AUTOUR DU CONCEPT DE SYMBOLE

Daniela Mirea

Senior Lecturer, PhD., Military Technical Academy

Abstract: Our article aims to make an analysis of the symbolic sign concept as it was understood and defined by different paradigms of thinking: religious, philosophical, psychoanalytic, linguistic. The representatives of tradition and modernity do not have in mind the same referent when talking about the symbol. The structuralist theories of the symbol are the reflex of a scientist society, they reduce the symbol either to a dyadic structure or to a triadic structure according to different schools of semiotics, knowingly denying the metaphysical referent. In the conception of tradition, the existence of the metaphysical referent is a sine qua non condition. We are dealing with two different paradigms of thinking; the working tools of structuralist semiologists are not functional in the logic of analogy. Our article insists on the dynamics and specificity of the religious sign.

Keywords: symbolic sign, linguistics, psychoanalysis, symbolic religious sign, Mircea Eliade

1. Introduction. Brève histoire du concept de symbole

Tout au long du temps, ce qu'on appelle aujourd'hui *symbole* a connu de différentes significations. L'étymologie du mot symbole nous renvoie au grec *symbolon*, formé à partir du mot base *sym-ballein* dont on a dérivé aussi *symbolaïon* et *symbolè.* En effet le faisceau sémantique du mot base de dérivation est très riche, d'où la difficulté d'établir fermement l'étymologie du mot symbole. Dans son ouvrage *La science des symboles,* René Alleau s'est longuement arrêté sur la multitude des sens qu'il revêt : il évoque tout d'abord le sens topologique de *symbola* ayant la signification « des eaux où elles se réunissent, où elles se jettent ensemble ». Un autre sens constaté par Alleau fait partie de la terminologie technique de navigation « la partie centrale de la vergue faite des deux moitiés qui une fois réunies, (*sumballein*) se superposent en haut du mât et sont alors reliées par des courroies »[1] . L'élément sémantique commun qui se retrouve dans les deux cas cités ci-dessus est que le mot évoque une dynamique qui *rassemble*, qui *réunit* deux éléments qui étaient séparés auparavant. René Alleau continue son analyse en décelant un glissement de sens dans le domaine juridique. Là, le même mot a évolué vers le sens de contrat, *sumbolaion.* L'idée de « rassembler » de « réunir » reste toujours présente car l'acte ne devenait actif que par la réunion des membres du jury qui avaient l'habilitation de l'homologuer.

Jean Borella insiste sur le sens de signe de reconnaissance en invoquant qu'en Grèce antique on considérait comme symbole tout objet en terre ou en métal que deux personnes rompaient en deux, chacun d'elles gardant une partie, signe de reconnaissance de l'autre et en même temps signe de la relation établie entre eux[2]. Ces deux morceaux symétriques étaient partagés soit par un pèlerin et son hôte, soit entre le créditeur et son débiteur, soit entre deux

[1] René Alleau. *La science des symboles*, Payot, Paris, 1976, p.32
[2]Jean Borella *Le mystère du signe*, Paris, Editions Maisonneuve&Larose, 1989, p.18

BDD-A26470 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:19 UTC)

personnes qui se séparaient pour plus longtemps. Le verbe a été utilisé aussi dans le contexte des relations grecques d'hospitalité. Les obligations et les privilèges qui résultaient de la réciprocité de l'hospitalité se transmettaient d'une génération à l'autre. C'est en raison de ce genre de relation que ces objets signifiants sont apparus. Il faut souligner aussi le fait que chez les Grecs anciens, Hermès était appelé aussi *Symbolos*. C'était Apollon qui avait investi Hermès, ce dieu médiateur entre le monde divin et le monde des mortels, de ce surnom. En même temps, le dieu était le lien entre le monde des vivants et le monde des morts. Dans *Le mystère du signe*, Jean Borella signale que dans son *Banquet*, Platon fait un usage métaphysique et mystique du mot *symbolon* : « Chacun de nous est donc un symbole d'homme (*anthropou symbolon*) étant donné que nous sommes coupés à la façon des limaces : d'un être, il en vient deux. C'est pourquoi chacun cherche toujours son propre symbole »[3]. Il attire l'attention de l'usage symbolique que Platon fait au mot « symbolon », qui avait aussi cette signification : « une chose composée de deux ».

Jean Borella parle également d'une composante occulte qui s'est ultérieurement ajoutée au sémantisme du mot. Il rappelle la définition donnée par H. de Lubac, insistant sur la dimension gnostique, ésotérique que le signe symbolique a connue à un moment donné « objet matériel ou formule, auquel devaient se reconnaître les initiés »[4].

2. **La conception linguistique sur le signe**

La définition que Saussure a donnée au *signe* a mis les fondements de ce qu'on appelle communément sémiologie, à partir du XXeme siècle. « On peut concevoir une science qui étudiera la vie des signes […] nous la nommerons sémiologie (du grec *semeion*, « signe »). Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent »[5]. Saussure a donné une définition qui implique la relation arbitraire de signification entre deux éléments, le signifiant- le corps « physique » du signe, et le signifié, l'image auquel renvoie le signifiant. Dans son *Cours de linguistique générale,* il affirme que le signe ne réunit pas une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Par cette définition, Saussure dépasse les frontières de la linguistique générale, car il y inclut tous les signes participant à la communication, les rituels, les coutumes, les formes de politesse, la mode, l'alphabète des sourds-muets etc. La thèse saussurienne est que « la langue est un système de signes exprimant des idées». L'identité de chaque élément compris dans ce système est donnée par la différence des autres. Dans ce réseau que la langue forme, les unités linguistiques ne peuvent pas exister indépendamment du système, la langue en tant que système ne connaît que son propre ordre, idée soutenue par la métaphore du jeu d'échecs : une partie d'échecs est la réalisation artificielle de ce que la langue présente de manière naturelle : la valeur des pièces dépend de leur position sur l'échiquier, tout comme, dans la langue, la valeur de chaque terme dépend de l'opposition avec les autres unités linguistiques. Chaque déplacement vise un seul élément mais sa nouvelle position peut révolutionner l'ensemble de la partie en influençant des pièces apparemment passives[6]. La valeur et l'identité d'un mot dépend entièrement du système dont fait partie le mot, elle est « négative et différentielle »[7] Dans la perspective saussurienne, la sémiologie rend compte des relations qui s'établissent entre le signifié et le signifiant, le signe linguistique réunissant un concept et une image acoustique dans une association arbitraire. En échange, le symbole, selon l'opinion de Saussure, suppose l'existence d'une relation basée sur

[3] Jean Borella, *Le mystère du signe*, Editions Maisonneuve&Larose, Paris, 1989, p.20
[4] *Ibidem*, p.19
[5] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1974, p.33
[6] *Ibidem*, pp.125-126
[7] *Ibidem*

BDD-A26470 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:19 UTC)

« un rudiment de liaison naturelle entre signifiant et signifié »[8], c'est en raison de cela que la balance peut être le symbole de la justice et pas un autre élément, un chariot par exemple.

Hjelmslev, dans son ouvrage *Prolégomènes à une théorie de la langue,* reprend la distinction saussurienne entre forme et substance pour la développer dans le cadre de la glossématique, afin de servir à la description et à la prédiction de chaque texte élaboré dans toute langue[9]. Chaque actualisation est un processus qui peut être décomposé dans un nombre limité d'éléments qui sont constamment utilisés dans différentes combinaisons. Il va postuler l'existence des deux catégories de substances : au niveau du signifié, il y a la substance de la réalité extralinguistique, au niveau du signifiant, il y a la substance de la masse sonore. La langue structure la substance dans une forme : au niveau du signifié, elle organise les significations et les valeurs, au niveau du signifiant, elle assure le système sonore spécifique à telle langue. Finalement, nous avons affaire à quatre niveaux : la substance du contenu (la réalité continue, qui n'est pas structurée par le langage), la forme du contenu (qui se superpose approximativement au signifié saussurien), la forme de l'expression (correspondant au signifiant saussurien) et enfin la substance de l'expression (la masse sonore amorphe). Dans la perspective du linguiste danois, le signe linguistique représente la relation qui s'établit entre la forme du contenu et la forme de l'expression.

Si pour Saussure le signe résulte de la réunion du signifiant avec le signifié, ou de la forme de l'expression avec la forme du contenu, pour la linguistique anglo-américaine, le signe est un modèle triadique. Rappelons le modèle de Peirce, suivi par ceux d'Ogden et Richards, de Rudolf Carnap, Ch. Morris, Th. Sebeok. Les composantes de ce modèle sont : le signifiant/*representamen* chez Peirce, le symbole chez Ogden et Richards, le signifié, (l'interprétant chez Peirce, la référence chez Ogden et Richards), et la réalité dénotée (le référent chez Ogden et Richards, l'objet chez Peirce). L'introduction de la notion de référent augmente la sphère du signe et peut rendre compte de toute pratique sémiotique.

Le signe peircien est une relation triadique dépendant de trois catégories : la primauté (Firstnesse), la secondéité (Secondness), la tertiairite, (Thirdness). Le signe est primaire quand il renvoie à lui-même, secondaire quand il renvoie à l'objet et tertiaire quand il vise l'interprétant. La contribution de Perice a été fondamentale dans deux directions : il insiste sur le fait que la relation de signification est toujours une relation du *representamen*, de l'interprétant et de l'objet. L'interprétant est à son tour lui aussi un signe qui a un interprétant. Peirce reconnaît la diversité des signes et leur irréductibilité au mode de fonctionnement du signe linguistique. Si le signe iconique est marqué par une certaine ressemblance avec l'objet, le signe indiciel se trouve en relation de contiguïté avec l'objet et le signe symbolique est établi par des conventions de signification (meaning convention) ou par des habitudes. Le symbole pericien est entièrement de type scientifique, tandis que le symbole saussurien a des connotations traditionnelles, culturelles.

3. Le Symbole dans la perspective psychanalytique

Dans la conception psychanalytique le symbole a la fonction de rendre conscient, sous différentes formes, des contenus qui ne pourraient pas passer dans le registre conscient à cause de la censure. L'une des causes de la rupture entre Jung et Freud a été due, parmi d'autres, à la divergence concernant la conception sur le symbole.

« Les contenus conscientes qui nous donnent une indication sur les niveaux inconscientes, sont incorrectement appelés symboles par Freud. Ils ne sont pas de vrais symboles […] car d'après sa théorie, ils jouent le rôle de signe ou symptômes de processus subliminaux. Le vrai symbole

[8] Ibidem, p.181
[9] Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie de la langue*, Payot, Paris, 1968

BDD-A26470 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:19 UTC)

c'est tout à fait quelque chose d'autre, il doit être compris en tant qu'idée intuitive qui ne peut être formulée mieux que cela »[10].

Jung parle de l'existence de l'inconscient tout comme Freud parle de l'existence du subconscient. Tandis que Freud considère que le contenu de cet espace comprend tous les désirs refoulés, Jung affirme que ce monde est une partie aussi importante que réelle de la vie de l'individu, que celui du moi conscient. Les éléments qui peuplent cet univers sont des symboles. Pour Jung le symbole est plus que l'expression d'une sexualité refoulée ou d'un autre contenu très bien délimite.

Jung met en relation la présence du symbole avec l'archétype, il conçoit le symbole en tant que l'énergie manifestée d'un archétype. Il représenterait les contenus conscients du psychisme à l'aide desquels se produit le processus de compensation, c'est-à-dire, de conscientisation de manière camouflée, car les contenus matrices sont restés dans inconscient, ne pouvant pas passer dans le conscient, à cause de la censure. Quand le symbole reste incompréhensible, il se transforme en névrose ou psychose, quand il est entièrement déchiffré, il devient allégorie, enfin quand son sens n'est pas exhaustivement compris, le symbole garde toute son attraction et vitalité. Si Freud croit que la forme que le symbole revêt est la même pour tous les individus, Jung affirme qu'il est impossible d'établir un dictionnaire universel des symboles car chaque personne à sa symbolistique personnelle.

Le noyau ontologique du symbole dépend de son caractère irrécognoscible, de son opacité, de son refoulement en termes psychanalytiques. En fait, c'est le terme qui le rend différent du signe, qui est complètement transparent. C'est dans sa démarche d'apporter dans le registre conscient les structures inconscientes qu'apparaît son caractère unificateur. Le symbolisme implique le fait de trouver la meilleure formule pour désigner de manière pertinente et exacte ce qui doit être désigné. Ce qui est important à souligner dans la vision de Jung sur le symbole, porte sur deux concepts clés, c'est-à-dire l'inconscient collectif et l'archétype. L'inconscient collectif est non individuel et supra individuel. Cette observation est soutenue par le fait que les psychotiques reproduisent dans leurs délires les mêmes images et corrélations des textes anciens de l'humanité, ce qui a déterminé Jung à conclure qu'il y avait une mémoire supra individuelle accessible à n'importe qui. Plus que cela, il ne s'agit pas des sens religieux exotériques, mais des informations ésotériques.

Dans la vision de Jung, le symbole a deux traits transitifs fondamentaux : tout d'abord le symbole révèle par l'intermédiaire de son corps sensible un sens caché, qui vient d'un au-delà, d'une zone interdite, inaccessible. Puis, il a la capacité de former des « chaînes » toujours renouvelées. Jung parle de la flexibilité du symbole, de sa capacité à s'adapter aux contextes. Il en établit trois fonctions : représentation, médiation, unification. Selon lui, le symbole est une invention inconsciente qui fournit une réponse à un problème conscient. Gilbert Durant, dans *L'imagination symbolique*[11], se référant à l'analyse jungienne affirme que la fonction symbolique représente pour l'homme le lieu de passage, de réunion des contraires, le symbole étant en essence l'unificateur des contraires.

4. **Le signe symbolique religieux**

Le propre du symbole sacré est qu'il opère une ouverture vers le suprasensible. Son paradoxe est qu'il révèle et occulte à la fois. Son but est de suggérer, de renvoyer à une dimension autrement inaccessible, de faire apparaître et traduire l'invisible dans le visible. Le symbole sacré est une manière de connaissance de la réalité transcendante. L'idée devient sensible pour celui qui a la

[10] C.G.Jung, *Opere complete*, tome XIV, Editions Trei, Bucarest, p.105 (notre traduction)
[11] Gilbert Durand, *L'Imagination symbolique,* PUF, Paris, 1966

BDD-A26470 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:19 UTC)

capacité de la contempler, pour celui qui s'adonne à ce processus d'éveil. Eurigène croit que Dieu, conscient du fait qu'il est incompréhensible, se manifeste pour devenir accessible, ce qu'on appelle une théophanie. Les théophanies sont des manifestations de Dieu dans ce but de se rendre intellectuellement compréhensible aux humains. Pour Dieu, créer c'est révéler et se révéler. Toutes les créatures cachent la lumière divine, ainsi la création n'est qu'un processus d'illumination ayant pour objet de rendre sensible Dieu. Chaque chose est essentiellement un signe, un symbole par lequel Dieu devient accessible aux gens. L'homme a cette capacité de reconnaître la divinité dans les objets sensibles, à cause de la lumière qui en émane. Dans l'ouverture de la conscience qui se rappelle de quelque chose de sacrée s'établit la relation à la dimension transcendante. L'expérience religieuse est un rapport symbolique avec le transcendant, il s'agit d'une une herméneutique existentielle déterminée par le sacré.

Dans l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, René Guénon fixe les caractéristiques du symbolisme qui pourraient être réduites à six : le symbolisé emploie des formes et des images en tant que signes des idées suprasensibles, il représente de manière figurée le savoir de la métaphysique ; il opère par des niveaux successifs et dynamiques, ce qui entraîne l'impossibilité d'arrêt sur un de ces niveaux : les symboles essentiels : la lune, le soleil, ne désignent pas les astres proprement dits, mais les principes universaux manifestés dans le monde sensible ; il fonctionne invariablement conformément à l'ordre hiérarchique, de haut en bas, ce qui fait que le symbole se trouve à un niveau inférieur au symbolisé. Au-delà de tout ce qui est symbolisable, le Principe reste non symbolisable et non exprimable. D'après Guénon, les réalités d'un plan supérieur sont reflétées dans un plan inférieur en devenant de cette manière des symboles à cause du rapport d'irréversibilité entre le Principe et la Manifestation. Le Principe se reflète de cette manière dans le monde sensible. La cause de la dépendance de ce dernier est l'énergie première. La manifestation du monde sensible est conditionnée par la polarisation du Principe en deux termes complémentaires, l'essence et la substance, appelés par la tradition hindoue *Purusa* et *Prakriti*, qui restent en eux-mêmes non manifestés, mais produisent dans le champ de forces qui les séparent la manifestation intégrale. Ainsi le monde sensible est structuré par des paires complémentaires : homme-femme, positif-négatif, vie-mort, jour-nuit, soleil-lune, ciel-terre, vertical-horizontal. Ces couples complémentaires sont des signes dans le monde manifesté de la polarisation du Principe non manifesté qui ne peut être présent dans le plan matériel qu'en tant que symbole.

La métaphysique traditionnelle porte sur l'inexprimable, mais les connaissances sur l'inexprimable ne peuvent que le suggérer à l'idée des images pertinentes qui serviront de supports pour la contemplation, ce qui implique le fait qu'une telle dynamique sera exprimée de manière symbolique. Le symbolisme s'adapte aux propres de la nature humaine, qui a besoin d'un fondement sensible pour pouvoir accéder aux registres supérieurs. Un texte védique cité par Guénon explique le rôle du symbole et des formes symboliques extérieures : ces formes sont pareilles au cheval qui permet à l'homme de faire un voyage plus rapide et plus commode que s'il le faisait à pieds. Donc les symboles sont des médiateurs, et dans cette qualité de médiateurs, ils peuvent avoir plusieurs significations, parfois même opposées, compte tenu du niveau de signification où ils fonctionnent. Le symbolisme est inhérent à la pensée traditionnelle et c'est un des principaux trais qui le distingue de la pensée profane. Le symbolisme traduit un élément surhumain. Voilà l'élément qui distingue le symbolisme sacré des autres types de symbolisme analysés par la linguistique ou la philosophie.

5. **Le Signe symbolique selon Mircea Eliade**

BDD-A26470 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:19 UTC)

La Transcendance, l'Absolu ne peut exister dans ce monde qu'en tant que hiérophanie ou cratophanie. Etymologiquement parlant, le sens du mot hiérophanie est de « manifestation du sacré ». Dans l'horizon spatio-temporel, la condition de manifestation du sacré est l'hiérophanie. Les manifestations de l'absolu peuvent s'incarner dans quelque chose de stable, dans une forme, ou bien, peuvent prendre l'apparence d'un pouvoir, d'une force indélébile. Par exemple dans l'orthodoxie les icônes sont premièrement hiérophantiques et secondairement kratophanies. La kratophanie ne peut pas se passer d'un minimum de forme, pour être saisissable. Rudolf Otto (*Le Sacré)* est attiré plutôt par l'aspect kratophanique du sacré, sans tout de même perdre de vue qu'il y a quelque chose de hiérophantique dans ces manifestations. C'est en raison de son désir de mettre en relief l'aspect numineux du sacré, « irrationnel » dans ce sens, en dehors des lois de la raison, difficile à comprendre pour l'homme. Tandis que M. Eliade fait l'option de focaliser davantage sur l'hiérophanie. Ses recherches visent plutôt l'hiérophanie, le symbole religieux, le mythe que le volet de la kratophanie, de la pensée magique ou du rituel.

Pour Eliade l'hiérophanie est inséparable de l'expérience religieuse. La structure de l'hiérophanie est la même avec celle de l'expérience religieuse. C'est dans elle que se réunit une réalité invisible, - le *ganz Andere*[12] de Rudolf Otto - avec un objet naturel : homme, roche, arbre, perle. Par l'irruption du sacré dans le monde, apparaît l'objet médiateur, dual, qui le manifeste et qui est l'hiérophanie. Cette entité opère des changements dans l'ordre de la rationalité signifiante. La forme de l'hiérophanie est le symbole. Nous avons vu, en rappelant l'étymologie du mot, que le symbole est simultanément un et deux, le symbole rend compte de l'existence des deux parties qui se cherchent afin de réaliser l'unité. Pour Mircea Eliade le rôle des symboles est de prolonger la dialectique de la hiérophanie (caractérisée par la dynamique manifestation – occultation). Ils révèlent une réalité sacrée qui ne pourrait pas être révélée autrement.

Gilbert Durand, dans l'*Imagination symbolique*[13] analyse ces qualités. En rapport avec le signe, le symbole est un signe non arbitraire. Quand il parle de l'arbitraire des signes, il n'invoque pas que la relation entre signifiant et signifié, - relation à laquelle la linguistique structurale se limite- mais aussi celle entre le signe et son référent. Selon lui, les signes renvoient à une réalité signifiante qui, si elle n'est pas présente, au moins elle est présentifiable. Dans la catégorie des signes non arbitraires, la comparaison édificatrice intervient entre les allégoriques et les symboliques. Les signes allégoriques renvoient à une réalité difficile à présenter, réalité qu'ils doivent figurer au moins partiellement. Dans le cas des signes symboliques religieux, ce qu'on signifie, ne peut pas être présent dans le monde des formes. Le symbole porte plutôt à un sens qu'à un objet sensible. Si le signifiant est concrétisé au maximum : pierre, homme, plante, animal, le signifié, l'autre élément du symbole, reste invisible et indicible: Transcendant, âme, Principe. Le signifiant peut renvoyer à des réalités qui, dans le monde manifesté, sont en relation d'opposition : le feu peut être purificateur ou infernal. Entre le signifiant et le signifié, conclut Durand, le rapport est d'inadéquation.

Le secret de la forme symbolique de l'hiérophanie doit être cherché dans cette forme symbolique de l'hiérophanie. Hegel l'avait très bien saisi et l'avait attribué à une certaine forme d'art, l'art symbolique, et à une catégorie esthétique, le sublime. Cet art est caractérisé par une inadéquation de type symbolique- selon Hegel- entre contenu et forme.

En rapport avec l'absolu, toute manifestation du sacré dans l'histoire reste inadéquate. Le symbole religieux est la seule relation possible de l'union du divin avec l'humain. Aucun autre signe ne garde simultanément la qualité de signe et l'ouverture maximale de la signification

[12] Rudolf Otto, *Le sacré*, Payot, Paris, 1949
[13] Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1966

BDD-A26470 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:19 UTC)

globale. Il n'y a paradoxalement que le silence qui puisse manifester cette ouverture maximale de la signification totale. Le signe religieux rend compte des relations qui s'établissent entre le divin et le monde manifesté. Les dieux grecs se montrent dans des formes très proches de celles des humains, tandis que le Dieu judéo chrétien est transcendant, il est en dehors de l'espace et du temps. En tant que mystère, il est en dehors de toute connaissance positive. Mais dans la réalité de la rationalité signifiante, l'homme peut signifier ce qu'il ne peut connaître ou ce qui n'est pas signifiable de manière adéquate. Le symbole est en même temps signe et réalité. Il est la réalité effective de ce qu'il symbolise, et en même temps le signe de cette réalité. Les symboles sacrés visent toujours un fragment de réalité qui appartient au sacré.

5.1. Les fonctions du symbole selon Eliade

Dans la vision éliadienne, le symbole se caractérise par un polysémantisme très riche, il peut exprimer simultanément des significations multiples. L'un des plus évidents traits du symbole archétypal réside dans sa densité sémantique, dans son potentiel sémantique qui est pratiquement inépuisable. C'est justement cette productivité sémantique qui le rend différent des autres types de signes, tout d'abord des signes scientifiques dont la principale vertu est justement le caractère univoque qui rend impossible toute ambiguïté. Au niveau du signe symbolique le signifié est plus fort que le signifiant, il a le pouvoir de développer plusieurs sens. Le symbole archétypal a cette capacité de multiplier ses sens et d'adjoindre de nouveaux. Il a la capacité de transcender la réalité factuelle et de renvoyer à une dimension numineuse. Malgré sa pléthore sémantique et son caractère ambivalent qui parfois met en jeu des éléments apparemment contradictoires, le symbole n'est jamais un amoncellement chaotique de significations. Les algorithmes de la lecture du symbole correspondent à une pensée spécifique, symbolique, et la découverte de ces règles de décodage forme l'objet de l'herméneutique. Tout signe linguistique peut devenir symbole. Des termes tels l'Eau, la Nuit, la Mer, le Feu, le Cercle, sont retrouvables dans un dictionnaire de symboles, mais avant, ils sont des unités linguistiques appartenant au lexique. La fonction symbolique de ces mots n'est donnée ni par leur corps phonétique, ni par leur référent. Ils acquièrent une fonction symbolique au moment où leur signification habituelle est redoublée par une information d'un autre type que celle référentielle, purement dénotative. Dans leur structure on distingue un niveau dénotatif-référentiel et un niveau connotatif. Le saut qualitatif dans le champ symbolique n'est pas une simple opération consistant à commuter le sens dénotatif en un sens connotatif.

Le symbole religieux ne se fonde pas sur une connaissance rationnelle, il n'est pas l'effet d'une spéculation mentale, il représente un mode de présence dans le monde. Le symbole est à même de soutenir la suprême altérité de la *coincidentia oppositorum*. Eliade soutient que la capacité la plus importante du symbole est de pouvoir exprimer certaines situations paradoxales ou certains aspects de la réalité ultime, autrement insaisissables. Le symbole est à même d'exprimer autant l'idée que la réalité ultime, l'Absolu, il est saisissable seulement en tant que paradoxe et mystère par rapport à l'expérience immédiate, de même que le sentiment nostalgique de la Totalité originaire. Pour l'homme consciemment ou inconsciemment religieux, le symbole est un véhicule qui le fait s'installer dans un mode d'être complètement différent au mode profane : « L'homme religieux tend périodiquement vers l'archétype, vers les états « purs », d'où la tendance à retourner au moment premier, à répéter ce qui était au commencement. Tant qu'on n'a pas compris la fonction « simplificatrice », créatrice d'archétypes, des retours, des répétitions, des reprises – on ne comprendra pas comment sont possibles l'expérience religieuse et la continuité des formes divines, en un mot comment sont possibles l'histoire et la forme dans la religion.[14]»

[14] Mircea Eliade, *Fragment d'un Journal*, tome I, Gallimard, Paris, 1973, p.26

BDD-A26470 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:19 UTC)

Le symbole religieux a valeur existentielle. Il fait toujours allusion à une réalité ou à une situation qui engage l'existence humaine. Il rend possible la solidarité entre les structures cosmiques et les structures de la vie humaine en ouvrant l'homme vers les premières sans l'aliéner. Eliade, dans son *Traité d'histoire des religions* parle de la « porosité » des niveaux du réel[15] (de même que dans *Images et symboles*), ce terme définit l'ouverture de l'homme envers le cosmos. Son existence reçoit de la sorte une signification transhistorique.

L'hiérophanie suppose un saut, un éclair du sacré dans le profane, ce qui marque l'essence de l'expérience religieuse, en tant que rupture de niveau. Le symbolisme est un hiérophanie de poche. Il rend solidaire l'homme avec le sacré dans le champ de la vie quotidienne. Relation qui opère l'ouverture de l'homme vers le transcendant. L'hiérophanie ne marque qu'un seul point de l'espace, relation qui se réalise du transcendant vers le manifesté.

Les sémiologies structuralistes et les herméneutiques positives sont d'accord avec le fait que l'ensemble symbolique est celui qui valorise et corrige les différentes significations des hiérophanies. La divergence apparaît avec la formulation du principe selon lequel l'ensemble signifiant symbolique opère. La sémiologie structuraliste soutient le principe de la différence, tandis que les herméneutiques positives de la philosophie et l'histoire des religions affirment le principe de l'analogie. : « ce qui est en haut, est aussi en bas et ce qui est en bas, est aussi en haut ». D'où les malentendus et les disputes. Car nous avons affaire à deux paradigmes différents, les instruments de travail des sémiologues structuralistes ne sont pas fonctionnels dans cette logique de l'analogie. Précisons que dans notre démarche c'est le symbole religieux qui nous intéresse.

L'herméneutique symbolique d'Eliade est très pertinente pour interpréter les symbolismes religieux. Du point de vue méthodologique, elle s'appuie sur la ressemblance en tant qu'instrument adéquat à exprimer la cohérence et la systématicité des symbolismes sans que leur polysémie en soit affectée. En employant cette méthodologie, Eliade arrive aux archétypes, comparables avec ce que sont les archétypes platoniciens et junguiens, en étant tout de même différents. Ils prennent les caractéristiques de l'archétype junguien dans ce sens qu'ils appartiennent au psychisme, mais ils sont en permanence aprioriques tels les archétypes platoniciens. Ces archétypes sont des modèles exemplaires que l'imagination reproduit et réactualise sans cesse. Il place l'archétype au cœur de la logique symbolique. C'est lui qui organise les symboles. Il constitue le noyau fort de tout symbolisme dont les significations peuvent être enrichies dans l'histoire par les événements, mais seulement dans le sens de son entéléchie signifiante. Eliade place les archétypes au niveau du transconscient. Mais, continue-t-il, ils fonctionnent très bien au niveau du psychisme par le travail de l'imaginaire. Un complexe symbolique, un symbolisme archétypal fonctionne autant au niveau de l'inconscient qu'au niveau du transconscient ou du conscient. Le symbole, tout comme la catégorie du sacré, se manifeste effectivement à tous les niveaux de la conscience totale : transconscient, inconscient et conscient.

6.Conclusions

Quand on parle du symbole, les représentants de la tradition et les représentants de la modernité n'envisagent pas le même référent, ils parlent des choses qui renvoient à de réalités sensiblement différentes. Les théories structuralistes du symbole sont le reflet d'une société scientiste, rationaliste qui réduit le symbole soit à la structure dyadique, soit à la structure triadique, compte tenu des différentes écoles de sémiotique, reniant et supprimant à bon escient le référent métaphysique, traité pour inexistant. Jean Borella, dans son ouvrage *La crise du symbolisme religieux,* montre que dans la conception de la tradition sur la nature du symbole, l'existence du

[15] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949, p.415

BDD-A26470 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:19 UTC)

référent métaphysique est une condition *sine qua non,* et plus que cela, il souligne l'importance de sa présence, car le triangle sémantique des modernes, comprenant le signifié, le signifiant et le référent particulier, se trouve sous « la juridiction d'un quatrième, du référent métaphysique »[16] C'est ce dernier qui contient la structure triadique où elle trouve son principe d'unité. Le référent métaphysique est en fait l'archétype et c'est en rapport avec celui-ci que le signifié, le signifiant et le référent particulier sont des manifestations sensibles. C'est par lui que le signe devient symbole.

Il faut convenir que les définitions données au symbole dépendent des paradigmes linguistique, philosophique, gnostique etc. Mais il y a tout de même quelque chose de commun entre toutes ces définitions : *tout symbole est un signe ou un objet qui représente autre chose que sa propre substance physique*. De la linguistique aux mathématiques, de l'art à la religion, le symbole couvre une réalité qui est la même en vertu d'une qualité primordiale : *la capacité de substituer*. Le fait que pour nous, le symbole n'est pas exclusivement religieux, est un signe de la sécularisation. Le symbole a subi dernièrement un processus d'érosion continue en faveur du signe. L'expérience religieuse considère le monde entier comme peuplé de signes, qui en raison de la réalité du sacré, sont en même temps des forces.

BIBLIOGRAPHY

Alleau, René, *De la nature des symboles*, Flammarion, Paris, 1958
Alleau, René, *La science des symboles*, Payot, Paris, 1976,
Alleman, Beda, *Le symbole*, Fayanrd, Paris, 1959,
Baudrillard, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976
Borella, Jean, *Le mystère du signe*, Paris, Editions Maisonneuve&Larose, 1989
Borella, Jean, *La crise du symbolisme religieux*, l'Âge d'Homme, Lausanne, 1990
Danielou, Jean, *Les symboles chretiens primitifs*, Gallimard, Paris, 1961
Diel Paul, *Le symbolisme dans la Bible*, Payot, Paris, 1976,
Durand, Gilbert, *L'Imagination symbolique,* PUF, Paris, 1966
Eco, Umberto, *Le signe*, Le Livre de Poche, Paris, 1989
Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949
Eliade, Mircea, *Images et symboles*, Gallimard, Paris, 1952, (renouvelé, en 1980)
Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965
Eliade, Mircea, *Fragment d'un Journal*, tome I, Gallimard, Paris, 1973,
Guenon, René, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962
Jung, Carl, Gustav, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Georg, Genève, 1953
Jung, Carl, Gustav, *Opere complete*, tome XIV, Editions Trei, Bucarest, 2005
Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie de la langue*, Payot, Paris, 1968
Otto, Rudolf, *Le sacré*, Payot, Paris, 1949
de Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1974
Todorov, Tzvetan, *Théories du symbole*, Seuil, Paris, 1977
Todorov, Tzvetan, *Symbolisme et interprétation*, Seuil, Paris, 1978

[16] Jean Borella, *La crise du symbolisme religieux*, l'Âge d'Homme, Lausanne, 1990

BDD-A26470 © 2017 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:19 UTC)