

Laval théologique et philosophique



L' « imaginaire », sa nature, ses structures, ses fonctions et les implications de sa renaissance actuelle, d'après Gilbert Durand

Jean-Dominique Robert

Volume 32, numéro 2, 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020530ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020530ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Robert, J.-D. (1976). L' « imaginaire », sa nature, ses structures, ses fonctions et les implications de sa renaissance actuelle, d'après Gilbert Durand. *Laval théologique et philosophique*, 32(2), 145–164. <https://doi.org/10.7202/1020530ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1976

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

L'« IMAGINAIRE », SA NATURE, SES STRUCTURES, SES FONCTIONS ET LES IMPLICATIONS DE SA RENAISSANCE ACTUELLE, D'APRÈS GILBERT DURAND.

Jean-Dominique ROBERT

Gilbert Durand reconnaît explicitement comme ses maîtres : Alquié et Bachelard, et, tout en prenant ses distances à l'égard de C.J. Jung, n'en prolonge pas moins la foulée. Ce qui lui assure des critiques voisines de celles qui sont faites au créateur du fameux « inconscient collectif » et des « archétypes ». Il est, en France, avec H. Corbin, l'un des travailleurs les plus obstinés dans un domaine qu'il a particulièrement contribué à remettre à la une des préoccupations de beaucoup de chercheurs : celui de l'« imaginaire ». Ceci, précisément, au moment où, comme lui et avec lui, tant de penseurs accentuent le retour à et la défense de ce que notre civilisation occidentale avait tenté de refouler comme irrationnel et « déraisonnable », dans le sens étymologique du mot.

Il s'agira ici de mettre en lumière quelques faits saillants et certaines « thèses » centrales de G.D., relatifs à ce qui est, intrinsèquement, fruit de l'imaginaire, à savoir : le symbolique et le mythique dans ce qu'ils ont de *spécifique* et d'irréductible à tout autre moyen de saisie du « réel », tels : la simple perception, l'unique mémoire ou, à l'autre bout, tous les savoirs scientifiques et philosophiques, dominés par un projet et un idéal de rationalité et de rationalisation où règnent, à la fois, le concept et le signe, dans leur sens strictement philosophique ou scientifique. Le symbolique et le mythique, au contraire, sont à situer au plan de l'« imaginaire », de l'« imaginal », des « grandes images », des « constellations d'images » des « archétypes », comme on va essayer de le montrer avec G.D., et en débutant par des précisions indispensables de vocabulaire.

Les travaux dont nous nous servirons ici sont les suivants : *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, 2^e éd., 1968 (sigle : IS) ; *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, 1960, 4^e éd., Paris, Bordas, 1971 (sigle : SAI) ; *Sciences de l'homme et tradition. Le « nouvel esprit anthropologique »*, Paris, Tête de Feuilles/Sirac, 1975 (sigle : ST). Dans ce dernier volume G.D. en annonce deux autres : *Structures et signification* et

Atlas des Mondes Imaginaires.

I. *Approche sémantique.*

Comme on l'a dit plus haut, il importe de commencer par des précisions d'ordre sémantique. Pour ce faire nous suivrons, en plus des volumes déjà cités, une communication intitulée : *L'univers du symbole*, publiée dans les actes du colloque (février 1974) de Strasbourg : *Le symbole*, in *Revue des sciences religieuses*, 1975. nn. 1-2, 7-23 (sigle : US).

1.0 Dans IS, G.D. insiste sur l'ambiguïté du vocabulaire propre à l'imaginaire : « image », « signe », « allégorie », « symbole », « emblème », « parabole », « mythe », « figure », « icône », « idole », etc., sont utilisés indifféremment l'un pour l'autre par la plupart des auteurs » (IS, p. 3) et dans SAI, il rappelle encore « l'extrême confusion qui règne dans la trop riche terminologie de l'imaginaire : signes, images, symboles, allégories, emblèmes, archétypes, schémas, illustrations, représentations schématiques, diagrammes et synopses sont termes indifféremment employés par les analystes de l'imaginaire » (SAI, p. 60).

1.1. C'est pour parer aux inconvénients des confusions qu'il vient de signaler que G.D., dans IS, commence par dresser un tableau comparatif des modes de « connaissances *indirectes* » (p. 15), en signalant d'abord ce qu'il entend par là. De telles connaissances, pour lui, s'opposent à celles de mode *direct*, c'est-à-dire celles où, précisément, « la chose elle-même se présente à l'esprit, comme dans la perception ou la simple sensation » (p. 4). Dans le mode indirect, au contraire, « la chose *ne peut se présenter* « en chair et en os » à la sensibilité, comme par exemple dans le souvenir de notre enfance, dans l'imagination des paysages de la planète Mars, dans l'intelligence de la ronde des électrons autour du noyau atomique ou dans la représentation d'un au-delà de la mort. Dans tous ces cas de conscience indirecte, l'objet absent est *re-présenté* à la conscience par une *image*, au sens très large de ce terme » (pp. 3-4). En fait, précise G.D., la différence entre les deux modes n'est pas aussi tranchée : « il vaudrait mieux écrire que la conscience dispose de différents degrés de l'image — selon que cette dernière est une copie fidèle de la sensation ou simplement signale la chose — dont les deux extrêmes seraient constitués par l'adéquation totale, la présence perceptive, ou l'inadéquation la plus poussée, c'est-à-dire un signe éternellement veuf du signifié, et nous verrons que ce signe lointain n'est autre que le symbole » (p. 4). En gros, le symbole apparaît donc ainsi comme appartenant à la classe des connaissances *indirectes*, et dans la catégorie : *signe*. Mais, pour le bien décrire et situer, il faut absolument distinguer les divers genres de signes. Au sens *strict*, le signe comporte un *signifiant* arbitraire, adéquat, et un *signifié*, lequel *peut* être appréhendé par un autre procédé de la pensée, et est donné *avant* le *signifiant*. Avec le signe au sens *strict*, on se trouve donc sur le terrain du « sémiologique » comme dit de Saussure ; du « sémiotique » pour parler comme Jung ou Cassirer. Au contraire, avec le symbole (au sens où le prend G.D.), on a affaire à un *signifiant non* arbitraire, *non-conventionnel*, *suffisant* mais *inadéquat* (ou « para-

bolique »), et à un *signifié* qui « ne peut jamais être saisi par la pensée directe ; qui n'est jamais donné hors du processus symbolique. On se trouve, dès lors, dans le domaine du « symbolique » (du « sémantique » de de Saussure) (p. 15).

1.1.1. En d'autres termes : on est en présence de « l'imagination symbolique » proprement dite lorsque le signifié *n'est plus du tout présentable* et que le signe ne peut se référer qu'à un sens non à une chose sensible. Par exemple le mythe eschatologique qui couronne *Le Phédon* est un mythe symbolique puisqu'il décrit le domaine interdit à toute expérience humaine, l'au-delà de la mort » (p. 6). Dans ce cas, le signifié est donc « inaccessible » et le symbole en est une « épiphanie », c'est-à-dire : une « apparition, par et dans le signifiant, de l'indicible » (pp. 7-8).

1.1.2. Par où, poursuit G.D., « on voit quel va être le domaine de prédilection du symbolisme : le non-sensible sous toutes ses formes : inconscient, métaphysique, surnaturel et surréel. Ces « choses absentes ou impossibles à percevoir », par définition, vont être de façon privilégiée les sujets mêmes de la métaphysique, de l'art, de la religion, de la magie : cause première, fin dernière, « finalité sans fin », âme, esprits, dieux, etc. » (p. 8).

1.1.3. Ainsi donc, « puisque la re-présentation symbolique ne peut jamais se confirmer par la présentation pure et simple de ce qu'elle signifie, le symbole en dernier ressort *ne vaut que par lui-même*. Ne pouvant figurer l'infigurable transcendence, l'image symbolique est *transfiguration* d'une représentation concrète par un sens à jamais abstrait. Le symbole est donc une représentation qui fait *apparaître* un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère » (pp. 8-9).

1.1.4. Une des caractéristiques importantes du symbole, soulignée à bon droit par G.D., est la suivante : « L'ensemble de tous les symboles sur un thème éclaire les symboles les uns par les autres, leur ajoute une « puissance » symbolique supplémentaire » (p. 11).

1.1.5. À partir de là, c'est-à-dire de ce que G.D. appelle la « redondance perfectionnante », propre au domaine du symbolique, il distingue la classe des symboles *rituels* (redondance signifiante de *gestes*) ; celle des *mythes* et de leurs dérivés (redondance des *relations linguistiques*) ; enfin, celle de ce qui peut être groupé sous le nom de symbole *iconographique* (images peintes, sculptées, etc.) (pp. 11-12).

1.1.6. Il nous semble que l'un des traits caractéristiques du symbole et du symbolique, au sens où les prend G.D., a été illustré par lui grâce à la comparaison qu'il fait entre le « réalisme perceptif », l'« expressionnisme » — voire le « sensualisme » propres à l'art gothique, d'une part, et l'« évocation symbolique » de l'art roman, d'autre part. « Le printemps roman vit fleurir une iconographie symbolique héritée de l'Orient, mais ce printemps fut très bref au regard des trois siècles d'art « occidental », d'art dit gothique. L'art roman est un art « indirect », tout d'évocation symbolique, en face de l'art gothique si « direct » dont

le trompe-l'œil flamboyant et renaissant sera le naturel prolongement. Ce qui transparaît dans l'incarnation sculpturale du symbole roman, c'est la gloire de Dieu et sa surhumaine victoire sur la mort. Ce que montre de plus en plus la statuaire gothique ce sont les souffrances de l'homme-Dieu » (p. 27). Ainsi le gothique finit-il par *glisser* vers l'image très *naturaliste*, qui perd son *sens sacré*, et où un certain *conceptualisme* veut réaliser « le décalque des choses *telles qu'elles sont* » (pp. 28–29).

1.1.7. Le « glissement » évoqué par G.D. en art, se retrouve, pense-t-il, dans tous les domaines ; ce qui aboutit à une perte très réelle du sens vrai du symbole. Il écrit en effet : « Le « rétrécissement » progressif du champ symbolique aboutit à l'aube du XIX^e siècle à une conception et à un rôle excessivement « étriqué » du symbolisme. L'on peut à juste titre se demander si ces « trois états » qui sont ceux du progrès de la conscience ne sont pas trois étapes de l'obnubilation et surtout de l'aliénation de l'esprit. Dogmatisme « théologique », conceptualisme « métaphysique » avec ses prolongements ockhamistes, et finalement sémiologique « positiviste », ne sont qu'une extinction progressive du pouvoir humain de relation à la transcendance, du pouvoir de médiation naturelle du symbole » (p. 37). On comprend donc fort bien ce qu'évoque la formule si expressive de G.D. : notre Occident a subi « huit siècles de refoulement et de coercition de l'imaginaire » (p. 39) ! Si bien que, malgré la psychanalyse — et même à cause d'elle —, comme à cause du sociologue, l'Occident en est arrivé à une *réduction progressive* du symbole au signe. Ce qui est évidemment, pour G.D., le péché capital ! Étoutons le : « pour la psychanalyse comme pour la sociologie de l'imaginaire, le symbole ne renvoie, en dernière analyse, qu'à un épisode régional. La transcendance du symbolisé est toujours niée au profit d'une réduction au symbolisant explicité. Finalement, psychanalyse ou structuralisme réduisent le symbole au signe ou, dans les meilleurs cas, à l'allégorie. « L'effet de transcendance » ne serait dû, dans l'une et l'autre doctrine, qu'à l'opacité de l'inconscient. Un effort d'élucidation intellectualiste anime Lévi-Strauss comme Freud. Toute leur méthode s'efforce de réduire le symbole au signe » (pp. 56–57).

2.0. Les travaux de G.D. sur les « structures anthropologiques de l'imaginaire » (SAI) permettent de préciser heureusement plusieurs termes et notions employés par lui dans des sens particuliers. Il ne faut pas les perdre de vue si l'on veut comprendre la signification exacte de certaines prises de position ou « thèses » auxquelles nous attacherons plus loin soigneusement notre attention, afin d'en synthétiser l'essentiel.

2.1. Il importe, tout d'abord, de saisir le projet de G.D. dans les SAI : il entend y dresser un inventaire ou mieux un « répertoire » *organisé* des « grandes constellations imaginaires », faisant ressortir efficacement les « structures anthropologiques de l'imaginaire » ; l'*imaginaire* étant : cet « ensemble des images et des relations d'images qui constituent le capital pensé de l'*homo sapiens* », et qui « apparaît comme le grand dénominateur fondamental commun où viennent se

ranger toutes les procédures de la pensée humaine ». En termes plus méthodologiques ou épistémologiques : « l'imaginaire est ce carrefour anthropologique qui permet d'éclairer telle démarche d'une science humaine par telle autre démarche de telle autre » (pp. 11-12).

2.1.1. En signalant ainsi le projet de G.D. et la signification du terme « imaginaire », tels qu'il les précise, on indique déjà l'une des thèses principales sur laquelle il conviendra de revenir explicitement.

2.1.2. Ajoutons toutefois encore ce qui suit et qui est très éclairant : « Pour pouvoir parler avec compétence de l'Imaginaire il ne faut pas se fier aux exigüités ou aux caprices de sa propre imagination, mais posséder un répertoire presque exhaustif de l'Imaginaire normal et pathologique dans toutes les couches culturelles que nous proposent l'histoire, les mythologies, l'ethnologie, la linguistique et les littératures » (p. 12).

2.2. Le projet de G.D., en établissant le répertoire des structures de l'imaginaire, n'est évidemment pas purement « platonique » : il entend asseoir, sur de telles bases, différentes thèses, et particulièrement une vigoureuse contre-attaque de ce qui lui paraît propre à la tradition de notre Occident jusqu'à une date fort récente : la dévaluation *ontologique* de l'image et, *psychologiquement*, celle de la fonction d'imagination, considérée de façon révélatrice comme « maîtresse d'erreurs et de fausseté » (p. 15) ! Aussi bien, ne devons-nous pas être surpris de ce que G.D. fasse débiter son travail (SAI) par une défense de l'imagination. Il rappelle diverses « tribulations » de ce que d'aucuns avaient appelé la « folle du logis ».

2.2.1. Ainsi, par exemple, le mérite de Sartre a-t-il été, pour G.D., de tendre à la description du « fonctionnement *authentique* de l'« imagination », en essayant de la distinguer clairement de tout « comportement perceptif ou amnésique » (p. 19). Malheureusement, Sartre n'a pas mené à bien et jusqu'au bout sa tentative, du fait même qu'il est resté prisonnier d'un « solipsisme psychologique » étreint et que sa percée vers une phénoménologie de l'imagination, au sens vrai du mot, a fini par retomber très vite dans une « psychologie introspective » (pp. 20-31) ! Par ailleurs, et dans la recherche de ce qui est l'essentiel de l'image et de l'imaginaire, G.D. souligne le rôle des psychologues qui combattirent pour la distinction de l'image et du signe, distinction que d'autres avaient négligée, ce qui les conduisait ainsi à laisser « s'évaporer l'efficacité de l'imaginaire » (pp. 25-26). La distinction symbole/signé, qui avait été mise en valeur par G.D. (on l'a vu) dans IS, est donc ici, à nouveau, remise en bonne lumière : « le symbole n'est pas du domaine de la sémiologie, mais du ressort d'une *sémantique* spéciale » (p. 26).

2.2.2. Dans la prise de conscience relativement récente du *spécifique* de l'image, de l'imaginaire, et de l'imagination, G.D. insiste très justement sur le rôle capital, en France, de Bachelard (comme on doit le faire d'ailleurs pour Cassirer,

en Allemagne). Bachelard, écrit G.D., « fait reposer sa conception générale du symbolisme imaginaire sur deux intuitions que nous ferons nôtres : l'imagination est dynamisme organisateur, et ce dynamisme organisateur est facteur d'homogénéité dans la représentation. Selon l'épistémologue, bien loin d'être faculté de « former » des images, l'imagination est puissance dynamique qui « déforme » les copies pragmatiques fournies par la perception, et ce dynamisme réformateur des sensations devient le fondement de la vie psychique tout entière parce que « les lois de la représentation sont homogènes », la représentation étant métaphorique à tous ses niveaux. et puisque tout est métaphorique, « au niveau de la représentation toutes les métaphores s'égalisent » » (p. 26).

2.2.3. Certes, ajoute G.D., « cette « cohérence » entre le sens et le symbole ne veut pas dire *confusion*, car cette cohérence peut s'affirmer en une dialectique » (p. 26). Cependant, ce qui doit être particulièrement souligné au stade où nous sommes encore — celui de la détermination exacte des différents termes et notions employés par G.D. —, c'est une première et importante conséquence des définitions précédemment proposées : « l'antériorité tant chronologique qu'ontologique du symbolisme sur toute signification audio-visuelle » (p. 26). En effet, n'écrivait-on pas plus haut : « l'imagination est puissance dynamique qui « déforme » les copies pragmatiques fournies par la perception » ; ce dynamisme est « réformateur des sensations » ? Ce qui pourra s'éclairer par ce qui suit.

2.3. Une apparente digression nous conduit, en effet, à essayer de comprendre comment G.D. conçoit la formation des grands symboles, avec la *surdétermination* « qui leur est si caractéristique » (p. 51). En un résumé dont il explicite les éléments, G.D. pose qu'il existe des « dominantes réflexes » qui sont au nombre de trois et qui constituent « comme des matrices sensori-motrices dans lesquelles les représentations viennent naturellement s'intégrer ». Ce qui est d'autant plus vrai, « si certains schémas perceptifs viennent cadrer et s'assimiler aux schémas moteurs primitifs, si les dominantes posturales, d'avalage ou rythmiques se trouvent en concordance avec les données de certaines expériences perceptives » (p. 51).

2.3.1. Donc, G.D. pose d'abord, en thèse, qu'il faut « chercher les catégories motivantes des symboles dans les comportements élémentaires du psychisme humain, réservant pour plus tard l'ajustement de ce comportement aux compléments directs d'objets ou même aux jeux sémiologiques » (p. 35). Or, cela implique, évidemment, que soit refusé l'*impérialisme* de la psychanalyse ou celui de la sociologie (p. 36) ! Aussi bien, G.D. n'a-t-il pas crainte d'écrire : « bien loin d'être un produit du refoulement, nous verrons tout au cours de cette étude que l'imagination est au contraire origine d'un défolement. Les images ne valent pas par les racines libidineuses qu'elles cachent, mais par les fleurs poétiques et mythiques qu'elles révèlent. Comme le dit fort bien Bachelard, « pour le psychanalyste l'image poétique a toujours un contexte. En interprétant l'image il la traduit dans un autre langage que le logos poétique. Jamais alors, à plus juste titre, on ne peut dire : traduttore, traditore » » (pp. 36 (37)).

2.3.1.1. En d'autres termes : « on pourrait dire que toutes les motivations, tant sociologiques que psychanalytiques proposées pour faire comprendre les structures ou la genèse du symbolisme, pèchent trop souvent par une secrète étroitesse métaphysique : les uns voulant réduire le processus motivateur à un système d'éléments extérieurs à la conscience et exclusifs des pulsions, les autres s'en tenant exclusivement à des pulsions, ou, ce qui est pire, au mécanisme réducteur de la censure et à son produit : le refoulement » (p. 37).

2.3.2. Il est évident que les affirmations de G.D. impliquent des thèses essentiellement épistémologiques, dont voici la première : « Il semble que pour étudier « in concreto » le symbolisme imaginaire il faille s'engager résolument dans la voie de l'anthropologie en donnant à ce mot son plein sens actuel — c'est-à-dire : ensemble des sciences qui étudient l'espèce *homo sapiens* — sans jeter a priori d'exclusives et sans opter pour une ontologie psychologique qui n'est que spiritualisme camouflé, ou une ontologie culturaliste qui n'est généralement qu'un masque pour l'attitude sociologiste, l'une et l'autre de ces attitudes se résolvant en dernière analyse en un intellectualisme sémiologique » (p. 37).

2.3.2.1. Très explicitement — et à bon droit — G.D. précise ici clairement sa pensée : il écarte résolument les « problèmes d'antériorité ontologique » entre les « pulsions subjectives et assimilatrices » d'une part, et les « intimations objectives émanant du milieu cosmique et social », d'autre part. En effet, *il postule*, une fois pour toutes qu'il y a *genèse réciproque* qui oscille du geste pulsionnel à l'environnement matériel et social, et vice versa. C'est dans cet intervalle, dans ce cheminement réversible que doit selon nous s'installer l'investigation anthropologique. Finalement l'imaginaire n'est rien d'autre que ce trajet dans lequel la représentation de l'objet se laisse assimiler et modeler par les impératifs pulsionnels du sujet, et dans lequel réciproquement, comme l'a magistralement montré Piaget, les représentations subjectives s'expliquent « par les accommodations antérieures du sujet » au milieu objectif » (p. 38).

2.3.2.1.1. En bref : « le symbole est toujours le produit des impératifs biophysiques par les intimations du milieu » (p. 39). Donc : il y a « une genèse réciproque du geste et de l'environnement dont le symbole est le foyer » (p. 39). C'est bien pourquoi, d'ailleurs, on peut « indistinctement partir de la culture ou du naturel psychologique, l'essentiel de la représentation et du symbole étant contenu entre ces deux bornes réversibles » (p. 40).

2.3.3. Dans l'apparente digression qui nous permet, en fait, de mieux saisir la valeur de termes comme : « structures » ou « archétypes », chez G.D., une précision *méthodologique* s'impose encore. G.D. l'amène lui-même en ces termes : « Une telle position anthropologique, qui ne veut rien ignorer des motivations sociopètes ou sociofuges du symbolisme et qui dirigera la recherche aussi bien vers la psychanalyse, les institutions rituelles, le symbolisme religieux, la poésie, la mythologie, l'iconographie ou la psychologie pathologique, implique une méthodologie que nous allons maintenant élaborer » (p. 40).

2.3.3.1. La méthode préconisée ici par G.D. est celle qu'il appelle la *convergence* ; convergence désignant ici une « homologie ». Toutefois, cette homologie est plus « structurale » que « fonctionnelle ». La convergence « joue, en effet, davantage sur la matérialité d'éléments semblables plutôt que sur une simple syntaxe » ; d'où son caractère de *sémanité*, déjà plusieurs fois noté (p. 40). Ainsi donc, pour G.D., il existe des *ensembles* ou « constellations, où viennent converger les images autour de noyaux organisateurs que l'archétypologie anthropologique doit s'ingénier à déceler à travers toutes les manifestations humaines de l'imagination » (p. 41).

2.3.4. Dans une telle recherche de noyaux organisateurs, l'archétypologie doit partir de principes de regroupement. Or, on a vu que G.D. posait la genèse *réciproque* du geste et de l'environnement, dont le symbole est le foyer, puisque, pour lui, « le symbole est toujours le produit des impératifs bio-physiques par les intimations du milieu » (voir : 2.3.1.1.). Il n'entend donc aucunement privilégier *soit* les impératifs bio-physiques, *soit* les intimations du milieu. C'est, en effet, *uniquement* par commodité et par un choix méthodologique qu'il entend, dans son travail, partir, comme il le dit, « du psychique pour descendre vers le culturel » (pp. 44-45). Or, ceci posé, reste encore à savoir, comme le dit toujours G.D., « en quel secteur de la psychologie il faut chercher » (p. 45). Et c'est alors, par un nouveau choix méthodologique, que G.D. entend partir de la « réflexologie betcherevienne » et de sa notion de « gestes dominants » ou, autrement dits : des « dominantes réflexes ».

2.3.4.1. Les « dominantes réflexes », écrit G.D., « ne sont rien d'autre que les plus primitifs ensembles sensori-moteurs qui constituent les systèmes d'« accommodations » les plus originaires dans l'ontogenèse et auxquels, d'après la théorie de Piaget, devrait se référer toute représentation en basse tension dans les processus d'assimilation constitutifs du symbolisme » (p. 47). Ces dominantes sont au nombre de trois : celle de « position », qui coordonne ou inhibe tous les autres réflexes », ainsi par exemple quand on dresse le corps de l'enfant à la verticale. Il apparaît ainsi que « la verticalité et l'horizontalité sont perçues par le très jeune enfant de façon privilégiée » (p. 47). La seconde dominante est celle de « nutrition » qui chez les nouveau-nés se manifeste par des réflexes de succion labiale et d'orientation correspondante de la tête. En bref : position et nutrition sont des « réactions *innées* de caractère dominant » (p. 48). La troisième dominante que l'on doit adjoindre aux deux autres est celle du « réflexe sexuel », dont on sait qu'il se déroule sous le signe du rythme (pp. 48-49).

2.3.4.2. Les choix méthodologiques de G.D. vont donc lui permettre de dresser son tableau de l'*imaginaire* (pp. 506-507), en articulant schèmes, archétypes, symboles aux réflexes dominants, selon la thèse suivante : « Les trois grands gestes qui nous sont donnés par la réflexologie déroulent et orientent la *représentation symbolique* vers des matières de prédilection » (p. 55). Toutefois, nous ne pouvons ici entrer dans le détail. Une chose nous importait : savoir *en gros*

ce que signifie la notion de *gestes dominants*, qui va apparaître dans la description et la délimitation d'une notion importante chez G.D. : celle de « schème ». Ainsi donc, après notre longue mais indispensable digression, et revenant à la détermination des vocables employés par G.D., commençons par celui de « schème ».

2.4. « Le schème, écrit-il, est une généralisation dynamique et affective de l'image, il constitue la factivité et la non-substantivité générale de l'Imaginaire. Le schème s'apparente à ce que Piaget, après Silberer, nomme le « symbole fonctionnel » et à ce que Bachelard appelle « symbole moteur ». Il fait la jonction, non plus comme le voulait Kant, entre l'image et le concept, mais entre les gestes inconscients de la sensori-motricité, entre les dominantes réflexes et les représentations. Ce sont ces schèmes qui forment le squelette dynamique, le canevas fonctionnel de l'imagination » (p. 61).

2.4.1. Le *schème*, faisant la jonction indiquée entre les « gestes inconscients de la sensori-motricité (voir les « dominantes réflexes » dont on a parlé plus haut : 2.3.4.1.) et les représentations, diffère donc, précise G.D., d'avec ces gestes réflexologiques, du fait qu'ils « ne sont pas seulement des engrammes théoriques, mais des trajets incarnés dans des représentations concrètes précises ». Ainsi, par exemple, « au geste postural (« dominante de position ») correspondent deux *schèmes* : celui de la *verticalité ascendante* et celui de la *division*, tant visuelle que manuelle » ; de même, au *geste* de l'avalage (dominante de succion) correspond le *schème* de la descente et du *blottissement dans l'intimité* ». Ainsi donc, pour reprendre la formule de Sartre, « le schème apparaît bien comme le présentificateur » des gestes et des pulsions inconscientes (p. 61).

2.5. Après celle de *schème*, la notion d'*archétype* occupe chez G.D. une position vraiment capitale. On va voir que, comme le schème fait la jonction entre gestes inconscients et représentation (pour obtenir précisément la concrétude : cas du schème de verticalité ascendante), de même, les « archétypes » (au sens de G.D.) vont servir d'intermédiaire entre les *schèmes* subjectifs (dont on a parlé) et les images fournies par l'environnement perceptif ». Ce que G.D. exprime comme suit : « Les gestes différenciés en *schèmes* vont, au contact de l'environnement naturel et social, déterminer les grands archétypes ». On pourrait donc dire que « les archétypes constituent les substantifications des schèmes » (p. 62).

2.5.1. G.D., tout en se servant du terme essentiellement jungien d'*archétype*, entend cependant prendre ses distances à l'égard du maître. Ce qu'il fait assez clairement dans le texte suivant : « Certes Jung insiste surtout sur le caractère collectif et inné des images primordiales, mais sans entrer dans cette métaphysique des origines et sans adhérer à la croyance en des « sédiments mnésiques » accumulés au cours de la phylogenèse, nous pouvons faire nôtre une observation capitale du psychanalyste qui voit dans ces substantifs symboliques que sont les archétypes « le stade préliminaire, la zone matricielle de l'idée ». Bien loin de primer l'image, l'idée ne serait que l'engagement pragmatique de l'archétype imaginaire, dans un contexte historique et épistémologique donné » (p. 62).

2.5.1.1. Ce qu'il importe de souligner ici, comme le fait lui-même G.D., c'est que « les archétypes constituent le point de jonction entre l'*imaginaire* et les processus *rationnels* » (p. 63). En d'autres termes : « ce qui serait donné « ante rem » dans l'idée ce serait son moule affectivo-représentatif, son motif archétypal ; c'est ce qui explique également que les rationalismes et les démarches pragmatiques des sciences ne se débarrassent jamais complètement du halo imaginaire, et que tout rationalisme, tout système de raisons porte en lui ses fantasmes propres » (pp. 62-63). Inutile toutefois d'insister, pour l'instant, sur cette thèse capitale de G.D. puisqu'elle sera amplement développée dans la suite, avec toutes ses importantes applications.

2.5.2. Par contre, c'est le moment de faire appel à un texte récent de *L'univers du symbole* (US, 1974), où G.D. éclaire sa position à l'égard de celle de C.G. Jung, relativement à l'archétype et au schème. « Les schèmes, écrit-il, sont le capital référentiel de tous les gestes possibles de l'espèce *homo sapiens*. C'est ce que Bergson pressentait dans la ségrégation de l'*homo faber* en nous. Mais en plaçant le schème à la racine de la figuration symbolique, je me sépare à la fois de la théorie jungienne qui place en dernier ressort un réservoir d'archétype élaborés dans un inconscient collectif, et à la fois des réductions de la figure symbolique, tant freudienne (réduction au *symptôme* d'une unique *libido* obsédée par le trou, digestif et génital) que lacaniennes (réduction de ce langage prélinguistique aux syntaxes et aux calembours d'une langue naturelle). Avec Mauss, je pense fermement que le premier « langage », le « verbe », est expression corporelle. Et je ne m'interroge pas comme Faust, qui avait dû lire Derrida, pour savoir si c'était le verbe *ou* l'action qui était « au commencement ». Parce que le verbe *est* action spécifique, et non seulement sous le seul registre des verbes « boucher », « combler », « remplir », « avaler », etc... mais encore sous le si important registre de la motricité des membres, du redressement postural, et, au premier chef, de la main. Il n'y a pas que le pénis qui soit verbal ! la mimique, la danse, le geste, — ce que Husserl appelle le « pré-réflexif » — sont principaux par rapport à la parole, et à plus forte raison par rapport à l'écriture » (US, p. 9).

2.5.3. En déterminant le sens des vocables *schème* et *archétype*, on vient de constater que le premier fait la jonction entre *gestes* et *représentation*, par concrétisation (la verticalité ascendante, par exemple, est un des schèmes, par rapport au *geste postural* qui, lui, fait partie de la dominante de position). L'*archétype*, par contre, fait la jonction entre *schèmes* et images fournies par l'environnement perceptif naturel et social. Par exemple : « les schèmes verticalisants aboutissent sur le plan du macrocosme social aux archétypes monarchiques comme ils aboutissent dans le macrocosme naturel à la valorisation du ciel et des sommets » (SAI, p. 156). D'autre part, encore, on a vu que ce qui est archétypal fait la jonction entre ce qui est spécifiquement *imaginaire* et ce qui participe du processus *rationnel* (comme le concept). Il importe, en plus, de bien saisir, comme le dit G.D. en insistant, que « les archétypes se lient à des images très diffé-

renciées par les cultures et dans lesquelles plusieurs schèmes viennent s'imbriquer. On se trouve alors en présence du symbole au sens strict, symboles qui revêtent d'autant plus d'importance qu'ils sont riches de sens différents » (p. 63). Ainsi donc, par rapport aux schèmes, les archétypes sont « seconds » (US, p. 10). Enfin, ils se *diversifient* selon qu'il s'agit de « qualités sensibles » ou perceptives, telles que : haut, bas, chaud, froid, etc. (archétypes *épithétiques*) ou bien d'objets perçus et dénommés *substantivement* : lumière, ténèbres, gouffre, lune, etc. (archétypes *substantifs*) (p. 10). Enfin, « les archétypes se spécifient encore sous l'influence qualificatrice des incidents purement exogènes : climat, technologie, aire géographique, faune, état culturel, etc..., associations par contact, assonances et consonnances phonétiques, etc... C'est l'endroit de l'appareil symbolique qu'on peut appeler « symbole » *stricto sensu*. Par exemple, l'archétype de l'Orient, entouré dans cette péninsule occidentale de l'Asie qui est l'Asie mineure et l'Europe, par tout le cortège symbolique du soleil au levant des montagnes ou des terres désertiques, lié à la couleur dorée des sables, se colore chez les Anciens Mexicains, — le soleil se levant hors de l'humide golfe du Mexique d'où soufflent les vents pluvieux —, des couleurs de la Turquoise, et l'éclat de l'Astre au Levant s'imprègne des symboles de la fécondité végétale. L'on pourrait également montrer comment les « langues naturelles » rajoutent par leur phonétisme, ou lorsqu'elles sont écrites par leur graphisme, des dérivations et des idiotismes sémantiques à l'appareil symbolique. La fondation apostolique de l'Église sur Simon-Pierre est donnée par un jeu de mots, la quasi-homonymie de *séma/sôma* (prison/corps, en grec), de *Shiva/shavâ* (le Dieu/le cadavre, en sanscrit), la calligraphie arabe du *bâ* et de l'*alif* (*bâ*, B, première lettre de l'eulogie inaugurale du *Coran*, « *bismillâh* ») attestent parmi bien d'autres le pouvoir dérivatif et créateur des symboles des langues naturelles » (US, p. 10).

2.6. Réflexes dominants, schèmes, archétypes, sont trois des notions que G.D. articule dans son tableau général des *Structures anthropologiques de l'Imaginaire* (pp. 506–507 : Annexe II). Il faut encore leur joindre celles de *symbole*, de *mythe* et de *structure*.

2.6.1. La pensée de G.D., touchant la distinction de l'*archétype* et du *symbole*, n'est pas — il faut l'avouer — exposée de façon fort claire. Essayons de la saisir cependant, pour l'essentiel. Les archétypes, chez G.D., — on l'a vu —, « se spécifient entre autres sous l'influence qualificatrice des incidents purement *exogènes*, dont on a lu plus haut l'énumération. Or, c'est à ce moment que G.D. souligne que l'on se trouve face à ce qu'il faut appeler : « symbole », *stricto sensu* ». Et il en fournit plusieurs exemples (US, p. 10).

2.6.1.1. Dans SAI, il précise aussi le point suivant : « ce qui différencie précisément l'archétype du simple symbole, c'est généralement son manque d'ambivalence, son universalité constante et son adéquation au schème : la roue, par exemple, est le grand archétype du schème cyclique, car on ne voit pas quelle autre signification imaginaire on pourrait lui donner, tandis que le serpent n'est

que le symbole du cycle, symbole fort polyvalent » (p. 63). Autre signe distinctif de l'archétype par rapport au symbole *stricto sensu* : « tandis que l'archétype est sur la voie de l'idée et de la substantification, le symbole est simplement sur la voie du substantif, du nom, et même quelquefois du nom propre : pour un Grec le symbole de la Beauté c'est Doryphore de Polyclète. De cet engagement concret, de ce rapprochement sémiologique, le symbole hérite une extrême fragilité. Tandis que le schème ascensionnel et l'archétype du ciel restent immuables, le symbole qui les démarque se transforme d'échelle en flèche volante, en avion supersonique ou en champion de saut. On peut dire même qu'en perdant de sa polyvalence, en se dépouillant, le symbole tend à devenir un simple signe, tend à émigrer du sémantisme au sémiologisme : l'archétype de la roue donne le symbolisme de la croix qui lui-même devient le simple signe de la croix tel qu'il est utilisé dans l'addition ou la multiplication, simple sigle ou simple algorithme perdu parmi les signes arbitraires des alphabets » (p. 64).

2.6.2. Par tout ce qui précède on voit donc que, chez G.D., il existe un double emploi du terme « symbole » : au sens étroit et au sens large. Dans ce dernier cas il se confond avec l'archétype avant sa spécification par les facteurs endogènes, qui en font des *symboles* au sens *strict*. On comprend, dès lors, que G.D. puisse parler de l'*appareil symbolique* et du « symbolisme », en général ; comme dans le texte suivant qui insiste très opportunément sur une des caractéristiques principales du symbole *en général* : « Le symbolisme ne « fonctionne » que s'il y a distanciation, mais sans coupure, et que s'il y a plurivocité, mais sans arbitrarité. C'est que le symbole a deux exigences : il doit mesurer son incapacité à « donner à voir » le signifié en soi, mais il doit engager la croyance en sa totale pertinence. Le symbolisme cesse de fonctionner, soit par défaut de distanciation, dans la perception, dans les représentations « directes » du psychisme animal, soit par défaut de plurivocité dans les processus de synthématisation, soit par coupure dans le cas de « l'arbitrarité du signe » chère à Saussure. Mais ce sont là des cas limites difficiles à réaliser pour l'espèce animale *homo sapiens* » (US, p. 11).

2.6.3. Appareil symbolique, symbolisme, G.D. use aussi du terme : « Univers Symbolique » (US, p. 12). Or, sa caractéristique est alors de recouper l'entièreté du domaine humain. Comme le dit G.D., en se référant à Cassirer : « L'Univers Symbolique n'est rien de moins que l'Univers Humain tout entier », puisque toute activité humaine implique des *formes symboliques* (US, p. 12).

2.7. *Réflexe dominant, schéma, archétype, symbole*, restent encore les notions de *mythe* et de *structure anthropologique* chez G.D. Touchant le premier, voici sa signalisation par G.D. lui-même : « Dans le prolongement des schèmes, des archétypes et des simples symboles on peut retenir le mythe. Nous ne prendrons pas ce terme dans l'acception restreinte que lui donnent les ethnologues qui n'en font que l'envers représentatif d'un acte rituel. Nous entendons par mythe un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit. Le mythe

est déjà une esquisse de rationalisation puisqu'il utilise le fil du discours, dans lequel les symboles se résolvent en mots et les archétypes en idées. Le mythe explicite un schème ou un groupe de schèmes. De même que l'archétype promouvait l'idée et que le symbole engendrait le nom, on peut dire que le mythe promeut la doctrine religieuse, le système philosophique ou, comme l'a bien vu Bréhier, le récit historique et légendaire » (SAI, p. 64).

2.7.1. G.D. ajoute encore des précisions dont l'importance ne peut échapper au lecteur : « Le terme *mythe* recouvre pour nous aussi bien le mythe proprement dit, c'est-à-dire le récit légitimant telle ou telle foi religieuse ou magique, la légende et ses intimations explicatives, le conte populaire ou le récit romanesque. D'autre part nous n'avons pas à nous inquiéter immédiatement de la place du mythe par rapport au rituel. Nous voudrions simplement préciser la relation qui existe entre le récit mythique et les éléments sémantiques qu'il véhicule, le rapport entre l'archétypologie et la mythologie. D'après tout ce qui précède, nous avons montré que la forme d'un rite ou d'un récit mythique, c'est-à-dire d'un alignement diachronique d'événements symboliques dans le temps, n'était en rien indépendante du fond sémantique des symboles. Aussi allons-nous être obligé d'abord de compléter la si fine méthode établie par Lévi-Strauss quant à l'enquête mythologique, ce qui nous amènera à préciser la notion de structure ; ce n'est seulement qu'après cette mise au point méthodologique que nous pourrions montrer sur deux exemples concrets le bien-fondé d'une mythologie inspirée par le sémantisme archétypal » (SAI, p. 411).

2.8. Le texte précédent inaugure l'analyse et une critique — du plus haut intérêt et de la plus grande importance — de certaines thèses capitales de Lévi-Strauss (voir pp. 411–418). On les recommande au lecteur. Mais il nous paraîtrait exagéré de les introduire ici. C'est pourquoi nous nous contenterons de la description personnelle que donne G.D. de la « structure », dans le texte suivant, qui nous paraît suffisamment clair.

2.8.1. « L'isomorphisme des schèmes, des archétypes et des symboles au sein des systèmes mythiques ou de constellations statiques nous amènera à constater l'existence de certains protocoles normatifs des représentations imaginaires, bien définis et relativement stables, groupés autour des schèmes originels et que nous appellerons structures. Certes, ce dernier terme est fort ambigu et flottant dans la langue française. Toutefois nous pensons avec Lévi-Strauss qu'il peut, à condition d'être précisé, ajouter à la notion de « forme » conçue soit comme résidu empirique de première instance, soit comme abstraction sémiologique et figée résultant d'un processus inductif. La forme se définit comme un certain arrêt, une certaine fidélité, un certain statisme. La structure implique par contre un certain dynamisme transformateur. Le substantif de structure, adjoint à des épithètes à suffixes empruntés à l'étymologie du mot « forme » et que, faute de mieux, nous utiliserons métaphoriquement, signifiera simplement deux choses : premièrement que ces « formes » sont dynamiques, c'est-à-dire sujettes à des trans-

formations par la modification de l'un de leurs termes, et constituent des « modèles » taxinomiques et pédagogiques, c'est-à-dire servant commodément à modifier le champ imaginaire. Deuxièmement, nous rapprochant en cela davantage de Radcliffe-Brown que de Lévi-Strauss, ces « modèles » ne sont pas quantitatifs mais symptomatiques, les structures comme les symptômes médicaux sont des modèles qui permettent le diagnostic tout autant que la thérapeutique. Leur aspect mathématique est secondaire par rapport à leur groupement en syndromes, aussi ces structures se décrivent-elles comme des modèles étiologiques plutôt qu'elles ne se formulent algébriquement. Ces groupements de structures voisines définissent ce que nous appellerons un *Régime* de l'imaginaire » (SAI, pp. 65-66).

2.8.1.1. En d'autres termes plus brefs : « Pour l'instant, contentons-nous de définir une structure comme une forme transformable, jouant le rôle de protocole motivateur pour tout un groupement d'images, et susceptible elle-même de groupement en une structure plus générale que nous nommerons *Régime* » (p. 66).

2.8.1.2. À propos des *Régimes*, on peut s'interroger et dire : « Ces régimes n'étant pas des groupements rigides de formes immuables, nous nous poserons enfin la question de savoir s'ils sont eux-mêmes motivés par l'ensemble des traits caractérolologiques ou typologiques de l'individu, ou encore quel est le rapport qui lie leurs transformations aux pressions historiques et sociales. Une fois reconnue leur relative autonomie — relative car tout a une limite relative dans la complexité des sciences de l'homme — il nous restera à esquisser, en se fondant sur la réalité archétypale de ces régimes et de ces structures, une philosophie de l'imaginaire qui s'interroge sur la forme commune qui intègre ces régimes hétérogènes et sur la signification fonctionnelle de cette forme de l'imagination et de l'ensemble des structures et des régimes qu'elle subsume » (SAI, p. 66).

2.9. Notre première tâche — sémantique — nous semble achevée, et le lecteur, après ces pages, devra normalement être apte à saisir, sans possibilité d'équivoques dues au vocabulaire, le sens des thèses et propositions de G.D. sur le mythe, le symbole, l'imaginaire et le symbolisme en général dont nous allons donc essayer de présenter un résumé succinct, en continuant, toutefois, à le laisser parler lui-même le plus souvent possible.

II. *Quelques grandes thèses et propositions de Gilbert Durand sur le « Nouvel esprit anthropologique ».*

1.0. Pour cette partie nous nous référerons à : *Science de l'homme et tradition* (voir plus haut), dont le sigle sera donc : ST. Et nous commencerons d'abord par faire état de quelques données qui apparaissent à G.D. comme des *faits actuels indéniables*, sur lesquels il insiste à bon droit, croyons-nous.

1.1. *Premier constat* : « Notre XX^e siècle est obsédé par ces sciences de l'homme, comme par une nostalgie ou un remords, mais ne peut qu'impuissant

disséquer un cadavre à grands coups d'expérimentalisme psychologique, de pansexualisme plus ou moins paré des plumes de la linguistique, de facteurs sociologiques dominants — et contradictoires —, d'analyses historique ou linguistique. Ces dangereux procédés réductifs sont tous monopolisants, donc totalitaires, et ne font bien qu'aggraver la faillite. La mystification qu'ils impliquent consiste, comme un proverbe célèbre le dit, à regarder le doigt plutôt que la lune désignée par ce dernier. Plus grave que la mort de Dieu — qui du moins laissait se justifier le meurtrier — est l'ignorance des dieux » (p. 1).

1.2. *Second constat* : « Les « modèles » psychologique, sociologique ou linguistique sont périmés pour avoir trop sacrifié à l'histoire, à la genèse ou à la forme. Un nouveau domaine épistémologique s'est creusé dans l'horizon épistémologique : ethologie, symbolologie et mythologie, psychologie des profondeurs se substituent lentement aux réductions psychanalytiques, au facteur dominant de la sociologie classique, à l'historicisme fût-il dialectique » (p. 2).

1.2.1. Grâce à ces changements de type épistémologique, « soudain, écrit G.D., l'anthropologie qu'avait rêvée Feuerbach — et dont il n'arrivait pas à constituer les problématiques fondamentales — peut se fonder sur les *anthropology* de Freud, de Jung, de Leroi-Gourhan, de Lévi-Strauss, d'Éliade, de Malinovski, de Dumézil, de Kardiner ou de Griaule. Et l'on assiste paradoxalement à une sorte de recommencement de l'histoire de la pensée : tout se passe avec Éliade ou Jung comme si de nouveau la science n'était plus séparée et séparatrice du désir fondamental de l'homme, comme si l'homme de désir et l'homme de savoir — comme au siècle de Hugues de Saint-Victor — ne faisaient qu'un. Il faudrait placer ici aussi l'œuvre exemplaire de Gaston Bachelard, avec ses deux versants, l'un d'apologie et d'affinement extrême du scientisme, l'autre de redécouverte émerveillée des structures « poétiques » du comportement humain le plus profond » (p. 31).

1.2.1.1. Dans ces circonstances, « le blocage de l'Occident — et spécialement de l'Occident-Extrême — sur ces deux mamelles du savoir positiviste que sont la sensation et le raisonnement, est en train de se dénouer de façon de plus en plus accélérée : l'image, l'imagination, l'imaginaire — pour le meilleur et pour le pire, et nous sommes loin de l'optimisme de McLuhan ! — sont en passe de submerger les échafaudages technologiques qui ont permis l'essor des « moyens audio-visuels » » (p. 228).

1.2.2. On peut donc conclure que toutes les recherches de pointe, celles des psychologues des profondeurs, des parapsychologues, des ethnologues, des éthologistes, etc. convergent ou, comme dirait Foucault, « s'entrecroisent » aujourd'hui, et finissent par réveiller « l'espoir de voir restituée au « sujet » humain la place de tous temps accordée par les traditions de toutes les cultures autres que celles de l'Occident-Extrême » (p. 229) !

1.2.3. L'ensemble des changements précédents est présenté une seconde fois, de façon très révélatrice, et dans le détail, par le texte suivant de G.D., où il

insiste — encore et à bon droit — sur l'aspect épistémologique, ici capital : « L'accent épistémologique change de sens, ce n'est plus l'histoire qui devient le modèle exclusif de l'explication causale, mais le comparatisme synchronique et les manipulations structurales de l'homologie. L'axiomatique de l'anthropologie contemporaine s'établit donc en des termes radicalement opposés à ceux de l'ethnocentrisme occidental des trois derniers siècles. Là où l'*épistémè* — utilisons pour simplifier ce mot un peu vague mais commode — rationaliste, criticiste, positiviste, reliait en un groupe axiomatique espace euclidien/causalité efficiente/comput astronomique/linéarité et unicité de l'histoire, l'*épistémè* anthropologique des dernières décades de notre siècle tend à constituer une axiomatique reposant sur : une symbolisation spatio-visuelle/le temps local ou le destin individuel/l'homologie des moments et des formes/la pluralité des *historiae* et leur éternel retour comparatif, fondement de l'Histoire Sainte » (p. 75).

1.2.4. Si ce qui précède est vrai, c'est-à-dire si les constats de G.D. sont fondés, on peut, dès lors, en accepter l'une des conséquences capitales : « tout ce qui en Occident ne veut rien perdre de sa juvénilité pressent qu'à force de suivre la même voie des ennuagements successifs, nous faisons une mortelle fausse-route, et que les meurtres successifs de Dieu et de l'homme ne peuvent entraîner pour une civilisation que son anéantissement radical » (p. 75).

2.0. Après la présentation des faits sur lesquels G.D. attire l'attention, en y mêlant déjà — évidemment — des prises de positions personnelles, on voudrait résumer quelques-unes de ses thèses capitales, relatives au grand changement qui s'institue ainsi dans les sciences de l'homme, et qui semble devoir y tempérer heureusement un rationalisme étroit dont elles n'ont que trop souffert jusqu'ici.

2.1. On sait que le livre de G.D. s'intitule : *Science de l'homme et tradition*, avec le sous-titre : « Le nouvel esprit anthropologique ». Il importe, pour débiter, de parer à toute équivoque : il ne s'agit pas, chez G.D., d'une condamnation ou d'un refus des « sciences de l'homme ». Loin de là ; ce que le texte suivant dit fort bien : « Si l'homme philosophique occidental est bien obligé — pris dans les rêts de l'histoire de sa civilisation prolongeant sa culture — de récuser la tradition, à l'inverse l'homme traditionnel n'est pas obligé de récuser les données et les conquêtes de la science : dans sa vision « cosmique », ordonnée, des choses, il peut remettre à sa place — assez restreinte — la machine que lui offre la technique. Mutation lourde de conséquences et qui marque peut-être la fin de la suprématie de l'adulte blanc civilisé » (p. 55) !

2.2. C'est d'ailleurs ce qu'exprime encore de façon plus détaillée cet autre texte qui, de surcroît, implique des prises de position de type philosophique : « il ne s'agira nullement (pour G.D.) de répudier comme nul et non avenu le faisceau si précieux des sciences historiques et archéologiques — pas plus qu'il ne viendrait à l'esprit du psychologue le plus spiritualiste de négliger la neurologie ou la physiologie — mais simplement de dénoncer un abus et de renverser une perspective purement ethnocentriste : celle de l'homme (et par ce mot, j'entends

quelque chose de très précis et qui ne se perd pas dans les nuées de l'existentialisme philosophique : un spécimen de l'espèce *homo sapiens*, et la façon éthologique dont il a coutume d'être groupé et de se comporter avec d'autres individus de son espèce) esclave d'une Histoire hypotasiée, promue au rang d'explication ultime » (p. 60).

2.3. Dans l'appréciation du retour du « refoulé », et eu égard à l'influence de C.G. Jung sur l'étude de l'imaginaire et du symbolique, G.D. — et c'est la seconde chose qu'il faut noter en préalable — entend prendre ses distances, comme on l'a déjà indiqué dans la partie sémantique de notre approche de sa pensée.

2.3.1. Il entend ainsi (en corrigeant le Maître de Zurich « tout au moins dans sa première manière, jusque vers les années 1935) « donner à l'archétype des soubassements « schématiques » innés et rattachés aux structures profondes et à la morphologie anatomique et physiologique de l'*homo sapiens*. Aussi, n'opposons-nous pas, « archétype » et encore moins « images archétypales » aux « composants innés spécifiques ». Simplement, disons que le psychologue voit la face interne, représentative, du phénomène dont l'éthologue décrit la face externe. C'est que l'*homo sapiens*, la « praxie » est inséparable du langage comme de la symbolisation » (p. 76).

2.3.2. Ceci posé, il n'en reste pas moins que G.D. reconnaît à Jung la place et le mérite, exprimés en ces termes : « L'immense mérite de Jung — malgré l'hostilité des historicistes, le mépris d'un Vernant, d'un Marcuse (qui probablement ne l'a jamais lu) et la défiance d'un Ricœur — c'est d'avoir émancipé la succession de Freud d'une réduction trop facile (et ethnocentrique comme le pressentait Malinowski) au pansexualisme et d'avoir raccordé synchroniquement l'apparition psychique des archétypes ou du moins des « grandes images » aux mythes réellement universalisables de toutes les grandes mythologies » (p. 77).

2.4. Une première thèse capitale de G.D. nous semble à présent pouvoir être mise en lumière. Ce qu'il fait lui-même en écrivant : « Le mythe est le socle anthropologique sur lequel s'élève la signification historique : science historique et anthropologie — et nommément ici, « tradition mythique » — collaborent en une fructueuse et heuristique dialectique. L'anthropologie repère les synchronies, c'est-à-dire les constantes du sens pour l'espèce *homo sapiens*, l'histoire démarque les variations différentielles qui constituent la diachronie. L'histoire est la « dérive » du mythe, et le métier d'historien retrouve toute sa valeur et son autorité lorsqu'il s'applique à montrer comment l'*homo sapiens* s'est adapté — et a donc agencé ses « comportements innés spécifiques » et ses « déclencheurs » d'idéal, les uns et les autres inéluctables — aux avatars des situations géographiques, climatiques, démographiques ou technologiques. Mais l'étude des différences est sans signification si elle n'est pas précédée d'une étude des concordances, des constantes. Sans un bon tableau de définitions de l'espèce humaine, l'historien ne peut rien, sinon prendre ses désirs secrets — sans psychanalyse anthropologique ! — pour la philosophie de l'histoire. L'histoire ne prend sens que par la résonance traditionnelle » (p. 81).

2.4.1. La thèse précédente s'éclaire encore par l'affirmation suivante : il existe une « nécessité épistémologique — et anthropologique ! — de restaurer des sciences du mythe » qui échappent à la « mesquinerie » de l'historicisme (p. 83) ! En d'autres termes : « plus que jamais, il nous semble urgent, épistémologiquement adéquat, d'analyser l'apport que peut apporter une mythologie repensée à la lumière des découvertes scientifiques les plus récentes (une « mythocritique »), à l'approfondissement de l'objet de l'anthropologie. Mais redisons-le une ultime fois, il ne s'agit nullement d'un concordisme nouvelle manière entre la Science et la Tradition. Notre profession de foi épistémologique cassirérienne nous garantit contre un tel concordisme si fréquent dans le désarroi actuel de la Science » (p. 83).

2.5. Pour conclure un exposé qui s'appelait de manière très symptomatique : *Science historique et mythologie traditionnelle*, G.D. se résume et « ré-exprime » un ensemble de thèses qui s'articulent comme suit : « Les Sciences peuvent aider la Tradition, et c'est alors tant mieux. Mais la Tradition préexiste à toute « formation de l'esprit scientifique ». Il est grand temps de dire *non* à certaines réductions qui sont les pires des aliénations. Il est temps de savoir que l'homme vaut plus que ses savoirs, et que la science est subordonnée — selon notre Rabelais — à la conscience. Notre entreprise est sereinement révolutionnaire et, dans une ultime parole, qu'il me soit permis de paraphraser ce que disait Beaudelaire de l'imagination : « le mythe est la plus scientifique des facultés », parce que seul, « il comprend l'analogie universelle », similitude fondamentale, qui n'est pas autre chose que l'« Entendement » humain de l'Intériorité comme du Cosmos, des dieux comme de l'*Umwelt* ! » (p. 83).

2.6. C'est dans une autre partie de son travail que G.D. expose, d'une façon plus détaillée et plus déterminée, certaines thèses qui viennent ainsi « spécifier » celles que l'on a essayé de résumer jusqu'ici. Le titre en est : « *Hermetica ratio* » et *Science de l'Homme* (p. 162–226).

2.6.1. Qu'il s'agisse de « thèses », c'est bien ce que dit G.D. lui-même, quand il écrit : « Le propos que je voudrait tenir en cet ultime chapitre, et que j'énonce comme une thèse, c'est de montrer que la crise des Sciences Humaines — et spécialement de la sociologie et de l'histoire — n'est au fond due qu'à l'abandon passager en anthropologie du vieux principe de l'hermétisme, le principe de similitude. Pour ce faire, je vais montrer que la recherche la plus « en pointe » de notre temps qui essaye de résoudre la crise, est plus ou moins subrepticement revenue au vieux principe hermétique » (p. 162).

2.6.2. Sans entrer — malgré l'intérêt — dans les rappels historiques relatifs à l'hermétisme, il faut toutefois souligner (parce que la chose est révélatrice) un fait que G.D. résume ainsi : « L'hermétisme, que ce soit à la période hellénistique, à Rome, au XVI^e siècle ou à la fin du XVIII^e siècle et dans l'extrême siècle de l'Extrême-Occident, apparaît toujours dans une période où, comme dirait Sorokin, le consensus culturel rationaliste (« *idealistic* » ou « *ideationnal* ») atteint sa

saturation et bascule dans l'antithèse du sentimentalisme, de l'empirisme, du pragmatisme (« *sensate* » selon la terminologie sorokinienne) » (p. 168).

2.6.3. Plus important — parce que la chose va au cœur de l'hermétisme — est d'écouter G.D. quand il rappelle que le « Principe de similitude — et tout l'hermétisme — doit se réclamer à la fois de l'empirie dont l'accusent les tenants du rationalisme, et à la fois d'une *logique de la subjectivité* comme l'accusent les sectateurs positivistes du fait » (p. 184). Ces deux traits sont en effet capitaux et permettent de « situer » le projet sur lequel portent les efforts de G.D. et de ses émules (un Corbin) ou de ses « disciples » (un Bril ou un Laplantine) : retour à l'imaginaire et au symbolique, par delà le positivisme et le rationalisme dont les fruits néfastes et conjugués semblent de plus en plus ressentis et en voie de rejet accéléré. C'est ce que le résumé d'un autre exposé de G.D. va nous permettre d'apercevoir sous un autre biais, en montrant les liens qui unissent *Science de l'homme et Islam spirituel* (titre, pp. 91-133).

3.0. *Science de l'homme et Islam spirituel* est évidemment écrit sous la mouvance d'Henry Corbin dont la compétence et l'érudition sont bien connues.

3.1. La comparaison Orient-Occident, que fait G.D. dans le texte suivant, nous a semblé digne d'être soulignée : « La psychologie islamique, écrit-il, s'articule sur une fondamentale et gigantesque « fantastique transcendante » — pour parler comme Bachelard après Novalis —. Là, décidément, « l'imagination est la reine des facultés », bien plus, le monde imaginaire est la procédure, le moyen essentiel du passage du psychique au pneumatique. C'est à cet « imaginaire » constitutif de la psychologie et instauratif de l'ontologie qui fonde la théosophie et toute l'axiologie que Corbin a été obligé — tant les théories de l'imaginaire en Occident ont grevé ce mot de significations péjoratives et ont minimisé cette notion en pauvreté fantasmagorique — d'utiliser pour cette fonction fondamentale et ce domaine privilégié, le terme d'*imaginal*. Si nos orientalistes avaient été psychologues, et si nos psychologues avaient une certaine culture anthropologique, les uns et les autres auraient pu se douter de cette position révolutionnaire de la psychologie musulmane, en considérant le rôle insolite qu'y occupe le rêve par rapport à la psychologie occidentale jusqu'à Freud et tout au moins jusqu'au romantisme » (p. 115).

3.2. G.D. poursuit l'exposé de sa pensée en disant : « Certes, l'on voit déjà quelle comparaison fructueuse pourrait s'établir entre les quelques dix siècles d'oniro-critique musulmane et nos récentes théories romantiques du rêve, de Nerval, de Von Schubert ou d'Hervé de Saint-Denis. Mais c'est surtout par delà Freud au XX^e siècle, dans la théorie de K.-G. Jung — si suspecté par l'Occident — que de nombreux points communs pourraient être établis avec l'oniro-critique musulmane, l'une et l'autre montrant que le rêve a une importance vitale dans l'orientation psychique du rêveur. Si, chez Jung, l'image onirique n'est peut-être pas encore une divination, du moins est-elle un dessein, sinon un destin. La valorisation des systèmes d'images ne s'arrête pas, en Islam, à l'onirocritique :

elle englobe tout le monde immense des « visions » comme l'attestent tous les « récits visionnaires » dont les plus grands philosophes apportent le témoignage constant, d'Avicenne à Sohrawardi, de Ibn Arabî à Haydar Amolî » (pp. 115-116).

3.3. Enfin, G.D. met en rapport Occident et Islam en ajoutant encore : « Il y a une concordance plus importante encore entre la psychologie du vieil Islam, et les théories les plus récentes que découvre l'Occident à partir du XX^e siècle : c'est la valorisation extraordinaire, comme faculté centrale de l'âme — et pour l'Islam de faculté fondamentale de toute la spiritualité prophétique — de l'Imagination créatrice qui est vraiment dans la psychologie islamique, « la reine des facultés » (p. 116).

3.4. La conclusion des comparaisons antécédentes, avec les relations d'opposition ou de concordance qu'elle comporte est tirée par G.D. en ces termes : « La théorie de l'Imaginal Créateur apparaît donc bien comme l'apport irremplaçable de la pneumatologie islamique à ce département majeur de la Science de l'Homme qu'est la psychologie » (p. 121). Conclusion qui se poursuit : « La leçon éclatante que donne l'anthropologie de l'Islam spirituel, c'est qu'elle-même ne se fonde légitimement que sur une théosophie prophétique. C'est alors qu'à travers l'affirmation fondamentale de l'unicité et de la transcendance, une Science de l'Homme véritable, et non plus dépecé par les objets de ses désirs profanes, par les signifiants pris en lieu et place de la signification profonde — tous ces « ennuagements du cœur » comme le dit Rûzbehân — peut être établie. L'on peut dire en conclusion que l'Islam — c'est-à-dire la foi en l'Unique et sans mélange et la gnose de Sa révélation — fonde carrément une Science de l'Homme unifié — et unifiée parce qu'il y a un multiple à unifier ! — dont nos sociologies, nos objectivités historiennes, nos psychologies, nos linguistiques et sémantiques réductives ont une nostalgie, lorsqu'elles se réclament d'un « humanisme » ou d'un « humanitarisme » purement verbal parce qu'il n'a pas de modèle d'Être. L'on entrevoit alors quel véritable second souffle la confrontation de nos sciences sociales avec la Science de l'Homme islamique peut apporter à notre anthropologie morcelée, désespérée et qui en est à annoncer la « mort de l'homme » après — et peut-être parce que — qu'elle eut annoncé la « mort d Dieu » (p. 125).

Les faits et les thèses défendues par G.D. nous ont montré ce que déjà la partie sémantique de notre exposé avait permis de soupçonner : l'intérêt et — à certains égards — la nouveauté exceptionnelle d'une pensée anthropologique qui entend ne rien perdre des « réalités » de l'*humain*, et qui, sans mépriser la science — ou mieux les sciences de l'homme —, entend les articuler à ce que d'aucuns récusent, et d'où sourd à nouveau le flux vivifiant de l'éternel et universel *Imaginaire* de l'Humanité.