

La grammaire de L'imaginaire (Europe – Amérique Latine)

Nous nous proposons dans cette étude de suivre la contribution de Gilbert Durand à l'inauguration d'une nouvelle direction féconde de recherche, celle de l'imaginaire. Le sens par lequel on désigne la notion de l'Imaginaire et qui devrait saisir le caractère fictionnel des représentations, surtout l'unité des images, c'est l'imagerie. à partir de la relation entre *mythos* et *logos*, qui a inauguré toute une tradition philosophique et culturelle, nous pouvons déceler, par le biais du principe du tiers inclus – la théorie de Lupasco -, l'intrusion d'un troisième terme, *imago*, qui ordonne ce rapport dialogique.

Dans notre projet sur les métamorphoses de l'anthropologie symbolique chez Durand, nous visons une approche interdisciplinaire en vue de saisir l'essence de l'Imaginaire. Nous y envisageons une double option méthodologique: la première soutient l'idée de la compréhension de l'Imaginaire par rapport à la réalité anthropologique, tandis que la deuxième concerne une connaissance véritable, une gnose de la perspective archétypologique de l'Imaginaire, hypothèse très répandue dans les ouvrages d'Eliade ou de Strauss.

L'anthropologie symbolique reconstitue dans toutes ses tensions dichotomiques une théophanie, le symbole étant le paradigme de la médiation de l'éternel dans le temporel.

L'Imaginaire s'ouvre comme un éventail embrassant toute chose. La conscience a deux manières de représenter le monde: l'une directe, lorsque la "chose même" apparaît présente dans l'esprit comme dans la perception ou la sensation; l'autre indirecte, lorsque, pour une raison ou pour une autre, la "chose" ne peut être représentée telle qu'elle est pour ce qu'il ya de notre sensibilité.

Ainsi le roman **Avalovara** (Osman Lins) est-il construit à partir de deux formes géométriques, spirale et carré, qui s'opposent et se complètent (l'une, forme infinie, ouverte, force motrice du roman; l'autre, fermée, limitée, contour du roman), tout comme l'Homme et la Femme, les deux éléments constitutifs du monde vivant, s'opposent et tendent vers l'Un. Le roman se termine par la vision éblouie d'un amour vécu sur le plan charnel et mythique tout ensemble: l'homme et la femme, qui se cherchaient à travers les révolutions successives de la spirale, atteignent concrètement à l'unité de l'être au moment où la spirale achève au centre sa course sur le carré et où s'épuise la structure du roman. Ils possèdent à ce moment l'**Avalovara**, oiseau du paradis, béatitude et fusion dans l'amour.

La banalisation et le mépris qui ont recouvert tout produit de l'imagination ont fait qu'une grande confusion règne dans le signifié des termes relatifs à l'imaginaire. Cette confusion provient de la dévalorisation subie par l'Imagination – *Phantasia* – dans la pensée occidentale et dans l'Antiquité. Nous pouvons remarquer le fait qu'au niveau des termes comme *symbole*, *mythe*, *figure*, *image*, *signe*, *icône* ne fonctionne pas la distinction pour la plupart des spécialistes.

Pour exemplifier la théorie de Gilbert Durand sur l'Imagination symbolique, nous pensons au mythe escathologique qui couronne *Phaidon*, un mythe symbolique puisqu'il décrit une expérience interdite au plan humain, le monde de l'au-delà. L'Imagination symbolique veut surprendre les lignes essentielles de la symbolique de l'image qui se structure selon ses propres lois et fonctionne d'après un régime spécial. La dialectique plus subtile proposée par l'anthropologue français du signifiant et du signifié, concernant la dimension de l'Imagination symbolique, marque ce que Ernst Cassirer appelle "la flexibilité du symbole".

Tout en diminuant les différences entre la Raison et l'Image, l'Imagination symbolique propose une nouvelle méthode de déceler la valeur du symbole et de percevoir le régime de l'image au cadre plus complexe de l'Imaginaire.

Nous essayons d'analyser les fondements de l'Imagination symbolique, de la perspective archétypologique, tout en mettant l'accent sur quelques problèmes fondamentaux tels la valeur de l'image et les fonctions de l'imagination. La philosophie durandienne est circonscrite à la dimension de l'Imaginaire où l'Aventure symbolique de l'image est suivie à

l'intérieur d'une syntaxe spécifique. Jean Jacques Wunenburger, d'après l'exemple de Gilbert Durand et de Michel Maffesoli, parle de l'aventure symbolique de l'image qui s'organise dans une structure anthropologique complexe, ayant sa propre "vie", sa propre existence.

La cohérence d'**Avalovara** (Osman Lins), par exemple, est assurée par des méthodes de composition numérale et thématique, plus que par la nécessité dramatique.

La théorie de Gilbert Durand s'articule sur le concept de "trajet anthropologique", un incessant échange entre les pulsions subjectives et assimilatrices et le milieu extérieur qui impose ses contraintes. Les images s'assemblent en essaims, en "constellations d'images", qui renvoient à une classification tripolaire. Certes, pour tout cela, il faut sortir des herméneutiques réductrices, fort à la mode dans les sciences de l'homme et en découvrir une instauratrice, à la manière bachelardienne, en redonnant toute la puissance au symbole. De ce point de vue, Durand s'éloigne tout à fait de l'interprétation lacanienne de l'imaginaire.

"[...] la crainte de la souffrance est pire que la souffrance elle-même. [...] aucun coeur n'a jamais souffert alors qu'il était à la poursuite de ses rêves, parce que chaque instant de quête est un instant de rencontre avec Dieu et avec l'éternité"[1]. "Chaque jour porte en lui l'éternité"[2], dit Paulo Coelho.

Une démarche presque similaire a été entreprise par Cornelius Castoriadis qui ne cherche pas à classer les images comme Durand mais à en rendre compte. Castoriadis place l'imaginaire sur un plan radical dans la dynamique psychique comme dans celle des rapports sociaux. Pour lui, l'imaginaire radical, sous la forme de l'imagination radicale et de l'imaginaire social ou société instituant, surgit du *Chaos/Abîme/sans-Fond*.

Paulo Coelho (**L'Alchimiste**) affirme, en ce sens:

"Il dit que tout homme heureux était un homme qui portait Dieu en lui. Et que le bonheur pouvait être trouvé dans un simple grain de sable du désert, comme l'avait dit l'Alchimiste. Parce qu'un grain de sable est un instant de la création, et que l'Univers a mis des millions et des millions d'années à le créer."[3]

Selon Durand, les images représentent des variations sur un archétype. Les fonctions valorisantes et créatrices de l'image assurent, à côté de la fonction symbolique, une ouverture vers un humanisme pluridisciplinaire. Nous nous posons la question si les images sont des éléments générateurs de sens et de valeur, capables de concurrencer la perception et la pensée. Opposant l'image au symbole et l'associant à la mémoire, Bachelard offre une théorie que Durand rejettera catégoriquement. La théorie bachelardienne dévalorise l'image en retranchant une de ses fonctions essentielles – la fonction symbolique.

La perception symbolique des images n'est qu'une opération subjective et la configuration symbolique, une surabondance fictionnelle. Si on part de la présupposition que la symbolisation est la manifestation primordiale du psychisme alors le sens de la profondeur symbolique c'est l'image la plus féconde par rapport aux autres.

La profondeur du sens de *l'imgo* est illustrée par la nature équivoque et ambivalente du symbolisé; les images approchent des noyaux archétypaux. C'est pourquoi les images symboliques favorisent la créativité imaginative dans la mesure où l'ambivalence et l'opposition deviennent des facteurs générateurs d'images essentielles. Durand saisit l'opération participative déclenchée par le passage du sens fort au sens faible de l'image qui prend naissance du jeu subtil entre *absentia* et *praesentia*. La profondeur symbolique des images est inséparable d'une tonalité psychique qui sollicite la totalité du moi. Les images symboliques couvrent un ensemble délimité des phénomènes icôniques et elles n'ont pas une densité égale lorsqu'elles révèlent une profondeur.

En même temps, la dimension symbolique des images n'est plus assimilable à une surabondance des représentations. Cette dimension de *l'imgo* nous met en rapport avec l'altérité qui rappelle notre propre finitude. L'Imagination symbolique apparaît comme une

activité autonome par la constitution, la représentation de la totalité du monde, du déchiffrement de l'expérience humaine.

Le récit *coloré*, brossé à larges touches sans toutefois que les détails disparaissent, laisse une impression de puissance sauvage, brutale, violente mais aussi tendre et poétique. Un monde inconnu nous est ainsi révélé dans **Diadorim** (Guimarães Rosa).

La projection de l'*imago* au niveau de sa profondeur symbolique implique l'existence des quatre fonctions qui règlent l'Imagination symbolique. De la fonction biologique, psychosociale et humaniste jusqu'à la fonction théophanique, l'imagination connaît un "trajet anthropologique" composite. Si l'euphémisme fixe la fonction théophanique, l'oecuménisme des images relance sur le plan spirituel une réversibilité des mérites et des souffrances, le symbole aspirant vers une hiérophanie, c'est-à-dire une épiphanie de l'esprit et de la valeur.

Le fonctionnement de l'Imaginaire devient possible dans la mesure où sa syntaxe, avec quelques éléments, schèmes, images-archétypes, dérivations symboliques, établit des relations avec divers registres symboliques. La syntaxe de l'Imaginaire gouverne les rapports entre les formes signifiantes, provoquant l'apparition des schèmes qui organisent la dynamique du système.

L'écriture de l'Imaginaire, celle concernant le continent latino-américain, également, correspond à un certain "comportement mythique", même si elle ne se contente que d'actualiser les images primordiales, inscrites dans l'inconscient. Esquissant les principes de la grammaire de l'Imaginaire, Durand argumente l'idée d'une écriture unique, axée sur une pratique spécifique de fonctionnement.

à partir d'un fondement structuro-moteur de l'être humain, Durand met en relief trois tendances: la première consistant à se redresser, la deuxième à engloutir et la troisième à rythmer. à commencer par cette base neurophysiologique, Durand dégage trois grandes lignes de force, formant des schèmes fondamentaux et structurant le complexe des images: le schème schizomorphe, celui mystique et celui synthétique. Chacun d'eux représente la matrice profonde d'une série d'archétypes et d'images variés.

Le schème schizomorphe est fondé sur une dominante-réflexe "de position", qui ordonne la position du corps redressé, appelle les images d'ascension, d'affirmation, de purification, de rupture diairétique. Les symboles correspondants en sont les armes, les flèches, les glaives.

Le milieu de **Diadorim**, par exemple, est une survivance des *condottieri* de la Renaissance à la fin du XIX-e siècle et même au début du XX-e, le chef *jagunço* vendant ses services et ceux de ses hommes, bien armés, à des politiciens locaux.

Le schème mystique est basé sur la dominante-réflexe de "nutrition" et de "digestion". Les symboles en sont des coupes, coffres, grottes, etc. Le schème synthétique s'appuie sur la dominante-réflexe "copulative" obéissant soit au cycle vital, soit au cycle saisonnier. Les images sont celles de rythmicité, de dialectique, de médiation, d'articulation entre le dedans et le dehors. Les symboles correspondants en sont la roue, la barrate, le briquet.

Mircea Eliade (**Le sacré et le profane**) atteste le fait suivant:

"Une création implique une surabondance de réalité, ou, dit d'une autre façon, une irruption du sacré dans le monde. Il s'ensuit que toute construction ou fabrication a comme modèle exemplaire la cosmogonie."

Les archétypes peuvent être considérés comme une "substantification" des schèmes au contact de l'environnement naturel et social. Liés à des images différenciées selon les cultures, les archétypes s'actualisent en symboles.

Si l'on tient compte du fait que c'est à travers l'expérience corporelle que les schèmes ont une fonction signifiante, les métaphores peuvent être réunies en systèmes aidant à la

compréhension non seulement des concepts matériels mais aussi des concepts abstraits. Un tel système conditionne les moyens d'élaborer et de comprendre des structures complexes. Le défi à relever sera de découvrir la manière de dépasser les pressions cognitives habituelles sous-entendues par de tels concepts, en particulier, pour formuler des cadres interdisciplinaires plus appropriés.

Tous les changements proposés par Gilbert Durand (et par tous les auteurs dont il s'inspire) débouchaient sur une connaissance intégrale par le truchement de laquelle l'homme peut envisager la dimension religieuse. Et dans ce vaste terrain de l'Imaginaire, nous remarquons un choix d'une partie de l'imagination créative qui permet d'atteindre la réalité spirituelle – essence du *religiosus* – qui vise l'homme tout en étant contemplé par lui. C'est l'Imaginal – *imaginatio vera* – faculté céleste par le biais de laquelle l'intelligence spirituelle peut avoir accès à l'objet de son désir.

à penser, en ce sens, à **Senhora** (José de Alencar). Georges Gusdorf (**La parole**) dit que

"Venir au monde, c'est prendre la parole, transfigurer l'expérience en un univers de discours."

Si la civilisation respectivo est placée dans un certain contexte historique, qui concerne un iconoclasme endémique, confondant la démythification avec la démystification, il y a de la part de la civilisation actuelle un moyen de récupérer la fonction symbolique de l'image, un processus de re-mythification, de dépassement de la société scientiste et iconoclaste, c'est-à-dire "Le Musée Imaginaire", en tant que mode virtuel de rééquilibre.

à partir de la phénoménologie des images religieuses ou artistiques développées par Eliade et Bachelard, Durand situe le trajet anthropologique de celles-ci dans un espace symbolique, le seul qui puisse expliquer la dimension des formes génériques. à l'intérieur des "structures anthropologiques de l'Imaginaire", nous suivront des éléments qui fonctionnent dans le registre de l'espace imaginaire et de celui physique. Le long de ce chemin, qui traverse la pluralité des images, nous estimons accréder l'idée que le fonctionnement de l'Imaginaire implique l'existence des images profondes correspondant à un *Mundus Imaginalis* avec ses lois autonomes et ses registres de l'ontologie imaginaire.

Quant à une nouvelle science et à un nouveau savoir à même d'intégrer la partie exclue, nous devons tenir compte de l'étude des symboles et analyser certaines prémisses aptes à promouvoir un changement de la connaissance. Il s'agit de faire face à une manière de penser différente et de mentionner les bases épistémologiques qui impliquent un changement dans la logique de la pensée.

Le problème des sciences humaines, préconisant une connaissance de l'homme comme quelque chose d'objectivable, conséquence du matérialisme de la science moderne, a placé scientifiques et humanistes dans une situation de franche opposition, les premiers arborant les postulats de la science, les seconds s'enfermant dans un solipsisme du moi, dressant des barrières infranchissables. Pour contourner cette exigence d'inscrire l'objet dans certaines catégories intellectuelles prédéterminées par le sujet ou de définir la réalité par ces normes statiques, la perspective anthropologique que nous proposons permet l'issue de cette dualité, qui n'est pas productive, afin de trouver la connaissance totale. Cela signifie que la science devrait devenir une véritable gnose, une connaissance de la totalité de l'objet grâce à la participation tout entière du sujet et non pas de sa seule raison. Mais il faudrait préciser la nécessité, tant épistémologique qu'anthropologique, d'une telle démarche, en tenant compte, également, de la crédibilité psychologique et de la possibilité d'une logique du "nouvel esprit scientifique". Tel est aussi le souhait de Gilbert Durand qui situe le destin de l'anthropologie sous le signe de la renaissance d'une spiritualité, car elle seule pourra lui rappeler son "paradigme perdu".

Ce qui nous intéresse aussi dans notre démarche c'est aussi le fait de souligner l'importance de l'anthropologie symbolique dans l'évolution des sciences de l'homme qui doit se faire, selon Durand, à la lumière des connaissances les plus anciennes, puisant aux sources de

la Tradition (indienne, noire, européenne...), car c'est en elle qu'on trouve les méthodes logiques d'appréhension des choses que même les sciences "positives" ont empruntées alors qu'elles en avaient l'origine.

Pour parcourir le chemin qui va de *l'homo rationalis* à *l'homo symbolicus*, il convient de préciser quelques notions qui permettent de retrouver une connaissance intégrale:

- quant à la connaissance anthropologique, nous pouvons relancer un principe de symétrie indifférenciatrice et un principe de ressemblance. La connaissance ne sera féconde si elle intègre et assimile ce principe de ressemblance, qui est, par ailleurs, le fondement de la connaissance ésotérique et hermétique traditionnelle;

- pour mettre en relation les qualités, l'anthropologue propose un principe d'homologie par l'extraction de *l'arcanum* commun. Par là même, si la causalité remonte à "l'archée", la logique causale sera profondément affectée car l'effet ne sera pas supérieur à la cause;

- la volonté de rapprocher la totalité du cosmos à sa diversité dynamique conduit finalement à un principe de non-dualité logique.

Par conséquent, nous essayons d'y démontrer que le monde et l'homme ne sont compris qu'à partir des structures ayant des forces bipolaires et opposées au sein desquelles l'une renforce l'autre, s'actualisant ainsi elles-mêmes. La nouveauté de l'anthropologie symbolique proposée par Durand consiste en un dépassement des dualismes au profit des *dualitudes*, celles-ci étant perçues comme un équilibre ou un déséquilibre de forces qui penche vers le manichéisme où accentuent les oppositions jusqu'au dualisme ou, au contraire, vers une confusion moniste consistant en une dissolution des contraires. Diadorim, alias Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins, le prouve pleinement.

L'enjeu d'une telle étude sur les métamorphoses de l'anthropologie symbolique chez Durand vise un champ épistémologique plus étendu, car l'anthropologie de l'Imaginaire peut se constituer si elle n'a pas pour but d'être seulement une collection d'images, de mythes, de thèmes poétiques, de métaphores mais avoir l'ambition de dresser le tableau des espoirs et des craintes de l'homme pour que chacun s'y reconnaisse. Le phénomène facilité par l'anthropologie symbolique c'est la reconnaissance, l'identification de la consubstantialité de la pensée "positive" et de la pensée mythique, de celle-ci et de la pensée civilisée dans l'esprit de l'être humain.

Du point de vue anthropologique, nous nous proposons de prouver que le dynamisme de l'Imaginaire se présente comme tension de deux forces de cohésion, de deux régimes qui inventorient chaque *imago* dans des univers contraires. Ceux-ci s'harmonisent à l'intérieur d'un sous-univers plus systématique que le cosmos synthétique jungien, car les polarités divergentes, leur potentialité antagonique s'encadrent plutôt dans un système que dans une synthèse. Le dynamisme des images permet à l'anthropologue de l'Imaginaire de s'apercevoir de grandes manifestations psycho-sociales de l'Imagination symbolique et de leurs variations dans le temps.

Instaurant l'homme en tant que *homo symbolicus*, le symbole devant l'entropie positive de l'univers met l'accent sur le domaine relatif à la valeur suprême, tout en s'ouvrant vers une théophanie. Nous y mettons aussi en discussion la crise de l'image par l'analyse du paradigme de la modernité et de la postmodernité lorsqu'on assiste, sur le fond du rationalisme morbide, à une explosion médiatique de l'image. La réhabilitation symbolique de celle-ci ne peut pas se réaliser par la dénonciation du rationalisme de la postmodernité, mais par l'établissement de l'équation: *mythos* – narration – *logos* – conceptualisation – et *imago*.

La méthode durandienne que nous y mettons en question prévoit une partie statique et une partie mobile: la première est son archétypologie qui permet d'ordonner l'imaginaire par structures et par schèmes. Les structures se présentent comme un dialogue entre opposés, comme la non-exclusion, l'acceptation d'un troisième élément capable de faire la synthèse des autres. Telle est la différence fondamentale vis-à-vis de la logique identitaire et exclusive qui

règne en Occident et, notamment, dans la modernité. La seconde, la mobile, ayant pour concept le trajet anthropologique, renvoie à une analyse beaucoup plus riche, révèle le mouvement constant et saisit le chemin parcouru par les mythes. Appréhender cette méthode, c'est envisager un autre type d'altérité, rénover l'ontologie et imposer d'autres bases épistémologiques. C'est s'ouvrir conjointement à une investigation élaborée à l'aide d'autres disciplines, en y découvrant des points d'accord, des analogies et des métaphores qui permettent d'accéder à une vision intégrale de l'homme. Dans ce cas, il faudrait réincorporer la Tradition et reconnaître un lieu privilégié au sacré.

Nous pensons qu'à travers l'approche anthropologique, nous pourrions mieux comprendre la logique de l'Imaginaire qui exprime, c'est vrai, des intentions et des valeurs uniques, tissées sous la forme d'une symbolique des formes, concernant la configuration universelle de *homo symbolicus* dans un *Mundus Imaginalis*.

Bibliographie:

- Alencar, J., *Senhora*. São Paulo: Atica, 1980.
- Bachelard, G. *La Psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1938.
- . *La philosophie du non*. Paris: PUF, 1940.
- . *L'Eau et les rêves*. Paris: Corti, 1942.
- . *L'Air et les songes*. Paris: Corti, 1943.
- . *La Terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité*. Paris: Corti, 1948.
- . *La Terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination des forces*. Paris: Corti, 1948.
- . *La Poétique de la rêverie*. Paris: PUF, 1960.
- Bastide, R. *Le Sacré sauvage*. Paris: Payot, 1975.
- Benoist, L. *Signes, symboles et mythes*. Paris: PUF, 1995.
- Bergson, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1992.
- Boia, L. *Pentru o istorie a imaginarului*. București: Humanitas, 2000.
- Borella, J. *Le Mystère du signe. Histoire et théorie du symbole*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1989.
- Brunel, P. *Mythocritique, théorie et parcours*. Paris: PUF, 1992.
- Burgos, J. *Pour une poétique de l'Imaginaire*. Paris: Seuil, 1982.
- Caillois, R. *Le mythe et l'homme*. Paris: Gallimard, 1938.
- Cassirer, E. *La philosophie des formes symboliques* (3 vol). Paris: Minuit, 1972.
- Castoriadis, C. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.

- Cazenave, M. *Encyclopédie des symboles*. Paris: Le Livre de Poche, 1996.
- Chelebourg, Ch. *L'Imaginaire littéraire. Des archétypes à la poétique du sujet*. Paris: Nathan, 2000.
- Coelho, P. *L'Alchimiste*. Paris: Anne Carrière, 1994.
- Corbin, H. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris: Flammarion, 1958.
- Dagognet, F. *Philosophie de l'image*. Paris: Vrin, 1989.
- Debray, R. *Vie et mort de l'image*. Paris: Gallimard, 1992.
- Détienne, M. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1992.
- Dumézil, G. *L'héritage indo-européen à Rome. Introduction aux séries Jupiter, Mars, Quirinus et les mythes romains*. Paris: Gallimard, 1949.
- . *Les Dieux des Indo-Européens*. Paris: PUF, 1952 .
- . *La Religion archaïque des Romains*. Paris: Payot: 1966.
- Durand, G. *L'imagination symbolique*. Paris: PUF, 1964.
- . *Sciences de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*. Paris: Editions du Sirac, 1973.
- . *L'âme tigrée. Les pluriels de psyché*. Paris: Denoël, 1981.
- . *La Foi du cordonnier*. Paris: Denoël, 1984.
- . *Beaux-Arts et archétypes. La religion de l'art*. Paris: PUF, 1989.
- . *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale* (1^{ère} édition, 1969). Paris: Dunod, 1992.
- . *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mytheanalyse*. Paris: Dunod, 1992.
- . *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier, 1994.
- . *Introduction à la mythodologie. Mythes et société*. Paris: Albin Michel, 1996.
- Annales du colloque de Cerisy* (à partir de l'oeuvre de Gilbert Durand). Paris: Albin Michel, 1991.
- Champs de l'imaginaire*, textes réunis par Danièle Chauvin. Grenoble: ELLUG, Université de Stendhal, dans le chapitre "L'imaginaire et le fonctionnement de la marginalisation" (pp. 157-168), Conférence à la fondation Joachim-Nabuco, 1996.
- Durand, Y. *L'exploration de l'imaginaire. Introduction à la modélisation des univers mythiques*. Paris: Bibliothèque de l'espace bleu, 1988.
- Eliade, M. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, trois tomes. Paris: Payot, 1949.

- . *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux.* Paris: Gallimard, 1952.
- . *Mythes, rêves et mystères.* Paris: Gallimard, 1957.
- . *Le mythe de l'éternel retour.* Paris: Gallimard, 1966.
- Lacroze, R. *La fonction de l'imagination.* Paris: Boivin et Cie, 1938.
- Lévi-Strauss, C. *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, 1958.
- . *La pensée sauvage.* Paris: Plon, 1962.
- Lins, O. *Avalovara.* Paris: Denoël, 1975.
- Lupasco, St. *Logique et contradiction.* Paris: PUF, 1947.
- Maffesoli, M. *La Galaxie de l'imaginaire. Dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand.* Paris: Berg international, 1982.
- . *L'ombre de Dionysos.* Paris: Méridiens, 1982.
- . *La connaissance ordinaire.* Paris: Méridiens, 1985.
- Nicoară, S. *Istorie și imaginar. Eseuri de antropologie istorică.* Cluj: PUC, 2000.
- Piaget, J. *La formation du symbole chez l'enfant.* Neuchâtel-Paris: Delachaux et Nieslé, 1945.
- Ricoeur, P. *Finitude et culpabilité.* Paris: Aubier, 1960.
- . *Le conflit des herméneutiques, épistémologie des interprétations,* dans Cahiers internationaux du symbolisme, I, 1963.
- Rosa, G., J. *Diadorim.* Paris: Albin, Michel, 1965.
- Thomas, J. et al. *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire.* Paris: Ellipses, 1998.
- Vernant, J., P. *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique.* Paris: La Découverte, 1988.
- Vernant, J., P. *Mythe et religion en Grèce ancienne.* Paris: Seuil, 1990.
- Wunenburger, J.-J. *La fête, le jeu et le sacré.* Dijon: Editions Universitaires, 1977.
- . *L'utopie ou la crise de l'imaginaire.* Dijon: Editions Universitaires, 1979.
- . *La Raison contradictoire, sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe.* Paris: Albin Michel, 1990.
- . *L'Imagination.* Paris: PUF, 1995.
- . *La vie des images.* Strassbourg: Presses Universitaires, 1995.
- . *Le Sacré, III^{ème} édition.* Paris: PUF, 1996.
- . *Philosophie des images.* Paris: PUF, 1997.

Xiberras, M. *Les théories de l'exclusion. Pour une construction de l'imaginaire de la déviance*. Paris: Armand Colin, 1998.

- . *Pratique de l'imaginaire. Lecture de Gilbert Durand*. Canada: Les Presses de l'Université de Laval, 2002.

[1] Coelho, P. *L'Alchimiste*. Paris: Anne Carrière, 1994, p. 204.

[2] Id., p. 166.

[3] Id., p. 205.