le fait que nombre d'aphasiques, malgré la lésion de la zone du langage située dans l'hémisphère gauche, conservent leurs facultés intellectuelles, et inversement que des lésions de l'hémisphère droit qui laissent intact le langage peuvent engendrer des troubles cognitifs. Au cours des années 1960, un courant philosophique, le computationnalisme, est allé assez loin en ce sens, défendant l'idée que l'esprit est une machinerie mentale et la pensée un langage mental que Jerry Fodor a nommé « mentalais », sorte de langage propre, originaire. Il existerait ainsi une « pensée sans langage », c'est-à-dire non formulée en une langue naturelle, mais dont toutes les langues naturelles descendraient. Mais les partisans de cette théorie ne nous disent pas si une telle sorte de pensée serait symbolique, ou non !

5 Je prends le terme dans le sens que Ernst Cassirer lui donne dans sa somme magistrale en trois volumes (1923-1929) : *La Philosophie des formes symboliques*. Tome 1, *Le Langage*, tome 2, *La Pensée mythique*, tome 3, *La Phénoménologie de la connaissance*. La traduction française a paru aux Éditions de Minuit en 1972.

C'est ainsi que les mathématiques, discipline dont nul ne contestera qu'elle fait appel à la raison, manipulent aussi les symboles et substituent des signes aux choses. Leibniz va ici nous servir de guide :

Ainsi, lorsque je pense à un chiliogone, c'est-à-dire à un polygone à mille côtés, je ne considère pas toujours ce qu'est un côté, une égalité, le nombre mille (ou le cube de dix), mais je me sers mentalement de ces mots pour qu'ils tiennent lieu des idées que j'ai des choses, – bien que sans doute j'aie le sens de ces mots confusément et imparfaitement à l'esprit – (...) J'appelle cette connaissance aveugle ou encore symbolique ; nous en faisons usage dans l'algèbre et dans l'arithmétique et presqu'en tout domaine⁶.

Dans cette dernière phrase, le rapprochement des deux adjectifs est – si j'ose dire ! – éclairant : la connaissance d'origine « symbolique » est de fait « aveugle »

puisque'elle consiste précisément à pouvoir se représenter mentalement un objet absent, donc invisible. Le géomètre n'éprouve pas le besoin de définir ni de représenter une hyperbole chaque fois qu'il en mentionne une, de même qu'il n'est pas nécessaire de convoquer à chaque étape d'un raisonnement le sens des mots que nous utilisons. Le recours aux symboles facilite ainsi le raisonnement, épargne des efforts d'attention et permet de gagner du temps :

Le recours aux symboles facilite ainsi le raisonnement, épargne des efforts d'attention et permet de gagner du temps. ”

Le recours aux symboles facilite ainsi le raisonnement, épargne des efforts d'attention et permet de gagner du temps : si je veux savoir ce que font 1677 fois 365, je fais l'opération avec un papier et un crayon, en posant des caractères, sans

6 *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* (1684). Leibniz s'oppose ici à Descartes pour qui cette pensée aveugle n'est rien d'autre qu'une facilité et un renoncement à la rigueur nécessaire à la découverte de la vérité.

avoir besoin de faire 365 tas de 1677 cailloux ! Faisant cela, je mobilise une pensée symbolique. Naturellement, Leibniz ne manque pas de noter qu'en matière de physique, de morale et de métaphysique, le recours aux caractères, aux signes et aux symboles est d'une rentabilité moins immédiate !

Nous avons jusqu'à présent évoqué indistinctement signes et symboles. Or, une différence majeure les sépare : comme l'a montré Saussure, le signe est arbitraire, mais « le symbole a pour caractéristique de n'être jamais tout à fait arbitraire »⁷. En effet, il repose sur l'analogie et celle-ci ne saurait être aléatoire. Le mot « balance » est un signe, raison pour laquelle en d'autres langues que le Français il se formule différemment, mais la représentation de la justice sous la forme d'une balance est une opération d'ordre symbolique, allégorique plus exactement, aisément compréhensible par tous, raison pour laquelle elle se retrouve dans d'autres cultures. Faut-il en conclure que la pensée symbolique s'exprime essentiellement de manière visuelle, sous forme d'images, de formes, ou même de monuments ? L'exemple des mathématiques vient de nous montrer le contraire. Mais il est vrai que sur un plan anthropologique, les plus anciennes manifestations de la pensée symbolique⁸ se présentent sous la forme d'objets (parures, coquillages percés), de représentations visuelles (gravures pariétales), plus tard de monuments.

7 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1915, Éd. Payot, 1969, p. 101. Voir aussi Cassirer : « Car le signe n'est pas l'enveloppe qu'un pur hasard attribuerait à la pensée, mais son organe nécessaire et essentiel. (...) La détermination conceptuelle d'un contenu va de pair avec sa fixation dans un signe particulier. Ainsi toute pensée véritablement rigoureuse et exacte ne trouve de soutien que dans la symbolique et la sémiotique sur lesquelles elle s'appuie. (...) Sans ces symboles universels, comme ceux que l'arithmétique et l'algèbre fournissent, aucune relation particulière de la physique, aucune loi particulière de la nature ne serait exprimable. Ce fait manifeste clairement le principe fondamental de la connaissance en général qui veut que l'universel ne se laisse intuitionner que dans le particulier et que le particulier ne se laisse jamais penser que dans la perspective de l'universel. » *Op. cit.*, tome 1, p. 27.

8 La question de l'origine de la pensée symbolique fait débat parmi les spécialistes. Certains la situent au moment du Paléolithique supérieur il y a environ 40 000 ans, d'autres voient son émergence en Afrique il y a 200 000 ans, cependant que d'autres encore, refusant de faire d'elle l'apanage de *Homo sapiens*, la font remonter à *Homo erectus* ou *Homo neanderthaliensis* il y a 300 000 ans.

À quoi il convient bien sûr d'ajouter les mythes qui, derrière la fiction qu'ils rapportent, ne recèlent pas tant un sens caché qu'ils n'expriment le rapport au cosmos de leurs créateurs et de tous ceux qui en sont imprégnés. Ils ont été inventés en des temps immémoriaux, se sont transmis oralement et relèvent de ce que René Guénon (1886-1951) et ses disciples ont appelé « la Tradition primordiale ». Avant eux, Hegel, lui aussi, avait postulé qu'ils avaient été créés par des hommes non encore en possession de la pensée abstraite et conceptuelle et que, dès lors, pour y trouver le sens et les idées, « il [fallait] les y mettre, parce que le peuple, le poète, ou le prêtre (...) ne soupçonnaient nullement de pareilles idées, qui étaient au-dessus de la culture intellectuelle de ces temps »⁹. Mais il ajoutait ceci :

Si les anciens ne soupçonnaient pas dans leur mythologie ce que nous y voyons aujourd'hui, il ne s'ensuit pas que leurs représentations ne soient en aucune façon des symboles et ne doivent pas être considérés comme tels, puisque ces peuples, au temps où ils composaient leurs mythes, vivaient dans un état tout poétique, et par conséquent exprimaient leurs sentiments les plus intimes et les plus profonds, non par des formules abstraites, mais sous les formes de l'imagination.

Ainsi, la pensée symbolique serait, d'un point de vue chronologique, une pensée préconceptuelle, mobilisant essentiellement l'imagination, tout en manifestant une forte composante rationnelle :

Les mythes, comme créations de l'esprit humain, quelque bizarres et grotesques qu'ils puissent paraître, (...), renferment cependant en eux-mêmes un sens pour la raison, des pensées générales sur la nature de Dieu, en un mot des philosophèmes¹⁰.

9 Hegel, *Esthétique*, Livre de Poche, tome 1, p. 412.

10 *Ibid.*, pp. 410-411.

Nous sommes là au cœur d'un débat qui a traversé toute l'histoire de la philosophie et de l'anthropologie : quel crédit accorder aux mythes ? Ne sont-ils que des fables dépourvues de toute pertinence et dénuées de toute vérité, fruits d'une pensée primitive et inférieure parce que préconçue¹¹, ou, derrière l'enveloppe de leurs fictions, cachent-ils au contraire des vérités profondes ? Et si la deuxième branche de l'alternative est la bonne, comment doivent-ils être interprétés ? Comme de simples allégories, ou comme l'émanation d'une conscience symbolique ? Opter pour l'allégorie, c'est dessécher le mythe, lui retirer sa chair, le réduire à un squelette; faire de lui la pointe acérée de la conscience et lui octroyer une *fonction* symbolique, c'est en revanche un choix plus riche qui rend justice à sa complexité et qui ouvre sur une interprétation tautégorique¹².

En réalité, comme l'a montré Cassirer influencé en cela par Friedrich Schelling, Friedrich Creuzer et l'ensemble du Romantisme allemand, « la compréhension philosophique du mythe commence quand on admet qu'il ne se meut aucunement dans un monde d'« invention » pure ou de « poésie » et qu'il possède une manière de *nécessité* et par suite une sorte de *réalité* »¹³. Il faut accepter de prendre le mythe pour ce qu'il est : non une explication naïve et primitive de la nature, ni une version fictive de l'Histoire, mais une forme d'expression de la conscience humaine qui vit pleinement en accord avec lui parce qu'elle est réceptive à « la force spirituelle qu'il exerce sur elle »¹⁴.

11 Telle est notamment la position de Kant (paragraphe 59 de la *Critique de la faculté de juger*) et de Hegel qui lui préfère « l'idéal classique » (*op. cit.*, tome 1, p. 419).

12 Sur l'histoire de ce débat, voir Ernst Cassirer, *op. cit.*, tome 2., *La Pensée mythique*, pp.15-33, et Gilbert Durand, « L'Univers du symbole », *Revue des Sciences religieuses*, Université des Sciences humaines de Strasbourg, janvier-avril 1975, pp. 7-23.

13 Ernst Cassirer, *op. cit.*, tome 2, p. 19. Souligné par l'auteur.

14 *Ibid.*, p. 20.

« Cheminer parmi des problèmes »

Sans prétendre à l'exhaustivité, efforçons-nous maintenant de cerner les contours de la pensée symbolique, en nous limitant à celle d'ordre anthropologique.

1/ Elle existe depuis la nuit des temps et ses productions constituent ce que Freud a joliment nommé « ce trésor déjà là de la culture ». Tout symbole est donc transhistorique, il « porte ses multiples sens en lui-même, et cela dès l'origine »¹⁵, va même jusqu'à affirmer Guénon.

2/ Son origine est collective et anonyme. C'est d'ailleurs là une différence capitale entre le symbolisme anthropologique tel qu'il se manifeste dans les objets, les monuments, les rites religieux des sociétés anciennes, et celui, plus récent, d'autres formes culturelles reposant elles aussi sur l'analogie, notamment la littérature lorsqu'elle recourt aux images (comparaison ou métaphore) et même aux mythes. Une œuvre littéraire, en effet, est *toujours* le fruit de la création d'un écrivain qui, de son propre chef, choisit de recourir

¹⁵ « Penser qu'un sens nouveau peut être donné à un symbole qui ne le possédait pas par lui-même, c'est presque nier le symbolisme, car c'est en faire quelque chose d'artificiel, sinon d'entièrement arbitraire, et en tout cas de purement humain. » « Le Saint Graal », *Le Voile d'Isis*, février-mars 1934. Repris dans *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, 1962, p. 34.

à telle ou telle image¹⁶, ou de reprendre un symbole existant, mais en l'infléchissant¹⁷.

3/ La pensée symbolique opère en réseaux. Les symboles forment des ensembles, des constellations¹⁸, et la signification de chacun vient de sa capacité d'entrer en résonance avec ses homologues : les quatre éléments, les planètes, les couleurs, les parties d'un arbre, les dieux et les déesses de l'Olympe, etc. À l'intérieur d'un réseau, des liens de ressemblance ou d'analogie, de contiguïté spatiale ou temporelle, de complémentarité ou d'opposition, permettent de passer d'un symbole à d'autres symboles, étant bien entendu que chacun s'enrichit de son voisinage avec ses congénères et surtout tire d'eux sa signification.

.....
16 « La comparaison se présente elle-même comme quelque chose d'inventé uniquement pour un but momentané, quelque chose d'individuel, clair en soi-même, parce qu'il porte sa signification avec soi-même. » Hegel, *op. cit.*, tome 1, p. 408.

17 La spirale, symbole anthropologique gravé sur des pierres, des objets décoratifs, des monuments de Sumer, de l'Égypte, de la Grèce, de Rome, de l'ancienne Chine, et dont les anthropologues ont donné des interprétations diverses : symbolisme cosmique, spirituel (élévation vers le divin), théologique, a permis aux écrivains de l'âge romantique (Chateaubriand, Germaine de Staël, Balzac...) de proposer une nouvelle représentation de l'Histoire : au cercle (répétition inlassable d'événements semblables) et à la flèche (progrès continu), ils ont donc substitué la spirale, figure représentant le mouvement de l'Histoire, à la fois ascendant (perfectibilité) et fait de circonvolutions (progressivité incertaine et discontinue).

De son côté Hugo confère à la spirale une portée métaphysique et l'associe, non plus à la hauteur, mais à la profondeur : elle relie le monde visible au monde invisible, mais celui-ci est un gouffre. Jarry, quant à lui, l'a utilisée comme l'emblème du narcissisme bouffonesque de Père Ubu dont elle souligne l'infatuation et l'ego démesuré. On voit bien que dans ces exemples, la spirale a perdu sa qualité de symbole anthropologique et est devenue une image renvoyant à l'imaginaire singulier de tel ou tel écrivain. Je me permets de renvoyer à mon article « Qu'est-ce qu'un Thyrsé ? La spirale en littérature : allégorie, symbole ou métaphore ? », *Spirale, Humanisme et Prospective*, n°4, septembre 2018, pp. 13-41. Consultable en ligne sur le site de CIU, www.c-i-u.fr.

18 « Les symboles constellent parce qu'ils sont des développements d'un même thème archétypal, parce qu'ils sont des variations sur un archétype. » Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, 1969. Repris par Dunod, 1992, p. 41 de cette édition.

4/ La pensée symbolique conserve une part d'opacité et d'équivocité. Là encore, cela la distingue du régime des images en littérature, qui doivent, malgré tout, demeurer interprétables. Le régime des symboles est tout autre :

Quand nous nous trouvons dans ce monde de représentations et d'images symboliques de l'ancienne Perse, de l'Inde, de l'Égypte, tout nous paraît étrange ; nous sentons que nous cheminons parmi des problèmes. Ces images ne nous entretiennent pas d'elles-mêmes. Ce spectacle ne nous plaît ni ne nous satisfait en soi ; il réclame de nous que nous traversions la forme sensible pour pénétrer son sens plus étendu et plus profond¹⁹.

Traverser la forme sensible d'un symbole, c'est là une expérience de vie autant que de pensée, et c'est reconnaître la suprématie de la sensibilité et même, nous allons le voir avec Baudelaire, des sens, dans notre relation au monde :

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

*Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.*

Charles Baudelaire,
« Correspondances », *Les Fleurs du Mal*.

Ces deux quatrains disent tout de ce que devrait être la relation idéale – utopique ? – de l'homme et du monde, un monde perçu à la

19 Hegel, *op.cit.*, p. 408-409.

fois comme sacré (le temple), bienveillant (regards familiers), certes obscur (confuses paroles), mais déchiffrable, non par la grâce de l'intelligence et de la raison, mais par celle des synesthésies : « Les parfums, les couleurs et les sons se répondent. » Le monde parle, il suffit d'être à son écoute.

5/ Cette équivocité peut aller jusqu'à une forme d'obscurité²⁰. Et ce pour deux raisons : autrefois, la volonté de réserver à quelques

initiés l'accès aux vérités cachées, mais aussi et plus fondamentalement, la nature même des symboles et de la pensée qui les active : chaque fois que les hommes recourent au symbolisme, c'est parce qu'ils ont le sentiment que certaines vérités ne peuvent être montrées ni formulées directement, que ce soit en images ou en mots, et que seule une expression indirecte est en mesure de les laisser

La pensée symbolique, ou « magique », ou « sauvage », n'est pas moins rigoureuse que la pensée scientifique. ”

entrevoir. Si le symbolisme suggère plus qu'il ne dit, si un symbole évoque plus qu'il ne signifie, c'est que certaines vérités des choses et du monde semblent non directement transmissibles. On comprend dès lors pourquoi la pensée symbolique a pu susciter incompréhension, voire méfiance et hostilité, de la part des tenants d'un rationalisme étroit pour qui penser symboliquement n'est rien d'autre que se laisser aller à toutes sortes d'errements et de divagations mentales. À l'opposé, les tenants du symbolisme font valoir que ce n'est rien d'autre que « *raisonner par analogie* », « former un *raisonnement* fondé sur les rapports de similitude qu'on a perçus entre deux ou plusieurs choses »²¹. À leurs yeux, rationalisme et symbolisme ne sont

20 À ce titre, elle est loin de satisfaire à l'idéal de clarté cher à nos écrivains classiques et que Boileau a codifié ainsi dans son *Art Poétique* (1674) : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement, / Et les mots pour le dire arrivent aisément. »

21 Selon l'expression d'Aristide Guillet. Nous soulignons.

pas antinomiques. Et comme Lévi-Strauss l'a montré, la pensée symbolique, ou « magique », ou « sauvage », n'est pas moins rigoureuse que la pensée scientifique :

*La pensée magique n'est pas un début, un commencement, une ébauche, la partie d'un tout non encore réalisé ; elle forme un système bien articulé (...). Au lieu, donc, d'opposer magie et science, il vaudrait mieux les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance, inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques (...), mais non par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux.*²²

Et l'ethnologue d'affirmer que « la pensée mythique, bien qu'en-gluee dans les images, [peut] être déjà généralisatrice, donc scientifique »²³. Elle partage, en effet, deux caractéristiques essentielles avec la science : la volonté « d'introduire un début d'ordre dans l'univers »²⁴ et la connaissance du déterminisme²⁵.

6/ La pensée symbolique est d'essence sacrale et religieuse. Elle exprime la part de divin que les hommes perçoivent dans le monde, notamment à travers les hiérophanies, avant de la mettre en forme dans des rites et de l'institutionnaliser dans des religions. Plus largement, elle peut être dite antimatérialiste et spiritualiste. Ainsi, dans notre littérature, le mouvement symboliste (1886) s'est défini en réaction au Parnasse et au naturalisme de Zola et de ses disciples : il a brandi le symbole comme antonyme du petit fait vrai, du détail cher aux romanciers réalistes. Le Symbolisme de

22 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962. Repris dans *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2008, pp. 572 et 573. Rappelons que pour l'auteur, la 'pensée sauvage' n'est pas « la pensée des sauvages, ni celle d'une humanité primitive ou archaïque, mais la pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'obtenir un rendement », p. 792. « Elle se définit à la fois par une dévorante ambition symbolique, et telle que l'humanité n'en a plus jamais éprouvé de semblable, et par une attention scrupuleuse entièrement tournée vers le concret » (p.793).

23 *Ibid.*, p. 581.

24 *Ibid.*, p. 568.

25 *Ibid.*, pp. 570-571.

Moréas, de Vielé-Griffin et des autres membres du mouvement est un idéalisme. Il ne cherche pas à dire ou à nommer, mais à suggérer. Son obscurité est consubstantielle à la nature même du langage poétique qui, à la différence de celui du quotidien, celui de « l'universel reportage »²⁶, ne saurait être transparent et ne peut qu'obéir à un régime d'allusions. Notons qu'au-delà de l'enjeu purement littéraire, il y a là une profonde « remise en cause du sujet cartésien, réduit désormais à la part émergée d'un continent obscur, l'inconscient »²⁷.

Résumons : la pensée symbolique existe depuis la nuit des temps, elle est d'origine collective et représente la vision du monde d'un groupe social déterminé²⁸. Elle mobilise l'imagination sans être pour autant irrationnelle, et ne doit donc pas être opposée à l'approche scientifique. Elle témoigne de l'énergie spirituelle de l'homme et, appuyée sur, ou adossée à, des mythes et des rites, peut être vue comme une tentative de trouver des réponses, certes toujours sibyllines, aux grandes interrogations métaphysiques qui n'ont cessé de hanter l'humanité.

Une question toutefois demeure : cette pensée symbolique conserve-t-elle sa pertinence ? Peut-elle être pour l'homme d'aujourd'hui une voie d'accès à la connaissance ?

26 Stéphanie Mallarmé, *Vers et Prose*, Divagation première.

27 Bertrand Marchal, *Lire le Symbolisme*, Dunod, 1993, p.24.

28 Hegel pour qui l'architecture « est, historiquement parlant, le premier des arts » et incarne « la forme symbolique de l'art » en ce qu'elle est « indépendante », c'est-à-dire qu'un monument « renferme en lui-même son propre sens », explique qu'elle offre au regard « les conceptions originelles, les pensées universelles de l'esprit humain ». L'architecture symbolique est ainsi « un point de réunion pour une nation ou pour des nations diverses, un lien autour desquels elles se rassemblent » ; elle manifeste « le lien principal qui unit les hommes, la pensée religieuse des peuples ». Elle exprime le lien social qui arrache les hommes à la seule dimension « patriarcale » de leur existence : « l'édifice qui s'élève dans les nues est le symbole de cette dissolution de la société primitive et de la formation d'une nouvelle et plus vaste société ». « De l'architecture indépendante ou symbolique », *Esthétique*, tome 2, Première section, chapitre 1, Livre de Poche, pp. 26-60.

Penser symboliquement ?

Dans une société dominée par le *logos*, quel peut bien être l'intérêt de vouloir s'éloigner de la pensée rationnelle et du discours argumentatif, pour se jeter dans les bras de la pensée symbolique, au risque de sembler renier les efforts déployés depuis des siècles pour sortir l'humanité de la superstition et de l'obscurantisme ? Répondre à ce problème impose de distinguer deux plans : celui, collectif, de la communauté d'appartenance (tribu, cité, nation, État...) et celui, intime, de l'individu.

1/ La communauté

Trop souvent, les tentatives de faire revivre la pensée symbolique, ou même le simple appel au renouveau du symbolisme, cachent une mise en cause inavouée de la pensée rationnelle. C'est en fait la question « d'un affaiblissement de la confiance dans le *logos* »²⁹ qui se pose alors, avec les possibles conséquences politiques d'une telle attitude.

Comme on le sait, tous les régimes totalitaires font appel à une dimension mythique du monde et cherchent à créer un prétendu nouveau mythe susceptible de favoriser le processus d'identification nécessaire à l'adhésion des masses, dès lors que l'identification à la démocratie n'est plus opératoire. Alors que le mythe, dans sa version anthropologique, est « un *appareil d'identification* » au service du sentiment d'appartenance des citoyens à leur communauté, il devient, dans le cas des régimes totalitaires, objet d'une pure *construction*. Outre qu'il y a là quelque chose d'artificiel³⁰, vouloir créer un nouveau mythe censé figurer « l'incarnation de l'être ou du destin de la communauté »³¹ n'est en fait

29 Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le Mythe nazi*, Éditions de l'Aube, 1991, repris en 2016, p. 8 de cette édition.

30 « Mais ce que le nazisme, peut-être, nous apprend, c'est qu'on ne fabrique pas l'événement. Les sociétés à mythe n'avaient jamais fabriqué, calculé ni construit leur fondation : l'immémorial était une propriété intrinsèque des mythes. On ne fabrique pas l'immémorial : il est aussi bien à venir ». *Ibid.*, p. 18

31 *Ibid.*, p. 14.

rien d'autre que produire une idéologie offrant « une explication *politique* du monde (...) à partir d'un concept unique, le concept de race, par exemple, ou le concept de classe, voire celui "d'humanité totale" »³². Ce qui importe ainsi dans le « mythe national-socialiste », ce ne sont pas ses emprunts dévoyés aux mythologies germaniques ou la mise en œuvre des spectaculaires parades sportives et défilés militaires, mais la manière dont avec cette notion de

« race », il a fourni une clé de compréhension du monde à même de combler le besoin nécessaire de tout être humain de se sentir membre d'une collectivité. D'où la *nécessité* pour les démocraties de prendre en compte ce besoin d'incarnation et d'identification symbolique ressenti par les citoyens, et ne pas le balayer d'un revers de main³³, sous peine de voir les mouvements les plus extrémistes se proposer de combler le vide. Telle

est l'une des leçons que l'étude du nazisme peut nous donner : « nous montrer comment le monde moderne n'est pas arrivé à s'identifier dans la "démocratie" – ou bien, à identifier ladite démocratie »³⁴.

Il convient donc de toujours se méfier de certains appels au renouveau du symbolisme et d'en analyser soigneusement l'arrière-plan idéologique. Leurs présupposés sont loin d'être neutres. Certains auteurs ont ainsi, sous prétexte de nous affranchir de la supposée

Il convient de toujours se méfier de certains appels au renouveau du symbolisme et d'en analyser soigneusement l'arrière-plan idéologique. Leurs présupposés sont loin d'être neutres. ”

32 *Ibid.*, p. 25.

33 Lacoue-Labarthe et Nancy citent (*ibid.*, p.14) cette remarque de Robert Brasillach : « La calamité de la démocratie est d'avoir privé la nation d'images, d'images à aimer, d'images à respecter, d'images à adorer – la Révolution du vingtième siècle les a redonnées à la nation », *Je suis partout*, 29 janvier 1943.

34 *Ibid.*, p. 17.

contrainte du *logos*, invoqué la cause du symbolisme comme un étendard libérateur à même de permettre de revenir aux fondamentaux de l'humanité, notamment en matière de spiritualité. Guénon, par exemple, auteur d'une oeuvre au retentissement considérable, considérait le symbolisme comme le « moyen le mieux adapté à l'enseignement des vérités d'ordre supérieur, religieuses et métaphysiques, c'est-à-dire de tout ce que repousse ou néglige l'esprit moderne »³⁵ ; intuitif et synthétique, le symbolisme l'emportait à ses yeux sur toute forme de langage analytique et de pensée discursive. Il s'inscrivait par là dans la filiation de tous les chantres d'une idéologie antimoderne, anti-Lumières, nostalgique d'une ère révolue et idéalisée, celle d'une supposée « Tradition primordiale » dont rien en fait n'atteste l'existence.

2/ Le plan de l'individu

De ce que la pensée symbolique relève d'une tradition immémoriale, est anonyme et reflète une vision collective du monde, il semble logique de conclure à l'impossibilité de pouvoir *volontairement* et *consciemment* penser symboliquement par soi-même. Certains artistes et écrivains ont pourtant revendiqué de le faire et il est indéniable que l'imaginaire et l'oeuvre de Hugo, comme ceux de Baudelaire, de Rimbaud, des surréalistes, de Queneau, de Cocteau, de Dali, pour ne prendre que quelques exemples, sont imprégnés, au moins partiellement, d'un symbolisme qui plonge ses racines dans les archétypes de l'inconscient collectif (Jung), en même temps qu'il renvoie au propre inconscient (Freud) de chacun de ces artistes. Mais comme nous l'avons dit plus haut, un tel symbolisme n'est pas essentiellement de nature anthropologique, il renvoie plutôt à la subjectivité du créateur, à son « moi profond » aurait dit Proust. Or, l'artiste n'entend nullement s'effacer derrière le message qu'il perçoit du cosmos ! Hugo lance ainsi fièrement :

.....
 35 René Guénon, « La Réforme de la mentalité moderne » *Regnabit, Revue universelle du Sacré-Coeur*, juin 1926. Repris dans *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, 1962, p. 13.

*Tous les objets créés, feu qui luit, mer qui tremble,
Ne savent qu'à demi le grand nom du Très-Haut,
Ils jettent vaguement des mots que seul j'assemble ;
Chacun dit sa syllabe et moi je dis le mot³⁶.*

On ne saurait plus clairement revendiquer la prééminence du « je » créateur ! La figure du poète est certes celle d'un « mage » ou d'un « pontife », capable de déchiffrer le message obscur de l'univers et d'en révéler la part de religiosité cachée, elle ne doit pas être pour autant confondue avec celle des devins, des prêtres, des oracles et autres interprètes sacrés de l'antiquité, car la mission dont se sent investi le poète consiste avant tout à mobiliser la toute puissance du Verbe pour célébrer le monde et édifier son œuvre (« et moi je dis le mot »). Si l'artiste moderne recourt aux symboles, ou cherche à en créer, c'est en obéissant à une démarche avant tout esthétique.

Par ailleurs, cette volonté de développer une pensée symbolique originale et personnelle n'est pas sans danger. L'exemple d'un très grand écrivain aujourd'hui méconnu, Henry de Montherlant (1895-1972), va nous le montrer. Dès ses premières œuvres, Montherlant a déployé un imaginaire qui faisait la part belle à l'allégorie, au symbole et au mythe. En 1924, il se dépeint déjà comme « un esprit disposé au symbole »³⁷. Il s'en fait d'ailleurs une conception élargie puisque, loin de se contenter des symboles anthropologiques, il entend en créer de nouveaux, n'hésitant pas par exemple à élever la course d'un athlète et sa gestion de l'effort sportif, au rang de symbole. Par l'entremise des symboles, Montherlant *pense* son inscription dans l'Histoire, éprouve un sentiment d'unification du moi (« la vieille doctrine grecque de l'union des contraires ») qui le protège du risque de dissociation mentale, et embrasse une vision syncrétique du monde qui conduit à la fusion de l'Un dans un grand Tout englobant paganisme et christianisme. C'est là le versant poétique de son symbolisme. Mais ce dernier a surtout

36 « Promenades dans les rochers », *Les Quatre Vents de l'Esprit*, Livre III.

37 Henry de Montherlant, *Les Olympiques, Romans I*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, p. 359.

culminé dans la création de mythes. De chacune de ses expériences vécues – au collège, à la guerre, au stade, dans l'arène – l'écrivain a tiré un mythe, célébrant dans chacune d'elles la part de beauté, de grandeur, de sublime, de spiritualité et de divin, mais aussi de trivialité et de grotesque, qu'elle contient.

Créer des mythes, ce fut pour lui échapper à la contingence et réussir, comme le torero sur la bête, à exercer le *dominio* sur son existence en la configurant en un récit cohérent qui fait sens et qui

permet d'en surmonter les contradictions apparentes. Un tel pli de caractère est sans nul doute d'ordre narcissique : il installe au premier plan le moi³⁸, ravalant à la seconde place le sentiment d'altérité et « les matières souvent douteuses que charrie la pensée »³⁹ – entendons la pensée discursive et conceptuelle. S'être fait le mytho-

La trop grande fascination pour les symboles et les mythes peut conduire à passer à côté du réel. ”

graphe de son existence a certes enrichi l'imaginaire de l'écrivain en lui conférant une flamboyance et une profondeur de champ saisissantes, ce dont l'œuvre entière témoigne, mais cela l'a aussi précipité dans une impasse. C'est durant la seconde guerre mondiale que le glissement s'est produit. Alors que les accords de Munich avaient donné naissance à *L'Équinoxe de septembre* (1938), livre clairement antimunichois, l'année 1941 voit paraître *Le Solstice de juin* dans lequel l'écrivain semble s'accommoder de la défaite.

Comment expliquer un tel changement de cap ? Précisément par le fait que les événements de l'heure (défaite de 1940, armistice,

38 « Je n'ai que l'idée que je me fais de moi pour me soutenir sur les mers du néant. »
« Chevalerie du néant », article écrit en 1928, publié dans *L'Écho de Paris* en 1934, repris dans *Service inutile* en 1935. Henry de Montherlant, *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 598.

39 *Les Olympiques*, op. cit., p. 227.

Occupation), Montherlant n'a pas cherché à les analyser de manière tant soit peu rigoureuse ; il a projeté sur eux une grille interprétative mythique : les souvenirs de l'histoire antique (la Germanie de Tacite), le code d'honneur des samouraïs, le passé teutonique de l'Allemagne, voilà pour le versant historico-anthropologique ; les mythes qui depuis toujours structuraient son imaginaire et qu'il mobilisa alors avec une force renouvelée : l'alternance et l'équivalence, le jeu, la guerre comme sport, la chevalerie, la morale de « la paix dans la guerre », voilà pour le versant personnel. Or, tout ce corpus mythique, loin de lui permettre de voir clair dans le tragique de l'Histoire, *l'aveugla* et le conduisit à ne pas saisir la singularité radicale du nazisme et la spécificité de cette guerre qu'il ne cessa d'interpréter faussement comme un de ces « va-et-vient » de l'histoire, une de ces « marées de l'univers »⁴⁰.

L'exemple de Montherlant est ainsi emblématique de la manière dont la trop grande fascination pour les symboles et les mythes peut conduire à passer à côté du réel. Car rien d'autre chez lui ne peut expliquer son aveuglement : aucune trace de germanophilie, ni d'antisémitisme, par exemple. Seules une défiance envers le monde du *logos* et une confiance démesurée dans le pouvoir d'éclaircissement des mythes le peuvent. Lui-même en conviendra : « La fabulation poétique m'était venue spontanément : elle correspondait à ma tournure d'imagination. Donner un sens poétique, ésotérique aux événements est mon pli naturel », écrira-t-il dans *Mémoire*, plaidoyer *pro domo* publié de manière posthume⁴¹, mais rédigé peu après la Libération et destiné à assurer sa défense.

40 Henry de Montherlant, *Le Solstice de juin, Essais*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, p. 961. Sur cette question, voir Patrick Brunel, « Esprit de légèreté et esthétique du double jeu chez Montherlant » in *La Pensée du paradoxe : approches du romantisme. Hommage à Michel Crouzet*, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2006, pp. 381-406 et « L'Imaginaire de Montherlant dans *Les Olympiques* », *Roman 20-50*, décembre 2024, pp. 79-93.

41 Henry de Montherlant, *Mémoire : texte inédit*, in *L'Équinoxe de septembre* suivi de *Le Solstice de juin*, Gallimard, 1976, p. 296.

« Une imagination sensible exacte »

Faut-il donc discréditer *absolument* toute pensée symbolique sous le prétexte qu'elle peut entraîner de graves dérives ? Ce serait tout aussi irrationnel que d'en exalter la prétendue supériorité.

Rappelons que la pensée symbolique est une donnée de la psyché et qu'à ce titre l'homme est un « animal symbolique » (Cassirer),

comme le montrent notamment ses rêves, sa vie fantasmatique et plus largement les productions de son imaginaire. Par ailleurs, le symbolisme enveloppe toute la société : « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion »⁴², écrit

Le symbole ne recèle donc pas de vérité cachée, il nous incite à mobiliser notre sensibilité et notre raison pour, adossé à lui, en construire une. ”

ainsi Lévi-Strauss. Autrement dit, le symbolisme ne concerne pas seulement la sphère du sensible et de l'imaginaire, il participe aussi du fonctionnement de l'intellect : n'oublions pas la belle définition oxymorique de la pensée symbolique par le même Lévi Strauss : « la science du concret »⁴³.

La pensée symbolique ne peut donc être niée ni éliminée, et les rationalistes fanatiques, plutôt que de la rejeter au nom de ses dérives, gagneraient à la prendre en compte et à en mesurer la portée. L'important est en fait d'en faire bon usage et pour cela d'appréhender ses limites sans perdre de vue son potentiel. Les

42 Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, 1950. Repris dans la collection « Quadrige », 1981.

43 C'est le titre du premier chapitre de *La Pensée sauvage*.

limites tiennent à la tentation qui est la sienne de s'ériger en adversaire du concept et de la pensée rationnelle : en faisant de la sensibilité et de l'intuition les seuls moyens susceptibles de permettre le dévoilement des réalités d'ordre spirituel, elle se fourvoie dans le marais d'un symbolisme de bazar, d'un bric-à-brac confus fondé sur une « frénésie associative »⁴⁴, et ignore l'existence de corrélations entre imaginer et raisonner. La capacité de fusion entre les domaines de l'intellect, du sensible et du spirituel lui échappe. Or, là réside la véritable nature de la pensée symbolique, qui la rend parfaitement compatible avec la pensée rationnelle.

Il est inopérant d'opposer symbole et concept. Paul Ricoeur a lumineusement montré comment, bien que le symbole comporte « un côté non sémantique », quelque chose « qui résiste à une transcription linguistique, sémantique, logique », le recours au *logos* par l'intermédiaire de la métaphore pouvait permettre de le comprendre. Telle est l'opération mentale, à la fois sensible et intellectuelle, qui ouvre les portes du monde des symboles : « Le symbole donne; je ne pose pas le sens, c'est lui qui donne le sens ; mais ce qu'il donne, c'est "à penser", de quoi penser »⁴⁵. Le symbole ne recèle donc pas de vérité cachée, il nous incite à mobiliser notre sensibilité et notre raison pour, adossé à lui, en construire une.

Demeure une difficulté liée à la nature même des sociétés modernes. Celles-ci sont infiniment moins propices au développement de la pensée symbolique que les sociétés anciennes et pré-modernes. Pour le dire avec les mots de Marcel Gauchet, le passage de l'hétéronomie à l'autonomie a entraîné dans son sillage un affaiblissement de « l'institution symbolique »⁴⁶. Les sociétés hétéronomes sont caractérisées par une forte hiérarchisation reposant

44 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op.cit., p. 572.

45 Paul Ricoeur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », *Le Conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Ed. du Seuil, 1969. Repris en 2013 dans la collection « Points », p. 401 de cette édition.

46 Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie, tome IV, Le Nouveau monde*, Gallimard, 2017, p. 612. Tout le développement serait à citer : pp. 610 à 632.

sur un lien étroit et intériorisé de l'individu avec sa communauté d'appartenance. Parler de subordination serait même plus exact, une subordination acceptée, vécue comme naturelle à travers ce mode symbolique d'expression que sont les rites et les cérémonies. Or, dans les sociétés autonomes, l'individu ne s'identifie plus au collectif, mais « à son statut de droit »⁴⁷, ce qui entraîne des conséquences majeures en terme de processus de symbolisation : « Il n'y a pas d'aspiration devenue plus étrangère à cet individu individualisé par le droit que celle de la communion spirituelle et charnelle avec ses pareils »⁴⁸. D'où, entre autres métamorphoses produites par cet « avènement du soi de droit », un processus de « désymbolisation »⁴⁹ qui atteint l'individu et la société.

La raison est un auxiliaire précieux de la pensée symbolique, car « raisonner par analogie » requiert son concours, ainsi que celui de l'intuition. Quant à l'imagination, elle est le troisième pilier du triptyque."

Telle est donc la situation de l'homme d'aujourd'hui désireux de découvrir le foisonnement et les richesses de l'univers des formes symboliques, de se les approprier et de *penser* à partir d'elles. À quelles conditions peut-il y parvenir ? Nul besoin pour lui de renoncer au *logos*. La raison est un auxiliaire précieux de la pensée symbolique, car « raisonner par analogie » requiert son concours, ainsi que celui de l'intuition. Quant à l'imagination, elle est le troisième

47 *Ibid.*, p. 619. Et encore ceci, p. 620 : « L'intériorité ne rencontre plus d'emblée sur sa route cette inscription psychique de l'être-en-société avec laquelle il lui fallait en permanence se mesurer. »

48 *Ibid.*, p. 622.

49 *Ibid.*, p. 626. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une « disparition du symbolique », mais d'une « mutation de son mode de fonctionnement ».

pilier du triptyque. De par sa ductilité, elle est certes susceptible d'égarer celui qui lui cède trop facilement au point d'abdiquer sa raison, mais elle seule a la puissance de pénétration suffisante pour assurer l'exploration en profondeur de l'univers. Nécessaire au savant autant qu'à l'artiste, elle est bien cette « grande plongeuse »⁵⁰ qu'évoque Hugo. Elle doit seulement être canalisée et mise avec rigueur au service de la raison. Pour le dire avec les mots de Goethe, c'est « une imagination sensible exacte »⁵¹ dont nous avons besoin. Une imagination qui, confiante dans le potentiel métaphorique des symboles, nous permettra, non de les déchiffrer dans l'espoir vain de découvrir leurs pseudo-vérités cachées - celles-ci n'existent pas ! –, mais de nous les approprier, afin que ce soit eux qui nous révèlent les vérités qui sommeillent *en nous*. « Ce que nous n'avons pas eu à déchiffrer, à éclaircir par notre effort personnel, ce qui était clair avant nous, n'est pas à nous. Ne vient de nous-même que ce que nous tirons de l'obscurité qui est en nous et que ne connaissent pas les autres »⁵², se dit le Narrateur au moment où il a la révélation de sa vocation d'écrivain et comprend que sa tâche est désormais de « convertir en un équivalent spirituel » les sensations et les réminiscences dont il a jusque-là négligé l'importance. *Mutatis mutandi*, c'est ainsi qu'il convient de se tenir vis-à-vis du monde symbolique : l'obscurité n'est pas seulement en lui⁵³, elle est aussi en nous, et seule une démarche dynamique, celle que Gilbert Durand a

50 « Shakespeare est avant tout une imagination. Or, c'est là une vérité que nous avons indiquée déjà et que les penseurs savent, l'imagination est profonde. Aucune faculté de l'esprit ne s'enfonce et ne creuse plus que l'imagination ; c'est la grande plongeuse. La science, arrivée aux derniers abîmes, la rencontre. » Victor Hugo, *William Shakespeare*, 1864, Deuxième partie, Livre I, chap. 2, *Oeuvres complètes*, tome « Critique », coll. « Bouquins », Robert Laffont, p. 343.

51 Cité par Ernst Cassirer, *op. cit.*, tome 1, p. 29.

52 Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, 1927, *À la recherche du temps perdu*, Bibliothèque de la Pléiade, tome IV, p. 459.

53 « Les symboles ne sont obscurs que de manière relative, c'est-à-dire selon la pureté, la bonne volonté ou la clairvoyance native des âmes. » Baudelaire, « Sur mes contemporains : Victor Hugo », 1861, *Oeuvres complètes II*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 133. Et aussi ceci, toujours à propos de Hugo : « il exprime, avec l'obscurité indispensable, ce qui est obscur et confusément révélé. » *ibid.*, p. 132. C'est Baudelaire qui souligne.

nommée « le trajet anthropologique »⁵⁴, est à même de nous permettre de la lever. Alors, et alors seulement, pourrons-nous prétendre avoir mis en œuvre *notre* pensée symbolique.

.....

54 L'anthropologue désigne ainsi « l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social ». Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 38.