

LE STATUT DU SYMBOLE ET DE L'IMAGINAIRE AUJOURD'HUI

*« Tu as cru, Thomas, parce que tu
as vu. Heureux ceux qui n'ont point
vu et qui ont cru ».*

Evangile selon saint Jean, XX

« La mentalité scientifique et technique contemporaine permet-elle de vivre authentiquement une expérience symbolique ? A quelles conditions ? » Lorsque la Revue *Lumière et Vie* m'a posé ces deux questions, je me suis trouvé à la fois séduit par l'interrogation sur les possibilités d'une expérience symbolique actuelle, mais à la fois irrité par l'affirmation dogmatique de l'existence d'une « mentalité scientifique et technique ». Cette irritation, doublée de cette séduction, donnaient au problème posé un aspect héroïque de « malgré tout » qui ne me paraît plus répondre, en 1967, à l'exacte situation du symbole et de l'imaginaire dans notre société occidentale, rasiée de technique certes, mais également gorgée d'images et de mythes incontrôlés. En deux mots, la tension entre pressions sociologiques scientistes et résurgences des soifs symboliques ne se montre pas aussi dramatique en 1967 qu'elle pouvait apparaître à la fin du siècle dernier.

Aussi, avant que de traiter précisément du « Statut du Symbole et de l'Imaginaire aujourd'hui » et de définir les conditions présentes d'une expérience symbolique, faut-il nous livrer à un petit travail de démystification. Car paradoxalement,

lorsqu'il s'agit de restituer au symbole sa valeur pratique, lorsqu'il s'agit de savoir à quelles conditions, selon le mot de Ricœur, peuvent se « remythifier » les consciences devenues passives, alors le premier mouvement doit être de soigneusement traquer dans les marges de l'imagination toute trace de passivité mystifiante. Or, la soi-disant « mentalité scientifique et technique » contemporaine n'est qu'une apparence mystificatrice entretenue par la pédagogie scolaire et universitaire de l'Occident, mais qui ne répond nullement au bilan profond d'une âme occidentale et contemporaine moyenne. Dès que nous aurons pu montrer que la « mentalité scientifique et technique » contemporaine n'est au fond qu'une mince fiction pédagogique, n'occupant que les couches les plus superficielles du comportement mental, dès lors nous verrons se déplacer le problème : l'obstacle à la symbolisation ne réside pas directement dans la pression pédagogique de ce temps, mais bien plutôt en la clandestinité frustrante et pervertissante dans laquelle est parquée de nos jours la puissance de l'Image. Précisons : la pédagogie scientiste n'est qu'un effet d'une mentalité plus profonde de désaffection du spirituel à l'avantage de l'unique « profit » matériel. Et c'est cette mentalité qui non seulement refuse vainement le sens de l'image par toute la puissance de sa pédagogie, mais encore laisse la conscience se noyer passivement dans des marées d'images suffocantes parce que frustrées de toute intention herméneutique. L'on peut dire que la mentalité de l'Occident instaure un double iconoclasme : par raréfaction pédagogique des symboles d'une part, au profit des faits matériels et des signes objectifs, par inflation pathologique d'autre part, d'images désorientées, sevrées *a priori* de toute valeur herméneutique.

Ainsi nous autorisant de l'intention profonde de la « Constitution Conciliaire » du 25 janvier 1964, toute centrée sur la notion de « restauration » liturgique ; nous nous permettons en cette « Revue de formation doctrinale chrétienne », d'aborder le problème de la déspiritualisation iconoclaste dans toute sa profondeur et d'en délimiter toutes les responsabilités, fussent-elles chrétiennes. Nous avons montré ailleurs déjà

quelles ont été les étapes occidentales de cette « victoire des iconoclastes » et nous résumerons ici brièvement ce travail¹.

La « mentalité scientifique et technique » n'est qu'une dernière étape, qu'une codification pédagogique d'un passif plus profond. Aussi n'insisterons-nous pas ici sur cette institutionnalisation scolaire de l'iconoclasme occidental. Disons simplement qu'elle couronne, dans le sillage de Descartes et partiellement de Kant et des phénoménologies ou des positivismes qui en sont issus, une pensée « sémiologique » au détriment d'une pensée sémantique. Elle officialise dans nos écoles la bonne conscience de l'*Aufklärung* pour lequel le monde est un tissu de relations vides de sens. Elle constitue le triomphe complet de l'agnosticisme moderne tel que Paul Ricœur le dénonce encore dans un certain structuralisme formel². Mais encore une fois, cet agnosticisme n'est qu'un épiphénomène d'un courant plus profond de déspiritualisation auquel, hélas, la chrétienté d'Occident n'est pas restée étrangère.

Car derrière la grande hémorragie sémantique de la pédagogie moderne, il y a l'étape qu'Auguste Comte taxait de « métaphysique », l'étape des réductions conceptualistes du sens. C'est la répudiation progressive par la scolastique péripatéticienne et averroïsante de l'anamnèse platonicienne de Scot Erigène et de Denys l'Aréopagite, qui marque bien ce qu'Henry Corbin a appelé « la catastrophe métaphysique de l'Occident ». Certes, la scolastique aristotélicienne, c'est Thomas d'Aquin dont l'Eglise a fait son « docteur angélique », mais c'est aussi Siger de Brabant et Guillaume d'Ockham. Toute cette « avo-casserie » que flétrit avec justesse Unamuno et qui a perverti puis liquidé la théosophie révélée au profit d'un théisme puis d'un athéisme de plus en plus marqué. Disons pour résumer notre propos qu'avec la scolastique l'argumentation concep-

1. Cf. G. DURAND, *L'Imagination symbolique*, Paris, P. U. F., 1964.

2. Cf. discussion de P. RICŒUR et de Cl. LÉVI-STRAUSS, dans *Esprit*, n° 11, novembre 1963.

tuelle de la raison se substitue aux grandes images du Livre Révélé, des Ecritures Saintes. Le platonisme avait su conserver aux théologiens d'avant le XIII^e siècle (siècle où saint Bonaventure sera l'exception) le goût et la vocation de l'image ; l'aristotélisme tourne en dérision tous les prestiges de la pensée indirecte et symbolique, et comme l'écrit justement un historien de la philosophie³ à propos de la psychologie du Stagirite : « Dans cette vue synthétique de l'âme, ne sont mis en évidence que les deux pôles : sensation et intelligence, l'entre-deux, c'est-à-dire tous les mouvements de pensée où nous sommes nous-mêmes, réflexion, opinion, imagination, sont absorbés dans leur relation à l'un de ces pôles fixes où l'âme se fait purement intuitive et représentative de la réalité ». Autrement dit, la pensée directe, à la fois sensorielle et conceptuelle répudie l'image et le sens figuré au détriment du « sens propre » donné par la sensation et de la syntaxe proposée par l'intelligence.

Mais il faut encore aller plus loin dans les antécédents historiques de cette aliénation de l'image au profit des agnosticismes et du non-sens. Si la pédagogie scientifique qui réduit le symbole au signe arbitraire, si la scolastique avertoisante qui pervertit le symbole en simple allégorie conceptuelle apportent des contributions majeures à l'iconoclasme de notre société occidentale, la raison dernière, et celle peut-être dans laquelle la chrétienté s'est trouvée la plus compromise, c'est la soif de conquêtes temporelles et le pervertissement de l'apostolat en coercition politique. Dès lors la libre exultation créatrice du symbole se trouve asservie à des fins temporelles : l'histoire et le destin historique se substituent au Livre inspirateur et au destin eschatologique. L'image, cédée à César et se décollant de la Révélation et de son Livre, n'est alors plus qu'un synthème qu'expliquent historiens et sociologues. Elle n'a plus que la valeur, secondaire par rapport aux visées d'un impérialisme temporel, d'être didactique, d'être l'illustration d'un enseignement. Cette théologie des deux glaives ne fera,

3. E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, I, 1, p. 239.

hélas, que se consolider dans les églises lors des affrontements fratricides et déicides des différentes obédiences chrétiennes en Occident. C'est alors qu'à la religion se substitue le formalisme dogmatique, et dans les meilleurs cas, le moralisme. C'est alors que le pouvoir mystique et créateur de l'image est radicalement nié et secondarisé au profit des impératifs de l'histoire. L'histoire devient l'infrastructure qu'enjolivent par occasion les superstructures symboliques.

Cette perversion de la symbolique nous paraît beaucoup plus déterminante que les deux autres qui ne sont que des effets dérivés. Elle consiste à aligner le contenu symbolique et liturgique de la Révélation sur le « sens » de l'histoire, c'est-à-dire sur l'écorce temporelle du symbolisant. Pour reprendre des expressions à Paul Ricœur, l'« eschatologique » s'aligne alors sur « l'archéologique ». Pour les besoins de multiples causes, l'aspect johannique des Ecritures Révélées s'estompe au profit des événements purement historiques que relate le Livre. L'historicisme aveugle, comme Thomas Didyme, palpe pauvrement les événements et croit qu'il a une vision, alors que sont « heureux ceux qui croient » sans cette vision aveuglée. La théologie, reniant son rôle de porteuse des clefs du Mystère, se contente de manipuler « les deux glaives ». L'image n'est plus que la superstructure, l'enjolivement de l'histoire. Mais dès que le sens de l'histoire prime le sens de la Révélation, alors c'est Hegel qui se substitue à Bossuet, et c'est bien vite le culte purement temporel de l'infrastructure économique et sociale qui remplace les résidus idéalistes de l'hégélianisme.

Ainsi se profilent dans la même perspective ces trois sources, ces trois « états » de la répression de l'image dans la mentalité occidentale : réduction positiviste de l'image au signe, réduction « métaphysique » de l'image au concept, enfin réduction « théologique » de l'image aux servitudes temporelles et déterministes de l'histoire et aux justifications didactiques.

A ces trois étapes, bien sûr, s'oppose comme une constante protestation de l'Esprit un solide courant de résurgence de l'Image, dans lequel nous semble venir heureusement se ranger

et l'ordonner, la récente « Constitution de la Sainte Liturgie », retrouvant par delà bien des errements les intentions iconophiles du VII^e Concile Œcuménique. Toutefois, avant que l'herméneutique et le symbole aient progressivement retrouvé leurs droits au cours de cette première moitié du siècle, les coercitions et les mises à l'index qui ont pesé sur l'imaginaire ont eu une déplorable influence sur le comportement imaginaire lui-même qui, livré à la clandestinité et privé d'une tradition herméneutique et plus généralement des mécanismes profonds, n'a pu normalement assurer à l'image son rôle thérapeutique et spirituel. C'est sur ce double aspect des résurgences de l'Image que nous voudrions maintenant insister, car le statut du symbole aujourd'hui, et les conditions d'une expérience symbolique, dérivent directement des deux aspects qu'a historiquement revêtu la reconquête symbolique des deux derniers siècles.

*
* *

La résurgence moderne de l'imaginaire reste marquée par trois grands traits qui s'opposent point par point aux sources et aux intentions de la répression : l'instauration des modernes herméneutiques sera vouée par les trois états de l'histoire que nous venons succinctement de rappeler à une triple clandestinité : c'est en marge de l'orthodoxie et spécialement de l'orthodoxie romaine, donc du « côté des hérésies » que se reconstituera généralement la pensée herméneutique ; c'est en marge du rationalisme conceptuel des philosophes et des théologiens, donc du côté des poètes et des artistes, de préférence « maudits », que triomphera la nouvelle iconophilie, c'est enfin en marge de la science, du positivisme universitaire, donc du côté des autodidactes, des amateurs et quelquefois des charlatans, que se cherchera la moderne symbolique. Il faut déplore ce triple effet de la clandestinité forcée où ont été contraints les herméneutes, mais il est nécessaire de remarquer que les plus grands herméneutes de notre époque, Cassirer, Jung, Ricœur, Corbin, Eliade, Bachelard, Guénon, sont soit hérétiques, soit poètes, soit autodidactes ou universitaires marginaux, et même quelquefois les trois à la fois.

Cette triple clandestinité, nous allons brièvement la voir à l'œuvre au cours de l'histoire des résurgences de l'Image. Nous n'allons pas retracer ici toute l'histoire de cette vie souterraine de l'Image et de ses émergences. L'on peut dire que dès que les trois systèmes de répression sont en place, l'attitude de la défense herméneutique est arrêtée. Contre le magistère exclusif de l'Eglise romaine se dressera tout l'arsenal imaginaire des hérésies emprunté aux différentes gnoses et au néoplatonisme des Fidèles d'Amour, comme de nos jours devant la fermeture herméneutique d'une certaine chrétienté s'effectue tout l'appel aux traditions non chrétiennes orientales et extrême-orientales. Contre le conceptualisme aristotélien, c'est le recours à l'Hermétisme, à la Kabbale, c'est le platonisme de la Renaissance, puis l'Alchimie et le rosicrucianisme qui dresseront un barrage qui ira en se consolidant de tous les appels aux illuminismes de différentes obédiences à mesure que la science positiviste étendra son exclusive.

Il y aurait une sorte d'anti-histoire de la mentalité occidentale à écrire où l'on rencontrerait des poètes comme Dante, des mystiques comme Eckhart, Tauler ou Ruysbroeck, des théosophes comme Gilles de Viterbe, Guillaume Postel, des philosophes comme Nicolas de Cuse, Gémiste Pléthon, Marsile Ficin, des alchimistes comme Arnaud de Villeneuve, Flamel et Paracelse, des savants visionnaires comme Swedenborg. Contenons-nous dans le cadre de cet article de ne choisir que la période la plus récente de cette anti-histoire, de cette histoire « à rebours » qui compense l'iconoclasme de deux façons : par le débordement aveugle des images d'une part, mais aussi par la réflexion consciente sur l'Imaginaire, sur son aliénation et sa valeur. Parce que sous la pression iconoclaste, l'Imagination humaine — inaliénable libido des configurations du sens — ne disparaît jamais, mais s'occulte et, soit se camoufle en superficielles allégories, en franges synthématiques tolérées par l'iconoclasme, soit déferle dans l'exubérance débridée et inconsciente ; mais ce déchaînement même inquiète la réflexion et suscite alors les herméneutes.

Tel est en gros, le schéma de la résurgence moderne des

images et cette résurgence porte historiquement le nom de Romantisme. Certes, ce n'est là qu'une appellation floue qui émerge au XVIII^e siècle, le siècle des lumières par tout le préromantisme et les illuminismes et qui s'amplifie jusqu'au XX^e siècle à travers l'iconolâtrie marginale de notre civilisation technicienne et à travers le surréalisme et les contemporaines herméneutiques. Mais tout ce vaste courant où l'imaginaire se débride et à la fois se réinvestit réflexivement dans le courant antagoniste est signé du même caractère. N'insistons pas trop sur le débridement, sur l'avalanche d'images qui accompagne et obsède la révolution industrielle du monde moderne. Soulignons seulement le paradoxe dialectique : à mesure que la pédagogie scientifique anathémise l'image, à mesure que les nécessités du pragmatisme technique semblent chasser théoriquement du monde moderne les puissances de l'image et enfin accomplir le destin positiviste de l'Occident, c'est alors même que science et technique mettent au service de l'Imaginaire un colossal potentiel d'amplification et de remplissement de l'Imagination. Déjà les perfectionnements de l'imprimerie au XIX^e siècle permettent la diffusion du livre, la naissance du feuilleton et l'apogée du roman et du romanesque. Mais s'ajoutent bientôt aux rotatives d'imprimerie les moyens mécaniques d'enregistrement de la voix et du son, les moyens de reproduction de l'image, la photographie, le cinéma, et surtout l'énorme et impérialiste moyen de diffusion des images parlées et visuelles que constituent radio et télévision. Le moderne civilisé est de nos jours pris dès son réveil par tout un réseau d'images auxquelles il n'a plus que la ressource de passivement s'abandonner : mythes politiques, images géographiques distribués par quelque obscur et tout puissant journaliste, mythes de violence et d'exaltation véhiculés par les romans policiers et les bandes illustrées, images intimistes de la chanson ou de la chansonnette, apparition quotidienne, sinon biquotidienne sur l'écran de télévision de ces « idoles » d'une nouvelle mythologie que sont les artistes en vogue, les « dieux du stade », les speakers aimés et cotés... Les techniques de l'information permettent ce gigantesque investissement des

consciences et un dévouement de l'imaginaire à la mesure d'une civilisation de la conquête du cosmos et de la bombe atomique. Réciproquement, idoles et clergé de la nouvelle mythologie réinvestissent dans et par cette industrie moderne leur potentialité d'essor social et économique et l'on voit la pédagogie scientiste et le puritanisme technique tournés en dérision par les armes mêmes qu'ils donnent à leur vieil adversaire l'Imaginaire : l'honorable Compagnie des Beatles et les différentes industries qui vivent d'elle ont un chiffre d'affaire supérieur à celui de la Régie Renault, et la moindre image entonnée d'une voix de fausset rapporte plus de considération à son auteur qu'un diplôme d'Ingénieur de l'Ecole Centrale. Voilà bien, dans notre société contemporaine, l'irruption triomphante et dénégatrice de l'Imaginaire !

Mais ce ne sont pas ces débridements d'un romantisme centuplé par les moyens techniques qui nous intéressent directement ici, mais bien plutôt la réflexion herméneutique que cette indéfectible et lancinante présence de l'image a suscitée durant les deux siècles passés. Herméneutiques qui débouchent directement sur, et éclairent les données de notre herméneutique contemporaine.

C'est le Prérromantisme qui ouvre l'ère de l'herméneutique moderne, à l'instant où naît la grande industrie, où l'atelier artisanal s'efface devant l'usine, où les corporations sont supprimées par Turgot en 1776, et par la Révolution en 1791. Déjà, au Nord de l'Europe, la grande vision swedenborgienne, dès 1749, avait rétabli l'Imagination humaine dans son rôle transcendant de « détectrice » du sens des arcanes de l'Écriture. Mais c'est le prérromantisme allemand qui devait donner le signe de la résurgence herméneutique : en 1762 Hamann reconnaissait la précellence heuristique des images tandis que Jean Paul de 1795 à 1813 par ses trois Essais sur le rêve ouvrait la ligne romantique de restauration de l'Imaginaire qui, en passant par Troxler, Carus, Baader, Arnim et Novalis, devait déboucher sur Poë et Baudelaire. Nous ne signalons que pour mémoire les noms de ces poètes pionniers de l'herméneutique qui ont été remis en honneur de nos jours par le

beau livre d'Albert Béguin⁴. Pour illustrer l'apport préromantique et romantique à l'herméneutique moderne, nous ne nous arrêterons un court instant que sur la pensée de Kant et celle de Coleridge.

C'est Kant qui le premier rétablit nettement la dignité philosophique de l'imagination, la « folle du logis » vilipendée par quatre siècles de pédagogie rationaliste. Le « Schématisme transcendantal » qui fait de l'imagination le carrefour où les concepts de l'entendement peuvent informer les données de la sensibilité, redonne ses lettres de noblesse à l'Imaginaire. Mais il y a plus encore chez le philosophe de Königsberg, malgré les apparences prépositivistes de la *Critique de la Raison pure*, les autres *Critiques*, et spécialement la *Critique du Jugement*, expriment une constante nostalgie du métaphysique et un incessant renvoi à des modes de connaissance qui échappent aux interdits des antinomies rationnelles. Si les philosophes n'ont voulu retenir de Kant que son rôle de précurseur des phénoménologies et des positivismes, les artistes romantiques peuvent mettre la troisième critique aux côtés des professions de foi esthétique de l'abbé Dubos, de Baumgarten et de Mendelssohn.

C'est bien en effet d'abord chez les artistes romantiques que l'Imaginaire et ses pouvoirs se trouvent revalorisés. Nous avons nous-même consacré un livre⁵ à montrer comment chez un romancier romantique qui passe pour psychologue et même réaliste plus que pour mythologue, tout l'arsenal des légendes et des mythes brossait le décor secret de ses romans. Par ailleurs, Léon Cellier a maintes fois montré comment le roman romantique ressuscitait les épopées gnostiques et confinait au roman initiatique⁶. Mais laissons le tumultueux débridement

4. Cf. A. BÉGUIN, *Le rêve chez les romantiques allemands et dans la pensée française moderne*, Marseille, Cahiers du Sud, 1937.

5. Cf. G. DURAND, *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme*, Paris, Corti, 1961.

6. Cf. L. CELLIER, « Le roman initiatique en France au temps du romantisme », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, n° 4, 1964.

de l'imaginaire escortant vers les années 1830 des théories philosophiques qui, à la fois restaurent avec éclat l'empire de l'Image et à la fois la parquent timidement dans le ghetto de l'art pour l'art. Examinons plutôt comment un poète romantique, méditant sur l'émergence des images à sa propre conscience, retrouve une philosophie platonicienne de l'Imaginaire. C'est bien Coleridge⁷ qui, à la fois philosophe réfléchissant et poète expérimentant, a le mieux discerné ce que signifiait la résurgence romantique de l'Imaginaire. Coleridge est le premier à avoir vu que l'Imagination n'est pas qu'« association des idées », doublet mnésique des sensations, mais qu'elle joue un rôle gnostique et eschatologique : celui de contrebattre le monde banal qu'est le monde de la chute séparatrice et multiplicatrice, monde des logiciens et des aristotéliens, « les philosophes du petit côté des choses ». Or, la nature contient, comme une nostalgie, le souvenir de l'Unité perdue qu'elle symbolise. Et c'est ce que Novalis aurait appelé la « magie » de l'Imagination qui est le grand moyen de la réminiscence de l'Un, elle est « *esemplastic* », c'est-à-dire unifiante et unificatrice à la fois, elle a le pouvoir de modifier, de transformer (*coadner*) le monde en le faisant croître, en le poussant vers le cosmos de l'Unité perdue.

Ou plutôt il y a deux facultés que l'on confond trop souvent sous le même vocable et dont la confusion déprécie l'une par l'autre. Il y a la vulgaire fantaisie (*fancy*), juxtaposition d'images, simple miroir plaisant et fantastique du monde, mais cette reproduction d'images n'est alors qu'un intellect passif sans signification. Mais au-dessus il y a l'Imagination qui va au fond des choses, véritable Intellect Agent du Poète qui fait de ce dernier un « voyant », qui fait les Wordsworth, les Milton et les Shakespeare. Cette Imagination poétique est elle-même susceptible de deux degrés : l'un, primaire, « agent premier de toute perception humaine » tel que Kant l'a bien repéré dans « l'*Einbildungskraft* » qui consitue l'unification

7. Sur Coleridge, cf. la thèse de P. DESCHAMP, *La formation de la pensée de Coleridge*, Paris, Didier, 1964.

objective de la perception, par laquelle l'objet — sinon le monde — est un. L'autre, secondaire, qui dissout, dissipe, disperse pour unifier et — comme le « *Solve et coagula* » des hermétistes — retrouve l'unité du monde et son sens par delà les multiplicités fallacieuses. Cet usage secondaire de l'Imagination et de son pouvoir unificateur est une seconde « *Einbildungskraft* » par delà les antinomies de la Raison pure et qui permet l'accès gnostique au métaphysique.

Point n'est besoin d'insister pour voir combien chez le poète anglais est en place toute la problématique moderne de l'imaginaire et aussi toutes les nuances terminologiques. Mais il faut remarquer qu'à travers le romantisme en général et Coleridge en particulier cette problématique s'est déplacée : ce n'est plus l'insoutenable conflit entre la confuse folle du logis et les sages pédagogies rationalistes qui est en question, c'est — au sein des résurgences de l'image — la question de savoir où se fait le partage entre la simple fantaisie et le symbole herméneutique, où et comment se légitime la démarche unificatrice de l'Imaginal par rapport au simple délire onirique ou pathologique. Ainsi, dès le romantisme, le problème de la symbolique se pose en termes quasi médicaux sur les marches immédiates de la morale et d'une plus lointaine ontologie de l'être et du non-être qu'explicitent les existentialismes. Malgré ses aspects provocateurs, l'extrême pointe du courant romantique, le surréalisme, est un énorme effort de restauration morale ayant pour moteur la reconquête de l'Imaginaire. Il faut rendre ici hommage à cette pléiade de poètes, qui dans le sillage d'André Breton ont essayé de conjoindre les exigences éthiques de la Révolution socialiste et la démarche fondamentale et gnostique de l'Esprit : l'imagination. Remarquons bien que malgré l'anathème surréaliste contre la médecine psychiatrique, c'est encore en terme de valeur, de normal et de pathologique (ce dernier assimilé au plat positivisme bourgeois) que se lance l'offensive surréaliste.

Mais ce qui est intéressant pour bien situer le statut moderne de la symbolique, c'est de constater que derrière l'élan

de la poétique surréaliste, se profilent les deux grandes premières tentatives de réhabilitation de l'image : l'éthnologie et la psychanalyse. Et ce qu'il faut souligner, c'est que ces deux disciplines nouvelles se veulent à la fois scientifiques et à la fois placent au cœur de leurs préoccupations les contenus imaginaires du rêve, du délire, ou du mythe. Certes pour Freud, comme pour Lévi-Strauss plus tard, ce sont encore les cadres de la pédagogie positiviste qui inspirent la méthode de recherche mais c'est presque un scandale pour la scolastique de nos sciences, que de voir s'installer comme objet valable, au foyer de leur méthode, l'aberration apparente de la pensée « sauvage » ou du rêve. Nous n'insisterons pas ici sur l'aspect « réductif » de ces tentatives herméneutiques, trop passibles encore de leur méthodologie positiviste⁸. Mais dans la démarche scientifique de la pensée freudienne ou lévi-straussienne l'on voit sans cesse émerger, à l'encontre de la volonté méthodologique assez périmée, de telles affirmations de l'originalité fondamentale de l'objet manipulé par la pensée que l'on peut dire que la psychanalyse freudienne d'une part et le structuralisme intellectualiste d'autre part ont, malgré leur volonté de réduction scientiste, replacé au centre des préoccupations anthropologiques modernes ce monde des images qu'avaient appelé tant de poètes du siècle dernier. Soudain, grâce à Freud puis au structuralisme, la pédagogie positiviste et universitaire découvrait avec stupeur, d'une part, que l'image et ses racines affectives sont chargées elles aussi d'un efficace déterminisme, d'autre part, que le « mental », sinon le spirituel, n'est pas qu'un produit superstructural, mais a droit au titre plénier de structure.

Toutefois, malgré l'immense transformation qu'allaient apporter dans les sciences humaines la psychanalyse et l'anthropologie structurale, ce n'est pas de leurs méthodes réductives que devaient bénéficier directement les herméneutiques d'aujourd'hui. Trois herméneutes devaient dans la première

8. Cf. dans G. DURAND, *L'Imagination symbolique*, chap. II, « Les herméneutiques réductives », Paris, P.U.F., 1964.

moitié du xx^e siècle apporter une contribution décisive à l'herméneutique en reprenant la distinction coléridgienne entre l'Imagination passive et l'Imagination agente. Par des voies différentes Ernst Cassirer, K.G. Jung et Gaston Bachelard devaient montrer le rôle central et constitutif de la pensée et de l'individualité humaine que l'on doit reconnaître à l'Imagination active. Cassirer, parti de la *Critique du Jugement*, montre d'abord que l'univers symbolique n'est pas réductible à une « chose » analysable mais qu'il est une « physionomie » qui vient mouler sensations, perceptions, souvenirs, jugements. Face à un but d'objectivité, la pensée n'est que « physionomie » d'objectivation, car la pensée ne peut jamais directement intuitionner une « chose », elle est « prégnance symbolique », c'est-à-dire présence inéluctable du « sens » qui fait que, pour la conscience humaine, rien n'est jamais *présenté* mais tout est *représenté*. Dès lors le clivage ne se situe plus entre l'Imaginaire et la pédagogie scientiste, cette dernière n'étant après tout qu'une « physionomie » ou un style de l'image, mais le clivage se fait entre l'Imagination la plus pleine de sens, la plus figurante, et une pensée pathologique qui se désimprègne du sens, une pauvre imagination de malade mental dans laquelle les images, les mythes se rétrécissent jusqu'à être pris pour des perceptions et des sensations. Certes, Cassirer n'a pas vu qu'une pédagogie scientiste trop étriquée virait facilement à la pauvreté schizophrénique ; entraîné par l'optimisme positiviste de la fin du siècle dernier, il n'a pas vu que la science pouvait être un élément mental et matériel d'aliénation humaine. Mais son immense mérite est d'avoir polarisé toute la pensée de l'homme autour de la notion de symbole.

Bachelard et Jung, par des voies très différentes, allaient préciser la place du symbolisme authentique. Tandis que Cassirer avait tendance à ranger la prégnance symbolique suprême sous les directives de la conscience claire de type scientifique, Jung revient à la notion d'inconscient, d'un inconscient qui n'est plus, comme chez Freud, le simple épiphénomène de la pulsion refoulée, mais au contraire le réservoir plénier de la vocation profonde de l'âme, le lieu du mystère personnel dont

les messages passent par ces manifestations imaginales premières que sont les archétypes. L'archétype lui-même diversifie et singularise les messages du Soi-inconscient à travers le cortège des symboles. Mais symboles et archétypes sont des médiateurs de l'Energie psychique constitutive de la Psyché, ils sont la réunion des contraires les plus fondamentaux — réunion, conjonction dont ne peut rendre compte un discours logique — à savoir l'Energie éternelle de l'âme et les présentifications temporelles que l'imagination vient cueillir dans les perceptions, les souvenirs d'expérience et la culture. C'est par le truchement du symbole (*Sinnbild*) que s'effectue l'Individuation, c'est-à-dire la rencontre de l'Energie éternelle, fond de l'inconscient non différencié et de sa réfraction à travers les situations temporelles différenciées. Cette individuation mobilise pour ainsi dire des archétypes adéquats aux situations proposées : c'est ainsi que, par exemple, la sexualité intervient chez l'individu masculin, pour conjindre à l'activité de la conscience claire, la rêverie de l'*Anima*, de « l'éternellement féminin », éthéré, elfique alors que chez la femme c'est l'image d'*Animus*, du jeune héros aux aventures multiples, du chevalier infatigable qui vient compenser un statut conscient confiné dans des tâches restreintes et monotones.

Ce que Jung apporte de fondamental à l'herméneutique, c'est la notion « d'archétypes » — sortes d'anges recteurs des symboles — qui permet de classer les orientés de l'énergie psychique, et aussi la mise en évidence du rôle constitutif de l'Imagination dans le processus d'individuation.

Le corollaire de cette double découverte, c'est une confirmation de la théorie cassirérienne qui assimile la maladie mentale à un processus de désymbolisation. Par la maladie mentale l'individuation est dérégulée de deux façons possibles : soit — comme dans les « cas » étudiés par la psychanalyse — par dominance des pulsions instinctives qui n'arrivent plus à « symboliser » consciemment l'énergie qui les anime et fait que l'individu se coupe du monde ambiant, social ou perceptif, soit que l'équilibre se rompe en faveur de la conscience claire, et

alors le symbole se rétrécit en signe, la personne perd son « sens » humain et devient le simple rouage de toutes les justifications rationnelles.

Le symbole est donc le pouvoir équilibrant par excellence : il leste la libido d'un « sens » et il charge la conscience claire d'une énergie qui lui permet un constant « bond en avant » figuratif.

C'est à un résultat à peu près semblable, c'est-à-dire à un constat de la bonne santé symboliste, mais par de toutes autres voies que celles de la psychothérapie, que parvient l'épistémologue Gaston Bachelard. Le monde des relations et des signes qui vise l'objet, qui se durcit par une « psychanalyse objective » doit se doubler, pour le bon équilibre de la conscience d'un univers poétique. C'est de cette tension entre deux pôles psychiques que naît la consistance psychique même : concepts scientifiques appauvrissant l'image jusqu'au signe, images poétiques remplissant la perception jusqu'à une participation mystique sont les flux et les reflux de l'âme heureuse, de la bonne santé mentale. Mais symbole et imagination ont le privilège d'être source de productivité psychique. Le rêve, le délire, la maladie mentale consistent à rester *en deçà* de cette productivité qui ne se manifeste que dans une rêverie orientée culturellement, celle du « rêveur de mots » auquel le livre apporte sa gerbe d'« hormones mentales ».

Ainsi avec Jung et Bachelard le statut de l'imaginaire est fermement établi dans la réflexion contemporaine : l'Imagination prend une place *centrale* et médiatrice entre les états de pensée objectifs, qui se projettent hors du consensus anthropologique vers l'objet scientifique et les états de basse tension, les états infra-humains qui sont des dégradations du symbolisme. Restait après l'œuvre de ces deux penseurs, d'une part, à développer à fond le sens de ce troisième état psychique que révélait l'Imagination surconsciente des personnalités fortes et des poètes, d'autre part, sur des données nouvelles de cette « orientation » profonde de la psyché individuée, à rétablir l'harmonie entre les divers plans psychiques, à repenser la

« prégnance symbolique » en ne la laissant plus polarisée, comme le faisait encore Cassirer, par « l'objectivation » de type scientifique. C'est à cette double tâche que se sont consacrées les œuvres de nos amis Henry Corbin et Mircea Eliade.

L'œuvre d'Henry Corbin est une entreprise de démystification des pédagogies de notre Occident qui accordent toujours le primat à la science objective, au positivisme historique, démystification grâce à une méditation sur le mysticisme de l'Islam Oriental. Partant délibérément d'œuvres philosophiques, théologiques, mystiques du Shi'isme ou du Soufisme qui par leur statut historique et culturel ont eu le privilège d'échapper à nos pédagogies et nos mythologies positivistes, Henry Corbin dévoile la place et le sens de la médiation imaginative. Laisant l'Occident aux maigres prolongements de l'averroïsme latin, du thomisme, puis du cartésianisme, la « Philosophie Orientale », d'Avicenne et Sohrawardî à Molla Sadra Shirazî, en passant par Ibn Arabî et par tant de mystiques et de Shayks dont la lignée est ininterrompue depuis le Prophète Mohamad, l'exégète découvre que l'Imagination humaine est plus que la médiation, elle est la *Médiatrice*, la voie d'accès aux théophanies, Ange de la Connaissance qui est aussi Ange de la Révélation, car, bien loin d'être « folle du logis », c'est par l'appui sur le Qoran d'une part, de l'autre sur l'exégèse des « gardiens du Livre », des Saints Imâms, que l'accès vertical de l'Âme humaine est possible en dehors des plâtitudes de la pensée objective ou du délire désymbolisant. Ainsi la force médiatrice centrale de l'âme humaine se révèle dans toute la tradition de l'Iran ancien ou de l'Islam mystique, à la fois comme « Corps de Résurrection », c'est-à-dire comme le centre indestructible et individué de la personne, comme « Terre Céleste », c'est-à-dire comme lieu des épiphanies d'un surmonde avec ses paysages, ses climats, ses orient, et enfin comme présence de l'ange à la conscience, présence du Donateur des Formes. « L'Imaginal » ainsi défini transcende et ordonne toutes les autres activités de la conscience, il est le lieu de la convocation à l'être.

C'est à une conclusion fort voisine que Mircea Eliade

parvient grâce à la voie du comparatisme. La pensée symbolique, le mythe, présentent par delà les singularisations historiques une « logique » cohérente et systématique. Eliade retrouve le fil conducteur de la « prégnance symbolique » qui coordonne inconscient, conscience perceptive, conscience conceptuelle et sémiologique, mais qui les coordonne au nom du « surconscient ». Parce que le symbole a pour mission d'unifier — sans les confondre — des plans hétérogènes de conscience et d'action. Par la puissance symbolique, c'est à la fois l'individuation poussée, authentique de la personne qui est permise et sa mise en rapport total avec un Cosmos symbolique — une « Terre Céleste » — beaucoup plus que ne le ferait un quelconque impératif catégorique rationnel, qui interdit à l'homme toute aliénation et par là se fait Donateur du Sens.

S'il nous est permis de citer nos propres travaux, qui sont ceux d'un classificateur, ils confirment par la recherche anthropologique, psychologique et esthétique, le bien-fondé de la hiérophanie imaginaire de Corbin comme de l'archétypologie culturaliste d'Eliade. Oui, derrière les mythologies inconscientes, donc dangereuses et fragiles, secrétées par le positivisme du siècle dernier, l'étude de l'Imagination et des Mondes Imaginaires permet de démystifier la conscience occidentale de ses délires trop régionalisés. Sur le plan de l'homme total qu'éclairaient les disciplines anthropologiques de Freud à Henry Corbin, l'imagination apparaît bien être, comme l'avait pressenti le poète, « la Reine des Facultés ». C'est par elle que passe la donation du sens et que fonctionne le processus de symbolisation, c'est par elle que la pensée de l'homme se désaliène des objets qui la divertissent, comme des rêves et des délices qui la pervertissent et l'engluent dans les désirs pris pour la réalité. L'herméneutique devient donc de nos jours le fondement de la philosophie comme de l'anthropologie.

L'on pourrait donc dire qu'à son insu même, notre culture polarisée par une pédagogie scientifique et abandonnant l'imagination aux loisirs, aux divertissements défoulants et à l'art pour l'art, a élucidé peu à peu, des Romantiques à notre moderne herméneutique, les conditions d'une expérience symbo-

lique authentique mais trop longtemps négligée. Ces conditions peuvent se sérier en deux attitudes dialectiques et constitutives de la réalité même de l'âme : un *refus* et un *consentement*, refus et consentement constituant la conversion de l'âme à sa propre vocation.

Examinons d'abord l'attitude de refus, et constatons qu'elle porte sur le rejet des trois axes qui soutiennent le positivisme : réduction de l'être au phénomène et unicité de la méthode totalitaire du savoir d'une part, de l'autre, dévaluation de l'Imaginal en un simple épiphénomène fantastique et pathologique de la perception ou de la mémoire, enfin réduction du « *fiat* » humain à un « *factum* » qui se range dans le déterminisme de l'histoire.

Le premier refus vise l'héritage pédagogique de Descartes, c'est-à-dire la confusion scientiste et mécaniste entre pédagogie scientifique et ontologie. L'herméneutique refuse l'unicité de la Méthode, dans laquelle le dévoilement de la « *res cogitans* » chemine par les mêmes voies que la prospection de la « *res extensa* ». Refus déjà kantien, certes, dans sa phase négative puisqu'il reconnaît que la démarche de la Raison et les raisons n'atteignent jamais la source impérative de l'être, mais surtout refus tout platonicien dans sa phase positive. Coleridge comme Bachelard, comme le Platon des grands mythes, attestent qu'il y a un cheminement de l'âme, authentique et authentifiant, qui *doit* tourner le dos à l'objectivité scientifique et, en sens inverse de l'analyse rationnelle, substituer ce que Bachelard appelle une « phénoménologie de l'image », mais que nous préférerions voir nommer une « nouménologie », où l'être se saisit et se constitue à travers le sens des images qu'il ordonne. C'est, par opposition à la démarche objectifiante — légitime dans les sciences de la nature — un processus de subjectification par lequel se distingue et se réalise la spécificité humaine d'abord, puis les différentialités qui de groupe en groupe socio-culturels débouchent sur l'individuation originale de la personne.

Le second refus s'adresse au freudisme. Il s'insurge contre

la confusion entre l'Imaginal et l'Imaginaire, contre la réduction au second du premier, ce dernier, n'étant alors qu'une « sublimation » dérivée d'une pulsion tout animale, rien qu'animale. Au contraire, comme Coleridge déjà discernait avec soin « *fancy* » et imagination, Jung, Cassirer puis toute la pathologie mentale contemporaine reconnaissent que la maladie mentale n'est qu'une *dégradation* et une *mutilation* de l'image. Bien loin que la santé ne soit qu'une sublimation de l'image névrotique, c'est la névrose qui est une perversion de la santé herméneutique. Inconscient, rêve, névroses ne sont que l'usage étriqué, appauvri de l'imagination bloquée alors dans ses fonctions biographiques et biologiques. Dans la maladie mentale, c'est la perte du sens qui évapore le symbole en proliférations insensées et automatiques ou en pur schéma sémiologique. Le malade ne sait plus symboliser et il prend au « sens propre » toutes les figures imaginaires. Son imagination misérable mérite bien, alors, le nom de « folle du logis ».

Le troisième refus nous apparaît comme le plus important, le plus essentiel à une expérience symbolique authentique. Il consiste en la dénonciation nette de l'évolutionnisme historique, sa relégation au rang de simple « mythe » de notre civilisation⁹. Or, la réduction évolutionniste de l'histoire des hommes est peut-être le mythe positiviste le plus insidieux parce qu'il se défend, justement, de toute mythologie et capte la donation du sens au profit d'une soi-disant objectivité historique, un « *fatum* » qui tôt ou tard échappe à la décision individualisante. Réduction à laquelle consentent — surtout depuis Teilhard de Chardin — bien des chrétiens sous prétexte que Christ est venu dans notre monde temporel et a souffert « sous Ponce Pilate », sous prétexte que son second avènement est prédit... Pour bien des chrétiens le progressisme éclipse la Rédemption, dans un profil évolutionniste digne de Spencer et du matérialisme : c'est la noogénèse de l'espèce, de l'huma-

9. Cf. J. SERVIER, *L'homme et l'invisible*, chap. I, II, III, Paris, Robert Laffont, 1964.

nité — comme chez Comte — qui supplée à la sotériologie individuée du message eschatologique. La première venue du Christ n'est alors qu'un commencement de calendrier, et sa deuxième venue l'asymptote du Progrès abstrait de l'Humanité, ceci en contradiction totale et flagrante avec les Ecritures pour lesquelles le Messie est venu pour « accomplir » la Rédemption, parfaitement, définitivement devant les libertés des consciences individuelles, et ne reviendra que comme juge de ces libertés, pour « juger les vivants et les morts »¹⁰. Certes la Rédemption se fait dans l'histoire, ou plus précisément dans le temps, dans les temps locaux des collectivités, des biographies, mais non par l'histoire et encore moins par une naturelle évolution de la matière. Il y a eu chez trop de croyants une effroyable méprise sur le mot « histoire ». Certains ont cru tout bonnement que l'« Histoire Sainte » n'était qu'une préface « historique » et révolue, « sous Ponce Pilate », de l'Histoire profane¹¹. Alors que le terme et la notion d'Histoire Sainte signifient avant tout « Récit » et non entreprise de reconstitution archéologique. Et c'est ici très précisément que nous semble s'insérer la Restauration liturgique de la *Constitution* conciliaire. Car la liturgie est la mise en lecture, en pratique, en exégèse et en herméneutique du « Récit » sacré, elle est une « anti-histoire » au même titre que l'œuvre d'art, selon Malraux, est un « anti-destin » ; anti-histoire parce qu'elle préconise justement la « récitation » et la « mise en œuvre » redondante du récit et récupère le « sens » de ce récit pour chaque instant, pour chaque cycle temporel, pour chaque âme et chaque moment de cette âme, contre le « fil » de l'Histoire, contre le déterminisme positiviste des faits historiques et des événements aveugles qui conduisent les hommes et les empires à l'ascension, à la puissance, au déclin et à la mort. Affirmer scandaleusement que Christ est ressuscité, ins-

10. C'est en ce sens également que Mohamad est dit être l'*ultime* prophète. Jésus est d'ailleurs pour l'Islam le « sceau de la Foi ».

11. Cf. G. DURAND, « Tâches de l'Esprit et impératifs de l'Etre. Pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste », dans *Eranos Jahrbuch*, XXXIV, p. 303-360, Zurich, 1966.

crire cette Résurrection comme le sens conducteur du cycle de l'année liturgique, c'est faire voler en éclat le déterminisme de l'histoire, car pour l'histoire, il n'y a que temps irréversible, mort sans résurrection. Or, toute l'herméneutique contemporaine, dans son effort structuraliste, de Jung à Lévi-Strauss même, en passant par Eliade et nos propres travaux, consiste à revendiquer un *sens* des paquets synchroniques d'images, des essaims de symboles, qui alors se groupent en cycles redondants où se dessinent des archétypes (ou au moins des structures formelles) qui les fondent derrière les fluctuations diachroniques, derrière le fil de l'histoire. Le « sens » sémantique que tente de comprendre l'herméneute et que repère le structuraliste, est totalement différent du soi-disant « sens » de l'Histoire qui n'est qu'un fil ne reconduisant à aucune Ariane et abondonnant Thésée au Minotaure. Bien plus, dans le « récit » lui-même et le diachronisme qu'impose obligatoirement à toute expression humaine notre condition temporelle, ce que l'on appelle le « sens » du récit, « sens unique » du discours et sens propre et apparent de la phrase, est un faux sens par rapport au « sens profond » qui se dégage du sens des figures répétées, redondantes, qui se dégage du synchronisme. Autrement dit, le sens authentique est « figuré », il est caché par l'apparence du récit, par son fil qui déjà n'est qu'un fil temporel de l'histoire ou du moins de l'expression historiante, il est l'ésotérique d'un exotérique qui se réduit alors au rôle de subalterne figurant temporel. L'explication (*explicare*, déplier, temporaliser) n'est que l'écorce, la figuration de la compréhension, c'est-à-dire du sens véritable. Le lecteur de n'importe quel « récit », même profane — poème ou roman — sait très bien que son attachement au sens, ce qui fait qu'il privilégie telle œuvre, tel passage, dépasse la simple analyse logique et grammaticale qui s'en tient au *fil* des syntaxes, aux surfaces sémantiques, ou, ce qui est encore pire, aux antécédents historiques.

Dès lors, par cette défiance des contemporaines herméneutiques à l'égard de l'Histoire et de ses positivistes philosophies, les structuralistes et les herméneutes modernes retrouvent,

comme Henry Corbin nous le montre dans la tradition islamique, la majeure distinction de toute gnose mystique entre le sens caché et l'expression exotérique qui à la fois l'occulte et le révèle.

A ce triple refus répond un triple consentement : au refus de la pédagogie scientiste répond le consentement à la « *prégnance symbolique* » chère à Ernst Cassirer ; au refus de la réduction confusionnelle de l'imaginaire au pathologique répond l'insertion culturelle du symbole dans une tradition conservant et exaltant les états de *haute spiritualité*. Enfin, au refus de l'escamotage du sens au profit du fil de l'histoire correspond la nécessité d'une perpétuelle « *reprise du sens* », d'une reconduction des procédés herméneutiques et exégétiques que cette dernière met en œuvre.

Triple consentement ontologique qui est bien, pour une culture tout entière, une « *restauration* », sinon de la théologie et de ses moyens liturgiques, du moins d'une anthropologie démystifiée et axée résolument sur l'herméneutique. Il n'est pas étonnant alors que l'herméneute moderne retrouve dans sa démarche bien des intentions des traditionnelles liturgies.

Et d'abord, contre la pédagogie mondaine d'un certain positivisme, il faut avec la quasi totalité de l'anthropologie contemporaine, reconnaître comme l'a fait Cassirer le primat anthropologique de la *prégnance symbolique*. La conscience anthropologique ne se détourne de la voie objective — qui est celle des sciences de la matière et de leur méthode — que pour suivre cet axe antagoniste que repérait Bachelard et qui est celui d'une subjectivité poétique de la coordination des thèmes et des schèmes imaginaires au sein de classes ou de catégories poétiques dont les catégories logiques ne sont que des démarquages seconds. Avant d'être un « *Homo Sapiens* », l'homme comme l'avait vu Cassirer est un « *Animal Symbolicum* ». Même la démarche objectifiante de notre science de la matière et de sa méthode, vient s'inscrire dans un régime de l'Image très singularisée, très particularisée¹². C'est le symbole —

12. Cf. G. DURAND, *Le structures anthropologiques de l'Imagi-*

c'est-à-dire le processus général de pensée à la fois indirecte et concrète — qui constitue la donnée première de la conscience humaine. Non pas une conscience isolée dans le solipsisme à la manière dont la traitait le mécanisme, mais au contraire une conscience « engagée » dans l'indissociable horizon psychologique et culturel de la personne. Ce qui ne veut nullement dire embarquée par le Chronos abstrait et universel d'une Histoire hypostasiée. Les données immédiates de la conscience ne résident ni dans le squelette logique et syntaxique de la pensée, ni dans le simple sentiment de la durée, mais dans ce pouvoir premier, cette puissance poétique de donner un sens. C'est-à-dire d'ajouter toujours au schéma de la praxis comme de la perception la plus primaire, une orientation significative¹³. Ce phénomène de la prégnance symbolique se trouve pour ainsi dire élevé au carré et porté à sa puissance maximale lorsque l'objet qui motive la signification se trouve être le sujet humain lui-même, sa destinée, sa réalité, sa vocation. Il n'y a pas plus d'anthologie objective qu'il n'y a de philosophie objective et la recherche en ce domaine doit se démystifier de toutes les contagions possibles avec un schéma de progrès objectif du monde des choses. A ce point de vue la psychologie et même la sociologie contemporaines, de la psychanalyse au structuralisme, ont restitué son domaine propre à toute démarche anthropologique, à savoir l'Univers des Symboles. Toute thérapeutique sociale ou psychique consiste à provoquer une efficacité symbolique adéquate au cas traité¹⁴. Mais cette ouverture thérapeutique de l'anthropologie nous conduit à un second consentement.

En effet, contrairement à ce qu'avait pensé Freud dans une perspective empiriste réduisant l'image mentale, normale ou pathologique, consciente ou onirique à une seule pulsion, et finalement assimilant le domaine névrotique de l'image et le

naire, p. 189, 190, 191, Paris, P.U.F., 2^e éd. 1964.

13. Cf. F. ALQUIÉ, *Philosophie du Surréalisme*, Paris, Flammarion, 1955.

14. Cf. les travaux du Dr Sécheyne et de Robert Desoille.

domaine de sa sublimation, c'est dans la perspective d'une individuation culturelle, dans la perspective d'une *tradition* que s'inscrit le procès thérapeutique. Autrement dit il y a de bonnes et de mauvaises images, et ces dernières ne sont pas autre chose que de pauvres images, des symboles désorientés, qui peu à peu perdent leur dynamisme symbolique. Il est bien établi maintenant que la maladie mentale et les états dits de « basse tension » consistent en un déséquilibre des régimes de l'Imaginaire en même temps — par le jeu en *hyper* et en *hyppo* — qu'une raréfaction du tonus symbolique.

Dès lors, l'on voit le rôle que joue et que doit jouer dans une expérience symbolique authentique, c'est-à-dire enrichissante, la provision d'hormones symboliques emmagasinée par une tradition et plus spécialement par un Livre Saint. Henry Corbin a maintes fois montré, et encore tout récemment¹⁵ l'importance du Livre comme réservoir « énergétique » du verbe. Cela est vrai pour le Qoran, mais aussi pour la Bible et le Nouveau Testament. L'acceptation de la tradition comme tuteur énergétique de la thérapeutique, sociale ou psychique, oppose à la confusion et à la réduction des images riches aux images purement signalétiques l'ampleur même du Monde Imaginal avec ses pôles multiples compensant par des orients casuistiques l'appauvrissement autistique de l'imagination en basse tension. Le Livre est bien révélation, c'est-à-dire apparition à travers une langue, une écriture, une culture, du Verbe en tant que prégnance symbolique exemplaire et par là suprême. Aussi le Livre est un Univers, et le Livre Saint est l'Univers Imaginal par excellence. L'on ne peut donc que se réjouir de voir la chrétienté romaine restaurer « le goût savoureux et vivant » de l'Écriture Sainte (n° 24 de la *Constitution* de la Sainte Liturgie ; cf. n° 35 et 51 : « On ouvrira plus largement les trésors bibliques pour que, dans un nombre d'années déterminées, on lise au peuple la partie importante des Saintes Écritures » ; cf. n° 37, 38 et 40 de l'*Instruction* d'application

15. Cf. les *Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Genève, 1966, p. 24.

Inter œcumenici) et revenir ouvertement au primat de la Parole divine et à tout son contexte symbolique et parabolique. Mais qu'il nous soit permis d'ajouter une remarque personnelle sur les bienfaits de la lecture du Livre : par elle se constitue à travers l'Univers Imaginal, un véritable œcuménisme des religions du Livre. Qui a pratiqué le Qoran, la Bible, les Évangiles canoniques ou apocryphes, s'aperçoit que c'est la même Parole et les mêmes essaims d'images et d'expressions spirituelles qui se réfractent à travers les Livres Saints. Il ne s'agit là nullement d'un « syncrétisme » vague, mais au contraire d'une très précise et textuelle révélation qui anéantit les motifs fratricides des abominables guerres de religion.

Se pose également, au sujet de ce tuteur culturel que constituent livre et tradition, le délicat problème de la langue. Il ne faut pas hésiter à déclarer que des langues sont plus traditionnelles et partant plus révélatrices que d'autres : l'hébreu et l'arabe ont un pouvoir d'évocation incontestablement plus grand que le latin de la *Vulgate* et même le grec évangélique. Le raffinement symbolique a pu être poussé en arabe et en hébreu par les gnoses littérales et la Kabbale juive, à un point jamais atteint par le prosaïque latin. Aucun linguiste n'oserait nier de nos jours qu'il existe des langues plus culturelles que d'autres, par exemple les langues écrites.

Toutefois une incontestable tradition « latine » s'est constituée tant bien que mal et il semble sage de conserver, comme tuteur culturel à la tradition liturgique et aux lectures du Livre, la langue latine (cf. *Constitution*, n° 36, n° 101 et *Inter œcumenici*, n° 57 c). La fixation d'un canon du Livre, comme d'un canon de sa langue, nous paraît — à la lumière de la simple thérapeutique imaginaire — nécessaire afin de ne pas laisser choir le message culturel et exégétique du Livre au niveau de la parole banalisée et de la plate imagination pathologique.

Ce second consentement, tout culturel, introduit très directement la troisième et la plus capitale condition de toute vie symbolique authentique, Le livre étant *récit* instauratif plus

qu'histoire narrative et à prétention objective, un refus du fil historique et archéologique au profit du sens eschatologique s'impose. C'est en ce point précis que se situe le consentement à la véracité imaginaire envers et contre le monde du Temps et de la Mort. Là même réside aussi bien le cœur de toute construction de la personne (cette fameuse « individuation » mise en évidence par Jung) que l'essence même de la Liturgie. L'individuation, comme la Liturgie, est incessante et redondante reprise du sens à l'encontre des déterminismes objectifs. Tout le « déroulement du jour et de la nuit » (*Constitution*, n° 84 ss.), chaque semaine (n° 102) et enfin le « cycle de l'Année liturgique » (n° 102-111), en un mot tout le temps vécu, est « recyclé » dans le rythme symbolique de la Résurrection. La liturgie chrétienne a pour mission fondamentale de contester le temps et l'histoire au nom de la Résurrection. En ce sens son action et l'appareil symbolique dont elle s'entoure n'est guère différent de l'acte constitutif de l'*ego* au cours de l'individuation. L'individuation est, elle aussi, victoire contre les disjonctions, les distractions, les éparpillements temporels. Non seulement le même arsenal symbolique joue à plein dans la liturgie chrétienne contestant la mort que dans les cérémonies initiatiques de bien d'autres religions, mais encore le processus d'individuation confine très souvent au processus initiatique de certaines sociétés traditionnelles, comme Virel¹⁶ l'a bien montré dans la pratique thérapeutique de « rêves éveillés » réactivant chez le patient des processus initiatiques. Aussi ne saurait-on trop insister sur l'excellence herméneutique de certains décrets de la *Constitution* liturgique (spécialement les n° 37, 65, 77 ; cf. également le n° 119) qui préconisent de respecter les « éléments initiatiques » d'autres traditions que la chrétienne. Initiation, liturgie comme individuation spontanée ou dirigée procèdent du même impératif de soustraire l'homme à son destin mortel et de substituer au monde du changement et de l'éphémère, un monde de l'Être

16. Cf. la Communication d'André VIREL au « XIII^e Colloque du Groupe médico-psychologique d'expression française ». Saint-Martin d'Uriage, mai 1966.

stable qui soit présence hors des injures du temps et des « périls de l'Histoire ». Et ce Monde n'est rien d'autre encore que le *Mundus Imaginalis* dans sa redondance essentielle, dans sa commémoration et sa célébration constitutive. Certes cette recherche derrière le monde du changement et de la « *physis* » a été la préoccupation majeure de la philosophie grecque. Mais cette dernière a échoué en voulant résoudre le problème en termes logiques de quiddité « objective ». C'est à l'exégèse mystique, en termes de vision et de symbole, que revient le pouvoir de dresser une Terre Céleste et un corps de Résurrection¹⁷ en face du monde de l'ici-bas, de l'Occident du devenir et de la mort. Et ici la mystique chrétienne d'un Swedendorg rejoint la mystique islamique d'un Sadrâ Shîrazî. Mais elle rejoint aussi la thérapie la plus moderne de l'état dépressif et de la mélancolie.

Ce *Mundus Imaginalis* redondant et qui s'ajoute au Livre révélé comme la présence quotidienne du Verbe révélateur, c'est l'Islam shî'ite qui certainement en a le plus explicitement exposé le mécanisme : toute révélation en tant que descente (tanzil) événementielle dans l'histoire, nécessite un retour incessant à sa source (ta'wil), c'est-à-dire une présentification. En Islam shî'ite « reconduire » le Livre et la Prophétie à sa source c'est la fonction de l'Imâmat comme l'ésotérique de la mission exotérique du prophète (c'est pourquoi l'on dit couramment : « le Qorân est l'Imâm muet, l'Imâm est le Qorân parlant »). Par l'Imâm et ses fidèles se fait une présentification et une identification individuante du Livre : c'est l'Esprit, et l'esprit du fidèle, du pur (*Qorân*, 56/78-79) réanimant la lettre du Livre pour la vivre, pour la vivifier¹⁸. N'est-ce point là le rôle de la liturgie dans la perspective chrétienne ? La liturgie « action sacrée par excellence », « sommet » et « source » (*Constitution*, n° 7, 9) de la vie spirituelle joue bien le rôle

17. Cf. H. CORBIN, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, Corrèa, 1960.

18. Cf. H. CORBIN, dans les *Actes du XIII^e Congrès...*, *op. cit.*, p. 28.

d'individuation personnelle ou collective (*Ibid.*, n° 7, 12) grâce à l'assimilation et à l'adaptation d'une symbolique. Il n'est point dans notre propos de comparer ici les mérites — c'est-à-dire l'efficacité spirituelle — d'une religion sans clergé et sans église proprement dite comme l'Islam et des religions à clergé comme les christianismes. Mais dans son ensemble, la lecture commentée du Livre et l'homélie de la liturgie chrétienne (*Constitution*, n° 51, 52) nous semblent fort proches pour leur résultat individuant du prône des Imâms et des « Hadith » du Qoran. Les uns et les autres, à travers l'assimilation individuelle des images et des paraboles, reconduisent le texte vers la vivification de l'âme et l'âme vers l'adaptation à l'Esprit de l'Écriture.

Certes, l'occultation temporelle du XII^e Imâm a préservé l'Islam duodécimain des périls et des tentations de l'histoire desquels le vieil Occident se garde difficilement comme en témoignent déjà en France certaines interprétations étroites de l'article 92 c de la *Constitution* (« Les passions ou vies des Saints seront rendues conformes à la vérité historique »), mais dans ses profondeurs, malgré les périls de l'histoire, la spiritualité chrétienne¹⁹ a su préserver cette opération récurrente, cette reconduction du sens — s'il le faut à contre-courant du fil de l'histoire ou du « sens propre » — sans laquelle d'ailleurs aucune spiritualité ne peut survivre.

C'est à cette seule intensité de la présence que se mesure la spiritualité qui se confond alors avec les degrés de l'herméneutique. Bien sûr, nous savons quelle accusation de « docétisme » pèse sur cette reconduction qui fait primer la foi et ses lumières sur les éclaircissements de l'histoire. Mais cependant toute la liturgie la plus orthodoxe repose sur cette permanente reconstitution de l'être même de la foi, sans cesse remis en questions par le flux du temps et les tempêtes de

19. Et plus spécialement la spiritualité des Eglises orthodoxes historiquement « bloquées » aux décisions des sept Conciles œcuméniques, excluant par là l'innovation dogmatique et les compromissions avec le monde de l'Histoire.

l'histoire. Reconduction que le « récit » sacré intégré dans le cycle liturgique et conduisant la méditation dans une durée de l'exode négatrice et rédemptrice des errements de l'exil ; reconduction que cette eucharistie des chrétiens, où un acte sacramentel nie quotidiennement la mort de Dieu. Sans aller jusqu'à ces considérations théologiques et religieuses et nous tenant seulement sur les marches de l'anthropologie, il faut reconnaître, précisément parce que la pensée humaine est celle d'un *animal symbolicum*, que du seul point de vue de l'efficacité la reconduction mentale du sens prime toutes les vérités d'un processus objectif : les modernes techniques de l'action psychologique ou de la médecine psychosomatique démontrent bien que ce que l'on croit savoir dément toujours et infléchit le processus objectif de l'événement politique ou physiologique. Que l'on se reporte au si instructif article de Lévi-Strauss sur « l'Efficacité symbolique »²⁰, dans lequel il nous est montré comment la vérité subjective à une culture donnée est plus déterminante pour le processus humain et même pour le processus médical que le « sens propre » de tel ou tel rituel. Le phénomène de la « prise de conscience » et ses moyens importe plus finalement que l'objet dont on prend conscience. Aussi en dernier ressort est-ce toujours à l'exégèse des moyens de prise de conscience que se réfère toute vérité anthropologique.

Nous sommes en mesure maintenant de conclure et de répondre précisément à la question que posait cet article. Oui, une expérience symbolique authentique est permise à l'homme du XX^e siècle vivant dans une société industrialisée. Elle lui est même recommandée comme l'antidote contre la marée étouffante des images passives que fournissent avec surabondance les techniques de notre temps. Mais à une triple condition, qui se résume peut-être en une seule pour les pédagogues de la spiritualité : consentement à la prégnance symbolique et refus d'une pédagogie totalitaire de type méca-

20. Cf. Cl. LÉVI-STRAUSS, *L'anthropologie structurale*, chap. X, Paris, Plon, 1958.

niste, consentement à l'insertion dans une tradition riche en images et refus des réductions de l'Imaginaire à l'imagerie mentale si pléthorique dans notre « Civilisation de l'Image » ; consentement à l'effort de reconduction herméneutique et refus de l'idolâtrie de l'histoire, ces trois conditions nécessitent pratiquement un « retrait » spirituel qui puisse soustraire un certain nombre d'heures quotidiennes au mécanisme iconoclaste de notre civilisation. Car il est aussi banal de reconnaître à notre civilisation le titre de « Civilisation des loisirs » que celui de « Civilisation de l'image ». La notion de « retraite », de « vacances », tend même à s'institutionnaliser dans nos sociétés comme un acte d'auto-défense contre la permanente menace qui pèse sur toute idéologie de la production : la menace de devenir « civilisation concentrationnaire ». Et l'expérience symbolique est bien du domaine du « retrait », elle entre bien dans les mécanismes d'auto-défense d'une culture menacée.

Comment pratiquement réaliser ce « retrait » ? Simplement en exigeant d'abord qu'à côté de l'enseignement positiviste des « Sciences de la nature » la part soit faite à une quelconque réflexion anthropologique : littérature, philosophie, psychologie, sciences de la culture débouchent toujours tôt ou tard sur la grande réserve du symbolisme. Secondement c'est que la « pratique » d'un Livre — que ce soit un Livre Saint ou une grande œuvre profane — serve de tuteur culturel à la plénitude des images. Bachelard a bien souligné l'importance vitale pour la conscience de la « lecture poétique ». La lecture, c'est-à-dire l'amorce de la poétique de l'âme à partir de signes écrits, est incomparablement plus dynamique pour la psyché que la passive contemplation d'images préfabriquées par la photographie, le cinéma ou la télévision. Enfin la retraite spirituelle ne peut se faire que par une conversion philosophique profonde qui inverse l'habitude culturelle qui est la nôtre depuis des siècles et qui consiste à ranger les destins individuels, les projets de l'âme dans les déterminismes des faits historiques. L'idolâtrie de l'histoire tend à suborner les intentions mêmes de la foi. Il ne s'agit nullement de nier l'histoire, de

nier les philosophies évolutionnistes, mais de voir qu'elles ne sont qu'un style possible de l'image, que ce sont elles qui doivent venir se ranger dans les catégories de l'Imaginaire. Ainsi l'âme reprend la maîtrise de son destin face à la vanité du monde qui passe.

Nous voyons donc par là que bien loin d'être appel à une passivité contemplative, l'expérience symbolique se dresse de toutes ses capacités « d'Intelligence active » contre les tentations d'enlèvement passif proposées par le siècle et ses pédagogies. Or il nous semble que la *Constitution* de la Sainte Liturgie promulguée lors du Concile est une prise de conscience de la nécessité d'une *reprise du sens spirituel face aux érosions profanes du siècle*, et par là est l'affirmation de la nécessité de l'action spirituelle profonde. Puissent les catholiques ne pas démentir par leurs compromissions cette charte de santé spirituelle qui leur est donnée et ne pas rendre une fois de plus à César ce qui n'appartient pas à César !

Gilbert DURAND
