

GILBERT DURAND, SCIENCE ET EXPÉRIENCE DE
L'IMAGINATION SYMBOLIQUE
Jean-Jacques Wunenburger*

Abstract: The purpose of this article is to contribute to the continuing debate over the relevance of Gilbert Durand's thought, who devoted his dissertation to the structures of the imaginary, both mental and materialized in plastic or literary works. In the 1960s Durand sought to rationalize the imagination of the symbols and myths of humanity to find logic in them despite all cultural variations. Through the analysis of Durand's works such as *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960), *L'Imagination symbolique* (1964) and *L'imaginaire* (1994), the author explains how Durand's thought is inscribed in three different traditions : the theological-mystical tradition (i); the psychotherapeutic, Freudian and above all Jungian tradition (ii); and the philosophical tradition of hermeneutics (iii).

Keywords: Imagination symbolique, Gilbert Durand's thought.

Philosophe de formation, élève de Ferdinand Alquié et de Gaston Bachelard en Sorbonne après-guerre, Gilbert Durand¹ a consacré sa thèse aux structures de l'imaginaire, tant mental que matérialisé dans des oeuvres plastiques ou littéraires. Parallèlement à Claude Lévi-Strauss, devenu ethnologue des imaginaires amérindiens, il a, dans les années 1960, cherché à rationaliser l'imagination des symboles et des mythes de l'humanité pour y chercher une logique en dépit de toutes les variations culturelles. Ultérieurement, il s'appliquera à comprendre les processus cycliques de changement historique de ces imaginaires sur fond du même structuralisme figuratif. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960), ouvrage le plus connu et largement traduit, est parfois assimilé à une sorte de dictionnaire de symboles commentés, alors qu'il cherche plus profondément, au-delà des exemples, à

*Professore Ordinario - Università Jean Moulin di Lione.

¹Nous reprenons ici en partie des analyses déjà faites dans "Le tiers état symbolique", *Cahiers de l'imaginaire*, nn.5-6, L'Harmattan, 1990.

expliquer les processus psychiques, à la jointure du corps et de l'intellect, qui s'activent par le biais de l'image symbolique. Dans *l'Imagination symbolique* (1964) et *L'imaginaire* (1994), Gilbert Durand replace sa démarche dans une théorie générale de l'imagination symbolisante, qui réhabilite les pouvoirs de réflexion des images, à l'encontre d'une tradition intellectualiste qui n'y voyait qu'une expression sensible d'une pensée appauvrie. Par là, G. Durand s'inscrit dans une triple tradition française qui connaît dans les années 1960 une incontestable revitalisation : la tradition théologico-mystique, qui a toujours reconnu la force de l'imagination symbolique au cœur des pratiques de croyances au sacré et au surnaturel (H. de Lubac, M. Eliade, M.M. Davy, etc.), la tradition psychothérapeutique, freudienne et surtout jungienne, qui vérifie la capacité des images symboliques à modifier le psychisme de l'humain, enfin la tradition philosophique de l'herméneutique, qui avec E. Cassirer, H.G Gadamer et P. Ricœur confirme la consistance des images symboliques par leur fécondité interprétative. Il convient donc de situer l'œuvre de G. Durand au confluent de ces courants, ancrés dans une culture symbolique immémoriale, mais qui fait son entrée dans les sciences humaines et sociales contemporaines et trouve sans doute sa théorisation la plus forte chez G. Durand.

L'imagination première

La description du développement de tout homme à partir de son enfance comme la reconstitution de la phylogenèse de l'humanité ont permis d'établir que l'esprit commençait par se doter de représentations imagées, bien avant d'accéder à des concepts et à des idées abstraites. Cette antériorité et cette prédominance des images se vérifie bien, comme l'a montré son maître Gaston Bachelard, dans *La formation de l'esprit scientifique*. L'esprit pré-scientifique interprète, par exemple, naïvement les phénomènes de la chaleur ou de l'électricité par des projections de fantômes substantiels sur les éléments, empêchant ainsi d'expliquer les processus réellement à l'œuvre. On n'accède dès lors à une explication scientifique qu'à condition de se purifier de cette imagination subjective grâce à une abstraction formalisante et quantifiée. Dès 1937, G. Bachelard avait cependant décidé de s'intéresser à cette puissance de rêverie des images, qui perturbe certes l'accès à la science, mais nourrit aussi une rêverie poétique qui produit les mythes et les arts. G. Bachelard, au fil de ses livres sur l'imaginaire de l'espace et des quatre

éléments, va dégager des règles de symbolisation des valeurs oniriques et de la construction de rêveries cosmologiques.

G. Durand a pleinement assumé et amplifié cette partie de l'œuvre de Bachelard², situant ainsi sa propre symbolologie dans le sillage du bachelardisme, lui-même inspiré du romantisme allemand et du surréalisme. Les obstacles épistémologiques comme la fécondité poétique des images viennent de la nature composite de ces représentations spontanées. Elles portent sur des représentations du réel mêlés de souvenirs voire de projections inconscientes et foncièrement colorées d'affects positifs ou négatifs, qui produisent des aspirations ou des inhibitions. Mais surtout les images se partagent en types, niveaux, strates aux capacités cognitives et à résonance psychique différentes. Faute de ne pas avoir sérié, hiérarchisé, typifié les images, une ancienne psychologie a manqué les pouvoirs et les effets psychiques de l'imaginaire. Au contraire, Bachelard et Jung ont sensibilisé G. Durand à chercher dans l'imaginaire les images riches, porteuses de pensées latentes, enracinées dans des significations consistantes et quasi universelles³.

Le problème fondamental pour G. Durand va donc bien consister à identifier la catégorie des images symboliques, parmi une variété d'images hétéroclites, souvent évanescences et insignifiantes. Il s'agit aussi de se demander comment distinguer une approche réductionniste, qui ramène la profondeur symbolique à des informations empiriques banales (pour l'évhémérisme antique déjà, par exemple, les images des divinités seraient de simples transformations des phénomènes météorologiques) et une approche vraiment herméneutique, qui respecte et amplifie les strates de significations des images jusqu'à nous conduire vers des nouvelles pensées, tout à fait étrangères à la réalité prosaïque (idées métaphysiques). G. Durand reprend alors, en les consolidant et en les renforçant, les grandes lignes de la symbolologie hermétiste, initiatique, poético-religieuse qui avait connu sa reconnaissance maximale dans le cadre du romantisme du 19e s, mais pour les enrichir de principes théoriques décisifs.

Imagination libre et liée

La première leçon d'une anthropologie de l'imaginaire est de soutenir que l'imagination symbolique est à la fois libre et contrainte, ce qui en fait une

² Sur Bachelard, voir G. Durand, *L'âme tigrée, les pluriels de la psychè*, Denoël, 1981.

³ Voir nos analyses sur l'arbre des images dans *La vie des images*, Presses universitaires de Grenoble, 2002.

activité déroutante voire paradoxale. D'un côté, le propre de l'imagination est de se libérer des significations usuelles, primaires des représentations pour entrer dans un jeu de variations. L'imagination a été liée depuis l'antiquité à la rhétorique de la métaphore, qui signifie déplacement, transport. L'image n'est pas un doublon du référent mais une source de libres associations, d'analogies qui élargissent le champ du référent. Cette liberté de faire dire à une image autre chose que ce qu'elle montre confère au champ symbolique une valeur de créativité poétique, qui s'oppose à la rigueur et à la quête de vérité univoque, propre à la perception comme à l'intellection pures. Mais en même temps, l'imagination par la vertu des libres rapports symboliques, permet d'établir des liens nouveaux entre le visible et l'invisible, entre les objets et des valeurs, entre l'expérience du monde et des réflexions métaphysiques.

Mais d'autre part, le propre du symbolique est de ne pas se confondre avec une divagation qui établirait de manière gratuite et ludique des ponts entre toutes choses, les plus étrangères les unes aux autres, de manière arbitraire⁴. Au contraire, toute la culture symbolique permet de vérifier que le rapport entre un symbolisant et un symbolisé reste motivé, non aléatoire. Les valeurs symboliques ne sont pas laissées à la décision arbitraire de l'activité de l'interprétant. Car il existe des réticulations et des arborescences, souvent subliminales, entre le symbolisant et le symbolisé, qui dessinent des trajectoires d'actualisation du sens. Il n'est pas surprenant, dès lors, que le champ symbolique ait pu être assimilé, par certaines traditions spirituelles, à un monde d'images indépendantes, qui sont dotées d'une sorte de permanence psychique, à l'égal d'objets physiques.

Si l'on ne veut engager un tel statut ontologique, qui va de pair avec une ontologie de l'image, assimilée à un être autonome, à l'intersection du monde sensible et du monde intelligible, on ne peut évacuer, cependant, l'expérience psychologique qui fait éprouver au sujet une résistance propre devant l'actualisation d'un sens symbolique. Les figures géométriques comme les couleurs, par exemple, se voient dotées, dans toutes les cultures, des mêmes valeurs affectives et intellectuelles, les animaux relèvent d'une emblématique qui ne se modifie pas au gré des désirs de l'interprétant, les formes végétales sont intégrées dans un corpus de significations résistantes. Cette dimension de semi-objectivité des contenus symboliques va d'ailleurs

⁴ Comme l'a bien vu dans sa critique des excès de l'herméneutique Umberto Eco, mais en l'appliquant à tort à G. Durand.

de pair avec une communauté transculturelle des pensées symboliques, largement développée par le comparatisme des religions d'un Mircea Eliade.

C'est bien pourquoi, il peut apparaître nécessaire de prêter à l'activité symbolique un substrat méta-psychologique, qui enracine les valeurs symboliques dans des noyaux spermatiques, des matrices génératives, que C.G.Jung rattache à des archétypes. De ce point de vue, l'archétype constitue une forme psychique, infra-consciente, qui sert moins d'archive ou de mémoire anhistorique de symboles, qu'il suffirait de débusquer de leur état latent, que de puissance informante, de bassin sémantique, à partir duquel les symboles peuvent être produits par l'imagination. L'archétypologie joue ainsi, pour les symboles, le rôle d'une grammaire générative, qui assujettit la conscience à une organisation souterraine, mais sans désactiver le travail incompressible de l'appropriation des symboles par le sujet, en fonction des stimuli des formes symbolisantes. En adossant ainsi la symbolisation à des structures dynamiques, à des potentiels sémantiques, G. Durand n'entérine aucune naturalisation, encore moins une biologisation des symboles, comme certains lui en ont fait le reproche comme à la psychologie des profondeurs, mais se donne un outil méta-psychologique pour rendre plus intelligible la "chréode" symbolique, le cheminement canalisé de l'interprétation, qui oblige à renvoyer les valeurs symboliques à des universaux virtuels⁵. On peut donc bien parler de relation contrainte entre une image et sa signification symbolique, ce qui redonne à l'interprétation symbolique une crédibilité forte, car elle est loin d'être le choix d'une impulsion irrationnelle ou d'une opinion capricieuse.

Identité contradictoire du symbolisé

Une fois posé le lien spécifique entre image et signification, reste à savoir de quelle nature est cette signification associée. Est-elle réductible à des significations disposant d'une identité simple, claire et distincte, sur le modèle des concepts, ou ne relève-t-elle pas d'une nature propre, ce qui confirmerait l'hétérogénéité entre une signification conceptuelle et une signification symbolique. Au lieu d'être, en effet, répétition analogique d'une identité entre

⁵ Il est vrai que G. Durand corrige sur ce point Jung et Bachelard en subordonnant à leur tour les archétypes à des schèmes moteurs qui constituent l'instance neuro-biologique des opérations de symbolisation, mais sans que cet ancrage corporel ne limite la dynamique créatrice et la plasticité des processus de symbolisation.

un symbolisant et un symbolisé, l'image symbolique serait plutôt la tension conflictuelle entre deux identités en position de chiasme. Comme le rappelle G. Durand à la suite de R. Thom : " Le symbole est la rencontre nécessaire de deux modes exclusifs d'identité : l'identité du symbolisant qui localise, "incarne" le sens, mais aussi l'identité du symbolisé qui transcende toutes les limites locales, qui se situe dans ce que la physique moderne appelle "la non-séparabilité"⁶". Cette liaison entre les deux identités repose sur une opposition qui se trouve absente du rapport signifiant-signifié. Dans un symbole quelconque, celui d'une colombe, l'image symbolisante comprend en effet une extension illimitée, aucune espèce de colombe n'étant privilégiée dans la symbolisation, mais une compréhension faible, réduite, puisque seul est pris en compte l'attribut moral instaurateur de paix. Au contraire, du côté du symbolisé, l'idée comporte une extension faible, l'idée de paix se localisant dans la seule image de la colombe, mais une compréhension illimitée du fait de la chaîne archétypale connotée par la paix. Le caractère opératoire de la symbolisation repose finalement sur cet équilibre des contraires, sur ce double processus d'actualisation et de potentialisation, de non-conjonction et de non-équivalence des deux faces du sens. Comme le souligne G. Durand : " Les deux termes du "sunbolon" appartiennent donc à deux infinis de puissance différente : l'un, le signifiant symbolique, est du côté du simple infini d'ouverture en "extension", l'autre, le signifié, du côté de l'infini en "compréhension", c'est-à-dire d'une infinité de signes. Donc le signifiant symbolique est toujours inadéquat par rapport au signifié, il est, comme disent les théologiens "parabolique". Par conséquent, le terme "concret", le signifiant, devra sans cesse, par une dynamique extensive et corrective, serrer à l' infini son approximation. Tout signe symbolique s'intègre ainsi dans toute une série isomorphe de "paraboles" redondantes. La redondance est donc le caractère dominant du signe symbolique⁷".

Cet échappement à l'identité simple du symbole se trouve confirmé par la nature ambivalente du symbolisé. Car les significations symboliques ne sont pas seulement liées en réseaux, mais de plus chacune, loin d'être définie par une univocité, comporte une ambivalence régie par la contrariété, qui croît à mesure qu'on se rapproche des noyaux archétypaux. Comme le rappelle M.M. Davy, le symbole " révèle des sens différents voire contraires. Présente-

⁶ René Thom cité par Gilbert Durand, *La foi du cordonnier*, Denoël (réédité chez L'Harmattan en 2014), 1984, p 34.

⁷ Gilbert Durand, "Les trois niveaux de formation du symbolisme", dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1961, n.1, p. 9.

t-il des couples, il peut, par cela même, faire naître des oppositions. Ainsi le symbole semble ambigu du fait même de la dualité de ses antinomies: par exemple midi-minuit, jour-nuit, terre de ténèbres -terre transfigurée, lumière-ténèbres⁸". Ainsi la véritable substantialité du symbolisme doit être cherchée moins dans un sens des ressemblances et correspondances des choses et des idées que dans une capacité d'attacher la pensée à une configuration complexe d'images où la signification n'est plus subordonnée à une logique identitaire mais se trouve au contraire soumise à des tensions, des polarités et ambivalences qui dessinent une autre logique que la celle de la rationalité mais tout aussi consistante et efficiente.

La compréhension réflexive et opérative

Comment s'opère ensuite la compréhension symbolique de la part du sujet imaginant? Là encore G. Durand se situe clairement dans une tradition forte qui reconnaît une intelligence spécifique des symboles, fondée sur une réceptivité émotionnelle et affective, sur une intuition non raisonnée des significations, sur une pénétration réflexive et méditative des images dans un psychisme élargi aux zones inconscientes. La complexité du symbole propre à une structure d'intelligibilité ouverte rend en effet nécessaire un mode d'appropriation qui diffère de la reconnaissance d'une image sensible ou de la saisie d'une entité abstraite, concept ou Idée. Tel est l'apport essentiel de l'herméneutique, qui après s'être exercée, pendant des siècles, sur l'exégèse scripturaire des textes bibliques, s'est appliquée au déchiffrement des images symboliques. Elle a eu le mérite de spécifier une activité de compréhension symbolique, qui peut s'apparenter à une connaissance, si on ne restreint pas celle-ci à son sens philosophique usuel, de saisie abstraite d'une vérité discursive. La compréhension symbolique devient ainsi une démarche à part entière par laquelle le sujet noue des rapports nouveaux avec la Vérité, qui n'est plus attachée au seul modèle aristotélicien et médiéval de l'"adequatio rei", et qui ne présuppose plus forcément un ordre intelligible commensurable à l'intellect, mais s'ouvre sur un indéfini du sens, sur un abîme qui se voile dans un Mystère.

L'interprétation durandienne de l'image symbolique comme "épiphane" participe de la définition même de la symbolique, comme l'a soutenu l'herméneutique amplifiante en général. Comme le propose aussi

⁸ Marie-Magdeleine Davy, *Initiation à la symbolique romane*, Champs-Flammarion, 1977, p. 99.

Paul Ricoeur , "L'interprétation est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale⁹". A l'opposé, par conséquent, d'une analyse ou d'une explication du symbole, qui le réduit à des éléments premiers et finis, l'exégèse amplifiante se donne d'emblée comme participative de son objet, comme une disposition intentionnelle qui trouve dans la non-séparation du sujet et de l'objet les conditions mêmes d'une manifestation, d'une révélation. Comme le précise encore P. Ricoeur : ".. Le symbole est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude. C'est en ce sens que le symbole est donnant ; il est donnant parce qu'il est une intentionnalité primaire qui donne analogiquement le sens second¹⁰". Autrement dit, le passage du sens littéral de l'image au sens second ne résulte pas d'une opération constructiviste, mais d'une orientation implicative qui se laisse conduire, transporter par l'appel du symbolisé, qui sourd du jeu de présence-absence. Le trajet symbolique n'est plus métaphore, transport centrifuge d'images, mais anaphore, transport centripète, montée vers le plan en " méta ". Comme le souligne H. Corbin à propos de l'ésotérisme chiite, le passage de la lettre (*zâhir*) à l'esprit (*bâtin*) s'apparente à une " reconduction " d'une chose à son principe, du symbole au symbolisé¹¹". L'acte de présentification du sens caché repose non sur une transformation de l'objet, mais sur une conversion intérieure du sujet, voisine de l'anamnèse platonicienne. car, comme le rappelle G. Durand : " Le grand problème platonicien était bien celui de la réminiscence qui, loin d'être une vulgaire mémoire, est au contraire une imagination épiphanique¹²". La condition d'une compréhension symbolique réside donc moins dans la " bonne configuration de l'image symbolique, bien qu'elle conditionne l'anamnèse, que dans la disposition intérieure de celui pour qui se dévoile le sens. La conquête du plan symbolique ne repose plus sur l'existence d'une sorte de " lumière naturelle, qui donne à voir des concepts, comme le soutient la rationalité classique, mais au contraire sur une lumière intérieure qui éclaire, selon un angle et une intensité propres la " profondeur " du symbole. En ce sens la perméabilité au sens symbolique dépend moins d'une opération

⁹ Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p.16.

¹⁰ Id., *Finitude et culpabilité*, Aubier, tome II, p 22.

¹¹ Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, 1958, p 17.

¹² Gilbert Durand, "L'occident iconoclaste", dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, n. 2, p. 9.

méthodique que d'une préparation du sujet par une sorte de conatus ou d'appétit ; comme le souligne M.M. Davy : " Il convient d'éprouver en soi-même une nostalgie de la connaissance, une ouverture constante, un appétit. Dans la mesure de ce désir de connaissance, de cette ouverture, de cet appétit, le symbole livre son contenu, ou mieux il se révèle¹³ ".

Il n'est pas étonnant dès lors que la compréhension symbolique devienne "subjective", non au sens d'un parasitage par les particularités d'un sujet, mais plutôt au sens où chacun accueille selon un prisme ou un filtre propre la révélation du sens. "La connaissance n'est jamais identique à elle-même, car chaque prise de connaissance est autre. Ainsi la lumière qui éclaire l'esprit n'est jamais la lumière plénière, elle est captée suivant l'étape de la conscience qui subit son éclaircissement¹⁴". Ainsi s'explique le caractère ésotérique de la connaissance symbolique, terme qui ne s'applique pas à quelque interdit préservant un secret pour un destinataire privilégié, mais désigne le caractère intérieur et progressif de la compréhension. Par là la composante " érotique " de la symbolique, au sens où l'entendait déjà Platon dans " Le Banquet", qui prépare un sujet à l'ouverture sur le caché, se transforme en démarche initiatique c'est-à-dire d'approfondissement successif des strates d'un même message.

Ce coefficient d'implication personnelle du sujet dans la perception figurative fait enfin de la connaissance symbolique une connaissance opérative, aux deux sens du terme. D'une part, la compréhension est bien un "opus", une œuvre, une progressive mise au jour d'une forme intelligible dont on ne peut faire l'économie par une transmission directe. Le sens symbolique n'est ni objectivable, ni communicable s'il n'est effectivement réapproprié par et dans la durée intérieure d'un sujet. L'approche didactique des symboles ne peut jamais se substituer à l'approche initiatique. Comme le précise René Alleau : " si l'on veut étudier les mythes, les rites et les symboles, sans trahir les expériences à partir desquelles ils s'édifient, il faut participer activement à leur genèse existentielle et non pas les analyser comme s'il s'agissait de purs mécanismes linguistiques ou de "catégories conceptuelles¹⁵".

Mais le symbolisme est aussi opératif au sens où la transfiguration de l'objet produit une transfiguration du sujet, une véritable "métanoïa". A la différence de l'anesthésie cognitive propre à la connaissance objective, qui vide le Moi, la connaissance symbolique provoque le Moi à changer d'être au

¹³ Marie-Magdeleine Davy, *Initiation à la symbolique romane*, p. 92.

¹⁴ Ivi, p. 111.

¹⁵ René Alleau, *La science des symboles*, Payot, 1976, p. 53.

contact de la manifestation du sens. Par l'engagement plénier du sujet, la découverte du sens caché entraîne un retentissement irréversible du sens dans la totalité de l'être.

Subjectivité et transcendance

Ces acquis de la compréhension participative ne doivent cependant pas conduire à négliger la co-participation de l'analogue sensible, la prédisposition des formes symboliques à favoriser ce trajet herméneutique, la promesse de sens qui est inscrite à la surface de l'image. Selon l'expression de G. Durand : " Le symbole est donc une intensification extrême du figuré qui transfigure l'image en icône vénérable recélant intimement son sens, incarnant dans le "ventre" de sa matérialité la constance d'une promesse significative¹⁶". Comme l'a suggéré M. Heidegger, la compréhension de l'image symbolique présuppose que le terme symbolisant soit doté d'une "Bedeutungsrichtung", d'un rappel ou d'un appel, qui oriente la pensée vers le signifié : sorte de trace subtile, d'incomplétude qui ouvre la voie, indique la direction, au sens où, comme le rappelle l'étymologie du symbole grec, une partie scindée d'une tessère porte la marque d'une relation, dont la destination est de reconstituer une totalité. Le symbolisant est donc contemporain d'une sorte de pré-compréhension, de pré-jugé du sens à venir, qui, tout en étant pour l'instant absent et inconnu, adhère virtuellement à l'analogon.

La connaissance par symboles repose donc bien sur une réceptivité particulière du sujet devant une image sensible, qui ébranle dès lors une architecture affective, consciente ou inconsciente, dont il faut évaluer le rôle périphérique ou central. La dimension noétique de la symbolisation, mise en exergue par l'herméneutique amplifiante, exige donc d'être complétée par une perspective plus psychologique, si ce terme peut encore convenir à la plénitude de sens exigée par cette conception de l'imagination mobilisant la totalité du psychisme exposé à la transcendance du sens. Car le symbole est inséparable d'une tonalité psychique, d'une "aura" affective qui sollicitent la totalité du sujet. Pour C.G. Jung, par exemple, " le symbole a, en tant qu'image, le caractère d'un appel, et il excite dans l'être total de l'homme une réaction globale. La pensée et le sentiment, le sens et l'intuition y participent et il n'arrive jamais qu'une seule de ces fonctions s'actualise à l'exclusion des

¹⁶ Durand, "L'Occident iconoclaste", p. 5.

autres, comme beaucoup se l'imaginent à tort¹⁷". La phénoménologie du symbole n'est donc pas exclusive d'une psychologie des profondeurs de l'imagination symbolique, car: "Jamais l'interprète ne s'approchera de ce que dit son texte s'il ne vit l'"aura" du sens interrogé¹⁸". La révélation symbolique sollicite les sens, mais aussi l'arrière-fond affectif du sujet qui y participe, par des résonances conscientes et des interférences de matériaux inconscients. Loin d'être forcément un facteur de déperdition du sens, de dissolution dans l'infra-noétique, l'apport émotionnel et affectif peut jouer un rôle catalytique de la symbolisation¹⁹. L'affect suscité par l'image, sa coloration, sa longueur d'onde, servent de fonds à la forme symbolique sur laquelle elle se découpe. L'image n'est pas distanciée dans une sorte de neutralité objective, mais immédiatement corrélée avec la tonalité du sujet. L'affect est comme une forme a priori de la sensibilité symbolique. Loin de l'épurer en le censurant, le sujet peut le mettre à disposition de son intentionnalité symbolique, dont il deviendra comme le ressort pour accomplir le trajet herméneutique. Cette coaction de l'affectif dans le processus symbolique permet précisément de fonder le caractère opératif du symbole. Car le sens n'est pas seulement ce que le sujet comprend, mais aussi ce à quoi il croit. Et la croyance en la vérité du sens symbolique est à la fois ce qui favorise la compréhension intellectuelle du symbole et ce qui en dérive. Cercle herméneutique qui fait tourner en rond, comme le reconnaissent M. Heidegger, H.G. Gadamer et P. Ricoeur, mais qui témoigne de l'impossibilité de ramener la connaissance au seul modèle de l'objectivité, et de la nécessité de réévaluer la signification non intellectuelle comme ce soubassement existentiel à partir duquel il y a de la vérité pour moi, ce qui ne veut pas dire "selon moi seul".

Mais dans la réalité vécue, l'expérience symbolique, du fait de cette médiation de l'affect, si elle conduit vers des représentations supra-personnelles, vers les archétypes comme invariants universels, croise inévitablement les produits de l'imagination projective, les fantasmes en premier lieu, qui enferment au contraire un sujet dans ses déterminations et déterminismes singuliers. Ces images projectives, notamment dans le cas des dysfonctionnements pathologiques, peuvent inhiber le rapport au symbolique en rabattant sans cesse le symbolisé vers des significations contingentes,

¹⁷ Jolande Jacobi, "Archétype et symbole dans la psychologie de Jung", dans *Polarité et symbole*, Etudes carmélitaines, Desclée de Brouwer, 1960, p 177.

¹⁸ Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, tome II, p. 327.

¹⁹ Cette propriété est particulièrement visible dans l'expérience du sacré. Voir notre *Le sacré*, Que sais-je, PUF., 1981, 6e éd. 2013.

biographiques, en enfermant le sujet dans un imaginaire autarcique et monolithique. Mais elles peuvent aussi, dans le meilleur des cas, servir à activer ou à suractiver le potentiel symbolique, à partir d'une énergie psychique interne, et à l'aide d'une série de métamorphoses, permettre au sujet de mener à bien un véritable processus d'individuation, comme l'a soutenu C.G. Jung. Dans ce cas, l'interpénétration des images projectives ou des images symboliques conduit à une véritable connaissance du Soi, c'est-à-dire de la synthèse du particulier et de l'universel qui nous bordent.

De l'imaginaire à l'imaginal

Au terme de ces mises au point, dans le cadre d'une lecture analogique et instaurative du symbole, du symbolisme et de la symbolisation, il apparaît nécessaire d'opérer un double-déplacement épistémologique. D'une part, les signes spécifiquement symboliques recouvrent une catégorie restreinte de phénomènes verbaux et iconiques, et il importe de doter le genre symbolique d'une unité génératrice rigoureuse, si l'on ne veut laisser la symbolique se confondre avec les seuls usages de la pensée analytique et digitale. Mais d'autre part, il apparaît aussi nécessaire de conférer au symbole une autre dimension que celle véhiculée longtemps par l'esthétique et la psychologie. Le symbole devient la voie privilégiée, quoique non exclusive, pour reconnaître des formations mentales, les images-icônes, pour fonder un lieu propre d'organisation psychique de ces représentations, qui est moins l'imaginaire que l'imaginal, au sens donné par H. Corbin. Car les symboles appartiennent à un type de représentations qui ne sont commensurables ni aux intuitions intellectuelles pures, ni aux intuitions empiriques. Ils relèvent d'un tiers-état et s'inscrivent dans un triptyque des facultés, dans lequel une imagination active et épiphanique s'interpose entre la passivité d'une sensibilité et l'activité d'un entendement. Ils se rapportent à un type d'être qui ne peut se confondre ni avec la réalité sensible, ni avec la réalité intelligible, et que H. Corbin nomme *mundus imaginalis* : "Entre l'univers appréhensible par la pure perception intellectuelle.. et l'univers perceptible par les sens, il existe un monde intermédiaire, celui des Idées-Images, des Figures-archétypes, des corps subtils, aussi consistant et subsistant que l'univers intelligible et l'univers sensible, univers intermédiaire "où le spirituel prend corps et où le corps devient spirituel"²⁰. Si nos symboles n'épuisent pas les

²⁰ Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, p 48.

formes propres à l'imaginal, ils participent sans doute à son ordre ontologique. Et loin d'apparaître comme une sorte de réification intempestive de concepts métaphysiques, le monde des formes symboliques donne lieu à des expériences spirituelles dont les mots et les images poétiques ou mystiques sont les échos indirects.

En accédant ainsi à un statut métaphysique, le symbolique devient un miroir renvoyant l'homme à lui-même car le symbole présuppose toujours une altérité qui nous signifie notre propre finitude. Il nous met face à un autre langage que celui que nous produisons nous-mêmes, un " langage qui nous est parlé beaucoup plus que nous ne le parlons, (d'un langage qui par conséquent nous interpelle et nous fait vivre et non pas simplement (d'un langage qui nous donne des prises sur les choses " comme le dit P. Ricoeur²¹. A travers l'expérience symbolique, l'homme découvre que les signes ne sont pas seulement la marque de son pouvoir démiurgique, mais aussi celle de son impuissance devant un Englobant qui le limite. car nous avons beau vouloir dévoiler le mystère de tous les " chiffres ", partir à la quête de toutes les figures, le symbolique rend, par nature, notre quête inachevée, nous signifiant par là notre propre inachèvement. Comme l'écrit encore J. Brun, ami de G. Durand et fidèle aussi d' Eranos : "Les véritables symboles ne sont pas des signes de reconnaissance, ce ne sont pas des messagers de la présence, mais bien des messagers de l'Absence et de la Distance. c'est pourquoi ce sont eux qui viennent à nous et non pas nous qui partons vers eux comme vers un but que nous aurions plus ou moins consciemment mis devant nous. Les symboles sont des témoins de ce que nous ne sommes pas ; si nous nous mettons à leur écoute, c'est parce qu'ils viennent irriguer nos paroles d'une eau dont nous serons incapables de faire jaillir la source. Comme le disait Baudelaire, les symboles nous regardent ; lorsque nous sentons leur regard, nous avons l'impression d'une présence qui n'a pu venir d'un ailleurs repérable. C'est pourquoi les symboles annoncent beaucoup plus qu'ils énoncent²² ". Certes G. Durand n'a pas toujours entériné dans le discours exotérique propre aux Sciences humaines et sociales contemporaines cette dimension ontologique des symboles, mais elle est implicite à ses énoncés et se trouvent impliquée dans la totalité des travaux et œuvres liés au cercle d'Eranos, où il a participé à une aventure spirituelle incomparable.

²¹ Paul Ricoeur, "Le conflit des herméneutiques" dans Cahiers internationaux de symbolisme, n. 1, p 155.

²² Jean Brun, *L'homme et le langage*, PUF, 1985, pp. 81-82.

En conclusion, l'explication et la légitimation de la pensée symbolique ne sont pas de loin le seul apport de l'anthropologie durandienne de l'"homo symbolicus", qui en fait le soubassement d'une théorie générale du mythe, de sa logique et de sa pragmatique. L'acte fondateur de l'épistémologie et de la philosophie de G. Durand est dans tous les cas de replacer l'imagination au centre de l'anthropos, de l'arracher à sa conception réductionniste et iconoclaste classique, en mettant en évidence sa capacité originare de symboliser, et de la connecter intimement avec notre constitution neurobiologique vers le bas et avec l'ensemble des activités cognitives abstraites vers le haut en un "trajet anthropologique". G. Durand propose donc bien autre chose qu'une symbolique, conçue comme langage et un code d'expression, il fait de la symbolisation la matrice de l'espèce humaine dans ses comportements, ses croyances et sa créativité. Il prolonge ainsi une tradition de pensée dont il a fait la généalogie en 1979 dans *Science de l'Homme et Tradition* (néoplatonisme, hermétisme, romantisme) si présente dans l'héritage maçonnique, mais il la revitalise et la radicalise dans le cadre des Sciences de l'homme du xx e siècle, pour attester par contraste les limites et les périls d'un rationalisme dominant, totalitaire et castrateur.