

L'ALOGIQUE DU MYTHE

Gilbert Durand¹

Avant de commencer toute étude du mythe, et en général de l'Imaginaire, il est nécessaire de préluder par une réflexion psychiatrique et génétique. Génétique, car de longues générations intellectuelles se sont transmises sans discontinuer une haine du mythe violente (*mania*) et confinante avec les symptômes bien connus de la *paranoïa* (phobie obsessionnelle, délire de la persécution, rationalisation rigide et amalgame sans limite, etc.). Il est nécessaire d'abord de s'interroger sur les motivations profondes de ce virus héréditaire des fils et petits-fils de Monsieur Homais. Virus de la *paranoïa* anti-mythe que mes étudiants baptisaient irrévérencieusement de «*virus fly-tox*» du nom d'un très ancien produit insecticide anti-mites.

Il y a d'abord des cas bénins, simples rhumes de cerveau contractés dans l'air confiné et poussiéreux de toutes les Sorbonnes ou sous les préaux de nos Écoles. Le symptôme le plus courant en est un mépris distingué, scientifique, colonialiste sinon un peu raciste pour le «chamane», la «connaissance ordinaire»² baptisée ici «vulgaire», la sympathie ou l'«empathie», voire la simple «compréhension», toutes attitudes attentatoires à la pureté ethnique et épistémologique de l'homme «blanc, adulte et civilisé».

¹ Gilbert Durand est professeur émérite à l'Université de Grenoble.

² Voir A. Bailly, «L'humanisme en géographie: chamanisme ou empathie», dans *L'humanisme en géographie*, Paris, Anthropos, 1990. M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985.

Bien plus graves sont les camps d'extermination où certains, bien placés dans les kommandantures de l'establishment médiatique, universitaire ou éditorial, tentent d'enfermer «l'inquiétant Docteur Jung» (*sic*), le «mystique antisémiste archaïque»... «obsédé des pensée fascistes des années 30» (*resic*), Mircea Eliade; quant à Georges Dumézil, on écrit en toutes lettres «qu'il exprimait l'espoir de voir Hitler remythifier l'Allemagne» (*resic!*). L'un de ces inquisiteurs n'alla-t-il pas (devant un jury de thèse, que je présidais, sur les mythes cynégétiques) jusqu'à tenter de justifier un vote inique par un jugement sans appel: «Comme quoi l'idéologie du candidat, faisant l'apologie de la chasse... conduisait directement à l'Holocauste»!³

Certes cette légion française (et étrangère aussi...) n'alla pas jusqu'à dénoncer l'apologiste de la *Pensée Sauvage* — bien qu'il fit entrer Dumézil sous la coupole —, non plus que l'auteur si subversif du *Paradigme perdu*, mon ami Edgar. Parce qu'il est, à la limite du possible de pousser vers le crématoire un Lévi-Strauss et un Edgar Morin-Nahoum, «fils de Vidal», ou moi-même, certes sans hérédité juive mais à la «Résistance» trop notoire et pouvant toujours fournir à nos inquisiteurs quelques scalps nazis ou kollabos coupés loin du Café de Flore... Toutefois l'un d'eux tenta subrepticement de me pousser vers la chambre à gaz, associant mon travail aux «élucubrations archétypologiques de Jung» (... *sic!*). À une lettre de protestation courtoise que j'adressais à cet éminent collègue — par respect pour ses travaux, souvent respectables — il me répondait, tout en louant académiquement mes recherches, que j'étais *dangereux!*

Dangereux! Le mot est lâché qui noue le faisceau des phobies paranoïaques. «Suspect» aurait-on dit, il y a un

³ Que ces censeurs se rassurent! Je ne citerai pas leur nom de façon à leur épargner des cauchemars où ils se verraient assaillis par la horde des brutes blondes aux «longs couteaux», commandos coutumiers des mythiciens.

bicentenaire. D'où passible de cette «*reductio ad Hitlerum*», syllogisme de toutes les inquisitions qui peut s'énoncer de différentes façons: «Tu étudies le mythe qui est impur, païen, obscurantiste et irrationnel, or c'est Alfred Rosenberg le théoricien nazi qui a remis en honneur les mythes, dont tu es nazi» ou encore: «Hitler raffolait de Wagner et des artichauts à la vinaigrette, or tu aimes Wagner — et peut-être les artichauts? — donc tu es nazi!» etc.

La paranoïa anti-mythe est bien prouvée quant à elle, sans avoir recours à un syllogisme, mais simplement par l'étude clinique de ces cas, et de bien d'autres, sur lesquels nous ne voulons pas placer (à Dieu ne plaise!) de noms. Mais sa violence même, sa mauvaise foi héréditaire, sont la preuve que la prise en considération de l'Imaginaire et son cortège de mythes, par tant et tant de chercheurs de notre siècle qu'il faudrait des pages et des pages pour énumérer: Jung — et pourquoi pas déjà Freud? — Eliade, Dumézil, Hillman, Servier, Corbin, Lévi-Strauss, Morin, Gusdorf, Maffesoli, Wunenburger, Françoise Bonardel, Sironneau... etc., etc. et moi-même!, sont la preuve, disais-je, que notre mouvance de mythiciens pour le moins dérange, elle est un *danger* incontestable pour la superbe philosophique dont l'Occident fait preuve depuis Aristote! Et le lignage spirituel du stagyrite s'est perpétué avec constance, à travers saint Thomas, Descartes jusqu'à Kant. C'est donc chez Kant que l'on peut lire à la fois l'extrême condensation des «catégories» d'Aristote à la fois la fêlure, le déchirement par où s'introduira progressivement, de Schelling à nos jours le «bonheur» — le «réenchantement», *Bezauberung* — de la conscience. Si nous marchions au pas du modernisme — ce qui n'est nullement notre propre modernité! — nous dirions qu'il faut «déconstruire» cette superbe ethnocentrique, et qu'il faut étudier — nous l'avons fait ailleurs⁴ — ce qu'a laissé pour compte le triomphalisme du rationalisme classique, une sorte d'anti-histoire de la philosophie (ou plutôt de l'anti-philosophie des victimes de

⁴ Voir G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, P.U.F., 1984; *L'imaginaire*, Paris, Hatier, 1994.

l'inquisition séculaire) et tenter ce que Sylvie Joubert appelle une *Critique de la Raison impure*⁵.

Pour cela, comme il se doit, il faut d'abord remplacer le porche de tout l'édifice, «l'esthétique transcendantale» kantienne par d'autres conceptions du «phénomène» — celles que confirment pour nous dans les sciences du XX^e siècle: et Relativité du temps, et Non-Séparabilité de l'Espace, et «tiers donné» de la mécanique ondulatoire et de la mécanique quantique — que celles qui furent élaborées par les «physiciens» classiques: Galilée, Descartes, Newton... et dont héritent nos dinosaures affolés, nostalgiques du *san-benito* et du bûcher...

⁵ Sylvie Joubert, *La Raison polythéiste. Essai de Sociologie quantique*, préfacé par G. Durand, Paris, L'Harmattan, 1991.

Fantastique transcendantale

Le temps de l'imaginaire

Les fameux concepts établis par Kant comme les portes de tout savoir humain, le temps et l'espace, sont en vérité les plus confus, les plus circonstanciels — chez Kant ces «circonstances» sont la géométrie d'Euclide et l'horloge de Newton — qui puissent être. À la suite de tant et tant de réflexions philosophiques sur le temps, de Platon à Heidegger (en passant par saint Augustin, Descartes, Spinoza, Hegel, Comte, Nietzsche, Bergson, Teilhard de Chardin, etc.) le petit ouvrage de Jean Guitton, *Justification du temps*⁶, est paradigmatique. Paradigmatique d'un refus forcené d'un «temps» mythique au bénéfice d'une «justification» d'un bon temps, d'un «vrai» temps celui de l'historiographie christique. Paradigme d'une «dissociation» que Guitton dénonce dans la philosophie platonicienne, de Plotin à Spinoza, mais où il succombe lui-même en «dissociant» l'avènement historique du Christ, des «associations d'images païennes», du mythe. Paradigme aussi que la «contamination» que Guitton dénonce chez Hegel, Marx, Nietzsche ou Bergson «qui ont noyé le temps humain dans le biologique ou le social», mais contamination où Guitton succombe lorsqu'il noie à son tour le temps humain dans une chronologie historique! Finalement le «temps vrai» chez le philosophe chrétien est «dissocié» — démythologisé diront certains — du temps du mythe, et est «contaminé» jusqu'à la septicémie séculière⁷.

Ce temps «dissocié» de celui du récit gnostique ou mythique, et «contaminé» par la dissymétrie du temps historique et horloger, n'est au fond que la fameuse confirmation kantienne du «temps» newtonien. Mais l'impossible «justification» guittonienne indique qu'il y a un autre (mauvais, faux, etc. peu

⁶ J. Guitton, *Justification du temps*, Paris, P.U.F., 1961.

⁷ J.-P. Sironneau, *Sécularisations et religions politiques*, Paris, Mouton, 1982.

importe) temps possible, non historique, non mécanique, non kantien, que les romantiques avaient pressenti, en particulier dans l'expression novalisienne appelant de ses vœux une «fantastique transcendantale» prolongeant de façon bien anti-kantienne par un réalisme non phénoménal les réflexions sur les données de la sensibilité (*aisthesis*) transcendantale.

Et en premier, le temps linéaire et dissymétrique (c'est-à-dire où l'après dépend d'un avant inéluctable) légué à Kant par la physique de Newton, peut être dépassé par une temporalité plus large, plus libre, qui échappe à l'entropie du temps mortel, où loin des horloges jouent entre elles les séquences de l'Imaginaire.

Tel est bien le «temps du mythe» — voire des mythes gnostiques — dont, sous nos yeux, Henry Corbin (qui fut à la fois le premier traducteur français de *Sein und Zeit* d'Heidegger, et le premier éditeur de l'immense philosophe «existentiel» Molla Sadra Shirazi⁸) et surtout le mythicien déclaré, Mircea Eliade, furent les vigoureux résurrecteurs, les incomparables analystes.

Avant que de donner quelques indications sur ces maîtres de la restauration *du temps mythique*, de «l'autre temps», il est juste de rendre ici un court hommage à celui qui fut dès la «thèse inattendue» de 1889 — comme l'écrit J.-L. Vieillard-Baron⁹ — le contempteur décidé du «temps» des horloges. Hommage qui est un peu faire amende honorable, en mon nom, et je le pense

⁸ H. Corbin, «Temps et être» à la suite de la trad. «Qu'est-ce que la métaphysique?», Paris, Gallimard, 1938. Voir *Hermès* 1, Bruxelles, janvier 1938. Voir *En Islam iranien*, t. IV, liv. V, Paris, Gallimard, 1972. Voir G. Durand, «L'uomo religioso e sui simboli» dans *Trattato di antropologia del sacro*, vol. I, Jacob Book, Milano, 1989.

⁹ J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris, P.U.F. (coll. «Que sais-je?») 1991; voir H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989; G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, P.U.F., 1966.

en celui de Michel Maffesoli, car nous avons trop peu cité ce maître oublié — ou plutôt «occulté» parce qu'il vint probablement trop tôt — mais qui est à l'origine (à travers des non-bergsoniens tel G. Simmel comme le note justement Vieillard-Baron, à travers Bachelard, Canguilhem, Gouthier, N. Grimaldi...) de bien des notions que nous utilisons: «connaissance ordinaire» qui, chez Bergson, est «connaissance immédiate»... «qui fait feu de tout bois»; «trajet anthropologique» qui, chez Bergson, est «conditionnement circulaire» de l'individu et de la société... Ces notions étant les soubassements méthodologiques d'une, commune à nous tous, contemtion de «l'esthétique transcendantale» de Kant, et finalement d'une élection d'une «durée concrète», faite d'une «multitude de pénétrations réciproques», opposée au «pouvoir dissolvant de l'intelligence», contre les prétentions d'une «science positive qui consiste essentiellement dans l'élimination de la durée». «Dissociation» bergsonienne, certes, mais dressée polémiquement contre les dissociateurs pharisiens d'un sens unique de la vérité et de l'histoire, de l'unidimensionnalité de l'intellect, de la factualité brute, du paranoïaque... La «durée concrète» que Bergson dresse contre ce que Max Weber appellera un «monothéisme» méthodologique, est bien cette «multiplicité continue» de ce que déjà W. James avait baptisé «courant de conscience», très proche de ce que le sociologue Maffesoli capte dans l'héritage d'une «pluralité des aspects de la vie sociale» et le «pluralisme des approches de ces aspects»¹⁰, très proche aussi de ce que moi-même — sous le concept de «tigrure» — étudie sous le nom des «pluriels de psyché»¹¹. Pluralismes, — voire «polythéisme» webérien — dans tous les cas, mais passibles de ce que Bachelard (à propos de la chimie moderne) appelle une «cohérence» et que nous pouvons appeler avec

¹⁰ Maffesoli, *op. cit.*

¹¹ G. Durand, *L'âme tigrée. Les pluriels de psyché*, Paris, Denoël, 1981.

R. Thom, une «identité»¹² toute autre que celle du fameux «principe» scolastique. Une «identité» qui n'a plus rien à voir avec l'identification explicative, d'«état civil» comme dit Thom, c'est-à-dire situant un objet, un individu dans le croisement de coordonnées spatiales (lieu de naissance) et temporelles (date de naissance), dans ce que Bergson appelle «espace» mais dont il précise bien la définition selon Euclide, par «milieu homogène». «L'identité» de la «durée concrète» — comme du «courant de conscience», de l'âme ou d'une culture «tigrée», des «aspects de la vie sociale» d'une société, est donnée par une cohérence «compréhensive» de qualités, d'attributs, elle est celle d'un «récital» — mot cher à Corbin! — d'un «récit visionnaire», c'est-à-dire pour le moins d'un mythe...

Et c'est bien ce «lieu propre» sans «état civil», ce «lieu commun» sans localisation que le mythicien et romancier roumain Mircea Eliade reconnaît comme «temps fondateur» — *illud tempus* — du mythe. Ce temps du mythe conserve la forme discursive de la temporalité, mais est capable de ce que Vico déjà appelait des *ricorsi*: des retours, des ré-citations, des commémorations. Ce «temps» échappe donc à la fois aux «terreurs de l'histoire» et plus généralement à l'usure de l'entropie, à la corruption et à la mort. Les titres d'Eliade (*Traité d'histoire des religions*, 1949; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 1980) ne doivent pas faire illusion: Dumézil préface le fameux *Traité* parce qu'il est l'aurore d'une «science» religieuse qui se fonde non plus sur des chronologies, mais sur ce que Lévi-Strauss appelle, par ailleurs, des «synchronies»: soleil, lune, terre, eau... Le sacré du mythe «est un élément de la structure de la conscience» et non un stade de l'histoire de la conscience...» Le «temps du mythe» est passible de ces retours éternels qu'Eliade avait pu étudier sur le terrain de la tradition indienne.

¹² R. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris, 10/18, 1974.

Mais ces modalités du *ricorso* temporel sont généralisées par Eliade et submergent notre petite temporalité des «horloges» et des positivismes — qui ne datent guère que du XVII^e siècle européen et prennent leur essor si totalitariste avec les *Lumières*¹³ — sous les conceptions du monde où l'immense érudition du savant roumain a accès: Indo-européens, Germains, Babyloniens, Polynésiens, Grecs, Navahos... Mais aussi chez les Iraniens, la tradition rabbinique fondée sur *Isaïe* (26, 19 et 65, 17), dans le christianisme même, chez Lactance, Clément d'Alexandrie, Arnobe, etc.

Eliade découvre ainsi, dans *l'illud tempus* du mythe — et soulignons bien que *illud* «sacre» le temps étudié d'une incontestable numinosité —, ce fondement redondant, ces *ricorsi* dont Lévi-Strauss fera la base de l'identification mythique.

Mais il y a plus, comme le souligne excellemment Jacques Pierre¹⁴: «Le mythe est efficace parce qu'il n'y a pas de distance entre le mot et la chose». «Notre monde d'aujourd'hui tient ainsi son sens et sa cohérence de cette événementialité originelle». C'est pour cette raison d'adéquation des mots et des choses que Lévi-Strauss repère que le mythe n'a besoin d'aucun effort de traduction. «L'immanence du monde, ajoute Jacques Pierre, s'ajoute à la transcendance du sens, pour constituer une cohésion nécessaire et monolithique dont la compacité ne peut être entamée ni du côté du sens, ni du côté de la chose».

Mais si *l'illud tempus* du mythe s'aligne sur le tempo du récit, avec ses relectures — ou ses ré-citations possibles — ses procédés de redondances, ses dimensions «synchroniques», tout «récit» — oral ou écrit — n'est-il pas passible de ce temps du mythe? C'est ce qui ne pouvait échapper à l'œil du romancier

¹³ Voir, sur la naissance de l'histoire au XVI^e siècle, Cl.-G. Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle*, Paris, Nizet, 1977.

¹⁴ J. Pierre, *Mircea Eliade, le jour et la nuit. Entre la littérature et la science*, Montréal, Éd. Hurtubise, 1989.

Eliade¹⁵. La lecture par Eliade de T.S. Eliot, de J. Joyce découvre cette parenté entre le «tempo» des récits mythique ou romanesque. Eliade romancier, applique lui-même cette vision «mythogénétique» du récit lorsque par exemple dans le *Secret du Dr Honigberger* (1940) (*Les nuits de Serampore*) l'écrivain se complaît à mêler trois niveaux de temporalité: celui du narrateur/lecteur vers les années 30, celui du défunt Dr Zerlandi vers les années 1900, et celui du docteur Honigberger au XIX^e siècle... Tout récit, sur le modèle du «*sermo mythicus*» permet de dévider, de rembobiner, de croiser l'écheveau du temps... Cette intuition expérimentée autorisant d'établir une véritable «mythocritique» littéraire, allait être l'héritage de l'*École de Grenoble* dont les nombreux chercheurs, à la suite de Léon Cellier¹⁶, de moi-même, puis de Simone Vierne entreprirent une fructueuse moisson pendant presque trente ans, et que vient de rejoindre Philippe Walter¹⁷, grand spécialiste de ces superpositions, ces «feuilletages» dirait Lévi-Strauss, temporelles dans la littérature arthurienne, véritable paradigme qui eut comblé Eliade, où la mythocritique met à jour trois niveaux temporels du «récit»: le *tempo* du roman, le «temporal» de la liturgie chrétienne médiévale, et au plus profond les grandes articulations du calendrier celtique.

¹⁵ M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959. Voir dans *Mircea Eliade*, Paris, Ed. L'Herne, 1978, dans la partie intitulée «Les Voix du fantastique» les articles de W.A. Cortès, Ion Balu et Simone Vierne.

¹⁶ L. Cellier, *L'épopée humaine et les grands mythes romantiques*, Paris, SEDES, 1971 [1954]; S. Vierne, *Jules Verne et le roman initiatique*, Paris, Éd. Sirac, 1973.

¹⁷ Ph. Walter, *La mémoire du temps. Fêtes et Calendriers de Chrétien de Troyes à la «mort-Artu»*, Paris, Champion, 1989; *Mythologie chrétienne, rites et mythes au Moyen Âge*, Paris, Éd. Entente, 1992.

Dans une de nos plus récentes (1982) études littéraires¹⁸ portant sur trois romanciers majeurs du XX^e siècle, Proust, Thomas Mann et Faulkner, nous allions revenir avec précision sur cette connivence entre le «temps du mythe» et le temps du roman appliquant une fois de plus la lecture «à l'américaine» établie par Cl. Lévi-Strauss, mais l'appliquant si l'on peut dire «au 2^eme degré». Nous rapprochions au plus près cette connivence entre le mythe, *stricto sensu* «mettant en scène des Êtres Surnaturels ou des Ancêtres» — comme l'analyse bien J. Pierre — c'est-à-dire des Êtres dont la pérennité assure l'immortalité, et les personnages ou les situations des écrits «profanes». Si selon Eliade, que prend à son compte Jacques Pierre, dans le mythe «le monde se révèle en tant que langage»¹⁹ dans tout langage n'y a-t-il pas place pour une révélation inverse, celle d'un monde mythique?

Cette contre épreuve se vérifie: tout grand «récit», tout grand roman manifeste à travers ses péripéties et quelquefois ses turpitudes, le «temps» propre aux Êtres Surnaturels — les Immortels — qui assoient, attestent la réalité et l'efficacité du mythe.

Nous sommes parvenus à ces conclusions, que résument quatre «mythèmes» communs à la mythanalyse, voire à toute mythologie, aussi bien qu'à la mythocritique, à savoir:

1. Le «temps» de tout récit (disons pour simplifier du «roman») est *sempiternel*: il est sans fin puisque voué à la répétition de la récitation ou de la relecture. C'est ce «temps

¹⁸ G. Durand, *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme. Les structures figuratives du roman stendhalien* (1961), 3e éd., Paris, J. Corti, 1983; *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse* (1979), 2e éd., Paris, Dunod, 1993; «Le retour des Immortels», dans *Le Temps de la Réflexion*, dirigé par J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1982.

¹⁹ Pierre, *op. cit.* et M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

retrouvé» que Marcel découvre dans la Bibliothèque des Guermantes, c'est cet *Urzeit* «ce temps de Set» que l'on trouve au cœur du «mythe de Joseph» aussi bien qu'au fond des «décadences» de la famille Buddenbrook ou des turpitudes du pape Grégoire... Chez Faulkner tout récit rebrousse sans cesse, en continuel *flashback* disloquant les chronologies vulgaires. La récitation, les lectures plurielles, assurent par-delà le «fait divers» de la mort, l'immortalité des héros et des situations.

2. *Le temps de tout récit est dévoilement, «initiation»* constructive comme l'a vu Simone Vierre à propos de Jules Verne. Les lectures de toute œuvre, comme les récitations de tout mythe sont constructives: elles accèdent — selon le mot de George Steiner — de «réelles présences»²⁰. Comme l'a montré magnifiquement Joël Thomas pour l'*Énéide*²¹, le «temps» d'Énée est une longue initiation à travers les XII «Chants» du Zodiaque. Mais chez Marcel Proust, comme chez les héros de Mann, Hanno Buddenbrook ou Castorp, comme dans les récits «catastrophiques» — selon Sartre — de Faulkner, le temps de l'entropie, de la décadence, de la mort est triomphalement surmonté par le dévoilement à lui-même du destin du héros. Le récit romanesque, comme l'a bien vu Michel Deguy, est un «affinement». Le «temps» du récit y est, comme dans le mythe, une «épiphanie» ou — au sens propre — une «Apocalypse».²²

3. Un autre mythème commun au héros de «roman» comme à l'Immortel du mythe, c'est qu'étant débarrassé — par le statut d'Immortel ou par l'acte du «récit» — de l'angoisse mortelle «il n'a pas d'états d'âme» et, comme l'âme n'est faite que de ses

²⁰ G. Steiner, *Réelles présences*, Paris, Gallimard, 1991.

²¹ J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris, Les Belles-Lettres, 1981.

²² Consulter les belles *Études sur le temps humain* (Plon, Paris, 1968) de G. Poulet, t. I, p. 438: «L'acte créateur du temps apparaît d'abord comme mort du temps lui-même... l'être ne se crée, ne se trouve qu'en se détachant contre sa propre mort, qu'en se créant ex nihilo».

états, on peut dire que *l'Immortel n'a pas d'âme*. Une telle affirmation peut surprendre ceux qui veulent réduire le roman proustien à une «fine» étude psychologique, Thomas Mann à un vertuisme «humaniste», ou encore Faulkner à un «subjectivisme» jaloux, tout comme ceux qui pensent réduire la *Walkyrie* de Wagner à une petite scène de ménage agrémentée «d'états d'âme» œdipiens... Lady Macbeth ne peut se réduire à une accusée de Cour d'Assise, ni Don Giovanni à quelque gigolo de chronique mondaine... Héros et Immortels sont des objets de lecture, d'interprétation plus que des sujets. Ai-je le droit de plaindre et de compatir au sort de Didon, ou de Brünnhilde alors que j'ai la possibilité de relire, de redire ou de revoir leurs amours? La pérennité du temps mythique ou romanesque, parce qu'elle place le héros et son «âme» hors des néguentropies du temps mortel, le prive «d'états d'âme» au profit d'un «état de l'âme» qui est l'Immortalité.

L'on pourrait extrapoler encore ces «qualités» du temps mythique, de *l'illud tempus* étendues au «roman»: temps redondant, temps dévoilant, temps sans mort donc sans états d'âme, en se demandant si le «temps» de l'histoire n'est pas lié aussi à ces puissances de «mythification», car, après tout, l'histoire n'est qu'un récit... Laissons ce problème brûlant à l'audace d'un historien comme Paul Veyne!

4. Un quatrième mythème commun au mythe et au «roman», et qui, placé en point d'orgue, nous permettra de franchir le pas qui conduit de *l'illud tempus*, du temps du mythe à son espace — seconde forme *a priori* de la fantastique — c'est que ces «récits», *Iliade*, *Énéide*, *Divine Comédie*, *Perceval ou le Conte du Graal*, ou bien *Montagne Magique*, *Côté de chez Swann*, *Lumière d'Août* se situent dans des lieux précisément décrits, dont nous allons retrouver les caractéristiques en passant par le «détour» de la «mythologie» (au sens large du terme).

L'espace de l'imaginaire

Il ne faudrait pas d'abord se méprendre sur les critiques que Bergson, découvrant une «durée concrète» qui ne peut entrer dans les machines à mesurer le temps, adresse à l'espace. Ce que Bergson exclut c'est l'espace de Zénon, «un milieu homogène», *séparable* à l'infini. Comme l'écrit J.-L. Vieillard-Baron, chez Bergson «la multiplicité numérique (discrète) et la multiplicité des faits de conscience (continue) sont donc radicalement différentes». Le «moi profond» a aussi, pour déployer les instants cohérents de la «durée concrète», une étendue vécue tout aussi intuitivement que la durée concrète. De même qu'il y a pour reprendre les expressions de Guitton (temps «dissocié» et temps «contaminé») un espace «dissocié» parce que fondé sur le dissociable en soi, la séparabilité, celui d'Euclide ou de Zénon, il y a de même un espace «contaminé» qui apparaît dans la notion de vitesse si omniprésente dans nos civilisations mécaniques. Mais en opposition il existe bien un espace (disons pour différencier «une étendue») non séparable, tel chez Bergson lui-même, «l'espace panoramique» des mourants, du rêve, de la gratuité de la vision enfantine délivrée des nécessités de l'action par le jeu. Il existe également, de ce chef, une étendue non contaminée, libre du temps: chez Bergson c'est l'étendue qu'offre la mémoire, étendue qui, comme le passé qu'elle subsume, «est radicalement esprit».

Mais c'est, bien sûr, à Henry Corbin que l'on doit l'exploration de cette étendue spirituelle, non séparable et non contaminée par les chronomètres. Comme l'a noté avec perspicacité David L. Miller²³, l'œuvre de Corbin laisse au monde en héritage, un «lieu pour l'imagination», qui est le *mundus imaginalis*. Ce *mundus*, cette «étendue spirituelle» Corbin en trouvera le modèle, bien plus que chez les Pères de l'Église contraints par la physique, la logique et la métaphysique d'Aristote qu'ils ont adoptées, dans la Gnose, et surtout dans l'Islam, spécialement shi'ite où est explicitée une théorie d'un monde «intermédiaire»

²³ D.L. Miller, «Sur le Paradoxe du monothéisme» dans *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, p. 122.

(qui fait songer à l'esquisse maladroite de Kant pour «sauver» l'imagination dans le nécessaire «schématisme transcendantal») — *barzakh* — entre le monde des pures formes Intelligibles, des Intelligences chérubiniques (le *Jabarût*) et le monde sensible (*âlam hissi*) qui est destiné à s'user, «temporaliser» et périr. D'Ibn Arabî le *Doctor Maximus* de l'Islam du XII^e siècle, jusqu'à un Sheik du XX^e siècle tel que Sarkâr Aghâ, est attestée la réalité de ce *mundus imaginalis*, se définissant comme une «étendue interne», un espace «profond» — comme il y a un «moi profond» — de la signification. Le dualisme irréductible à nos philosophies occidentales qui chassent tout intermédiaire relégué comme «tiers-exclu», se définit comme monde où l'esprit, les conceptions intellectuelles «prennent corps» en des figures et où, inversement, tout corps se «spiritualise» c'est-à-dire prend sens, est support symbolique ou métaphorique de sens. Tout comme la mémoire chez Bergson est non localisable, cette «étendue concrète» est non localisable sur «nos cartes de géographie», elle est un *topos* — c'est-à-dire un lieu parfaitement descriptible, explorable — u-topique, situé dans un «non-où» constitutif (*nâ kojâ-Abâd*). Donnée tout aussi «immédiate» — sans séparabilité, sans «temps de déplacement», sans vitesse — que la conscience bergsonienne de la durée concrète. Cette notion s'exprime chez Corbin, à l'école cette fois des mystiques protestants, dans l'oxymore de «Chair Spirituelle», *Geistesleiblichkeit*²⁴. Et bien entendu, c'est de cette étendue qui rédime les nécroses du temps que se situe la fameuse citation du *Parsifal* de Wagner, que Corbin faisait sienne: «Tu vois, mon fils, ici (dans le temple du Graal) le temps devient espace». Cet espace, sauveur du temps et de la mort, cet espace «ami», comme le définissait Bachelard, Bergson ne l'eut point renié.

Tout comme dans la «Vision panoramique» de la mémoire bergsonienne la totalité des figures — de la Sphère armillaire, du

²⁴ Voir P. Deghaye, «La notion de chair spirituelle chez Friedrich Christoph Oetinger», dans *Cahiers de l'Université St Jean de Jérusalem*, no 13, *La matière spirituelle*, Paris, Berg, 1987.

globe terrestre, jusqu'à la petite noix chère à Hamann²⁵ — peut être révélatrice du sens.

Mais il est trois figures privilégiées de cette révélation du sens chez le théoricien de la Terre Céleste: l'ange contenu dans la tradition abrahamique de tous les «Gens du Livre», le «Temple» qui permet la con-templation, et la géographie spirituelle portée par la tradition islamo-persane.

L'ange, dans la *Bible*, dans les *Évangiles* encore, et surtout dans le *Coran* est l'être «intermédiaire» par excellence. Non seulement il a à la fois figure d'homme qui le rattache à l'ici-bas et à la fois ailes qui l'en arrachent, mais chez un Sohrevardî par exemple ses ailes elles-mêmes «empourprées» portent la marque de la dualité, la pourpre étant le «mélange» de la couleur du jour et de l'obscurité de la nuit²⁶. Bien plus encore: dans les hiérarchies angéliques, telles que les configure par exemple, Avicenne²⁷, il y a un archange encore plus «intermédiaire» que les autres, si l'on peut dire, c'est Gabriel (*Jabril*), l'«ange de l'humanité», situé dans la zone sublunaire de la hiérarchie astro-céleste, ange à la fois de la Révélation divine en ce bas monde (inspirant les prophètes et incarnant en Jésus la «parole» de Dieu) et ange de toute connaissance, j'ai envie d'ajouter en songeant au livre de Maffesoli: toute connaissance «ordinaire». Les prophètes inspirés par l'ange sont à leur tour intériorisés — chez Semnânî par exemple — sous l'aspect des «sept prophètes de l'âme» porteurs chacun d'une couleur apparitionnelle²⁸.

²⁵ H. Corbin, *Hamann philosophe du luthérianisme*, Paris, Berg Int., 1985, et bien entendu, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet-Chastel, 1960.

²⁶ H. Corbin, *L'homme et son ange*, Paris, Fayard, 1983. Voir S.Y. Sohrevardi, *L'Archange empourpré*, présenté par H. Corbin, Paris, Fayard, 1976.

²⁷ H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (1954) que j'ai réédité chez Berg, 1979.

²⁸ H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2e éd., Chambéry, Présence, 1971.

Certains même, tel le Christ de la tradition gnostique sont pour ainsi dire directement «incorporés» au rôle de l'ange: *Christos Angelos*.

À côté de la figure de l'ange, modèle des espérances de la dualité et de l'intermédiaire, il y a la figure terrestre du Temple dont Corbin retrace les apparitions et les occultations à travers les fameux Temples de Salomon et de Zorobabel, mais aussi à travers l'aventure occidentale du Temple du Graal. Le Temple est, au sens le plus fort et en jouant profondément sur les mots le «lieu» même de la contemplation²⁹. Con-templer c'est être ensemble le temple — comme les trente huppés qui constituent la Simorgh! —, c'est être un avec le temple.

Enfin il faut suivre Corbin en marche, à la suite d'une réflexion — inattendue! — de Fechner assimilant la terre, le totalement «sublunaire» lui-même à un ange, vers une géographie spirituelle. Car la «terre» est bien elle aussi le lieu «intermédiaire» où est donnée la possibilité d'affiner les capacités «célestielles» — comme dira Swedenborg! — incluses dans la *materia prima*. La «terre est un ange» qui peut malgré la mort «donner des ailes». Et Corbin est sensible à cette éthique de la transmutation qu'est l'Alchimie — commune à l'Orient et à l'Occident — comme l'ont été sensibles nos plus grands poètes³⁰.

Mais c'est dans la tradition irano-islamique que Corbin, une fois de plus, allait trouver la théorie la plus détaillée de cet

²⁹ H. Corbin, *Temple et contemplation*, Paris, Flammarion, 1981. Voir G.T. Fechner (Dr Mise), *Vergleiche de Anatomie der Engel. Eine Skizze*, Stuttgart, 1825.

³⁰ H. Corbin, «Le livre du Glorieux» de Jabir, dans *L'Alchimie comme art hiératique*, Paris, L'Herne, 1986. Voir sur la prégnance spirituelle et esthétique de l'alchimie dans la pensée et la littérature moderne, l'ouvrage monumental de Françoise Bonardel, *Philosophie de l'Alchimie. Grand Œuvre et Modernité*, Paris, P.U.F., 1993.

«espace parsifalien», si l'on peut dire. Cette quintessence sémantique de la Terre, c'est ce «huitième» climat (*Keshvar*) au-delà ou au centre des sept climats de la terre, surplombant — telles les montagnes mystiques de la tradition: Qâf ou Albroz — comme le pôle céleste, comme le lieu de «l'Orient des Lumières». C'est le climat des «visions» où se déroulent tant de «récits visionnaires» familiers aux mystiques iraniens, dont on peut décrire le site, Ile Verte ou... Jérusalem Céleste, qui ici porte le nom d'Hûrqalia, terre véritablement «promise» et promesse d'un Canaan tenue! «Terre Céleste», «Terre de Résurrection» dont la tradition shi'ite décrit minutieusement les cités d'émeraude: Jâbalqâ et Jâbarsâ...

Qui ne voit que nous retrouvons là ces *luoghi ameni*, ces lieux élus qui constituent le quatrième mytheme où séjournent les héros «immortels» du roman comme du mythe?³¹ L'ancrage dans un lieu privilégié (un *topos*) et, nous le verrons, dans la pérennité d'un lignage, désamorce cette fallacieuse «force silencieuse du possible» dont Sartre fait malencontreusement l'essence du récit romanesque, et pour cela critique le fatalisme «inhumain», «aztèque» (*sic!*) de Faulkner au nom d'irréels et inachevés «chemins de la Liberté».

La «réalité» de la fiction elle-même, sa «réelle présence» réside justement dans cet enracinement en une étendue «imaginaire» (donc non séparables, aux déplacements instantanés victorieux de toute lenteur c'est-à-dire de toute «vitesse»!) qu'atteste grâce à la lignée, au lignage ou pour dire bref au «sang», la pérennité d'un lien concret qui sacralise en quelque sorte, un lieu. Aussi nous semble-t-il superflu de se demander avec nos politiciens si l'identification à un groupe — tribu, province ou nation — est le fait du «sol» ou celui du «sang». Sang et sol sont le même symbole de la pérennité d'un

³¹ Voir Durand, «Le retour des immortels», et «La création littéraire, les fondements de la création», parag. 1. «Genèse du mythe, génie du lieu», dans *Encyclopædia Universalis*, Supplément II, «Les enjeux», Paris, 1984.

lieu fixe malgré l'érosion de la néguentropie du «temps des horloges» tant dénoncé par Bergson. À vrai dire nous n'avons découvert cette liaison entre ces deux images de la pérennité «locale», le «sang» et le *topos*, qu'à la lecture tardive (vers les années 75-80) des romanciers majeurs du XX^e siècle. Retard dû peut-être, depuis 1945 et la découverte de l'effroyable Holocauste, à la nuit et au brouillard sinistres qui escortent la notion pervertie de «race»... Et cependant nous aurions dû nous souvenir que l'innocent Hippolyte Taine, dans sa tentative «d'expliquer» le phénomène de l'œuvre d'art, faisait de la «race» — à côté du «lieu» et du «moment» — une des principales coordonnées de l'identification... Et cependant surtout aurions dû nous rendre compte que la notion de «race» impliquait au premier chef la qualité respectable de «différence» et non pas la notion totalitaire de subordination ou d'exclusion. La liquidation d'un lignage, la négation par le fer, le feu et la chambre à gaz, d'une race, que ce soit à Auschwitz, en Bosnie ou au Rwanda ou pendant des siècles au cœur de l'Occident chrétien «bien pensant» (ce qui produisit l'expulsion des Juifs, et les quatre siècles «d'esclavage» des populations noires...) est une négation même de la notion de «race» qui ne souffre pas de singulier... Taine n'est pas Gobineau et encore moins Rosenberg.

«L'étendue» du mythe va de pair avec la pérennité du sang: toute «mythologie» — nous le savons bien à travers l'héritage grec d'Hésiode! — est une théogonie. Mais il n'y a pas que les mythographes d'Occident, Hésiode, Homère, Ovide ou Virgile, qui sont sensibles à une généalogie qui démente la mortalité temporelle. Toute la mythologie africaine ou américaine, Yorouba, Bantu, Bambara, Navajo, Séminole ou Sioux, etc. tient à jour, avec un soin minutieux la généalogie des ancêtres et des dieux. Le christianisme lui-même, qui se voudrait cependant *semper et ubique* relève avec soin la généalogie de la Maison de David d'où surgira le fleuron christique... Nul mieux que Thomas Mann, se penchant sur ce lignage de Jacob dans sa tétralogie fameuse *Joseph et ses frères* ne met en évidence, par les puits insondable du passé où se penche avec «vertige» le jeune Joseph, la prise de conscience de la charge d'immortalité que

contient la redondance d'un lignage qui fait de *toute* race — insistons: de chacune des races — la race «élue». Il ne peut y avoir une seule race élue, ou un seul modèle racial parfait qui domine toutes les autres considérées alors comme «dégénérées», parce que tout lignage, toute dynastie est «élue» par la piété même de la commémoration, du ré-cit, et que toute race est générative d'une culture. L'effroyable «crime contre l'humanité» réside uniquement dans la dislocation des lignages — au «tri» d'Auschwitz ou de Treblinka, comme au «tri» de Porto-Novo, Badagary ou Lagos... — et à son corollaire: la profanation du «lieu» sacré, et en premier chef de la tombe où, depuis Cro-Magnon, l'homme attend la Résurrection... Toute sépulture vient démentir la mort parce qu'elle proclame la consanguinité immortelle de ceux qui y reposent. Elle atteste contre la mort des civilisations, de l'immortalité des dynasties...

À l'horizon de toute grande œuvre romanesque, se dessinent à la fois des *topoi* imaginaires et des lignées plurielles qui en révèlent la pérennité. Souvent même c'est du récit mythique, de leur «théogonie», que s'éclairent des lieux concrets. Que serait la Provence sans l'œuvre de Mistral, de Daudet, de Giono ou de Bosco? Que serait la Galilée, la Judée, Jérusalem même sans les scribes la plupart anonymes, qui écrivirent la Bible? La «Terre Sainte» est pour les trois «religions du Livre» la signature de la dynastie des rois d'Israël, le lignage des prophètes, la parenté de David et en dernier ressort, le tombeau d'Abraham ou la tombe vide du Christ...

L'on peut faire les mêmes remarques en ce qui concerne l'assise de tout grand récit légendaire ou simplement littéraire. Il est d'abord par les redondances — relectures, recommencements infinis — le sanctuaire où vient se sacrifier en s'incarnant le «non-où» et s'incarner de façon immortelle l'immémorial lignage de Jacob, de Romulus, de Parsifal, de Swann, d'Hano Buddenbrook ou des Mc Caslin, des Sartoris. Si chez Proust le lignage n'est pas explicitement affirmé, à part les «côtés» bien distincts de chez Swann et des Guermantes, par contre la géographie romanesque

vient s'ancrer à Combray, Balbec, Tansonville ou dans le Paris des *Mille et une nuits* (*sic*) orientales où mouille l'hôtel de Guermantes et le salon Verdurin. Chez Thomas Mann le privilège du «sang» devient obsessionnel à travers les *topoi* élus où se déroule l'action. Comme chez Proust, G. Poulet³² repère «cet espace final fait de l'ordre dans lequel se distribuent les uns par rapport aux autres les différents épisodes du roman...», cette résorption parsifalienne du temps et de l'action en un «espace» privilégié est capital chez Mann: Lubeck est construite par l'accumulation des déclins de la famille Buddenbrook, Venise émerge avec ses harmoniques de la beauté, de la volupté, de la morbidité, dans l'inconscient troublé du quinquagénaire Aschenbach; le destin du patricien prussien Hans Castorp, ne sera scellé que sur cette helvétique «Montagne Magique»... Enfin, la terre d'élection, aux portes de la terre promise sera bien sûr — comme pour beaucoup d'autres — cette terre d'Égypte où s'établissent les frères de Joseph. Mais en ces lieux obsédants, la «race» ne l'est pas moins: l'inceste — tel celui d'Amenhotep et des Pharaons de jadis — garantit le «sang réservé» du *Wälsungenblut*. Et l'on voit un frère et sa sœur reconstituer l'inceste de Siegmund et Sieglinde!

Chez Faulkner, de façon encore plus nette les lignées blanches ou noires de ces familles du Sud, construisent littéralement cette géographie imaginaire du fabuleux Comté de Yoknapatawpha, constituant même avec le *Portable Faulkner* de 1946 un véritable précis de géographie imaginaire, au Comté quadraturé comme la Rome légendaire, enraciné à la fois par *Le Domaine, Le Hameau, la Ville* et à la fois par le sang des Sartoris, des Stevens, des Mac Caslin...

Un pas de théoricien de plus est franchi dans cette reconquête d'une étendue contre l'espace mort des géomètres, lorsque George Simmel investit de sa sociologie «compréhensive» Venise, Rome, Florence ou lorsque mon ami

³² Poulet, *op. cit.*

Ernst Benz³³ découvre le «paysage culturel» qui sacralise les hauts lieux littéraires tels que Montserrat, San Francisco, Sakurashima, le mont Athos ou le Grand Canyon...

Dans une telle découverte (utilisons même le beau synonyme provocateur: «invention») de telles «réalités» présentes dont le paradigme est l'espace et la géographie du mythe, une «géographie humaniste» allait pouvoir se développer avec ampleur, avec Antoine Bailly, Renato Scariati³⁴, fondateurs de cette École de Genève, et dans leur compagnonnage ou leur sillage: le recteur Armand Frémont (abomination! il fut Directeur du Département des Sciences Humaines au C.N.R.S.!!) l'ami Pierre Sansot (un des fleurons de l'École de Grenoble!)³⁵. Le recteur Frémont fut en France un des pionniers de cette orientation révolutionnaire de la géographie dans les années 70 avec la promotion tenace de la notion «d'espace vécu». Pierre Sansot, philosophe et sociologue, allait pour ainsi dire tendre une main fraternelle aux géographes en manque d'humanisme. Montrant abondamment qu'une ville, un paysage, un pays ne sont pas que réalités topographiques, économiques, politiques ou patrimoniales, mais sont «faits

³³ G. Simmel, *Philosophie de la Modernité*, 2 vol, trad. et introduction de J.-L. Vieillard-Baron, Payot, Paris, 1989; E. Benz, *Geist und Landschaft*, Stuttgart, Klett Verl., 1972.

³⁴ A. Bailly, «L'imaginaire spatial: plaidoyer pour la géographie des représentations», dans *Espace-Temps* 40-41, 1989. A. Bailly et R. Scariati, *L'humanisme en géographie*, Paris, Anthropos, 1990. Nous avons scrupule d'intégrer à cette mouvance — puisqu'il l'a critiquée dans un article de *l'Espace géographique*, no 1 — l'important livre d'Augustin Berque, *Vivre l'espace au Japon*, Paris, P.U.F., 1982, travail qui nous paraît cependant tout à fait dans la mouvance frémontienne de «l'espace vécu».

³⁵ A. Frémont, *La région, espace vécu*, Paris, P.U.F., 1976; *France, géographie d'une société*, Paris, Flammarion, 1988; P. Sansot, *Poétique de la ville*, Paris, Klincksieck, 1971; *Variations paysagères*, Paris, Klincksieck, 1983; *La France sensible*, Seyssel, Éd. Champ-Vallon, 1985.

d'imagination». Aussi les catégories dans lesquelles se rangent cet espace «vécu, imaginé» ne recourent plus du tout les découpages de l'étendue en catégories socio-professionnelles, en géographie physico-utilitaire, mais avec les *Villes Imaginaires* d'Alain Pessin et Henry Torgue en qualités anthropologiques, si l'on peut dire: l'étranger, le solitaire, le barbare, etc. ou avec le *Pas à pas* de J.-F. Augoyard et la déambulation d'Alain Médam ou d'Anne Cauquelin dans les villes³⁶, les lieux de la terre deviennent autant de «génies» inspireurs d'images, de légendes, de mythes. Non seulement la sociologie vient à l'appui de la géographie, mais aussi la psychologie: il faut mentionner ici les travaux d'A. Moles et E. Rhomer, ainsi que ceux de G.-N. Fischer.

Cette approche nouvelle de la géographie, donc de l'étendue concrète de la terre, bien que se manifestant chez des chercheurs... «géographiquement» aussi éloignés que ceux de Genève-Lausanne, de Grenoble, de Caen, de Londres, de Bari, Québec ou Montréal... est indicative, par son universalité non concertée, d'une lame de fond épistémologique, sinon philosophique, qui s'empare de toutes nos sciences (ici de la géographie, mais il faudrait faire une ample incursion dans la physique et la biologie contemporaines)³⁷ et tend à réviser — en

³⁶ J.-F. Augoyard, *Pas à pas*, Paris, Seuil, 1979. A. Pessin et H. Torgue, *Villes imaginaires*. A. Médam, *Arcanes de Naples*, Paris, Éd. des Autres, 1979; *Montréal interdite*, Paris, P.U.F., 1978; *Conscience de la ville*, Paris, Anthropos, 1976. A. Cauquelin, *La ville la nuit*, Paris, P.U.F., 1983. À tous les «Grenoblois» de la géographie imaginaire, il faut joindre les chercheurs des Universités d'Aix-en-Provence, J.-P. Ferrier, J. Samuel Bordreuil, les Vaudois Cl. Reicher, J.-B. Racine. Voir A. Moles et E. Rohmer, *Psychologie de l'espace*, Tournai, Casterman, 1972; G.-N. Fischer, *La psychosociologie de l'espace*, Paris, P.U.F., 1981.

³⁷ En particulier la physique quantique (voir les travaux de F. Capra, de O. Costa de Beauregard, de D. Bohm, etc.) et l'embryologie «formiste» (J.H. Waddington, R. Sheldrake, etc.). Comme

les «affinant» selon un mot qu'aimait Bachelard — et pour certains de façon déchirante, les postulats de la raison «classique».

Bergson, jadis, demandait à notre époque «un supplément d'âme», il nous faut demander contre des rationalismes étroits, bloqués par l'ethnocentrisme des successeurs d'Aristote, de Descartes et de Kant, un supplément de rationalité, une «surrationalité» que réclamait Fourier. Surrationalité qui, à l'encontre des rationalismes classiques, ne revendique jamais une seule vérité et ne réduit jamais les vérités au carcan de «dissociations» linéaires ou de «contaminations» réductrices et totalitaires. Car «dissociation» et «contamination» sont les procédés de toute mauvaise foi. Il n'y a pas un «vrai temps» dissocié comme le voulait Guitton du «faux» temps du mythe, «contaminé» par le sablier dissymétrique de l'histoire. Il y a belle lurette — ne sommes-nous pas, depuis presque un siècle au-delà de la Relativité einsteinienne? — depuis les élèves de Gauss, et surtout depuis la pénétration profonde des ethnologies, des psychologies, dans les bastions des positivités «objectives», qu'il n'y a plus un unique «vrai» espace...

Autrement dit, les «formes *a priori*» de la sensibilité, si étriquées chez Kant, ont éclaté au profit de «formes *a priori*» de l'imaginaire, et plus précisément du récit imaginaire dont le mythe est le réservoir inépuisable dans le temps et dans l'espace de la présence humaine sur la terre. Il n'est plus besoin alors, de s'évertuer à introduire un «schématisme transcendantal» entre les données des sens et les formulations conceptuelles, parce que les schèmes sont *déjà* dans les aperceptions de tout espace représenté, c'est-à-dire vécu, et de toute durée dont le «courant» se déroule en un récit intérieur ou collectif.

introduction à ces problèmes, voir le livre collectif — que nous avons préfacé — dirigé par M. Cazenave, *La synchronicité, l'âme et la science*, 2 éd., Séveyrat, 1990.

Ce n'est donc plus d'une «esthétique transcendantale» dont nous avons besoin lorsque nous abordons les rivages infinis de l'imaginaire et de ses «histoires», ses récits. Mais bien, selon le vœu de Novalis d'une «fantastique transcendantale» c'est-à-dire d'une science de la distribution totalement plurielle des images, des *phantasma*, mais totalement humaine («transcendantal» signifie cette «humanité», ce partage possible, cette «traduction» dirait Lévi-Strauss, entre tous les hommes). De même que c'est la pluralité des «espaces vécus» et des temps relatifs qui permet d'en induire les structures «transcendantales», ce sont ces structures, plurielles mais dénombrables qui permettent de dire ce qui, en tout symbole possible, en tout mythe me «regarde». Trop de critiques de la mouvance à laquelle nous appartenons ont confondu la subjectivité — dont ils nous accusent — avec la singularité. Certes Aristote affirmait qu'il n'y a de science que du «général»... mais il ajoutait que nous ne recevons que des données particulières. Il ne s'agit pas du tout de vouloir «dissocier» des subjectivités et de tenter l'impossible science de la différence: nous l'avons maintes fois affirmé, c'est par la «ressemblance» — qui n'est nullement réduction «contaminante» — que tout processus intellectuel commence. Chercher la ressemblance à travers toutes les singularités — et non les réduire à une subjectivité — c'est bien faire œuvre scientifique, c'est bien faire œuvre d'humanisme compréhensif. Ces «formes *a priori*» de la fantastique étant établies, nous sommes alors conviés, si nous suivons le programme kantien, à examiner comment espaces pluriels et temps particuliers sont le champ d'une «analytique transcendantale» qui, dans ce cas, se fait «mythanalytique transcendantale».