

Faculté de philosophie, arts et lettres

Temps Religieux et Temporalité Primitive chez Mircea Eliade

Quentin Petit
Marc Maeschalck
2024-2025
Master 120 fin. approfondie

Introduction

Le titre de ce Mémoire est sans doute obscur. Quelques lignes pour en donner une raison. *Temps religieux et temporalité primitive chez Mircea Eliade*¹. Parlera-t-on ici de deux temps ? Distinguera-t-on la zone religieuse de l'expérience primitive sous une forme d'autonomie de l'un et de l'autre ? De l'un par rapport à l'autre ? Lors de la lecture de ce travail, le lecteur sera à plusieurs moments invité à découvrir une méthode de raisonnement qui émerge de vibrations ondulatoires et de constructions par concentricité de cercles, de plans, de niveaux qui se superposent et qui communiquent entre eux.

Dans le titre de ce Mémoire, on distingue trois éléments, trois plans, qui font échos à ce jeu de transmission multiple. Chacun des éléments, comme le tout qui les unifie, est source d'une relation qui génère son propre espace polysémique et ses propres chemins et portes de passage. On peut entrer dans une cathédrale par plusieurs accès et on découvrira la même cathédrale mais dans une expérience tout à fait unique, singulière, riche de sens. Ce Mémoire n'est pas une cathédrale. Il sera au mieux une église de campagne avec son toit percé et ses murs branlants. Mais il partage avec l'autre édifice la gloire de pouvoir être parcourue de bien des manières, donnant lieu à des rayonnements et invitant à une contemplation qui le dépasse. Le travail de Mircea Eliade est une cathédrale. La religiosité primitive aussi, le temps considéré par les sociétés religieuses primitives également. Mais tout se symbolise. Tout va bien au-delà du simple contenu. Mircea Eliade écrit mais il ouvre une porte à la conception du temps chez les primitifs. Ces sociétés ouvrent à leur tour la possibilité d'un parcours de conscience dans l'appréhension de ce que peut être ce temps, qu'on veuille l'appeler religieux ou symbolique, selon une tentative de non-réduction, de non-fixation.

¹ Pour une introduction complète et profonde à Eliade, ainsi que pour l'approfondissement d'éléments biographiques et bibliographiques, on fera une lecture utile et riche de Mac LINSKOTT RICKETTS, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945* (1988) ; Richard RESCHIKA, *Mircea Eliade zur Einführung* (1995) ; Julien RIES, « Science des religions et sciences humaines. L'œuvre de Mircea Eliade (1907-1986) » (1986) ; Constantin TACOU, *Cahier de L'Herne n° 33 : Mircea Eliade* (1977).

Le premier plan se situe donc au niveau de l'analyse de Mircea Eliade (1907-1986), grand historien des religions, qui étend son travail intellectuel sur une période correspondant à une grande partie du 20^e siècle. Mircea Eliade a étudié dans le détail mais surtout dans leur étendu, les sociétés religieuses primitives. Il cherchait moins à faire une ethnographie descriptive qu'à déceler les structures universelles du sacré, en comparant les survivances des sociétés traditionnelles vivantes et les traces laissées par les civilisations disparues. C'est pourquoi il parle souvent de 'l'homme archaïque' comme d'une figure conceptuelle plutôt qu'historique : un modèle pour comprendre la mentalité religieuse primordiale. Cette recherche des archétypes religieux fait de lui par la force des choses un philosophe et, si on lui octroie – comme nous en parlerons plus avant – une forme de filiation avec la pensée de Carl Jung, ses travaux aboutissent à des conclusions importantes qui mettent en relief bon nombre de réflexions psychologiques, ethnologiques et anthropologiques. Toujours est-il que son œuvre universalisante, 'catholique', en ce sens étymologique fort, débouche sur ce second plan qu'est la nature et la place qu'occupe le temps dans la conception des sociétés primaires. Cet élément est extrêmement plastique et il dynamise plusieurs niveaux interconnectés, comme nous aurons tout de suite le loisir de le voir dans le chapitre premier de ce travail écrit. Mais le mouvement du temps primitif s'extasie en une réflexion qui transcende le contexte des sociétés archaïques et nous interroge sur ce que pourrait être le temps sous une approche religieuse plus globale. C'est ici notre troisième plan, aboutissement du travail d'Eliade et de notre parcours avec lui, d'autant plus qu'Eliade est toujours en dialogue avec l'homme, qui soit primitif, moderne, de tous les siècles, de toutes les cultures. Comme nous venons de le dire, Eliade est constamment en recherche de l'archétype, du mouvement interne de l'analogie qui préserve le semblable dans le différent, le général dans le particulier, le sens ouvert et riche dans les particularités hétérogènes et les zones précises du savoir.

Nous partons donc d'Eliade en formant un cercle qui nous amènera jusqu'à une réflexion, la plus poussée possible, sur le sens du Temps dans et pour les sociétés archaïques vers le sens du Temps comme archétype et comme grand symbole pour l'homme. Dans ce symbole, le caractère éminemment religieux sera – nous l'espérons – redécouvert.

Nous avons donc choisi de limiter le mémoire à l'approfondissement de trois des quatre œuvres des années 1949-1952², trois volumes de la première maturité d'Eliade, ce moment où certains académiciens trouvent qu'il est mûr de rassembler les éléments qui reviennent avec insistance dans le travail de leur pensée en plein déploiement. Nous aborderons la relation dynamique entre les trois œuvres dans la partie introductive du chapitre 1 et nous y reviendrons à d'autres moments du mémoire, comme fil d'Ariane.

Auparavant, puisqu'il est apparemment de coutume, l'auteur du Mémoire doit anticiper certaines critiques. Disons-le tout de suite : ce mémoire fait face à deux énormes obstacles que je ne pense pas être parvenu à surmonter ni dans mes lectures, ni dans mes réflexions, et encore moins dans mon écriture. J'invite le lecteur de ce travail à m'adresser une sévère critique à leur rencontre, pourvu qu'il soit en mesure de justifier que cette dernière puisse être supérieure en terme de relief de pensée aux aboutissements du cheminement qui les aura engendrés.

Le premier obstacle est que je n'ai jamais réussi à dissocier ma navigation parmi les textes d'Eliade de ma recherche personnelle de sens, celui que je sentais voir monter dans la conception temporelle des sociétés archaïques et des structures religieuses primaires. A de nombreux endroits du Mémoire, on verra le philosophe complètement en retrait derrière la soif existentielle de l'homme qui prétend l'être, à tel point que, si je me suis complètement laissé traverser par la pensée d'Eliade et des primitifs, je pense que la mise en abîme qui superpose le sujet de l'étude et la quête personnelle apparaîtra dans son évidente transparence. Je suis coupable sur tout et ne me justifie que sur un aspect : j'ai essayé à tout moment de présenter mon initiation et mon éveil dans ce qu'il avait de plus ouvert et partageable. J'ai tenté de mettre en lumière et préserver l'archétype. Du reste, chacun trouvera les limites qu'il jugera bon de garantir pour le maintien d'un prétendu système qui ne pourra pas être saisi tant qu'il n'est pas en quelque sorte clos dans les frontières d'un entendement rassuré.

² Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*. 1^{ère} éd. 1949. Rééd. rev. et corr. par Georges Dumézil, Paris : Payot, 2020 ; Mircea ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. 1^{ère} éd 1949. Rééd. Paris : Gallimard, « Folio Essais », 2019 ; Mircea ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. 1^{ère} éd 1952. Rééd. Paris : Gallimard, coll. « Tel », 2023.

Le second obstacle, tout aussi grave du point de vue de l'engagement de la pensée, est que j'ai en quelque sorte refusé un certain nombre de demandes formelles qui ne devraient jamais être mises de côté dans le cadre de la construction d'une thèse, sous peine d'être sanctionnées par les autorités académiques. Prise de risque ? Pied de nez ? J'aimerais dans la simplicité dire à mon lecteur que plus j'avais dans l'exploration de mon sujet, plus je dévoilais ses forces latentes, moins je me sentais philosophe – en tout cas d'une certaine philosophie plus occidentaliste, plus analytique sans doute, plus spéculative c'est sûr ; moins je parvenais à mettre le point final au bout des paragraphes, plus je me sentais illégitime de fermer les développements. Les idées venaient, les éléments connexes accouraient. J'étais devenu l'écho de ce qu'Eliade, Jung et tant d'autres murmuraient à mon oreille intérieure. J'ai donc eu énormément de mal à passer par la synthèse, par les conclusions, les résumés, les formalisations, celles qui le sont vraiment. Cependant, en relisant mon travail, j'avais cette étrange sensation que certes tout semblait abandonnée comme sur un chantier en cours, mais que tout était également là, à disposition ; qu'il ne servait à rien de fixer davantage pour que les choses soient plus lumineuses ou plus claires. On a tous fait face à des explications qui, plutôt que d'éclaircir le sujet, le rendent encore plus flous, détournent sur des considérations secondaires, pondèrent des déséquilibres maladroits et finissent par éteindre et la chose et le goût qui aurait dû jaillir de sa simple appréhension.

Bref, pour retourner aux *requisit* d'une introduction de travail d'étude bien mené, notre discours s'articule dans un ordre chronologique et bibliographico-linéaire. Nous aborderons dans un chapitre premier le *Traité de l'Histoire des Religions*. Nous passerons dans un chapitre deuxième à l'analyse du *Mythe de l'Eternel Retour*. Nous migrerons dans un chapitre troisième dans une réflexion suivant le cours de la lecture d'*Images et Symboles*. Nous aboutirons dans un chapitre quatrième sur ce qui pourra être envisageable du point de vue de la formalisation.

L'évolution de ce plan est cependant parfaitement faux si on ne considère pas que dès l'instant qu'il sera entamé à l'écrit il devra subir lui-même sa propre sublimation et faire place aux dynamismes propres de la cosmogonie, de la hiérophanie, du retour cyclique et de la dématérialisation vers le symbole, en amorce d'un plongeon dans l'origine. Une fois de plus, la transgression du cadre n'est ni

révolutionnaire ni anarchique : elle devient nécessaire pour avancer plus loin que l'analyse trop strictement scientifique et modernisante des phénomènes, surtout quand ceux-ci font face à une force introspective et à une ouverture de conscience.

Le primitif sera la prochaine étape de la conscience moderne tant il semble que la modernité l'ait évacué comme étape archaïque et enfantine. Nous allons dans ce Mémoire montrer en quoi l'ambition de cette phrase peut prendre tout son sens. Il l'avait éminemment sous la plume du grand historien des religions et philosophe que fut Mircea Eliade.

Chapitre 1 : La constellation de la religiosité primitive. Lecture du *Traité d'Histoire des Religions*

Du point de vue bibliographique³, nous choisissons de présenter cet ouvrage en premier bien qu'il ait été écrit légèrement après ou à la même époque que le *Mythe de l'Eternel Retour*, car il permet de poser l'univers du religieux dans son articulation interne et au centre de sa constellation. Méthodologiquement, il permet aussi de faire l'expérience, sur un mode encore préconceptuel, de l'ensemble des intuitions – qui ne cesseront de se répondre chez Eliade – tout en plaçant presque dramatiquement la scène pour y laisser s'exprimer ce qui nous semble être l'archétype le plus significatif, celui de la temporalité primitive.

En 1949, Mircea Eliade a 42 ans. Il a enseigné la philosophie et l'histoire des religions pendant sept ans à l'université de Bucarest (de 1933 à 1940), dans la foulée de son séjour en Inde (1928-1932) ; ce séjour qui lui aura permis de réaliser son doctorat *Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne* (1933). Eliade aura passé les années de la guerre comme attaché culturel de l'ambassade de Roumanie à Londres puis à Lisbonne. En 1945, à l'invitation de son ami Georges Dumézil, Eliade s'installe à Paris et enseigne les sciences religieuses à l'Ecole pratique des hautes études. C'est dans ce contexte qu'il traduit du roumain au français et complète ce qui deviendra le *Traité d'Histoire des Religions* (publié en 1949)⁴, un vaste recueil de plus de vingt années d'études, de rencontres et de lectures amples et approfondies sur les structures fondamentales des religions.

Nous nous retrouvons ainsi devant la première œuvre majeure de l'auteur, une construction cathédrale présentant les structures religieuses primitives, articulées autour de thématiques archétypales.

³ En lectures interprétatives et complémentaires du chapitre 1 : Douglas ALLEN, *Myth and Religion in Mircea Eliade* (1998) ; Christiane BARTH, "In illo tempore, at the Center of the World: Mircea Eliade and Religious Studies' Concepts of Sacred Time and Space" (2013) ; Wendy DONIGER, "The Presence of Myth in Real Life in the Writings of Mircea Eliade" (1990) ; Georges DUMÉZIL, *Mythe et Épopée* (1968) ; Carl OLSON, *The Theology and Philosophy of Eliade: Seeking the Centre* (1992) ; Bryan S. RENNIE, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (1996).

⁴ Nous simplifierons à présent en parlant du *Traité* dans le corps du texte. Pour ce qui est des références en nbp, nous utiliserons le sigle *T*, suivi du numéro de page de l'ouvrage précité en note².

Eliade se garde bien de se laisser porter par une érudition accumulative de faits religieux mais il se garde tout autant de succomber à leur simplification sous une forme de réduction catégorielle. Il n'en demeure pas moins qu'il est en mesure de déceler ce qu'il appelle des « intuitions »⁵, des « intuitions primaires »⁶, ou « intuitions primordiales »⁷, ou « intuitions ontologiques archaïques »⁸, ou encore « intuitions fondamentales »⁹.

Le *Traité* est particulièrement central dans la mesure où sa dimension plus complète, plus académique, plus synthétique aussi – sans jamais prétendre à l'exhaustivité – lui permet de se positionner en centre autour duquel gravitent les deux autres planètes que sont le *Mythe de l'éternel retour* (1949) et *Images et Symboles* (1952). Le fait de partir du *Traité* comme d'une première étape dans notre cheminement permettra en l'occurrence de poser l'architecture au sein de laquelle la thématique du temps assumera sa place, tout en découvrant très vite que cette place est transversale en rapport avec l'ensemble des autres éléments, pour ne pas dire au centre des intuitions primordiales d'où tout jaillit. Nous rappellerons souvent que dans la réflexion d'Eliade, il n'est pas question de simplifier la multiplicité des phénomènes religieux dans un 'tout-se-vaut' ou vers une équivalence généralisée ; en revanche, il est évident qu'en ce qui concerne la structure et les intuitions, nous serons en mesure d'observer une communauté et un rapport au religieux qui se répète et fait écho, surtout quand tout se relie à une indétermination, source originelle du déploiement multiple.

1. L'expérience de la temporalité primitive

Le plan de travail du *Traité* suit un mouvement cyclique qui correspond à l'ordre chronologique d'apparitions des astres de la constellation religieuse primitive et qui de ce fait suit également l'enchaînement des différentes composantes de l'expérience religieuse des peuples concernés. Eliade aura déjà fait pour nous le travail

⁵ T, p. 61.

⁶ T, p. 251.

⁷ T, p. 251 et p. 291.

⁸ T, p. 315.

⁹ T, p. 322.

d'induction et nous livre ici des schèmes qui se déclinent dans une communauté et dans une hétérogénéité riches de sens.

Après un premier chapitre préconceptuel, on part du Ciel (Ouranos) pour progressivement descendre dans le concret - nous aurons bientôt à détailler ce mouvement ; le voyage nous mène vers la symbolique des astres Soleil, Lune, puis vers les éléments de l'Eau, du Vent, de la Terre, se dirigeant tout doucement vers l'humanité et son rapport avec l'objet-monde et ses habitants : la pierre, la montagne, la maison, l'arbre, les plantes, les animaux. Puis avec cet ensemble, on remonte vers la hauteur en sacralisant le lieu, en sacralisant le temps. Toujours cycliquement : l'espace via le centre du monde, le temps via le calendrier. Enfin, une considération synoptique du chemin parcouru, c'est-à-dire un regard porté sur le meta-odos, conclut en deux chapitres l'œuvre, cristallisant la réflexion sur la force archétypale des composants.

Notre démarche globale du Mémoire s'efforcera d'imiter ce mouvement. Nous partirons de la constellation du *Traité* pour approfondir le dynamisme cyclique de la temporalité primitive et y saisir les structures émergentes, jamais figées et toujours en tension, du *Mythe*, pour enfin aboutir aux structures archétypales d'*Images et Symboles*. Ce premier mouvement nous conduira à un second temps fait de quelques renvois et formalisations, mobilisant des œuvres plus tardives et vulgarisées.

Le temps chez l'homme primitif, dans un amont pré-civilisationnel, pré-rationaliste et, a fortiori, pré-technocentré, renferme une densité que nous avons sans doute aujourd'hui du mal à percevoir, nous qui sans doute l'avons isolé, au moins dans la quotidienneté de nos existences profanes, dans la seule dimension de la chronométrie. Le temps passe et cette expérience du temps qui passe se produit bien différemment dans la conscience des sociétés primitives. Dans celle des sociétés modernes, le temps est tout aussi sûr, démontré, contrôlé, que pauvre.

L'expérience du temps dans les sociétés archaïques est en premier lieu une expérience d'ouverture beaucoup moins qu'une stricte cohérence symbolique ; cette dernière ne viendra se greffer que par la suite, dans une multitude d'expressions, gardant toujours, par le biais de la complexité du rapport symbolique, le lien à l'interminable source de renouveau.

Ces faits sont riches d'intérêts ; ils annoncent, et même apportent, une précieuse contribution à l'établissement d'une authentique anthropologie philosophique. Ils ont en premier chef le mérite de révéler, dans une humanité qui en est encore, suivant l'expression reçue, « au niveau ethnographique », une position spirituelle que seule la pauvreté de ses moyens d'expression (réduits à des symboles, à des rites, à des « superstitions ») distingue des systèmes élaborés et logiquement cohérents de la théologie et de la métaphysique. Mais précisément cette indigence et cette vulgarité des moyens d'expression donnent un poids particulier à l'attitude spirituelle qu'ils expriment. Leur authenticité, la fonction importante qu'ils remplissent dans la vie des peuples primitifs et demi-civilisés, prouvent en tout cas que le problème de la métaphysique et de la théologie sont loin d'être une invention récente de l'esprit humain ou de représenter une phase aberrante ou transitoire dans l'histoire spirituelle de l'humanité.¹⁰

On a sans doute trop longtemps considéré le primitif, l'homme archaïque, l'indigène, comme un humain encore empêtré dans un état de puérité, d'abrutissement, qu'il fallait charitablement délivrer de l'ignorance des croyances et des superstitions, lui donnant accès à la science, à la raison, à la civilisation. Mais par ce procédé on a évacué en parallèle toute possibilité de considérer son rapport au monde et sa sagesse de vie comme une autre forme d'intelligence des choses, se référant à une communauté d'existence, d'intelligibilité, d'essence.

Un autre lieu commun a été de penser que l'homme nouveau allait en se construisant, en se perfectionnant, en atteignant un but, un sommet, une quête, un chemin dont la difficulté, menait au mérite. C'est ce qu'Eliade nomme la tradition héroïque¹¹. Nous y reviendrons. Mais il existe aussi une seconde ligne de tradition qui insiste sur le fait que l'homme nouveau a déjà été atteint ; qu'il n'a même sans doute jamais été *atteint* car il *était* au commencement ; il s'agit alors de se replonger dans cet homme nouveau, qui est à demeure, et de parvenir à se débarrasser – avec tout autant de force héroïque soit dit en passant – de tous les obstacles qui pourraient empêcher sa réactualisation.

2. Le départ du meta-odos dans les hauteurs. Rites et symboles céleste

Le premier cercle de la religiosité primitive est un fond stellaire dont le besoin d'intelligibilité ne sera en mesure de dévoiler les éléments que par voie de principes,

¹⁰ T, p. 380.

¹¹ Cf. T, p. 379.

conceptualisés apophatiquement comme des états d'absence, des silences significatifs et des zones d'obscurité en attente de lumière. L'Ouranos c'est peut-être déjà la transcendance, c'est-à-dire l'inaccessible.

S'il est évident que la démarche épistémologique et l'étude de l'expression religieuse des peuples archaïques ne peut démarrer que sur un constat de formes - même si encore très peu figées - il est tout aussi patent que des principes antérieurs les précèdent et déterminent une origine et un sens. Or ce qui ne peut apparaître que comme un principe premier n'intervient en fait dans la conscience primitive que comme une sorte de second moment, quand la détermination (de l'être, des réalités premières, des concepts, des mots) est toujours envisagée en clé de relation. C'est pourquoi la question de l'existence préalable à la mise en place de la religiosité primitive, celle des dieux ouraniens et génésiques, en amont de toute discussion sur leurs caractéristiques et attributs, renvoie à un questionnement métaphysique sur la profondeur du concept de *forme*. Cette question dénote dans l'ontologie archaïque l'émergence de la forme en tant que forme.

On se trouve ainsi en présence d'un premier renvoi à une indétermination originelle, comme si la grande divinité, celle qui est la plus reculée dans la religiosité humaine, celle qui sous-tend le reste de l'expression religieuse était en premier lieu une divine et transcendante indistinction. Quand bien même Eliade relie aux symboles célestes les propriétés de transcendance, de force et de sacralité¹², offrant une dimension de hauteur, de source, de premier réservoir, antérieurs à quelque formalisation - c'est-à-dire en amont même de toute appropriation anthropologique - ces mêmes symboles sont tout autant infusés d'une dimension intemporelle, impersonnelle, anhistorique.

Dans une formule sommaire, on pourrait dire que l'« histoire » a réussi à pousser vers l'arrière-plan les « forme » divines de structure céleste (le cas des Êtres suprêmes) ou à les abâtardir (les dieux de l'orage, les fécondateurs), mais cette « histoire », c'est-à-dire l'expérimentation et l'interprétation toujours nouvelle du sacré par l'homme, n'a pas réussi à abolir la révélation immédiate et continue du sacré céleste ; révélation de structure impersonnelle, intemporelle, anhistorique. Le symbolisme céleste a réussi à se maintenir dans tous les ensembles religieux,

¹² Cf. T, p. 59.

justement parce que sa modalité d'être est intemporelle ; en effet, le symbolisme valorise et soutient toute « forme » religieuse, sans être épuisé par cette participation.¹³

Il ne s'agit jamais pour Eliade d'opérer une réduction à une donnée d'arrière-plan préthétique ou antéprédicatif, mais plutôt de libérer une structure expérientielle¹⁴. Eliade avait d'ailleurs préalablement refusé l'assimilation simpliste à une prétendue omniprésence de « mana », qui signerait une sorte d'aplatissement du phénomène religieux vers une catégorie tout-se-vaut. L'impersonnalité de la dimension ouranienne de la divinité, et donc de la religiosité, est plutôt à chercher dans un besoin de référent ultime, de toile de fond, voire d'unité parménidienne (nous verrons plus loin l'image archétypale des Eaux). Mais cette structure primitive n'est en aucun une sorte de fixation de l'expérience car, dans les religions primitives, on se retrouve toujours face à un mouvement.

Et de fait, très vite, la cosmogonie primordiale se met en mouvement. Elle ne se satisfait pas de l'inertie de son premier cercle. Elle descend rencontrer l'homme et, à travers l'homme, rencontrer le symbole. Ce dédoublement du symbole et du corps vécu n'est qu'apparent dans cette mise en route, car il se traduit dans l'unité d'une expérience spécifique, celle de la hiérophanie. Ni oubli de soi, ni dilution, elle manifeste le mouvement naturel des cosmogonies qui basculent dans leur état dynamique. Cette expérience hiérophanique, relation primordiale avec la source éminemment religieuse dont toutes les formes tirent précisément leur forme générique, se manifeste autant par sa discrétion que par sa présence, à la fois théocrytique et théophanique. Reste à Eliade de répondre à deux questions : celle du *quand* et celle du *pourquoi*.

Quand cette hiérophanie s'est-elle personnifiée, quand les divinités *du* ciel se sont-elles révélées et ont-elles pris la place de la sacralité céleste comme telle, cela est difficile à préciser. Ce qui est certain, c'est que les divinités célestes ont été dès le début des divinités suprêmes ; que leurs hiérophanies, différemment dramatisées par l'expérience mythique, ont continué à rester, par la suite, des hiérophanies ouraniennes ; et ce qu'on pourrait appeler l'histoire des

¹³ T, p. 121.

¹⁴ Cf. T, p. 42.

divinités célestes est en grande partie l'histoire des intuitions de « force », de « création », de « lois » et de « souveraineté ». ¹⁵

La relation entre personnification et révélation est sans doute la question centrale de l'histoire de l'expérience religieuse des peuples car c'est uniquement à travers la porte de l'expérience hiérophanique, c'est-à-dire la participation du sacré et son irruption dans la sphère humaine, qu'une rencontre avec une forme (avec *la* forme) peut avoir lieu. Et c'est cette forme qui devra assurer sa fonction vicarie de relation perpétuelle avec son principe d'émanation. Eliade détaille avec abondance d'exemples, ce 'moment' expérientiel particulier, celui qui ouvre au phénomène de substitution, de spécialisation des cosmogonies. La personnification et multiplication des divinités est une transcription du phénomène hiérophanique de la descente des cieux vers la terre. C'est la première étape du narratif primitif et la préfiguration de la dynamique méthodologique qui mettra en place la constitution du symbolisme en continuité de la construction d'un rapport avec le divin.

A ce que l'on voit, la divinité céleste suprême cède la place à d'autres formes religieuses. La morphologie de cette substitution est assez variée ; mais le sens de chaque substitution est en partie le même : le passage de la transcendance et de la passivité des Êtres célestes aux formes religieuses dynamiques, efficientes, aisément accessibles. Nous insistons, pourrait-on dire, à une « chute progressive dans le concret » du sacré ; la vie de l'homme et le milieu cosmique qui l'entoure immédiatement s'imprègnent toujours davantage de sacralité. ¹⁶

L'expérience hiérophanique qui suit son mouvement descendant est apparentée à une chute, le passage d'une oisiveté, d'un désintérêt, d'un infranchissable éloignement, à quelque chose de personnel, de proche, de familier. « Tendance vers le concret », « progressive soif de concret de l'homme » ¹⁷ : ces expressions ouvrent à un dynamisme et n'ont de cesse que de poser des questions sur la valeur de ce « concret », cette forme, ce degré d'immédiateté et la médiation de son agentivité, sa place dans le panorama religieux et au sein des rythmes de la cosmogonie.

¹⁵ T, p. 61. Petit clin d'œil d'ailleurs de l'auteur avec l'écriture cursive « les divinités *du* ciel », pour manifester que dans l'état de retrait ultime, le contenu est à lui-même son propre contenant, telle la condition pervasive de l'indétermination.

¹⁶ T, p. 71.

¹⁷ T, p. 84 et p. 97.

Mais Eliade ne joue pas sur la limite de la forme comme d'une anthropologisation en sens négatif¹⁸. Nous verrons au bout de notre route que l'état de dégradation du mythe est tout sauf une approche uni-destructive. Il s'agit plutôt d'une mise en route de l'archétype qui intervient au moment du rapprochement de l'homme avec le phénomène sacré par son besoin d'accéder à l'ensemble par un élément concret. Cette préfiguration suscite un usage du profane comme d'un matériel d'emprunt du sacré, comme d'une enveloppe charnelle. Ce processus apporte une reconsidération de l'ordre des choses car l'homme (moderne) commence d'abord à partir du profane à venir légiférer et formaliser ce qui s'en détacherait, comme si l'émergence du sacré était le phénomène d'une sortie du profane. Or, si on suit la dynamique descendante mise en lumière par Eliade, c'est bien le contraire : c'est le trop plein de sacralité¹⁹ qui vient se limiter dans la concrétude, qui vient se profaner. Mais cette profanation n'est pas un aboutissement : elle est une étape d'un cyclisme plus vaste amorçant le retour de la formalisation dans le grand mouvement de remontée vers l'origine.

Les « formes » divines, exactement comme toutes les autres « formes » produites par ces civilisations, trahissent dans leur structure d'innombrables composantes. Par bonheur, la vie religieuse, de même que les créations auxquelles elle a donné naissance, sont dominées par ce que nous pourrions appeler « la tendance vers l'archétype ». Si multiples et si diverses que soient les composantes qui entrent dans une création religieuse (c'est-à-dire dans une forme divine, rite, mythe, culte), leur expression tend à revenir continuellement à l'archétype.²⁰

On obtient ainsi une articulation entre trois termes : indétermination, forme/concrétude, archétype/symbole. La sacralité – si on peut l'essentialiser ainsi pour satisfaire au discours – se cristallise en une forme, en une multitude de concrets dès lors qu'elle rencontre l'homme. Cette union entraîne un ralentissement de l'expérience hiérophanique, qui très vite se redynamise en s'accéléralant pour atteindre le niveau du symbole.

¹⁸ « Les hommes ne se souviennent du Ciel et de la divinité suprême que lorsqu'un danger venant des régions ouraniennes les menace directement ; le reste du temps, leur religiosité est sollicitée par les besoins journaliers, et leurs pratiques ou leur dévotion se tournent vers les forces qui contrôlent ces mêmes besoins » (T, p. 69).

¹⁹ Nous parlerons dans le chapitre 2 de ce que l'auteur appelle « saturation d'être ».

²⁰ T, p. 77.

Le primitif voyait dans la forme tellement plus que la staticité d'une figure. Elle manifestait pour lui le besoin du sacré de prendre un corps. Le primitif pourrait être défini comme l'être humain qui est capable de voir plus loin que les limites des formes. Toute rencontre avec la concrétude marque une rencontre avec une origine, c'est-à-dire aussi avec du sens. Cette prolongation de la vision primitive sera reprise dans la valorisation symbolique. C'est à partir de ce point-là qu'Eliade décèle dans les intuitions primordiales une grande structure cyclique, un grand mouvement de retour à l'origine, se produisant en une infinie richesse de possibles, accessible par la sémantique de la symbolique des formes. A partir de la forme, mais au-delà de la forme. Comme l'écrit Eliade, « Le symbolisme valorise et soutient toute "forme" religieuse, sans être épuisé par cette participation »²¹. Le mouvement continue, il comblera l'infini.

3. De l'impersonnalité génésique aux premières formes

a. Les cultes solaires

Le besoin qu'a eu la civilisation occidentale de géométriser la matière et de l'approcher d'une expression mathématique, c'est-à-dire de la forcer à irradier du quantifiable, a permis à l'homme moderne de déterminer des lois physiques qui depuis la terre se sont élevées dans les hauteurs des astres, tout en descendant vers le plus en plus petit. Le cosmos a été rendu intelligible mais s'est également opacisé : l'ensemble des phénomènes à intégrer a augmenté à la mesure de notre connaissance, prolongeant ainsi les implications des dynamiques d'entropie qui à la fois inversent et maintiennent la tendance vers plus d'ordre et la tendance vers plus de 'chaos'. Cette appréhension épistémologique d'une connaissance grandissant dans un horizon d'ignorance en expansion est vectorisée de manière inductive, c'est-à-dire au fil des rencontres avec les zones de non-savoir qui stimule constamment notre tendance à synthétiser.

Pour le primitif, le rapport à la phénoménologie céleste n'est pas soumis à un facteur de quantification mais bien à des ruptures ontologiques qui brisent les cercles et viennent abîmer leur singularité dans le contact avec une autre étape du mouvement,

²¹ T, p. 121.

impossible à réduire par voie logique. Or en parler c'est instiller de l'intelligibilité à ces phénomènes ; il faut donc procéder avec l'humilité de nos formulations. Eliade nous montre la voie.

Le passage de « Créateur » à « Fécondateur », le glissement de la toute-puissance, de la transcendance, de l'impassibilité ouraniennes au dynamisme, à l'intensité et au dramatisme des figures atmosphériques-fertilisantes-végétales ne laissent pas d'être significatifs. Ils laissent entendre, à eux-seuls, que l'un des principaux facteurs de la dégradation, plus obvie dans les sociétés agricoles, des conceptions de la divinité est l'importance de plus en plus envahissante des valeurs vitales, de la « Vie » dans l'horizon de l'homme économique.²²

La transition vers des divinités plus proches, plus concrètes, plus 'formalisées' est directement proportionnelle à la relation symbolique que ces mêmes divinités viennent à assumer, si bien que dans leur diversité se conserve entièrement le renvoi aux principes originels qui les ont fait naître, quitte à affirmer que chaque symbole, chaque forme, garde la saveur du 'lieu' d'où elle vient.

Eliade prévient de l'erreur de perspective, qui consiste à calquer sur le symbolisme des astres et de toute autre forme dédiée à l'expression religieuse, des catégories et des attentes modernes : « Nous voulons rappeler, d'une part, que les figures divines solaires (dieux, héros, etc.) n'épuisent pas plus les hiérophanies solaires que les autres figures n'épuisent leurs hiérophanies respectives »²³.

Cette invitation est importante car elle empêche de rendre mesurables des réalités qui non seulement ne l'étaient pas selon la perspective primitive mais qui en plus n'auraient aucun sens dans le relief de la hiérophanie comprise comme mouvement du sacré. Ainsi, la délimitation dans la concrétude ne peut jamais être rendue et assimilée à l'expression d'une formule. Les sociétés archaïques ont toujours prôné l'hétérogénéité des formes, l'interruption d'une forme de logique de la cohérence. Elles ont été parcimonieuses en explications, ce qui apparaît pour l'homme moderne, critique, comme fruit de croyances, de superstitions, d'enfantillages, sans

²² T, p. 142. A la lecture de ce passage, il serait intéressant d'approfondir la relation entre le néolithique et la descente dans la concrétude, comme si la sédentarisation des tribus humaines avait également donné naissance à une staticisation de la religiosité. Même chose pour ce qu'Eliade appelait plus haut « la tendance vers l'archétype » : ne serait-ce pas au moment où les sociétés primitives sont devenues 'agricoles' qu'elles ont commencé à donner une valeur pondérale majeure à la dimension du symbole ?

²³ T, p. 140.

doute par tentation d'assimiler la complexité d'une approche religieuse avec quelque chose qui a du sens pour lui, par dépit de ne pas être en mesure de comprendre le sens qu'elle avait pour les sociétés primitives. Eliade lamente le fait que l'homme moderne ne puisse plus être en mesure de lire la transparence des mythes.

Il est par exemple de coutume de mettre en évidence le couple Soleil-Lune mais pas suffisamment d'aller au bout de la réflexion sur la signification profonde de la dimension de polarité qui traverse la plupart des religions²⁴. Il est donc moins intéressant de rapporter les éléments à des composantes plus solaires ou plus lunaires que de comprendre l'articulation d'une relation réciproque. Cette réflexion décentre la focale du positum vers la tension, convoyant l'association du religieux moins sur l'affirmation convaincu d'un contenu qu'en direction de l'établissement d'un lien.

L'homme moderne critique et se rit du simplisme primitif, mais c'est son propre reflet qu'il observe et qu'il raille, par son avidité à réduire, à faire coïncider les choses, à les ranger dans des cases (celles qu'il aura choisies), à se complaire avec l'insipidité des explications simples²⁵.

Les hiérophanies archaïques du soleil [...] révèlent une certaine *intelligence globale du réel*, sans laisser de révéler en même temps une structure cohérente et intelligible du *sacré*. Mais cette intelligibilité ne saurait être réduite à une série de « vérités rationnelles » évidentes et à une expérience non hiérophanique.²⁶

b. La lune et la mystique lunaire

Là où le soleil est une des incarnations archétypales du mythe qui véhicule le transfert des dimensions ouraniennes à un premier état de concrétude de la vie, la lune est en quelque sorte l'instigatrice du mouvement de sa périodicité. Elle devient en tout cas le grand archétype de ce que la religiosité primitive a décelé dans le retour de la cosmogonie, qu'elle soit appréhendée du point de vue du calendrier cyclique comme

²⁴ Cf. T, p. 159.

²⁵ « Les grandes personnes ne comprennent jamais rien toutes seules, et c'est fatigant, pour les enfants, de toujours leur donner des explications » (*Le Petit Prince* d'Antoine de SAINT-EXUPÉRY).

²⁶ T, p. 141.

de lui plus métaphysique du rapport primordial entre Mort et Vie, et celui encore plus fondamental de la relation avec l'indétermination originelle.

Cependant, même si les symbolismes lunaires font intégralement partie des astres de la grande constellation primitive, il n'est pas ni étonnant qu'une association ait été réalisée entre le grand dynamisme systémique et celui plus propre de la périodicité sélénique, à tel point qu'Eliade n'hésite pas à relever son lien inséparable avec toute forme de devenir²⁷. La temporalité lunaire est donc inclusive de la temporalité de l'ensemble de la cosmogonie, non par un effet de réduction primitive - ou de simplification compréhensive d'une perspective moderne - mais parce qu'elle procède d'un même dynamisme, encore plus ancien que la formalisation d'une quelconque relation avec l'astre lunaire. En cela, la lune a vite rempli, et parfaitement, son rôle de symbole et d'archétype. Elle vibrait déjà dans les coulisses.

Cet éternel retour à ses formes initiales, cette périodicité sans fin, font que la lune est par excellence l'astre des rythmes de la vie. Il n'est donc pas étonnant qu'elle contrôle tous les plans cosmiques régis par la loi du devenir cyclique : eaux, pluie, végétation, fertilité.²⁸

Du point de vue monographique, ce chapitre sur la lune (chap. IV) se prolonge jusqu'à celui sur la fertilité (chap. IX), un peu comme si elle donnait naissance à un éventail d'autres éléments cosmogoniques. Cette maternité lunaire - cyclisme, périodicité, répétition - contient pour ainsi dire tous les autres astres de la constellation, en tout cas dans ce sens que les mythes et les archétypes qui suivront dans la poursuite d'une descente vers le concret et vers la vie, ne pourront dorénavant être appréhendés qu'au sein de ce même dynamisme²⁹.

La lune sera un élément très important dans le *Mythe de l'éternel retour*, que ce soit à l'échelle cosmique qu'à celle de l'humanité, tandis que dans le *Traité*, Eliade décèle déjà dans le rapport de l'homme archaïque avec l'astre sélénique la naissance d'une anthropologie :

²⁷ Cf. *T*, p. 187.

²⁸ *T*, p. 168.

²⁹ Les intitulés des sous-titres de partie en disent long sur les déclinaisons liées à la lune : « la lune et les eaux », « la lune et la végétation », « la lune et la fertilité », « la lune et la femme », « la lune et le destin », « la lune et la mort » ; tous des aspects du mythe auxquels seront dédiés des parties spécifiques dans les cinq chapitres suivants du *Traité*.

Dans la conscience de l'homme archaïque, l'intuition du destin cosmique de la lune a été équivalent à la fondation d'une anthropologie. L'homme s'est reconnu dans la « vie » de la lune ; non seulement parce que sa propre vie avait une fin, comme celle de tous les organismes, mais surtout parce qu'elle rendait valable, du fait de la « nouvelle lune », sa propre soif de régénération, ses espoirs de « renaissance ».³⁰

La possibilité d'établir un lien entre la conception de la temporalité dans l'esprit des sociétés archaïques et l'émergence d'un premier état de conscience de ce que l'homme est et doit devenir est présentée comme une phase déductive qui autorise la translation d'un point vers un autre, à moins qu'on lise les deux mouvements issus d'une même procession.

Cette idée de la concordance des mouvements est propre à la simple expérience profane de la vie, lue par la conscience archaïque dans sa pluridimensionalité. En remaniant à notre guise le plan du *Traité*, la lune prend un rôle de premier ordre, venant développer la cosmogonie tout en exprimant son dynamisme interne. Le rapport avec la temporalité, ainsi qu'il sera abordé par après dans le chapitre spécifique de l'œuvre et tel qu'il donne lieu à un traitement spécifique au sein du *Mythe*, ne pourront jamais censément être dissociés. Il est vrai que la discursivité de la langue et une certaine limite des concepts nous obligent à opérer parfois par voie de distinction ; on aura en revanche toujours raison de rapporter les éléments comme découlant d'un même flux.

Le risque de toute analyse est de fragmenter et de pulvériser en éléments séparés ce qui, pour la conscience qui les a représentés, composait une seule unité, un Cosmos. Le même symbole indiquait ou évoquait une série entière de réalités qui ne sont séparables et autonomes que dans une expérience profane. La multivalence symbolique d'un emblème ou d'un mot appartenant aux langues archaïques nous fait continuellement remarquer que, pour la conscience qui les a forgés, le monde se révélait comme un tout organique.³¹

4. Formes et tendance vers l'archétype

Nous poursuivons dans la descente vers la spécialisation du mythe. L'eau, les Eaux, viennent apporter à l'ensemble une dimension de renaissance et de régénération. Elles évoquent surtout et une fois de plus la caractéristique et gravité originelles de

³⁰ T, p. 171.

³¹ T, p. 199.

l'indistinction. L'immersion dans l'eau est un retour à l'origine, une abolition des formes. Dans les Eaux, mort et vie se mélangent, au point de plus très bien distinguer qui précède quoi³². Chez les primitifs aucun état n'est définitif : il est lieu de passage ; d'où le dynamisme constant des éléments en réciprocité.

Mais aussi bien au niveau cosmologique qu'au niveau anthropologique, l'immersion dans les eaux n'équivaut pas à une extinction définitive, mais seulement à une réintégration passagère dans l'indistinct, à laquelle succède une nouvelle création, une nouvelle vie ou un homme nouveau, suivant que nous avons à faire à un moment cosmique, biologique ou sotériologique. [...] Quel que soit l'ensemble religieux où elles sont présentes, la fonction des eaux s'avère toujours la même : elles désintègrent, abolissent les formes, « lavent les péchés » - purifiant et régénérant en même temps. Leur destin est de précéder la Création et de la réabsorber, ne pouvant jamais dépasser leur propre modalité, c'est-à-dire ne pouvant se manifester dans des *formes*. Les Eaux ne peuvent dépasser la condition du virtuel, des germes et des latences. Tout ce qui est *forme* se manifeste au-dessus des Eaux, en se détachant des Eaux. En échange, dès qu'elle s'est détachée des Eaux, cessant d'être virtuelle, toute « forme » tombe sous la loi du temps et de la vie ; elle acquiert des limites, connaît l'histoire, participe au devenir universel, se corrompt et finit par se vider de sa substance, si elle ne se régénère pas par les immersions périodiques dans les eaux, si elle ne répète pas le « déluge » suivi de la « cosmogonie ».³³

Le symbolisme des Eaux est un exemple typique de ce qu'un archétype est en mesure d'opérer : il réitère, avec son prisme, l'ensemble de l'articulation de la cosmogonie et son mouvement interne. Ainsi, ce qui a été relevé au sujet des divinités célestes - et leurs principes d'impersonnalité, d'antériorité historique et d'indétermination originelle se versant par la suite dans la concrétude de formes, passant par la même occasion du lointain au proche, du transcendant à l'immanent - est habité du même symbolisme que l'émergence de formes à la crête des Eaux, tel un soubresaut, une pulsion de l'indistinction, du chaos originel, à la constitution d'un corps qui dans sa retombée naturelle revient aux Eaux d'où il a jailli. Ce symbolisme est en mesure de rendre de façon graphique l'immensité de la surface indéterminée se 'solidifiant' dans l'écume des formes, avant d'être à nouveau anéantie - sans nulle vision négative - dans la grande masse de toute virtualité. Cette mer n'est jamais calme, toujours productrice

³² Beaucoup de systèmes religieux avaient d'ailleurs cette relation ambiguë (hétérogène) avec l'eau comme principe de vie et l'eau comme principe de mort.

³³ T, p. 219.

de son altérité, pourvu que cet enfantement ponctuel retourne à elle ; mais de toute façon finit toujours par revenir en son sein et reprendre le cycle en son début.

5. Les autres concrétudes mythiques en approche de la réponse de l'homme religieux

Dans les chapitres suivants du *Traité*, s'opère et se détaille le phénomène de spécification de la cosmogonie, sous la forme d'un dégradé de modes d'habitation des formes toujours plus précises et concrètes, c'est-à-dire en une accélération de leur multiplicité et diversification. Les formes parcourent l'ensemble des possibles jusqu'au point de la dégradation, avant retour dans l'origine. Nous parlerons plus loin de la tension et du jeu entre dégradé et dégradation.

En passant, mentionnons un autre archétype, qui à la fois symbolise et résume à sa manière le meta-odos : la terre. De la même façon que le réalise le couple lune/soleil, la terre forme son binôme avec le symbolisme de l'eau et repropose l'ensemble selon son schéma propre.

L'intuition primaire de la terre comme « forme » religieuse peut être réduite à la formule : « Cosmos-réceptacle des forces sacrées diffuses ». Si dans les valorisations religieuses, magiques ou mythiques des Eaux on trouve impliquées les idées de germes, de latences et de régénération, l'intuition primordiale de la Terre nous la montre comme étant le *fondement* de toutes les manifestations. Tout ce qui *est* sur la terre est *ensemble*, et constitue une grande unité.³⁴

La terre est ici en miroir avec le premier cercle ouranien car elle propose une valorisation similaire du Tout, exprimé selon la modalité du multiple dénombré. Avec la terre, c'est en quelque sorte un point d'arrêt de la dynamique de concrétisation qui se manifeste et qui aboutit à un ensemble de formes ontologiquement figées selon un principe de rigidification. Pas étonnant que dans la mythologie grecques, pour ne citer qu'elle, Ouranos a pour femme Gaïa, son tout autre, réceptacle des formes et terme du mouvement de sortie de lui-même³⁵.

³⁴ T, p. 251.

³⁵ La divinité Gaïa est abîmée par Chronos, qui la mutile, c'est-à-dire découpe le Tout en fragments.

Le jeu des astres du mythe se lit sur plusieurs niveaux, à mesure que la hiérophanie assume un état de concrétude qui amorce sa propre dématérialisation vers le symbole. Voilà pourquoi nous n'aurons de cesse, dans ce Mémoire, de réitérer les phénomènes de superposition compréhensive des archétypes, car : « Ce n'est pas la première fois qu'il nous est donné dans ce livre de souligner que, aux yeux de la spiritualité archaïque, tous les objets se rejoignent et que tous les plans se répondent »³⁶.

6. Retour à l'origine

a. L'espace sacré

La révélation hiérophanique est une valorisation ontologique de l'homme, donnant naissance à une anthropologie. Le degré de conscience d'un premier 'Moi' en est au point zéro lorsque le mythe descend partager son ineffabilité avec l'homme religieux. La singularité de ce commencement ne peut résolument être tracée que par l'andante du sacré qui, pour ainsi dire, crée l'homme selon sa mesure et son rythme. Cette autoconstitution productrice de conscience déploie l'espace et le temps rencontrés simultanément par l'homme comme coordonnées religieuses intrinsèques à son expérience, et de ce fait inhérentes au sacré.

La question de l'espace sacré exprime en grande partie les mêmes aspects que celle du temps sacré. On observera donc immédiatement le parallélisme de leur construction dans la religiosité primitive mais aussi le référencement à des principes communs, qui s'interpénètrent. La répétition temporelle influe sur l'espace tout autant que le symbolisme du centre sur le temps. Il conviendra toujours, même dans nos nécessaires distinctions, de maintenir le lien entre les deux dimensions d'espace et de temps telles que vécues par les sociétés archaïques, comme d'un même ensemble symbolique et opératoire, comme d'ailleurs à tous les autres niveaux de la religiosité. Il est d'ailleurs très difficile, même du point de vue d'un regard scientifique, de dissocier l'espace du temps. Les astrophysiciens parlent plus volontiers de l'espace-temps comme d'une entité à part entière.

³⁶ T, p. 387.

Eliade met très vite en avant dans son chapitre sur l'espace sacré la notion de lieu et la valeur de ce lieu comme d'un retranchement, d'une délimitation du sacré, selon la perspective anthropologique d'une zone isolée et sanctuarisée en rapport avec le profane. Mais en reliant cette perspective avec son mouvement cosmologique, la délimitation de ce lieu sacré est une hiérophanie, c'est-à-dire revient à un 'temps' (« le Grand Temps », « Illud tempus », « In illo tempore »³⁷) dans lequel le lieu aura déjà été consacré.

De fait la notion d'espace sacré implique l'idée de la répétition de l'hiérophanie primordiale qui a consacré cet espace en le transfigurant, en le singularisant, bref en l'isolant de l'espace profane environnant.³⁸

Cette notion de renvoi est importante car elle rend compte de la dimension de répétition dont nous parlerons bientôt par rapport au temps sacré. Elle indique ainsi un précédent, un antérieur, auquel l'expression religieuse se réfère, se rattache, s'inscrit en continuité. Cette relation ira au-delà de la linéarité qu'elle suggère. Le mythe et l'ensemble de la cosmogonie n'empruntent pas la simplicité de la voie causale mais celle plus exigeante et pourtant plus riche de sens de l'exemplarité. Cette exemplarité vise à une correspondance exacte entre le réel de la hiérophanie et celui de la concrétude du lieu et du temps, dans une concentricité qui plus se déploie, plus prend en charge l'ensemble de sa surface.

Ainsi, loin de délimiter le lieu à des coordonnées spatiales, l'espace sacré a vite rempli la fonction de sa propre méthode, c'est-à-dire opère en faveur de sa propre dématérialisation, pour être en mesure de se reproduire en dehors d'une zone sacrée spécifique. L'espace sacré se rend à lui-même son propre archétype. En d'autres termes, le lieu sacré concret, précis, visible, donne naissance au symbolisme du centre, qui habite tout espace sacré et qui est en mesure d'en habiter d'autres, pourvu qu'il y ait *lien* avec la hiérophanie, pourvu qu'il y ait 'religion'.

Sans doute les espaces sacrés par excellence - autels, sanctuaires - sont-ils « construits », suivant les prescriptions des canons traditionnels. Mais cette « construction » se fonde en dernière instance sur une révélation primordiale qui a dévoilé *in illo tempore* l'archétype de

³⁷ Cf. *T*, p. 391.

³⁸ *T*, p. 366.

l'espace sacré, archétype copié et répété à l'infini pour l'érection de chaque nouvel autel, de chaque nouveau temple ou sanctuaire, etc.³⁹

La plupart des religions met en scène un double niveau de lecture d'espace sacré, couplé avec une double relation : celui du grand lieu sacré (Jérusalem, La Mecque pour ne citer qu'eux deux), spatialement déterminé, unique et irrépétibile, et celui du lieu consacré pour le culte immédiat, comme une église, parfois la maison elle-même. Cette concomitance des lieux peut s'expliquer par le renvoi à la même hiérophanie et au même symbolisme de centre, qui font que ces 'lieux' ne sont en réalité qu'un seul⁴⁰.

Nous pourrions dire qu'un groupe de traditions attestent le désir de l'homme de se trouver *sans effort* au « Centre du Monde », tandis qu'un autre groupe insiste sur la *difficulté* et par suite sur le *mérite* qu'il y a à pouvoir y pénétrer. Il ne nous intéresse pas pour l'instant d'établir l'histoire de chacune de ces traditions. Le fait que la première d'entre elles - celle qui facilite la construction du « centre » dans la maison même de l'homme - se retrouve presque partout nous invite à la tenir sinon d'emblée comme la plus primitive, du moins comme significative, caractéristique de l'ensemble de l'humanité. Elle met en relief et trahit une condition déterminée de l'homme dans le Cosmos, que nous pourrions appeler « la nostalgie du paradis ». Nous entendons par là le désir de se retrouver, *toujours et sans effort*, au cœur du monde, de la réalité et de la sacralité, et, en raccourci, de dépasser d'une manière naturelle la condition humaine et de recouvrer la condition divine [...].⁴¹

La notion de superposition des espaces réconcilie deux traditions, à la paraphrase d'Eliade : *héroïque* et *nostalgique*. L'héroïcité brave les obstacles qui nous distancient de ce lieu à la ressemblance du transcendant. Sa marche et ses étapes font écho à la difficulté et au courage, dans un mouvement extatique de dépassement d'une condition poussé par la réminiscence de la coïncidence. La nostalgie est un mouvement vers l'intérieur, par la réminiscence de la ressemblance entre l'homme et le sacré. Rien de ce qui est découvrable et dépassable n'est déjà là, en latence, en disponibilité. La nostalgie est également le poumon du besoin de concret, tant qu'il n'est pas mieux de dire que la tendance hiérophanique vers le concret anticipe en l'homme son propre état d'autorévélation.

³⁹ T, p. 369.

⁴⁰ Dans notre contexte de culture chrétienne, on peut citer la réponse du Christ à la Samaritaine, cf. Jean 4, 19-24.

⁴¹ T, p. 379.

Mais ces deux traditions sont peut-être plus intégrées dans l'homme que ce que leur force d'agrégation en des tendances compétitives, voire en des modes de vécu humains, pourrait nous suggérer. Le sujet de ce Mémoire ne laissera pas avancer plus loin mais il y aurait à se demander ce que signifie selon ce modèle le processus d'initiation individuelle et collective dans le vaste panorama de la vie religieuse des peuples concernés.

Poussant ce développement un cran plus haut, le binôme héroïcité/nostalgie participe son rapport et son analogie à l'ensemble des processus métaphoriques qui habitent nos cheminements de conscience, l'altérité du différent exerçant symétriquement le même poids sur nos représentations que celui du semblable 'nostalgisant'. Leur écart et leur décoïncidence ne pouvant être situés indépendamment d'une agentivité épistémologique opérant dans les zones de clairière de la distinction ontologique.

Pour revenir à Eliade, ce phénomène de dessaisis est particulièrement étonnant à observer car il manifeste un mouvement opposé à celui de la descente dans le concret qui a été observé jusque-là, alors que nous parcourions la grande constellation de la religiosité archaïque. Ici c'est l'inverse : le phénomène tend à se dématérialiser, à se défaire de la concrétude, en présence du second mouvement de la conception primitive, qui est celle du grand retour. C'est ce que nous évoquions déjà dans notre introduction, alors que nous mettions en relation le mouvement de sacralisation de l'espace et du temps comme celui d'un retour dans les hauteurs (mais nous aurons aussi à le formuler comme d'un retour dans l'indétermination). Toujours est-il que cette perspective inversée du sacré qui reprend ses droits sur le profane et qui estime que la concrétude aura été suffisamment habitée que pour donner à présent lieu à la mise en œuvre de son symbolisme, redynamise le meta-odos : la marche vers l'archétype inscrit le retour aux origines. C'est ce même processus que met en lumière l'approche du temps sacré.

b. Le temps sacré

Dans le parcours du *Traité*, Eliade met en évidence deux temporalités. La première, celle qui nous a intéressés jusqu'ici est équivalente au mouvement propre à la hiérophanie. La seconde, qui concernera les développements à venir, est à plus

proprement parler le rapport du primitif avec le temps. La relation entre ces deux temporalités est analogique, métaphorique, et en ce sens se rapporte à un même archétype dont la structure invite à une rencontre avec le sacré dans son ensemble et dans son articulation fondamentale. Il convient donc de la maintenir dans notre esprit en tout temps, au moment d'approfondir l'une des deux.

Le schéma temporel a été représenté jusqu'ici comme le parcours d'un chemin sous une forme de linéarité, fut-elle également cyclique. Or il est indéniable que la conscience primitive est en mesure de prendre en charge le tout-autre. Si nous avons jusque-là beaucoup insisté sur le côté fluide de l'expérience religieuse et le déploiement des mythes et de leur cosmogonie, il serait injuste de ne pas mettre en évidence un autre aspect du mythe qui semble – du moins dans un premier temps – préserver la contradiction en-deçà de la liquidité du mouvement.

En effet, si nous avons suivi Eliade pour parler de la descente des hauteurs dans le concret de la vie, de la profanation du sacré, de la rencontre de la divinité avec l'humanité, ce fut pour détailler un seul et même développement. Mais cette dynamique a aussi quelque chose de dialectique. La hiérophanie sera sans doute naturelle à la logique des passages, elle n'en demeure pas moins une véritable cassure lorsqu'elle franchit un cercle pour venir s'abîmer dans un autre. Depuis la perspective humaine, la révélation du mythe est toujours une rencontre avec une altérité, un autre que soi. Ce n'est que bien après, ce n'est pour ainsi dire qu'à l'étape du symbole – dans une mentalité idéaliste on parlerait d'un dépassement, *Aufhebung* – qu'une navigation plus profonde permettra d'atteindre le niveau de conscience d'une coïncidence et d'une unité primordiale.

Ce développement est nécessaire avant de rentrer dans la compréhension générale du temps sacré car c'est précisément en s'approchant de la valorisation de la temporalité archaïque que se révèle comme sans doute jamais la caractéristique et intuition primitive de la place de l'hétérogénéité dans l'ensemble de la constellation.

La valorisation de la rupture du temps

Si on prend un peu de recul, l'hétérogénéité se manifeste sur un triple niveau : dans un premier moment, elle est constatée par l'historien des religions comme une

apparition globale d'une multitude de phénomènes religieux, dont beaucoup visent dans des directions opposées. Cette observation est factuelle mais Eliade fait partie des auteurs qui croient que la force archétypale de l'expérience religieuse transcende les particularités, fussent-elles incomplètes ou contradictoires. La religiosité prise comme la capacité de communautariser en intuitions et en symboles les apports de provenance multiple est beaucoup plus notoire du point de vue historiographique et beaucoup plus significative et heuristique du point de vue philosophique.

En second lieu, l'hétérogénéité est intrinsèque aux structures religieuses d'un ensemble et marquent précisément les états de cassure, les changements, les altérations, les transitions, les tensions et les renouements, que ce soit en panorama général ou par le biais du différemment du temps.

Chaque religion connaît des jours fastes et des jours néfastes, des moments optima dans le cours d'un même jour faste, des périodes de temps « concentré » et de temps « dilué », de temps « fort » et de temps « faible », etc. Un trait mérite d'être et déjà de retenir notre attention, à savoir que le temps apparaît comme non homogène antérieurement même à toutes les valorisations qu'il pourra recevoir dans le cadre d'un système rituel donné : telles périodes sont fastes et d'autres néfastes. Autrement dit, le temps se découvre une nouvelle dimension que nous pouvons appeler hiérophanie, et grâce à laquelle la durée en soi acquiert non seulement une cadence particulière mais encore des « vocations » diverses, des « destins » contradictoires.⁴²

Enfin, et dans le prolongement, l'hétérogénéité se remarque également du point de vue méthodologique, dans le sens que la hiérophanie provoque à la fois son acceptation et son refus. L'hétérogénéité est une telle constante quand on observe la religiosité primitive qu'il ne sert à rien d'aller y chercher la cohérence ou la science ; les mythes s'empruntent les uns aux autres, se réinterprètent à souhait, font apparaître des contradictions, mais sans jamais toucher ni à l'authenticité ni à l'agentivité de l'archétype. La hiérophanie est acceptée par l'esprit qui a conscience d'en faire partie, et refusée par celui qui l'approcherait avec un regard extérieur, qui n'aurait pas appris dès le début que rien ne peut être ni avoir de signification sans elle. L'hétérogénéité concerne le rapport de l'homme avec le sacré. Le 'moderne', parce que son rapport est non familier, n'ira pas chercher dans l'hétérogénéité du phénomène religieux une

⁴² T, p. 385.

structure de signification ; il passera complètement à côté de son unité, de son intelligibilité et de son flux.

Revenons à présent sur la seconde hétérogénéité, qui est celle que comprend notre homme primitif. On peut dire qu'elle est consciente d'elle-même. Elle sait qu'elle est altérité et qu'elle a besoin de franchir des passages⁴³, validant ainsi son propre mouvement. Cette réalité vécue va d'ailleurs bien au-delà de la polarité temps profane / temps sacré. On peut parler avec Eliade de la désynchronisation du temps.

Ce n'est pas parce qu'un calendrier n'est pas calqué sur le temps astronomique que le temps sacré doit toujours être organisé indépendamment des rythmes cosmiques. Simplement, ces rythmes ne sont valorisés que dans la mesure où ils sont des hiérophanies et que cette hiérophanie les libère du temps astronomique qui leur a servi pour ainsi dire de matrice.⁴⁴

Cette réflexion révèle une fois de plus la dématérialisation du temps dans le même prolongement symbolique de la tendance vers l'archétype que nous avons remarqué pour la construction du « centre du monde » propre à l'établissement de l'espace sacré. Nous assistons ici à l'authentique basculement qualitatif de la mise en route du symbole en ce qui concerne le temps et l'expérience religieuse des peuples primitifs avec lui.

Pour l'occidental moderne, est-ce qu'il y a projet de rendre le temps 'homogène' ? Si oui, par quel moyen ? Celui d'une certaine narrativité ? Le moderne essaie d'établir un *continuum*. Il cherche à fixer. Là où le primitif s'inscrira dans la fluidité d'un mouvement qui n'aurait de sens en demeurant isolé dans une habitation extraite du torrent.

[...] la durée profane qui s'écoule entre deux services divins, n'étant pas transfigurée en temps sacré, ne saurait présenter aucune contiguïté avec le temps hiérophanique du rite : cette durée coule, pour ainsi dire, parallèlement au temps sacré qui se révèle ainsi à nous comme un continuum qui n'est interrompu qu'en apparence par des intervalles profanes.⁴⁵

Cette valorisation de la sacralité force la conscience primitive dans le sens d'un aval du temps profane, dépendéré par rapport au temps sacré. Les sociétés archaïques ont une si haute conscience de ne vivre qu'entourées de sacralité que la notion de profane

⁴³ La religiosité n'est-elle pas toujours initiatique ?

⁴⁴ T, p. 386.

⁴⁵ T, p. 387.

n'évoque à leur esprit qu'une réalité étrangère. Ce qui apparaît pour nous modernes comme profane ne sont que des épisodes limités de l'expérience religieuse instrumentalisés par l'omniprésence sacrée.

La périodicité et le cyclisme

Une seconde réflexion d'Eliade ne nous retiendra qu'en la mentionnant brièvement, car nous aimerions l'aborder plus abondamment dans le chapitre dédié au *Mythe*. Il s'agit de la répétition. Nous en avons déjà un peu parlé avec la lune. Si on pouvait ici en deux lignes reformuler la réflexion, nous dirions que la répétition est typique des sociétés dont le rapport avec la transcendance est celui de l'imitation et de l'exemplarité.

[...] la périodicité du temps sacré tient une place considérable dans les conceptions religieuses de l'humanité entière ; mais, que le même mécanisme de l'imitation d'un archétype et de la répétition d'un geste archétypal puisse abolir la durée profane et la transfiguration en temps sacré, et cela en dehors des rites périodiques, c'est là un fait plein de sens ; il prouve, d'une part, que la tendance à hiérophaniser le temps est chose essentielle, même indépendamment des systèmes organisés dans le cadre de la vie sociale, indépendamment des mécanismes destinés à abolir le temps profane (p. ex., l'« année ancienne ») et à instaurer le temps sacré (l'année nouvelle) [...] ; il nous rappelle, d'autre part, les « doublets faciles » que nous avons signalés pour l'instauration de l'espace sacré. De même qu'un « centre du monde », qui se trouve par définition dans un lieu inaccessible, peut néanmoins être construit n'importe où, sans qu'on se heurte aux difficultés dont parlent les mythes et les légendes héroïques, de même le temps sacré, instauré le plus généralement dans les fêtes collectives, par la voie du calendrier, peut être atteint *n'importe quand* et par *n'importe qui*, grâce à la simple répétition du geste archétypal, mythique.⁴⁶

Mais la répétition c'est aussi la réconciliation de l'agencement des actes humains dans le rythme de l'ontologie, si bien que ce mouvement résume une autre forme pour présenter l'hétérogénéité humaine dans l'homogénéité primordiale mythique. La temporalité mise en lumière dans le cyclisme de la répétition c'est l'ajustement de la singularité d'un acte posé dans le flot de son être et de sa signification sacrée. Nous détaillerons le processus de ce miroir d'antériorité mais préfaçons ici la multidirectionnalité du cyclisme en inchoatif et rétroactif. Selon ce principe, le

⁴⁶ T, p. 392-393.

cyclisme est présent à tous les niveaux et rien de ce qui existe dans la religion ne peut ni se démarquer de son mouvement ni bien moins prétendre à en évader la compréhension.

Le mythe, quelle qu'en soit la nature, est toujours un *précédent* et un *exemple*, non seulement par rapport aux actions (« sacrées » ou « profanes ») de l'homme, mais encore par rapport à sa propre condition ; mieux : un précédent pour les modes du réel en général.⁴⁷

L'Eternel Présent – l'Illud tempus

Le Grand Temps des origines, au moment des hauteurs, du premier cercle duquel tout provient, est en quelque sorte antérieur à la hiérophanie qui enclenche sa révélation et ira bien au-delà de la simple répétition symbolique d'un fait au passé. L'*Illud tempus*, est certes un temps des origines mais également un éternel présent, un maintenant, un toujours-présent dans le rendu-présent. Cela pose la question sur la valeur du symbolique, qui n'est chez le primitif pas limité à un renvoi - telle la métaphore qui maintient le semblable dans le différent, telle l'analogie qui révèle l'universel dans le particulier - car le symbole dans les sociétés archaïques est ce qui en premier lieu est rempli d'être, source d'être. Nous avons eu l'occasion de l'observer et de l'affirmer avec le symbolisme du centre du chapitre précédent : la lecture linéaire-causale n'est pas présente chez les primitifs. L'expérience religieuse est vécue dans la superposition des cercles qui annulent l'histoire et nous rendent réellement, activement contemporains de l'origine, de la création, participant au même présent.

In illo tempore, à l'époque mythique, tout était possible. Les « espèces » alors n'étaient pas encore fixées et les formes étaient « fluides ». (Le souvenir de cette fluidité accuse une survivance même dans les traditions mythologiques élaborées ; dans la mythologie grecque, par exemple, l'époque d'Ouranos, celle de Chronos [...]). D'autre part, la même fluidité des « formes » constitue, à l'autre extrémité du temps, l'un des syndromes de l'eschaton, du moment où « l'histoire » prendra fin et où le monde entier commencera à vivre dans un temps sacré, dans l'éternité.⁴⁸

L'indétermination des débuts, qui engagera la relation directionnelle entre temps sacré et émergence des formes, est inscrite dans un présent dépourvu du mouvement que

⁴⁷ T, p. 411.

⁴⁸ T, p. 390.

celui-ci possède de façon inhérente dans une lecture profane. C'est tout simplement un autre mouvement. Il est difficile à le saisir de façon extérieure que par la considération de son emprise sur l'émanation des dynamiques.

« Cette période est "créatrice" »⁴⁹. Le présent créateur est sans doute la plus juste façon de le circonscrire dans son état d'actualité. Il redimensionne le passage naturel du temps entre événements passés et événements futurs : dans l'actualité créatrice, le présent contient le passé et le futur et ce qui nous apparaît n'est que le déploiement de sa procession.

Selon la séquence hiérophanique, la restauration de l'*Illud tempus* signifie aussi fin. S'il y a un goût de destruction, c'est parce que l'homme a placé sa paix dans la stabilité relative des formes ; le fait de les faire s'écarter, se désécuriser pour se replonger dans la fluidité du commencement procède d'une acceptation d'une primitivité de la régénération inscrite dans le plus profond du cœur de l'homme. On pourra ainsi dire que la vraie stabilité profonde qui nous habite est celle de la refonte dans la paisible indétermination, qui bien plus qu'une suppression des formes est un plongeon dans la force qui leur donne sens et vie.

La répétition symbolique de la cosmogonie qui fait suite à l'anéantissement symbolique du vieux monde régénère *le temps dans sa totalité*. Car, il ne s'agit pas seulement d'une fête qui vient insérer dans la durée profane « l'instant éternel » du temps sacré ; ce à quoi l'on vise, en outre, c'est, comme il a été dit, à l'annulation du temps profane tout entier écoulé dans les limites du cycle qui se clôt. Dans l'aspiration de *recommencer une vie nouvelle au sein d'une Création nouvelle* – aspiration manifestement présente dans toutes les cérémonies de fin et de début d'année – perce aussi le désir paradoxal d'arriver à inaugurer une existence anhistorique, c'est-à-dire de pouvoir vivre exclusivement dans un temps sacré. Ce qui revient à projeter une régénération du temps tout entier, une transfiguration de la durée en « éternité ».⁵⁰

Ce grand mouvement temporel du temps qui se déploie tout en restant égal à lui-même, créateur et opérant dans le grand présent et tout autant empreint de sa propre majesté qu'il suggère une véritable proximité avec l'homme. Car si l'expérience religieuse est celle de la vie profondément et intensément immergée dans le présent des origines et

⁴⁹ T, p. 390.

⁵⁰ T, p. 396.

de la création opérante dans le maintenant de l'*hodie*, celle-ci est accessible à tout moment, rejoignant la tradition nostalgique.

[...] ce que nous pourrions appeler la « nostalgie de l'éternité » atteste que l'homme aspire à un paradis concret, et croit que la conquête de ce paradis est réalisable *ici-bas*, sur terre, et *maintenant*, dans l'instant présent. En ce sens, les mythes et les rites archaïques liés à l'espace et au temps sacrés se laissent ramener, semble-t-il, à autant de souvenirs nostalgiques d'un « paradis terrestre » et d'une sorte d'éternité « expérimentale », à laquelle l'homme pense pouvoir encore avoir accès.⁵¹

7. Fonctions et structures des symboles - retour sur le meta-odos

Les deux chapitres qui clôturent le *Traité* reprennent certaines thématiques abordées tout du long et offrent un premier niveau de formalisation.

Il n'est pas lieu ici de reprendre de façon systématique les développements déjà amplement parcourus au cours de l'analyse des chapitres précédents que de mettre en évidence trois éléments, trois propriétés du symbole qui auront le mérite de revisiter l'ensemble.

a. La multivalence du symbole – le fragment et le Tout

Tout d'abord, le mythe et ses symboles remplissent un certain nombre de fonctions diverses, parfois et n'utilisant qu'un nombre limité d'expressions. Pour le dire autrement, un symbole peut remplir sur plusieurs niveaux des fonctions variées et parfois non directement liées à celles des autres niveaux, si ce n'est par la communauté du symbole.

Le mythe cosmogonique sert ainsi aux Polynésiens de modèle archétypal pour toutes les « créations », sur quelque plan qu'elles se déroulent : biologique, psychologique, spirituel. La fonction maîtresse du mythe est de fixer les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les actions humaines significatives. [...] Le côté intéressant du mythe cosmogonique polynésien, c'est précisément son application multiple à des circonstances qui, tout au moins en apparence, ne mettent pas en cause immédiatement la « vie religieuse » comme telle : l'acte de procréation, le réconfort des désespérés, des vieillards et des malades, l'inspiration des bardes et des guerriers, etc. Ainsi, la cosmogonie fournit le *modèle*, chaque fois qu'il s'agit de *faire quelque chose*, souvent quelque chose de « vivant », d'« animé » (dans l'ordre

⁵¹ T, p. 402.

biologique, psychologique, spirituel), comme on l'a vu dans les cas cités plus haut, mais aussi quelque chose d'« inanimé » en apparence, une maison, une barque, un État, etc. : rappelons, pour mémoire, le modèle cosmogonique de la construction des maisons, des palais, des villes.⁵²

C'est le propre de l'archétype que d'avoir plusieurs niveaux de lecture et une diversité d'applications au sein d'un même ensemble de religiosité. Eliade appelle cela plus loin la « multivalence instrumentale » (cf. p. 433). Elle introduit un élément d'ouverture et de disponibilité du symbole, l'approchant moins d'un principe de formalisation que d'un principe de relation. C'est en ce sens que l'archétype est dématérialisé pour donner accès au Tout, bien que demeurant un fragment, comme une fenêtre qui permettrait de pénétrer un univers et le traverser en même temps. En ce sens, un jeu de rapport entre universel et particulier se réalise à travers l'archétype, comme d'une porte de passage qui permet de correspondre aux différents niveaux.

Cette fonction unificatrice est assurément d'une importance considérable, non pas seulement dans l'expérience magico-religieuse de l'homme, mais même pour son expérience totale. Un symbole révèle toujours, quel qu'en soit le contexte, l'unité fondamentale de plusieurs zones du réel.⁵³

L'action dans le particulier qui garde le relief de l'universel est par ailleurs une autre raison qui justifie l'hétérogénéité des différents mythes et des différentes symbolologies. C'est ce qui permet à Eliade d'être en mesure de dégager les structures communes, de libérer les liens symboliques qui unissent les différentes cosmogonies et expressions religieuses. C'est aussi ce qui permet de porter sur un plan philosophique ce qui ne peut prétendre demeurer dans l'autoréférentialité d'un système clos, fut-il religieux ; ce serait par ailleurs le dynamisme opposé de la religiosité primitive.

Un des traits caractéristiques du symbole est la simultanéité des sens qu'il révèle. Un symbole lunaire ou aquatique est valable à tous les niveaux du réel et cette multivalence est révélée simultanément.⁵⁴

⁵² T, p. 406.

⁵³ T, p. 445.

⁵⁴ T, p. 444.

b. Dégradé et dégradation

Le second thème qui est élaboré dans les deux derniers chapitres est un retour sur le concept de dégradation. Nous avons parlé plus haut de plusieurs mouvements : celui de chute du mythe vers le concret, celui de tendance vers l'archétype, celui de la dématérialisation de l'espace et du temps, celui du cyclisme de la cosmogonie, celui de la hiérophanie qui se verse dans l'anthropologie, celui du grand retour aux origines, celui d'une refonte dans l'indétermination primordiale.

Une façon de rassembler et de valoriser ces dynamiques pourrait se situer dans la compréhension de ce qu'implique le concept de dégradation. Celle-ci peut plus communément être perçue comme ce qu'Eliade appelle l'abâtardissement du mythe (cf. p. 121), ou le « processus de rationalisation, de dégradation, d'infantilisme » (p. 438). Mais il peut-être aussi perçue par les implications d'une formule telle que 'le dégradé des couleurs', c'est-à-dire le passage par l'ensemble de tous les possibles, quitte à jouer sur un sens double : la dégradation de l'archétype et sa descente dans l'ensemble des concrétudes de son expression, jusqu'à ce que le mouvement épuise toutes les ressources à disposition avant de retourner dans l'indétermination.

Ce phénomène est observable pour le symbole pris dans son unicité mais aussi - et à plus forte raison - pour le symbole en tant que symbole. Chaque symbole, tout symbole, est à la fois amorcé dans le cyclisme de la formalisation concrète d'une origine empreinte de latences et de virtualité (où l'origine du réel coïncide avec l'origine de l'être) pour rejoindre son état de dématérialisation universalisant. On retrouve ainsi la même réflexion que celle que nous avons faite concernant le Tout et le fragment, tel un jeu de niveau intégré dans l'archétype et permettant de voyager à n'importe quel endroit de la cosmogonie et de l'expérience religieuse des peuples.

A la limite, un objet qui devient un symbole tend à coïncider avec le *Tout*, de même que l'hiérophanie tend à incorporer le sacré dans sa totalité, à épuiser, à *elle seule*, toutes les manifestations de la totalité. N'importe quelle pierre [...] tend à identifier tout l'Univers avec elle, de la même manière que chaque déesse locale tend à devenir la Grande Déesse et, en dernière instance, à s'annexer toute la sacralité disponible. [...] Cette « unification » n'équivaut pas à une confusion ; le symbolisme permet le passage, la circulation d'un niveau à l'autre, d'un mode à l'autre, en intégrant tous ces niveaux et tous ces plans, *mais sans les fusionner*. La tendance à coïncider avec le Tout doit être entendue comme une tendance à intégrer le

« tout » dans un système, à réduire la multiplicité à une « situation » unique, de manière à la rendre du même coup le plus transparent possible.⁵⁵

c. La *coincidentia oppositorum*

Le troisième élément que met en évidence la fin du *Traité* est celui du cyclisme de la cosmogonie comme une forme de réconciliation des opposés, par conséquent comme le grand retour des principes, moment dans lequel le début et la fin, la fin le début, sont un même point. Eliade appelle cela la « *coincidentia oppositorum* ». Il a eu à le relever concrètement à bien des endroits de son analyse détaillée des religiosités spécifiques des peuples⁵⁶ mais il y fait allusion d'un point de vue plus général en fin de parcours :

La *coincidentia oppositorum* est l'une des manières les plus archaïques par lesquelles se soit exprimé le paradoxe de la réalité divine. [...] Cependant, bien qu'une telle conception, dans laquelle tous les contraires coïncident (mieux sont transcendés), constitue précisément une définition *minima* de la divinité et montre à quel point celle-ci est « absolument autre chose » que l'homme, la *coincidentia oppositorum* n'en est pas moins devenue un modèle exemplaire pour certaines catégories d'hommes religieux ou pour certaines modalités de l'expérience religieuse. [...] Le néophyte commence par essayer de « cosmiser » toute son expérience en l'assimilant aux rythmes qui dominent l'Univers (le Soleil et la Lune), mais, une fois obtenue cette « cosmisation », il dirige tout son effort à *unifier* le « Soleil » et la « Lune », c'est-à-dire à assumer le *Cosmos tout entier* : il refait en lui et pour son compte l'unité primordiale d'avant la Création ; une unité qui ne signifie pas le chaos de la pré-création, mais l'être indifférencié dans lequel toutes les formes sont résorbées.⁵⁷

Il y a dans cette citation une heureuse coïncidence de nombreux principes que nous avons eu le loisir de développer dans ce chapitre du Mémoire, qui pourraient s'articuler en clé de voûte de l'édifice et en conclusion de ce vaste parcours de découverte et première rencontre avec la constellation religieuse primitive. L'expérience de l'autre, de l'altérité, et celle du divin comme « absolument autre chose », est en réalité une étape initiatique intégrale et intégrée. Si on pense à la concrétude des formes appréhendée du point de vue anthropologique, leur fixité n'est que transitoire et leur résolution devra avoir lieu dans un cheminement personnel, communautaire aussi, se

⁵⁵ T, p. 446.

⁵⁶ Pensons pour ne citer que lui le Mythe de l'androgynie, cf. p. 415.

⁵⁷ T, p. 414-415.

dématérialisant progressivement vers le symbole, s'universalisant dans l'archétype pour atteindre l'état unificateur qui est aussi celui de l'origine.

Ainsi, le symbole finit par assumer l'état du retour en réatteignant le premier cercle, concluant le meta-odos en son point d'aboutissement, qui est aussi celui de son départ. Et que ce soit dans les projections « héroïques », ou « nostalgiques », l'initiation est toujours en coïncidence entre les étapes ouvertes sur une progression extérieure des 'événements' (la hiérophanie est par excellence un événement) et les étapes de progression de la propre intégration en conscience. Le soin de dépasser l'identité finit toujours par approfondir l'identité, via un déploiement. Dans la conscience archaïque, l'identité est inclusive du Tout et de chacun de ses fragments.

Dans ces trois réflexions conclusives du *Traité*, le même schème tend à apparaître de la concentricité des niveaux c'est-à-dire la mesure avec laquelle l'ensemble est traversé. Ce qui en ressort est la plasticité de l'accessibilité aux symboles qui estompe et résorbe des responsabilités différées attribuées à des éléments dont l'éclat est en vérité diamétralement correspondant avec celui du mythe pris en tant que Tout. Se dessine alors un plan possible de portes de passage entre les niveaux. Du point de vue de l'espace de la métaphore, difficilement géométrisable car déjà intégré à son processus de dématérialisation, le différent n'est pas uniquement le vis-à-vis antithétique du semblable mais bien son matériel d'emprunt, instrumentalisé pour convoier sa sémantique polyfacétique, lui donnant précisément accès au Tout, dans la force de son expression. On peut imaginer le mouvement le comparant à celui du cœur, qui produit son double battement d'aspiration et de répulsion, d'attraction et d'éloignement, jamais en dehors de son mouvement. Sa force inchoative est proportionnelle à son mouvement rétroactif. Le mouvement est décomposable mais il est indissociable.

Conclusion intermédiaire

Au terme de notre premier parcours, rassemblons les quelques richesses que nous avons capitalisées. Elles nous permettront d'avancer avec davantage de célérité et de profondeur dans la partie plus strictement philosophique du chapitre 2. Tel

Virgile guidant Dante, Eliade nous a fait parcourir les différents cercles de la religiosité primitive considérés comme des intuitions primordiales dynamiques.

La valorisation la plus importante est le mouvement hiérophanique qui, depuis son origine indéterminée enclenche sa descente dans la concrétude des formes et rejoint ainsi l'homme, sa vie, les révélant à eux-mêmes ; il se poursuit dans le dégradé de son expression, jusqu'à épuisement, ce qui veut dire jusqu'à ce que le sacré ait comblé exhaustivement l'ensemble des virtualités de sa sortie de soi ; il retourne en traversant l'espace et le temps comme coordonnées finissant par démanteler leur structure propre pour s'élever à l'état de symbole, entraînant la cosmogonie vers sa propre expression archétypale, en perspective du retour aux origines. Le cyclisme de ce mouvement a été effleuré. Il sera poursuivi, donnant lieu à un approfondissement, dans le chapitre qui suit.

Le second acquis repose sur un élément comparatif qui démarque la perspective primitive de celle de l'homme moderne, rendu incapable de lire la transparence des mythes. Cette perte de familiarité entrave la significativité de l'expérience religieuse en dehors de sa narrativité propre. Notre civilisation s'est limitée à la seule lecture de formes, se sécurisant derrière leur rigidité et ne disposant que de leur lecture immédiate, complètement en retrait du grand mouvement de leur provenance et de leur retour. Le besoin d'explications simples, la soif de catégorisation, de 'scientification' des aperçus contemporains auraient peut-être besoin d'une redécouverte de l'infantilisme archaïque ; en cela, la valorisation de l'hétérogénéité des 'formes' primitives amorce une ouverture vers le réengagement d'un arrière-fond oublié et d'un relief significatif.

Le troisième grand fruit de notre moisson est méthodologique, épistémologique. Il consiste en une parmi les multiples formes de coïncidence que nous avons traversées. Il place sur le même niveau de compréhension la révélation de l'homme comme intégrant le sacré et l'agencement de l'hétérogénéité de son expression religieuse comme point de convergence des lignes du symbolisme. L'homme se découvre ainsi religieux au même moment qu'il déploie sa capacité de lire l'archétype et de le vivre dans la concrétude de sa vie. Ce symbole opère plus qu'un rôle de représentation, en lieutenant du sacré : il est son mouvement de retour,

en miroir du déroulement de la hiérophanie descendante. C'est en cela que son agentivité est une traversée vers la conscience et qu'elle concerne donc l'homme comme élément sacré au sein même du mythe.

Nous refermons ce premier chapitre avec la satisfaction d'avoir pu parcourir linéairement et cycliquement la grande constellation de la religiosité primitive. Nous allons à présent nous interroger avec profondeur sur la valeur philosophique du temps archaïque, ses implications et son installation dans l'individualité et la société primaire, ainsi que le message qu'il est susceptible de nous communiquer, à nous qui sommes profondément ancrés dans l'histoire.

Chapitre 2 : Valorisation philosophique du temps primitif. Lecture du *Mythe de l'éternel retour*.

Le *Mythe de l'éternel retour*⁵⁸, publié en 1949, a été écrit simultanément au *Traité d'Histoire des Religions*, ou du moins les dernières relectures et ajouts avant publication des deux recueils mettent en évidence des renvois dans les deux sens, ce qui manifeste une communauté de pensée et certainement une perspective générale⁵⁹. Il y a donc des recoupements, et, du fait du format du *Mythe* qui rend plus de l'essai que de l'élaboration systématique, une anticipation conceptuelle de la plupart des dynamiques qui traversent le *Traité* (cf. p. 11). Nous ne mettrons ici en valeur que les points d'approfondissement parmi les idées déjà exploitées dans le chapitre précédent.

Le Mythe est une œuvre plus 'philosophique' qui devra résolument être traitée comme telle. Sa méthodologie apparaît très clairement dès les premières pages. Elle se détache du mouvement vertical descendant du *Traité*. Elle part d'une certaine façon du présupposé que le lecteur aura déjà été familiarisé avec l'univers du mythe et sa grande constellation d'objets et de modes de relation.

Le Mythe commence d'une certaine manière là où le *Traité* finit, c'est-à-dire de l'archétype déjà constitué, déjà appréhendé par l'homme. Le symbole ne sera pas manœuvré pour parcourir la cosmogonie mais pour déployer son mouvement interne en lien avec les étapes de la conscience de l'homme, d'abord archaïque, puis moderne. A la fin du parcours, le temps ne sera pas élucidé en tant que forme, ou catégorie. Il sera davantage dévoilé selon son dynamisme propre.

Le temps vécu dans la conscience archaïque et celui expérimenté par l'homme moderne 'civilisé' se rejoignent si peu qu'il sera parfois difficile de saisir quand, pourquoi et comment l'homme a fini par basculer de l'un à l'autre. En ce sens, le *Mythe* possède une saveur apologétique et une valeur de réaffirmation d'une forme de temps perdu, de relation perdue, en écho à ce que nous avons ébauché au chapitre précédent

⁵⁸ Nous simplifierons à présent en parlant du *Mythe* dans le corps du texte. Pour ce qui est des références en nbp, nous utiliserons le sigle *M*, suivi du numéro de page de l'ouvrage précité en note².

⁵⁹ En lectures interprétatives et complémentaires du chapitre 2 : Jan ASSMANN, *La Mémoire Culturelle* (1992) ; Joseph CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces* (1949) ; René GUENON, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps* (1945).

en référant la tendance « nostalgique » qui habite le cœur de l'homme. Mais la nostalgie opère un dépassement : la conviction qui est discrètement défendue par Eliade au long de pages de son essai - et qui sera celle que nous suivrons et valoriserons à notre tour - défend la thèse que la redécouverte de la signification complète et profonde du rapport des sociétés primitives avec la temporalité peut être susceptible de nous parler et de nous réinterroger non seulement sur la question particulière du temps mais sur celle connexe de notre identité humaine aujourd'hui.

La thèse centrale du *Mythe* est celle d'être en mesure de positionner la conception cyclique du temps chez les primitifs et dans les sociétés archaïques, en opposition à l'exclusivité de la linéarité historique de notre civilisation occidentale. La répétabilité mythique livre un combat de signification à l'irréversibilité de l'histoire. Les deux perspectives délimitent dramatiquement leur cristallisation archétypale au milieu de leur propre espace de symbole. Les lignes de fracture n'étant pas toujours si nettes, il n'est pas lieu de simplifier le propos de manière trop dualiste⁶⁰, d'autant plus que notre intention est celle de montrer comment une relecture de la religiosité primitive est en mesure de réinterroger l'homme et le porter à un état de 'crise' qui lui permettra sans doute d'amorcer une possible renaissance ; que celle-ci se situerait au niveau de la conception temporelle dans laquelle il est inscrit ; qu'elle œuvrerait à la construction initiatique apparente de la constitution symbolique d'un homme nouveau et d'une anthropologie nouvelle.

Nous estimons que l'anthropologie philosophique aurait quelque chose à apprendre de la valorisation que l'homme présocratique (autrement dit l'homme traditionnel) a donnée à sa situation dans l'Univers. Mieux : que les problèmes cardinaux de la métaphysique pourraient être renouvelés par la connaissance de l'ontologie archaïque.⁶¹

Le *Mythe* se construit autour de quatre chapitres, « Archétypes et répétitions » (chap. 1), « La régénération de l'histoire » (chap. 2), « "Malheur" et "histoire" » (chap. 3), « La "terreur de l'histoire" » (chap. 4). En respectant la dimension d'exploration qu'Eliade donne à son essai, nous irons nous aussi chercher les intuitions fortes qui essaient et livrerons une formalisation de premier niveau. Nous nous intéresserons

⁶⁰ Il faut parfois faire confiance à la simplicité de l'exposition. La pensée n'a pas nécessairement toujours besoin de constituer son ennemi pour justifier son bien-fondé.

⁶¹ *M*, p. 12.

particulièrement à l'articulation entre *être* et *répétition*, laissée volontairement de côté dans le chapitre 1 de ce Mémoire et particulièrement bien exploitée par l'auteur dans le *Mythe*. De là nous approfondirons la polarité mort et vie du cyclisme archaïque. Nous explorerons aussi le refus primitif de verser la temporalité dans une séquence historique, dans le sens moderne du terme. Nous reviendrons enfin à la polarité entre conscience et temps, ce qui nous donnera lieu à une transition vers notre troisième chapitre, qui nous amènera dans le cœur des dynamiques paradigmatiques.

1. Réel, saturation d'être et répétition

Dans ce chapitre, nous allons établir un lien entre trois concepts, qui plus que des idées sont en réalité des forces : le réel, l'être et le sacré. Ces mots, et la densité de signifié qu'ils renferment, ne sont pas interchangeables. Ils sont en revanche superposables et ne seront appréciés que dans leurs mouvements en tension. Nous reviendrons régulièrement, et par différents mouvements d'approche, à ce triangle.

La première chose que nous pouvons affirmer est que dans la conception archaïque, il n'y a aucun élément isolé. Toutes les choses sont en regard les unes par rapport aux autres, comme un jeu de polarité et d'attraction dont l'exploitation de la distension d'intelligibilité que nous voudrions fixer - et qui devra rester modeste - demeurera toujours en deçà de la polysignificativité des éléments pris dans leur unicité et dans la complexité de l'ensemble, non unifiables sans une lecture expérientielle.

Si l'on observe le comportement général de l'homme archaïque, on est frappé par ce fait : pas plus que les actes humains proprement dits, les objets du monde extérieur *n'ont de valeur intrinsèque autonome*. Un objet ou une action acquièrent une *valeur*, et, ce faisant, deviennent *réels*, parce qu'ils participent, d'une manière ou d'une autre, à une réalité qui les transcende. Parmi tant d'autres pierres, une pierre devient *sacrée* - et, par conséquent, se trouve instantanément saturée d'*être* - parce qu'elle constitue une hiérophanie, ou qu'elle possède du *mana*, ou que sa forme accuse un certain symbolisme ou encore parce qu'elle commémore un acte mythique, etc. L'objet apparaît comme un réceptacle d'une *force extérieure* qui le différencie de son milieu et lui confère *sens* et *valeur*.⁶²

⁶² M, p. 15.

Cette première citation intervient en début d'essai, au moment où Eliade délimite les coordonnées essentielles d'une métaphysique⁶³, qu'il nomme aussi « conception ontologique sous-jacente »⁶⁴. Elle dispose bien en miroir les trois concepts que nous sommes proposés d'approfondir. La communautarisation systématique que nous sommes en mesure de dessiner correspond à une véritable communauté de principes fondamentaux. Il est difficile de ne pas succomber à la prétention d'en établir un premier duquel les autres découleraient, ou se positionneraient. Nous en choisirons donc un, presque au hasard, sachant que les autres seront présents derrière.

a. L'être

La « saturation d'être » est le propre du sacré et indique la présence d'un élément qui ne peut être autre que plein et débordant. Ce n'est pas par manque que le sacré opère via la hiérophanie. C'est de son trop-plein, de sa surabondance. Le flux ininterrompu se verse dans un remplissement du tout, si tenté sommes-nous de croire qu'il y ait besoin d'un contenant. Il est toujours difficile de se représenter la dynamique d'une plénitude qui se communique sans se perdre, qui intègre sans se diviser. Nous sommes toujours poussés à représenter des états de transferts par des pertes relatives, par des lois de gains et de pertes et par des flux de vases communicants, séquençant des avant et des après. Nos représentations ne peuvent difficilement être autres que quantifiables, ou du moins figuratives. La saturation d'être est pourtant reçue dans la conception primitive en un premier *quaesitum*, donnant lieu à des considérations connaturelles cohérentes avec les processus d'intelligence intégrés à la vie et à l'expérience religieuses.

Le sacré saturé d'être dans un univers couvert d'être est la seule chose qui est, signifiant par-là que tout ce qui entoure l'homme primitif, mais aussi toute possible action ou considération, ne peuvent être découverts que sous l'angle du religieux. L'être, la source de tout être, le plus 'petit' comme le plus 'grand', est le sacré.

L'être, et a fortiori la saturation d'être, ne véhiculent pas dans l'univers primordial la sensation d'une forme d'inertie parméniidienne bloquant les états de

⁶³ Cf. *M*, p. 14.

⁶⁴ *M*, p. 17.

passages du devenir et disqualifiant de près ou de loin la responsabilité humaine. Or une lecture logique du présocratique tendrait à associer l'être à l'immutabilité, être qui verserait dans un présent sans temps, parcourant une pervasivité qui évacuerait toute signification d'immanence, d'internalisme et d'altérité. Mais la sacralité primitive est bien loin de dissoudre la multiplicité de ses expressions dans une unification de plénitude inerte et plate.

Il est par conséquent nécessaire de se dessaisir sur le sens de l'être plein et surabondant vers lequel nos représentations philosophiques occidentales nous mènent parfois et nous poser la question sur ce que la saturation dont il est question vient décoïncider dans le mouvement sacré auquel nous devons nous habituer.

Pour amorcer une approche possible, forte de la justesse épistémologique dont nous avons besoin pour naviguer, nous invoquons le philosophe Jean-Luc Marion qui propose l'idée du « phénomène saturé »⁶⁵. Selon cette approche, un phénomène saturé est celui qui se révèle dans sa richesse et sa profondeur, de manière à ce qu'il échappe à toute tentative de saisie exhaustive. Il est saturé par sa propre manifestation, par la plénitude de ce qui se donne à percevoir, sans avoir à devoir revêtir une quelconque formulation ni linguistique ni conceptuelle pour se communiquer. Ce type de phénomène ne peut pas être appréhendé entièrement par les catégories de la connaissance humaine ou de la pensée ordinaire, mais plutôt dans une forme d'exposition qui excède toujours la capacité de notre compréhension et l'examine dans sa limite. Cette perspective est particulièrement fidèle à la phénoménologie, dont l'une des composantes les plus épaisses est d'inviter le sujet pensant à sortir de son avant-garde rationaliste pour se mettre en présence et interroger - sous un renouveau empirique non récupéré par des prétentions scientifiques dominatrices et unilatérales - le dévoilement du phénomène, tel un partenaire de conversation. L'intentionnalité est ainsi portée le plus loin possible sur le refus d'une quelconque médiation et sur la prétention de la possibilité d'une lecture compréhensive immédiate. Eliade dirait que nous deviendrions capables de lire la transparence du mythe. La saturation est l'insistance d'une distance jamais atteignable même si toujours prospectée.

⁶⁵ Cf. Jean-Luc MARION. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : Puf (Epiméthée), 1997.

Sur la lancée d'une lecture constructive de cette idée marionienne, le réservoir d'être de l'objet est toujours retenu en amont de la rationalisation humaine et de la phénoménalisation de l'objet en question, ce qui implique une médiation en trois instances⁶⁶. Cette médiation, qui joue de la distance entre ses sommets, permet justement de maintenir l'écart d'une décoïncidence positive car elle alimente une lecture possible mais jamais satisfaite par l'exhaustivité. A mesure qu'augmente le contact et l'appréhension de l'objet, celui-ci fuit de plus en plus. C'est certainement par ce divertissement d'attraction-répulsion que prend racine les dynamiques analogiques et sémiotique⁶⁷.

Pour revenir plus proche à Eliade, tant l'approche phénoménologique que la réflexion de Marion pourraient fournir une considération utile en faveur d'une meilleure compréhension du mot « saturé ». Elle permettrait de procéder avec l'humilité que nous avons mentionnée plus haut et dont nous avons besoin pour éviter de tomber dans la fixation et la réduction. La saturation d'être propre au sacré, ouverture indissociable du phénomène vers une lecture possible se dispose en porte d'entrée pour atteindre la compréhension de ce qu'impliquerait la notion de réel dans la conscience archaïque.

b. Le réel

L'homme moderne ne sait plus très bien ce que ce concept signifie ou ce qu'il renferme. Alors, il a tendance à l'abandonner, comme tout autre concept qu'il n'est pas en mesure d'agripper et de maîtriser par les voies et les limites de son entendement. Dans les sociétés primitives, le réel n'est jamais envisagé avec une prétention de contrôle. Il n'a pas besoin de constituer son apriori en un quelconque objet. Il indique un état de devenir de l'omniprésence de la sacralité. Il sollicite le lien de sacralité qui unit les éléments touchés par elle. Alors seulement le réel n'est plus très éloigné du concept et d'une constitution formelle. Cela signifie que ce que nous entendons comme

⁶⁶ Précisément chez le primitif : être, réel, sens.

⁶⁷ Au même titre que Marion, nous aurions pu prendre la réflexion de François JULLIEN sur le concept de « décoïncidence » (parfois appelée 'écart'), travaillé dans un écrit comme *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Grasset 2008 ; nous aurions pu aussi soulever les implications épistémologiques qu'Alexandre JOLLIEN offre dans son analyse du Sutra du Diamant, dans *Petit traité de l'abandon*, Points 2015. Les deux philosophes s'accorderaient avec Marion sur l'acceptation d'un toujours-plus et d'un jamais-vraiment-totalement-livré du phénomène et de l'objet.

réel, tel une sorte de fondement hypostatique ou concept générique et généralisant pour délimiter un périmètre d'ensemble le plus vaste possible (un horizon) est précédé par un premier principe qui détermine la réalité du contenu que touche le sacré, le lui conférant en qualificatif de modalité d'être. Mais tout cela ne peut avoir de sens que selon le mouvement initial que nous avons préposé et qui se tourne vers l'être en produit d'une saturation initiale. C'est aussi une façon d'introduire l'intelligibilité en direction d'une dimension qui n'est pas encore arrivée à un niveau 'réel', dégageant un espace ontologique à l'indétermination, terme que nous devons encore formaliser plus avant. Disons pour lors que le contenu réel est toujours anticipé par sa relation.

Mais ces réflexions posent une sérieuse question sur l'extension du concept d'être, ou de réel, à des formes observables mais non revêtues de sacralité. Comment l'homme primitif les considère-t-elle ? Il faudra développer et valoriser à d'autres endroits de notre cheminement intellectuel pour répondre à cette question qui portera sur un jeu de mots entre écartement et écart⁶⁸. Si on va jusqu'au bout de la cohérence du phénomène de saturation sacrée, il est clair que la constitution d'être et de réalité participée aux formes ne semblent trouver raison qu'au sein d'une absence relative et d'une anticipation prétextées. En faisant appel aux gains du chapitre 1, de l'analyse des intuitions primitives exposées par le *Traité*, l'architecture cyclique de la cosmogonie maintient à la fois le mouvement, les transitions et les passages par l'hétérogénéité et l'altérité au sein d'un même Présent Créateur. Ainsi, si on prend l'exemple de la pierre sacrée, avant qu'elle ne le soit, on obtient le décalage du mouvement par différemment réfracté, impliquant deux possibles : soit qu'une approche profane du phénomène ne serait observationnellement et ontologiquement qu'un mirage, soit que la profanation du sacré qui s'abîme dans une concrétude (dans un certain point spatio-temporel, vers une forme) ne sortirait jamais de son cercle.

⁶⁸ On pourra ici nous distraire avec une lecture très riche de la mystique juive kabbaliste de Isaac Lourià qui propose le concept de ARI, plus vulgairement connu comme "Tsimsoum", soit un mouvement de rétraction de l'essence divine pour donner un espace à la création. Cette idée pourrait nous aider dans notre lecture analogique du présent éternel coïncidant avec la successivité temporelle, du sacré et du profane.

c. Le sacré comme exemplarité

Le mouvement sacré détaillé par Eliade est régulièrement représenté dans une structure en trois termes et donc identifiable à notre intelligence figurative par un dessin triangulaire. C'est la raison pour laquelle ce que nous avons mis en évidence dans nos paragraphes est une tripartition relationnelle : être, réel, sacré.

Un objet ou un acte ne devient réel que dans la mesure où il *imite* et *répète* un archétype. Ainsi la *réalité* s'acquiert exclusivement par *répétition* ou *participation* ; tout ce qui n'a pas un modèle exemplaire est « dénué de sens », c'est-à-dire manque de réalité. Les hommes auraient donc tendance à devenir archétypaux et paradigmatiques. Cette tendance peut paraître paradoxale, dans ce sens que l'homme des cultures traditionnelles ne se reconnaît comme réel que dans la mesure où il cesse d'être lui-même (pour un observateur moderne) et se contente d'*imiter* et de *répéter* les gestes d'un *autre*. En d'autres termes, il se reconnaît comme *réel*, c'est-à-dire comme « véritablement lui-même », que dans la mesure où il cesse précisément de l'être.⁶⁹

La répétition est une réactualisation de l'exemplaire, ce qui veut dire qu'elle est invocation de l'exemplaire dans l'exemplifié jusqu'à coïncidence sacrée, ontologique. La réalité de l'acte ou de l'objet est intimement associée à son modèle, constituant avec lui l'articulation d'un symbole complet. Vu du côté de l'exemplaire, les éléments qui sont, en perspective linéaire, associés à leur modèle, absorbent immédiatement le cyclisme métaphysique et se remplissent d'être, de force, de sens (être = sens). C'est tout cela qui constitue l'archétype, jouant sur plusieurs niveaux et embrassant le tout, telle une fenêtre donnant accès à l'ensemble du panorama.

L'exemplaire est toujours au présent. Il dimensionne les éléments agrégés sur la synchronie de son présent, de sa présence. Ainsi, lorsque l'on suit l'auteur sur l'articulation d'un éternel retour, en clé de répétition et proposition du modèle, ce concept pointe vers une dynamique de recirculation rétroactive dont le modèle opère comme force inchoative en prospection d'éléments concrets en plein déploiement. Mais il faut se souvenir que ce déploiement n'est pas manifestation d'un manque ; le sacré est toujours l'effusion d'un trop plein : il est phénomène saturé. Il est en quelque sorte plein de la liberté de sa sortie de lui-même.

⁶⁹ M, p. 48-49.

Sur l'autre pendant, l'exemplifié que le sacré a rejoint et a touché de son être, lui conférant sens et réalité, suit son mouvement de retour de deux façons : une plus métaphysique qui est le regard vers l'origine, une forme de gratitude d'appartenir à la sacralité, chemin d'identité atteignant satisfaction et plénitude ; une plus dynamique, plus spatio-temporelle (plus 'profane' donc) qui enclenche son mouvement vers un retour localisé et mesuré. Il est difficile d'aller plus loin sans instrumentaliser presque à outrance les concepts.

d. Répétition et perfection, état d'achèvement de l'*Illud tempus*

Il convient de garder à l'esprit que Mircea Eliade, historien des religions, est avant tout un spécialiste de la religiosité indienne ancienne, qu'il a étudié sur place dans les années 1920. Il a écrit son doctorat et a commencé sa carrière académique à l'université de Bangalore, dans le sud-ouest indien, lieu réputé pour ses traditions anciennes, accès privilégié aux sources primaires de la culture du pays.

Il y a de fortes raisons de croire que l'influence religieuse indienne joue un rôle important sur le mode de penser d'Eliade, et en particulier son mode de penser la religion. Quand on regarde l'ensemble de son œuvre, ses lectures et ses centres d'intérêt, il y a toujours un lien proche avec une des dimensions de la religiosité indienne.

Il n'est par exemple pas exclu que l'éternel retour soit marqué par la réflexion de l'auteur sur la réincarnation védique ; même si Eliade n'opère pas par réinterprétation ou application directe de ce concept indien, il est clairement un élément dans son jeu pour penser les structures religieuses primitives.

Eliade a aussi réfléchi sur les situations limites de la conscience et sur différentes formes de métempsychose qui peuplent l'expérience vitale de certains individus, mais surtout de certains peuples, et pourquoi pas de tout le vécu humain. On pourrait par exemple lire l'œuvre d'Eliade avec le regard de Jung, ou avec celui d'auteurs surréalistes, où via les approches artistiques de Picasso, de Braque, de Kandinsky ou de Dali.

En ce qui concerne les mouvements de répétition et de régénération, il est évident qu'Eliade a en tête des structures bien présentes parmi les grandes religions et philosophies orientales. La notion de dégradation de la perfection des origines y est fortement marquée et les processus temporels cycliques sont des mouvements de retour qui à la fois épuisent le siècle, réactualisent le Grand Temps (Présent éternel) et nous remettent pour ainsi dire dans les conditions aurorales d'une nouvelle naissance du Cosmos.

En plus de la dépréciation métaphysique de l'*histoire* - qui, à proportion et par le seul fait de sa durée, provoque une *érosion* de toutes les *formes*, en épuisant leur substance ontologique - et en plus du mythe de la *perfection des commencements*, que nous retrouvons ici aussi (mythe du paradis qui est graduellement perdu, par le simple fait qu'il *se réalise*, qu'il *prend forme* et qu'il *dure*), ce qui mérite de retenir notre attention dans cette orgie de chiffres [de la métrique indienne] est l'*éternelle répétition* du rythme fondamental du Cosmos : sa destruction et sa re-création périodiques.⁷⁰

La question de savoir 'où se situe la perfection', qui est une remodelation de la tension entre les traditions héroïques et nostalgiques dont nous avons déjà parlé, peut être répondue sur plusieurs niveaux, en fonction du type de lecture que nous voulons y appliquer. Elle est au futur (tradition héroïque) si la lecture est celle de notre responsabilité de rapprocher nos vies au cycle du grand retour, et en général a une relation mythique, religieuse et sacrée du monde ; elle est au passé (tradition nostalgique) si notre perspective est celle de considérer l'érosion des formes que la hiérophanie opère dans sa descente concrète dans l'espace, dans le temps et dans tout ce qui tombe sous leur coupe ; elle est enfin un récit au présent car la contemporanéité de l'être, du réel et du sacré de toute chose est une même superposition des éléments, dans les mécanismes de la répétition exemplaire. *Simil* et *simul* évoquent une même concurrence ontologique et temporelle. Nous sommes en présence ici d'une vision de lumière en diffraction, dans laquelle l'intégralité de la vision différée est également celle du phénomène non différé. C'est la fonctionnalité analogique qui tempère le lien entre notre conscience et l'expérience sacrée.

⁷⁰ M, p. 134.

e. La lune comme archétype du temps cyclique

Dans le *Traité*⁷¹, Eliade disait que la lune était l'astre associée au rythme de la vie. Or le soleil est par excellence la source de la vie sur terre. Pourquoi donc la lune occupe-t-elle cette place de choix ? Comment son symbolisme s'est-il conservé dans l'inconscient collectif au-delà de la calendarisation de l'homme économique ?

Tout d'abord, il faut observer que la plupart des civilisations ancestrales ont eu la possibilité d'observer avec acuité les mouvements célestes et de déterminer la précision du calendrier solaire au nombre de 365 jours. La relation entre l'homme et le soleil reste l'architecture principale de la cosmogonie et de l'expérience religieuse, imprimant les états de son exemplarité. Toutefois, cette relation s'incarne également sur une expérience très immédiate, qui est celle du jour et de la nuit, apportant la conscience humaine de façon rapide sur un schème dual, divisé en deux zones - lumière et obscurité - chacune avec des principes, des implications métaphysiques et un ensemble de signification. Le soleil exprime à la fois la stabilité du calendrier annuel et la vitesse du passage entre le jour et la nuit, les limites de l'obscurité étant définies par le coucher et le lever de l'astre. Et s'il fallait un corps céleste pour gouverner le jour et pour y faire converger une multitude de symboles et de relations, il en fallait un autre pour gouverner la nuit et y opérer les mêmes besoins.

Or la nuit est par définition le moment où la vie s'arrête et se repose en attente du lever d'un nouveau jour. Comment donc la lune pourrait-elle signifier la vie et ses cycles ?

Une première hypothèse est celle de croire que l'homme primitif a eu besoin de différentes extensions de cycle et de différentes amplitudes de répétabilité. Le cycle solaire annuel est long, le cycle solaire journalier est court ; ils ont certes beaucoup à apporter à l'homme religieux mais celui-ci nécessite un cycle qui soit davantage à sa mesure, qui lui permette de mettre en action de façon contrôlée certains symboles et certains archétypes qui ne pourraient prendre vie autrement que sur une période relativement restreinte, comme celle des 29 jours de l'astre sélénique.

⁷¹ Cf. *T*, p. 168.

Une seconde hypothèse, intégrable avec la première, est celle de refuser que la tombée de la nuit soit une zone d'inaction et de repos. Elle l'est certes dans un sens biologique mais la nuit est aussi un éveil : celui du questionnement de l'homme, celui de sa réflexion à la fin de la journée, celui du retour sur ce que le jour a apporté, celui de la nostalgie, de l'état de vague-à-l'âme, une situation de transition mentale, à l'orée du rêve, moment de lâcher-prise, d'abandon à la génialité d'idées qui ont du mal à trouver leur place dans la frénésie du jour et de ses enchaînements accélérés.

Ainsi la conscience humaine est le produit de la cristallisation de la lumière et de la distension errante du rêve, deux forces propices à la tombée de la nuit et à l'apparition de la lune. Nous dirons donc que l'astre lunaire est l'astre de la conscience humaine, de son besoin de discursivité, de sa conversation avec soi-même qui nécessite un temps ni trop court ni trop long pour se confronter à elle-même.

Une troisième hypothèse est à trouver dans le besoin de figuration de l'homme. La lune passe par des phases visibles et observables, que le soleil ignore tout en demeurant sa cause physique. Elle est neuve tous les mois - le soleil l'est chaque matin - et entre les 29 jours de son devenir, elle modifie sa figure en passant par des états de croissance et de décroissance. L'astre du jour n'est pas capable d'une telle expression figurative et nous devons donc à la lune d'être l'astre principal du changement. Dans le contexte du besoin de discursivité de la conscience, les phases de la lune provoquent des états de passage, de transitions, de recommencements et des matérialisations formelles temporelles et provisoires qui n'ont de sens que considérées dans leur ensemble.

Une quatrième hypothèse est sans doute liée à notre lecture binaire et polaire des principes naturels. S'il y a jour et nuit, lumière et obscurité, action de l'homme dans le monde et éveil de sa conscience, si homme et femme, alors soleil et lune. La lune est femme, principe féminin, quand le soleil est homme, principe masculin. Puisque la femme est génératrice de vie, fécondité par excellence, la lune elle-aussi enfante, elle est pleine. Le cycle menstruel féminin est proche de celui de la lune en termes de durée, et c'est un cycle de préparation à une éventuelle grossesse. La lune est ainsi investie de la richesse de ce symbole de maternité et de vie, sortant par ailleurs complètement de l'ombre de son association aux ténèbres de la nuit.

Enfin, en cinquième hypothèse, les cycles lunaires pris dans la considération générale des phénomènes naturels cycliques apportent une dimension d'irrégularité qui est riche de sens. Bien que les lunaisons soient plutôt constantes en termes de durée (ni plus ni moins que les correspondantes rectifications nécessaires à apporter au cycle annuel solaire), les phases de la lune sont multiples et la position de la lune dans le ciel chaque nuit est différente. Mais la superposition des deux calendriers est l'aspect le plus significatif. Si on prend le calendrier solaire comme étalon, le calendrier lunaire évoque une certaine incomplétude, en désynchronisation par rapport à lui. Ainsi, l'année solaire comprend 12 lunaisons complètes et 11 jours de latence, qui est un chiffre que ne peut jamais coïncider parfaitement sur une période inférieure à une trentaine d'années⁷². Ce déphasage entraîne des inclusions de non coïncidence et d'altérité, qui sont motrices dans les systèmes religieux primitifs et qui promeuvent l'heuristique au-delà d'une trop grande stabilité inertielle, que ce soit pour les phénomènes naturels que pour les phénomènes de conscience.

Les phases de la lune - apparition croissance, décroissance, disparition suivie de réapparition au bout de trois nuits de ténèbres - ont joué un rôle immense dans l'élaboration des concepts cycliques. Nous trouvons surtout des conceptions analogues dans les apocalypses et les anthropogonies archaïques [...]. Cela signifie que le rythme lunaire non seulement révèle des intervalles courts (semaine, mois) mais aussi sert d'archétype pour des durées considérables ; en fait, la « naissance » d'une humanité, sa croissance, sa décrépitude (son « usure ») et sa disparition sont assimilées au cycle lunaire. Et cette assimilation n'est pas seulement importante parce qu'elle nous révèle la structure « lunaire » du devenir universel, mais aussi par ses conséquences optimistes : car, tout comme la disparition de la lune n'est jamais définitive, puisqu'elle est nécessairement suivie d'une nouvelle lune, la disparition de l'homme ne l'est pas davantage [...].⁷³

La lune est donc constituée dès les étapes primitives de l'humanité comme symbole de cyclisme, de devenir, de répétition, de vie ; son paradigme influe l'inconscient collectif de l'humanité en une richesse de sens à laquelle s'agrègent la contemplation de l'astre de la nuit et les expériences particulières individuelles et communes.

⁷² Les calendriers luni-solaires hébraïques et chinois en sont un bon exemple, mais plus proche de nous l'est aussi la détermination de la fête de Pâques - elle pourrait d'ailleurs apporter beaucoup à notre réflexion sur la lune.

⁷³ *M*, p. 104-105.

f. Répétition, éternel retour et anthropologie

Le transfert d'être et de réalité produit par le sacré rejoint l'homme et son expérience religieuse dans la mesure où celui-ci est convié comme opérateur dans le processus de la cosmogonie et dans la révélation hiérophanique. Lorsque nous avons présenté la constellation religieuse du *Traité*, nous aurions pu convoquer l'homme tel un phénomène étranger aux mouvements naturels du mythe. Or l'homme est en quelque sorte toujours intimement participant des cyclismes généraux et des linéarités particulières. L'homme est l'être qui est capable de recevoir la hiérophanie, de la lire ; c'est à travers son expérience religieuse que les passages à travers les cercles prennent forme ou se dématérialisent. L'homme a tout autant besoin de la hiérophanie, de laquelle il tire son être et sa valeur, que la hiérophanie convoque l'homme pour se matérialiser et retourner, par voie de symbole, à elle-même. C'est la raison pour laquelle, avec Eliade, nous avons toujours raison d'insister sur le fait que la religiosité primitive ne peut être qu'une anthropologie et la valorisation de celle-ci une réappropriation identitaire et une initiation de la conscience.

Nous pouvons observer que ce qui domine dans toutes ces conceptions cosmico-mythologiques lunaires est le retour cyclique de ce qui a été auparavant, l'« éternel retour » en un mot. Ici aussi, nous retrouvons le motif de la répétition d'un geste archétypal, projeté sur tous les plans : cosmique, biologique, historique, humain, etc. Mais nous décelons en même temps la structure cyclique du temps, qui se régénère à chaque nouvelle « naissance » sur quelque plan qu'elle ait lieu. Cet « éternel retour » trahit une ontologie non contaminée par le temps et le devenir. De même que les Grecs, dans le mythe de l'éternel retour, cherchaient à satisfaire leur soif métaphysique de l'« ontique » et du statique (car du point de vue de l'infini, le devenir des choses qui reviennent sans cesse dans le même état est par suite implicitement annulé et on peut même affirmer que « le monde reste sur place »), de même le « primitif », en conférant au temps une direction cyclique, annule son irréversibilité. Tout recommence à son début et à chaque instant.⁷⁴

Ce besoin de l'arrière-fond éternellement présent et égal à lui-même naît chez les grecs du souci épistémologique de rassurer la figurabilité intelligible d'un autre que moi - et par la même occasion du moi - car il maintient le lien causal sans pour autant éteindre un autre mouvement, plus déséquilibrant, mais sans lequel les points fixes finissent par

⁷⁴ M, p. 107.

se vider de leur nostalgie d'origine et ainsi de leur sens, même celle du présent. Les éléments n'entrent alors plus que dans des rapports fonctionnels. Mais sont-ils plus grands de cette façon ? Archimède aurait dit : « donnez-moi un point fixe et je ferai bouger l'univers ». Il faudrait donc prendre position et décider si le point fixe est une prétention envisageable. Pour bouger l'univers, pour l'utiliser, pour le dominer, du moins pour en faire quelque chose. Sortons de la logique du *pour quelque chose*. L'éternel retour est sans doute chez les primitifs un autre mode de relation à la réalité :

On a par conséquent le droit de parler d'une ontologie archaïque, et c'est seulement en tenant compte de cette ontologie qu'on arrive à comprendre – et, partant, à ne pas mépriser – le comportement, même le plus extravagant du « monde primitif » ; en effet, ce comportement correspond à un effort désespéré pour ne pas perdre le contact avec l'être.⁷⁵

2. Régénération

Répétition et régénération sont deux concepts qui partagent le même mouvement de retour à une origine mais qui se déclinent selon une réalité et un usage à la fois semblables et différents⁷⁶.

La répétition, dont nous avons déjà parlé, fait appel à une action posée, à une responsabilité de la conscience et, dans son sens plus méthodologique, à un mouvement cyclique apparent entre une réalité rejointe par la sacralité et le modèle exemplaire dont elle tire relation et signification.

La régénération doit davantage être lue selon la perspective de l'ensemble cosmogonique. Elle procède d'un cyclisme plus intime, certes coïncidant avec celui de la répétition, mais qui ajoute une mise en scène entre état de dépréciation et état de réalisation⁷⁷, un transfert d'états de passage sur plusieurs niveaux. Dans un langage profane, et puisqu'on inclut ici notre conscience empêtrée dans son besoin d'explications (simples), la régénération est le balancier cyclique qui fait osciller la constellation religieuse archaïque entre mort et vie.

⁷⁵ M, p. 110.

⁷⁶ Dans la conception archaïque, tous les niveaux se répondent et le différent est toujours intégrable dans la prépondérance éminente du semblable. Nous en reparlerons avec l'archétype.

⁷⁷ Se référer à notre point précédent sur la question de la 'perfection', par laquelle répétition et régénération se rejoignent particulièrement bien.

Dorénavant nous parlerons d'un retour cyclique bidirectionnel : de la vie à la mort et de la mort à la vie. Mais soyons tout de suite précautionneux : mort et vie ne sont pas atteints par des connotations paralysantes de début et de fin. La mort n'est jamais un point d'arrêt chez le primitif. Elle est extrêmement disponible. Elle remet en route le cycle, la vie, les virtualités, les possibles.

Tout recommence à son début à chaque instant. Le passé n'est que la préfiguration du futur. Aucun événement n'est irréversible et aucune transformation n'est définitive. Dans un certain sens, on peut même dire qu'il ne se produit rien de neuf dans le monde, car tout n'est que la répétition des mêmes archétypes primordiaux ; cette répétition, en actualisant le moment mythique où le geste archétypal fut révélé, maintient sans cesse le monde dans un même instant auroral des commencements. Le temps ne fait que rendre possible l'apparition de l'existence des choses. Il n'y a aucune influence décisive sur cette existence - puisque lui-même se régénère sans cesse.⁷⁸

Ainsi, de façon étrangère à une réflexion axiologique, la régénération s'offre *prima facie* comme une proposition valide de *coincidentia oppositorum*, dans laquelle la mort et la vie assurent l'un sur l'autre les fonctions et les enjeux propres à toute polarité bifocale. Chez le primitif, la mort est tout aussi sacralisée que la vie. Elle a son rôle à jouer, sa mission à mener. Elle est l'alliée la plus précieuse de la vie. Cette unité primordiale n'est pas évidente à saisir tant que nous ne traverserons pas la transparence du mythe. Elle est toutefois capitale pour envisager une compréhension de la régénération comme un mouvement d'oscillation entre état de mort et état de vie, état de déclin et état de renaissance. Ce n'est pas d'un côté la mort associable au déclin et d'un autre la vie à la renaissance : c'est toutes les deux ; c'est le couple mort-vie qui est producteur de déclin et de renaissance. Ainsi la mort est tout aussi valorisée que la vie et il n'est nul besoin de la craindre, ou bien craignons aussi la vie !

La mort de l'homme et celle de l'humanité sont indispensables à leur régénération. Une forme, quelle qu'elle soit, du fait même qu'elle existe comme telle et qu'elle dure, s'affaiblit et s'use ; pour reprendre de la vigueur, il lui faut être réabsorbée dans l'amorphe, ne serait-ce qu'un seul instant ; être réintégrée dans l'unité primordiale dont elle est issue ; en d'autres termes, rentrer dans le « chaos » (sur le plan cosmique), dans l'« orgie » (sur le plan social), dans les

⁷⁸ M, p. 107-108.

« ténèbres » (pour les semences), dans l' « eau » (baptême sur le plan humain, « Atlantide » sur le plan historique, etc).⁷⁹

Le mot « indispensable » est ici à entendre dans toute l'extension de son irrémédiabilité. Nous sommes indéfiniment et circonstanciellement inscrits dans le flux du mouvement qui nous entraîne d'un état à un autre. Cet andante nous pousse à croire que l'homme religieux a toujours eu, de pair avec sa conviction cyclique prédominante, une lecture secondaire et linéaire des faits. En revanche, à la différence de l'homme moderne, elle n'est pas sa seule lecture, et certainement pas celle qui est porteuse de sens, de réalité et d'être. Le primitif gardait toujours l'immédiateté et la familiarité de la ligne au sein du cercle. Ce n'est jamais la ligne qui devient cercle mais le cercle qui présente des séquences identifiables sous forme de lignes.

A plusieurs détours de notre marche réflexive à travers l'univers de la religiosité archaïque, nous relevons le fait que la conscience primitive est structurellement optimiste : elle refuse de croire - et c'est la thèse principale du *Mythe* - qu'une situation irrémédiable finira par avoir raison de la stabilité de l'édifice ; même le non-anticipé, le 'nouveau', le non-prévu, est intégrable. Mais c'est encore plus qu'un besoin de stabilité quelconque : il est tout simplement inenvisageable du point de vue de la métaphysique primordiale de l'homme religieux que quelque chose puisse échapper à l'univers de signification introduit par la hiérophanie et son mouvement concentrique, qui embrasse la cosmogonie dans toute sa disponibilité.

Non seulement l'Eon contemporain est inférieur aux autres « âges » (d'or, d'argent, etc.) mais, même dans le cadre de l'âge actuel (c'est-à-dire du cycle actuel), l' « instant » dans lequel vit l'homme s'aggrave à mesure que le temps passe. Cette tendance vers la dévalorisation du moment contemporain ne doit pas être considérée comme un stigmate pessimiste. Au contraire, elle trahit plutôt un excès d'optimisme, car, dans l'aggravation de la situation contemporaine, une partie au moins des hommes voyaient les signes annonciateurs de la régénération qui devait nécessairement suivre.⁸⁰

Cette citation est à prendre particulièrement au sérieux dans la mesure où elle introduit un modèle inversé, un modèle auquel nous ne sommes pas habitués. Elle invoque une réflexion que seul le *Mythe*, parmi les œuvres principales d'Eliade, est en mesure

⁷⁹ M, p. 106-107.

⁸⁰ M, p. 152.

d'offrir. L'objectif - nous l'avons dit - est de coupler défense apologétique des représentations archaïques et ouverture d'une communicabilité de ces mêmes représentations en vue d'y replonger notre conscience moderne. La chose pourrait se formuler sous forme de question : que lirait le primitif s'il déboulait dans notre siècle ? Quelle valorisation principale donnerait-il à notre areligiosité ? Ce scénario anachronique aurait fortement raison de le perturber, autant qu'il nous perturbe d'observer le mode de relation que les sociétés archaïques entretenaient sur le monde et sur la transcendance. Toutefois, si cette expérience de pensée tendait à s'instancier, une des modélisations possibles porterait à voir le primitif décelant dans la linéarité de nos existences profanes un mouvement cyclique sous-jacent : celui de la « dévalorisation », de l'« aggravation », de la déflagration d'un moment temporel dans lequel l'incapacité humaine de mythifier la réalité serait à rapporter à l'essoufflement ordinaire de l'éternel retour dans son état de mort et de déclin - et donc de vie latente. Il y aurait donc à espérer que les générations futures éteindraient avec elles leur propre déclin spirituel tout en ménageant les prodromes de la religiosité de la génération suivante. On assisterait ainsi aujourd'hui à un moment de grande plénitude et de grand optimiste : précisément là où les lamentations d'une crise de sens deviendraient les cris significatifs d'une nouvelle naissance, le grand retour attirerait à lui le siècle et sa décohérence dans une narrativité plus vaste, en pleine ouverture de ses virtualités et en complète nouveauté dans l'exploration d'elle-même⁸¹.

En revenant à des considérations plus méthodologiques, le dynamisme bifocal, que nous lisons sous le schéma d'une ligne du temps - mais qui en perspective archaïque est cyclique - accueille des situations observationnelles de passages et de transitions qui cheminent au rythme de l'homme, dans la plénitude de l'éveil de la conscience collective, toujours détentrice du savoir commun (nous n'avons pas le temps de parler ici de la collégialité collective ou déléguée de ce savoir), et de l'éveil de la conscience individuelle par le processus d'initiation qui est un magnifique paradigme de répétabilité que pourrait détailler l'ethnologue.

⁸¹ Est-ce que ce n'est pas cela que Nietzsche associait à la grande apocalypse de la pensée moderne, comme d'une longue agonie morale et spirituelle qui serait à égalité la forme embryonnaire de l'homme nouveau, sa volonté de puissance étant capable d'opérer la grande transition de l'un vers l'autre ?

a. Régénération sur l'arc temporel d'une année

Dans une étude remarquable [...] le savant hollandais A.J. Wensinck a mis en évidence la symétrie entre divers systèmes mythico-cérémoniels du Nouvel An dans tout le monde sémitique ; dans chacun de ces systèmes reparaît la même idée centrale du retour annuel au chaos, suivi d'une nouvelle création. Wensinck a très bien vu le caractère cosmique des rituels du Nouvel An (toutes réserves faites sur sa théorie de l' « origine » de cette conception rituelo-cosmogonique, qu'il veut découvrir, dans le spectacle périodique de la disparition et de la réapparition de la végétation ; en fait, pour les « primitifs », la Nature est une hiérophanie, et les « lois de la nature » sont la révélation du mode d'existence de la divinité).⁸²

Comment l'homme primitif considérerait-il le passage d'une année ? Est-ce que le passage d'une année était censuré par sa conscience comme une capitalisation cumulative ? Si on suit avec cohérence la proposition d'Eliade, la réponse est non. L'année solaire est le cycle au cours duquel l'homme rejoue tous les mouvements de l'univers, un dynamisme qui englobe ce que nous avons exposé jusqu'ici dans notre travail, de l'origine au retour. Il n'y a aucune irruption de nouveauté qui ne soit reproduction du même.

Mais il est clair que pour le primitif, puisqu'il est intensément attentif aux mouvements et à la symbolique des phénomènes naturels dans lesquels il est inscrit, certains jours et moments de l'année étaient revêtus de davantage de poids que d'autres et indiquaient des directions bien précises, que d'autres moments ne faisaient pas. C'est ce besoin de profane comme d'un instrument dans le jeu du sacré que nous contemplons à nouveau.

Avec un certain surplomb, ce qui se joue dans les notes, les points d'orgue et les silences du calendrier annuel est unifié pour tout aspect comme constitutif d'un mouvement de vie ou constitutif d'un mouvement de mort ; si c'est la vie, le vecteur entraînant l'ensemble vise la mort nécessaire à venir ; si c'est la mort, le vecteur entraînant l'ensemble vise la vie. Mais la durée vectorielle n'est pas la même pour les deux et il est notoire que le temps du chaos et de l'indistinction sont plutôt intenses, courts et impétueux, tandis que le temps de la vie est plutôt long et s'essouffle avec

⁸² M, p. 73-74.

patience en s'éteignant calmement (ou violemment d'ailleurs, une fois que tout a été atteint).

La création du monde se reproduit donc chaque année. Cette éternelle répétition de l'acte cosmogonique, qui transforme chaque Nouvel An en inauguration d'une Ere, permet le retour des morts à la vie et entretient l'espoir des croyants en la résurrection de la chair. [...] Remarquons dès maintenant que les croyances presque universellement répandues, selon lesquelles les morts retournent auprès de leur famille [...] aux environs du Nouvel An [...] dénotent l'espoir que l'abolition du temps est possible à ce moment mythique où le monde est anéanti et recréé.⁸³

Les sociétés archaïques ont donc pondéré l'extension d'un temps suffisant aux besoins de durée respective, miroir d'un schéma de déploiement des mouvements exemplaires, sur l'arc d'une année solaire, avec des temps forts et des temps faibles - la métaphore de la composition musicale étant particulièrement heureuse, du fait de la répétabilité de la mélodie avec la possibilité d'intégrer des variations qui ne touchent cependant pas la constitution élémentaire de la composition.

b. Régénération comme retour à l'indistinction ou au chaos ?

La régénération c'est la mort pour la vie. C'est le retour à l'aurore des commencements dans laquelle les opposés n'étaient qu'un et n'avait pas encore entrepris leur distension dans la temporalité physique. Nous ne reprendrons ici le développement ébauché le « Grand Temps », sur l'« Illud tempus », ou « Éternel Présent » que pour réaffirmer la résorption du passé et du futur dans une même conception temporelle égale à elle-même et pleine.

Les derniers jours de l'année écoulée peuvent être identifiés au Chaos d'avant la Création, et par cette invasion des morts - qui annule la loi du temps - et par les excès sexuels qui marquent la plupart du temps cette occasion. Même si, à la suite des réformes successives du calendrier, les saturnales ne coïncident plus, en fin de compte, avec la fin et le début de l'année, elles n'en continuèrent pas moins de marquer l'abolition de toutes les normes et d'illustrer violemment

⁸³ M, p. 77-78.

un renversement des valeurs [...] et une licence générale, une modalité orgiastique de la société, en un mot une régression de toutes les formes dans une unité indéterminée.⁸⁴

La mort est alors proche du chaos, non pas qu'il faille le considérer de manière négative mais parce que le chaos est précisément ce moment d'indistinction, d'indétermination. Les deux concepts sont familiers l'un de l'autre. L'indétermination penche sur une antériorité de formes ; l'indistinction sur une antériorité épistémologique. Elles sont en elles-mêmes inatteignables, à moins d'appuyer successivement sur Ctrl+A+Delete, de refuser d'ouvrir la bouche ou d'ébaucher intellectuellement une réflexion. Mais nous n'avons pas besoin d'extrémisme pour remarquer la situation principielle d'un élément qui occupe une place aussi importante pour délimiter et limiter nos tendances formalisantes et nos croyances de fixation (repensons à l'outil du « phénomène saturé »).

Eliade montre bien que la régénération est un phénomène que les primitifs ont réussi à approcher sans doute mieux que notre civilisation dans leur lecture archétypale et symbolique. Nous avons déjà évoqué dans le chapitre 1 l'image vivante des Eaux. Le comportement orgiastique des peuples pourrait en être une autre. Il y a beaucoup de symboles. Tous les symboles en parlent. Ils déclinent la même réunion des opposés selon le schéma des couples primitifs, ici de la mort et de la vie.

La régénération est une remise à zéro jubilatoire et satisfaisante pour les primitifs. C'est une fête, ou en tout cas une authentique célébration. On refait unité avec la mort, on la caresse, on la chérit, on l'épouse, on se laisse fondre en elle. Elle indique aussi un refus de la prétention d'accorder à quoique ce soit une valeur qui ne soit pas déjà expérimenté selon le calendrier annuel. Le primitif ne cherche rien à obtenir en dehors que d'opérer la répétition des cycles ; il fait un avec le mouvement répétitif et régénératif de la création. Il ne veut jouir que de son immanence au sein des mouvements cosmiques, il refuse pour ainsi dire d'engager de l'héroïsme pour aller chercher quelque chose qui n'ait pas déjà été rendu disponible. Il n'y a donc dans la profondeur des attentes archaïques un refus de la nouveauté : l'année repropose les mêmes choses indéfiniment et la joie primitive est celle de se laisser couler dans ce

⁸⁴ M, p. 84-85.

flux. En ce sens, l'approche naturaliste religieuse est simple, ce qui nous apparaîtrait contradictoire quand on sait combien ces sociétés révéraient la transcendance et l'au-delà de la figurabilité des éléments.

3. Refus de l'histoire

Cette conception d'une création périodique, c'est-à-dire de la régénération cyclique du temps, pose le problème de l'abolition de l' « histoire », celui précisément qui nous préoccupe au premier chef dans le présent essai.⁸⁵

a. Abolition de l'irréversible

La différence principale entre la temporalité primitive et la temporalité 'moderne' est probablement identifiable de façon simple si on pense aux impliqués entre une représentation linéaire et séquentielle et une conception cyclique et répétitive des faits. La tendance de l'un et de l'autre à constamment rapporter les mouvements et les dynamiques à leur schème propre nous permet de supposer que chacune des traditions de temporalité repose sur un grand refus. La société moderne refuse de lire la vision cyclique du temps, qu'elle identifie à une inconsistance propre à ce qu'elle appelle la croyance, ou la magie - et sans doute surtout à l'impossibilité de réduire et simplifier le phénomène en utilisant la seule force de la raison, garante de la consistance épistémologique et unique porte d'entrée métaphysique et ontologique. Mais du côté de la société archaïque, le refus est tout aussi catégorique : incapacité et décision volontaire de ne pas inscrire la succession des faits dans un ensemble qui les dépasse et qui en un sens les font sortir d'eux-mêmes, faisant sortir par la même occasion l'homme de ses cases.

L'homme archaïque [...] tente de s'opposer, par tous les moyens en son pouvoir, à l'*histoire*, regardée comme une suite d'événements irréversibles, imprévisibles et de valeur autonome.⁸⁶

La civilisation moderne est une société qui fait l'histoire, qui est histoire. Nous laisserons aux spécialistes de déterminer à quel moment et sous quelles conditions l'histoire a débuté. Ce que nous observons cependant c'est qu'il y eu un changement assez radical dans la façon d'enregistrer le temps, qui a eu lieu au moment où de la

⁸⁵ M, p. 67.

⁸⁶ M, p. 111.

tradition orale, l'homme a commencé à valoriser pour ses systèmes de métrique et pour la constitution de sa culture une transition vers l'écrit. Mais s'il y avait aussi une certaine forme d'écriture dans les civilisations préalables et donc une 'condition pour faire histoire', l'oralité était soit perçue comme prédominante soit tout aussi constitutive de culture. Or l'homme prémoderne a glissé progressivement vers une évacuation de l'oralité comme relation temporelle significative et comme système de preuves des phénomènes et des faits, à tel point que l'histoire a fini par ne signifier que ce qui était prouvable sous l'angle de la solidité des écrits. On peut donc dire que l'histoire n'a de dimension de véracité que parce qu'elle évolue dans une relation fiable et exclusive avec sa propre documentation.

D'après Eliade, c'est en cela que les deux visions se sont opposées et que nous en sommes devenus à ne plus comprendre le mode de relation et d'intelligence du primitif.

L'histoire est donc l'attitude de séquencer sur la ligne d'un avant et d'un après plus ou moins causal ou corrélatif la foule de phénomènes naturels et humains auxquels il se confronte. Le comportement moderne accuse et constitue un lien et en ce sens refuse d'en réaliser un autre. Le moderne a donc une relation de simplicité avec le temps - peut-être mieux dirons-nous qu'il a une relation unique.

Un cran plus en relief, le moderne cherche à établir une route, la plus courte possible, entre le fait et sa place dans l'ensemble. On peut aussi dire qu'il cherche à assimiler chacun des phénomènes qui tombent sous son regard dans la localisation d'un point sur une droite. Dans la réalité, les points ne sont pas toujours aussi fixes qu'attendus, mais la tendance est bien présente : de les stabiliser autant que se peut en leur donnant leur 'place'.

Ce comportement moderne est cohérent avec son besoin d'enregistrer les choses qui l'entourent, en leur donnant une seconde vie, une vie d'intelligibilité disponible à la pensée classifiante et catégorisante. Nous laisserons de côté la réflexion sur le pourquoi le moderne suit cette attente de maîtrise ; nous dirons donc qu'il est devenu difficile pour lui de maintenir un élément de fluidité et d'indistinction dans la lecture des phénomènes et dans leur pouvoir d'évocation et de représentation.

Quant aux sociétés « primitives » qui vivent encore au paradis des archétypes et pour lesquelles le temps n'est enregistré que biologiquement, sans qu'on le laisse se transformer en « histoire », c'est-à-dire sans que son action corrosive puisse s'exercer sur la conscience par la révélation de l'irréversibilité des événements [...].⁸⁷

Nous avons déjà bien présenté la vision cyclique de la religiosité primitive. Il était question ici de lui opposer la vision moderne du temps (de l'histoire). Nous ajouterons donc la perspective du refus de l'histoire, comme d'un angle d'interprétation de la dynamique de l'éternel retour thématifiée dans le *Mythe*.

Pour l'homme religieux, la temporalité pourra peut-être être cueillie linéairement, elle n'aura de sens que dans le mouvement du cercle. Cela signifie que la ponctualité des événements ne sera autre que dynamique, dans un déploiement d'articulation et de signification multiple, non réductible à une unicité de place et de sens. Une situation concrète, comme pourrait l'être la naissance d'un enfant, ou l'arrivée d'une saison intense de pluie, ou une guerre contre une tribu voisine, ne possède aucunement la valeur d'un événement autonome, comme ce serait le cas dans une lecture moderne séquentielle. Chez le primitif, il n'y a pas de situation concrète. Il n'y a que le déploiement de la hiérophanie, dont la conspécuité est tellement forte que rien n'échappe à son attirance significative, pas même les 'moments' qui tendraient à imposer une situation de rupture.

En fait, le cercle mythique tourne tellement vite - même si ici nous utilisons mot 'vite' faute de mieux, pour rendre l'idée d'une force inertielle dominante et inatteignable - que toute coordonnée de point ou de droite sont centrifugés dans son mouvement rotatif. On peut penser à l'exemple d'un système planétaire dans lequel l'attraction gravitationnelle d'une étoile maintient tout mouvement sous la forme d'une universalité cyclique. Dire qu'aucun élément de la cosmogonie ne peut échapper à son cyclisme interne est tout aussi vrai que de dire qu'aucun élément ne peut échapper à l'univers cosmogonique. Le fait de considérer des singularités, à l'échelle de la réflexion religieuse primitive, est donc impensable ; ou alors il est légitime de les envisager mais comme en route pour être résorbées par le magnétisme sacré.

⁸⁷ M, p. 91.

Cette réflexion apporte un élément nouveau car elle challenge ce qui pour nous, modernes, est motif du scandale de l'histoire, comme le sont la souffrance, l'inattendu, l'imprévisible. Nous sommes particulièrement attentifs et donnons poids et valeur à l'inédit, à ce qui n'entre pas dans la logique d'une prédiction rationnelle.

La raison derrière tout cela est que l'homme archaïque, qui est sans doute tout aussi sensible que nous à la souffrance et tout aussi apeuré et impressionné par l'inattendu que n'importe quel être humain, oriente son esprit sur une lecture globale, et son individualité sur une perspective collective.

La modernité a concentré beaucoup de force et exploité beaucoup de ses concepts sur une orientation selon laquelle l'accent sur l'individuel était prédominant. Au moment du Néolithique, c'est-à-dire il y a de cela entre 12.000 et 7.000 ans, certaines transitions externes ont donné naissance à d'autres transitions internes. La sédentarisation des peuples a entraîné avec elle une sédentarisation de la pensée, un certain ralentissement de la navigation multidirectionnelle de l'esprit au profit d'une consolidation des éléments isolés. On peut parler d'une lente spécification ou compartimentation de la pensée humaine. La prétention à la propriété privée a vu naître l'essor de la liberté de l'homme tout autant qu'une certaine soif de domination de ce qu'il considère comme étant indissociable de son moi. La pondération du moi individuel a souvent donné lieu à un changement dans les dynamiques d'articulation sociétale avec des aspirations vers des sommets à atteindre et une héroïcité à conquérir coûte que coûte. En relation avec la Nature, l'homme a commencé à goûter à autre chose que le simple vivre avec et au rythme du monde ; il avait besoin de vivre de sa représentation, il avait besoin de se complaire dans une relation de médiation, il attendait la densité de la sédimentarisation des couches de la construction de sa conscience, mais cette fois indépendante de leur relation avec l'extérieur. La Nature est donc devenue un objet, un matériel gravitant autour d'un nouveau centre, celui de l'esprit humain.

Nous ne sommes plus dans l'âge néolithique mais nous avons gardé certains de ses principes, dont précisément celui de la pierre, c'est-à-dire ce besoin profond de fixer les choses, de nous les approprier, de les soumettre à notre conscience, de ne

penser qu'en fonction du fait de connaître quel bénéfice l'objet peut m'apporter – à commencer par le bénéfice intellectuel.

Le primitif a une vision nettement moins individualiste des enjeux qui l'entourent et il sacrifiera volontiers la conscience personnelle pour la promotion de l'archétype communautaire. Il ne considèrera pas sa souffrance comme valeur intrinsèque. Cela ne veut pas dire qu'il ne souffrira pas. Il ne lira pas la catastrophe naturelle comme une catastrophe. Il ne sentira pas le poids de l'inattendu, l'imprévisible, comme un élément de cassure dans la logique des choses. Il rapportera immédiatement le fragment à son tout. Il émettra un jugement d'ensemble. Il appliquera un sens supérieur. Un peu comme l'argumentation d'Augustin dans *La Cité de Dieu* qui présente le problème du mal et de la souffrance comme un problème dépondéré face à la grandeur du plan divin. Nous sommes sans doute passés un peu à côté de la recommandation de l'évêque d'Hippone, ou bien il est difficile de ne pas succomber à une vision manichéenne de substantialisation du mal. Surement parce que c'est une raison 'valable' et facile. Ce n'est pas la même chose de faire l'expérience de la souffrance que de donner une consistance ontologique au mal. Le recul du primitif sur la place du mal pourrait apporter une lumière bien différente que celle que porte notre considération égocentrée. Le mal est sans doute moins un problème dans les sociétés archaïques qu'il ne l'est pour nous ; rappelons-nous que le primitif ne considèrerait pas la mort dans son dramatisme.

b. De l'individualité à l'exemplarité

Dans une partie antérieure de ce chapitre, dans laquelle il était question d'une réflexion sur l'exemplarité, il nous a été donné de valoriser un mouvement d'imitation et de participation. Avec ce qui va suivre, nous nous rendrons compte qu'en termes d'exemplarité tout n'a pas encore été dit. L'exemplarité semble être une ligne d'interprétation beaucoup plus présente dans nos structures de pensées que sa stricte limitation au domaine religieux. Une tendance à créer des exemplaires habite nos modes de fonctionnement intellectuel en parallèle ou en déclinaison de notre soif d'universaux. Cette analogie de proportionnalité entre besoin d'appartenance et besoin d'explication met en lumière une analogie plus structurelle qui est celle d'une

communauté de sens et d'une intégrabilité des niveaux de signification, au-delà de la figuration quantitative. Cependant, cette seconde réflexion sur l'exemplarité possède une autre vertu : celle de partir du côté de la factualité de certains phénomènes qui pourraient s'offrir à une relecture religieuse a posteriori, et donc établir un pont, une voie de communication - et nous l'espérons, une voie de relation. Nous suivrons donc ici avec Eliade une structuration par le bas : quand le phénomène religieux est en quelque sorte enfanté non plus par la descente hiérophanique mais par l'aspiration de l'homme à quelque chose de plus-haut, d'au-delà.

En peu de mots, ce que le *Mythe* détaille à mi-chemin de son développement thématique entre les temporalités cyclique et historique est que l'homme moderne demeure sans doute inconscient de sa religiosité, qui pourtant est manifeste à travers certaines croyances passives et une sorte de toile de fond populaire qui anime ses représentations et qui socle grand nombre de ses archétypes.

Quand nous étions petits (ou même grands d'ailleurs), nous avons tous eu besoin de construire notre identité en contemplant et en imitant des modèles : le père, la mère, l'adulte, les personnages de fiction, les personnes réelles qui sous couvertes de gloire ou de notoriété, et les personnages du passé dont l'héroïcité finit par signifier davantage par la valeur et l'admiration qu'ils continuent à susciter au présent que par les faits d'éclats de leur existence historique.

C'est précisément sur ce point que s'arrête Eliade. Selon quel procédé le héros est-il constitué et comment est-il capable de mobiliser nos représentations collectives structurantes. Nous avons fait le travail de rassemblement dans le texte d'une série d'extraits que nous voulons rapprocher les uns des autres pour continuer à en parler. Donnons-leur un titre qui vient d'Eliade : « La mythisation des personnalités historiques »⁸⁸:

On assiste en quelque sorte à la métamorphose d'un personnage historique en Héros mythique.⁸⁹

Mais leur historicité ne résiste pas longtemps à l'action corrosive de la mythisation. L'événement historique en lui-même, quel qu'en soit l'importance, ne tient pas dans la

⁸⁸ M, p. 54.

⁸⁹ M, p. 57.

mémoire populaire et son souvenir n'enflamme l'imagination poétique que dans la mesure où cet événement historique se rapproche le plus d'un modèle mythique.⁹⁰

Cela est dû au fait que la mémoire populaire retient difficilement des événements « individuels » et des figures authentiques. Elle fonctionne au moyen de structures différentes ; catégories au lieu d'événements, archétypes au lieu de personnages historiques.⁹¹

C'était le mythe qui disait vrai : l'histoire véritable n'était déjà plus que mensonge. Le *mythe* n'était-il d'ailleurs pas plus vrai, du moment qu'il faisait rendre à l'*histoire* un son plus profond et plus riche : il révélait une destinée tragique.⁹²

Mais nous avons dès maintenant le droit de nous demander si l'importance des archétypes pour la conscience de l'homme archaïque et l'incapacité pour la mémoire populaire de retenir autre chose que des archétypes, ne nous révèlent pas quelque chose de plus que la résistance de la spiritualité traditionnelle à l'égard de l'histoire ; si cette incapacité ne nous révèle pas la caducité, ou en tout cas le caractère secondaire, de l'individualité humaine en tant que telle, individualité dont la spontanéité créatrice constitue en dernière analyse, l'authenticité et l'irréversibilité de l'histoire.⁹³

Le point focal que nous mettons en exergue ici est celui de la translation de densité réelle d'un personnage par l'acquisition d'une autre modalité d'être. Elle fait écho à ce que nous avons dit sur la relation triangulaire entre l'être, le réel et le sens. Elle renvoie à ce que nous avons développé en parlant de l'exemplarité. L'homme, qu'il soit primitif ou moderne, a besoin d'archétype pour progresser dans la vie. Et quand l'archétype ne se trouve pas devant son chemin, il a besoin de le construire pour ensuite l'emprunter et continuer à avancer⁹⁴. Ainsi, en décalage avec une prétention de contrôle des voies strictes de l'intellection, le processus qui tend vers les universaux marque surtout le souci de l'homme de réaliser sa propre initiation de conscience, de se construire face à lui-même.

Eliade dit si bien que l'individualité du particulier ne résiste pas longtemps à la durée du temps. Elle est très vite absorbée par les besoins de conscience qui la constitueront en modèle. Ainsi, du point de vue du sens, il importe très vite peu que les choses se soient passées comme elles se sont 'réellement' passées ; pourvu que le

⁹⁰ M, p. 58.

⁹¹ M, p. 59.

⁹² M, p. 61-62.

⁹³ M, p. 62.

⁹⁴ L'homme a besoin de préfacer le semblable pour alimenter son chemin.

sens de ce qui s'est ou non passé soit maximisé par l'exigence d'exemplarité, l'universel reflètera alors une signification nouvelle, au sein de sa modalité nouvelle, une signification dans le sens plein du terme.

C'est en ce sens que l'histoire s'estompe face à l'archétype et que le monde idéal atteint la perméabilité d'un Temps Présent. L'exemple voyage alors dans les différents âges, parfois en s'incarnant d'une façon, parfois en se matérialisant d'une autre, sans porter atteinte à sa signification profonde, intégrant des éléments hétérogènes mais ramenant à un même centre gravitationnel. Nous l'explorerons dans la fin de ce chapitre et dans le chapitre 3 de ce Mémoire : c'est le symbole qui deviendra l'acteur primordial ; il ne sera ni tout à fait sous l'effet d'une prétention de contrôle du sujet, fut-elle rationnelle, ni éloigné de cette expérience de familiarité intime de la conscience qui sent qu'elle a saisi quelque chose, avant même qu'elle sache ce que c'est.

4. Le temps et l'homme dans le symbole

Au début du Mythe, Eliade parlait déjà de « la transformation de l'homme en archétype par la répétition »⁹⁵. Dans la dernière partie de l'œuvre, il ferme la boucle et permet l'éveil de la notion discrète qui jusque-là se jouait en coulisse et devient à présent évidente.

La position primitive en relation avec la construction de la conscience de l'homme peut être considérée par notre esprit comme en exacte opposition avec notre position moderne. Le primitif donne une place prépondérante au Tout sur le fragment, au collectif sur l'individuel, au symbole sur la forme, au cyclisme sur la linéarité, à la répétition sur l'irréversibilité. La conscience de l'homme archaïque est inhérente au processus même de l'ensemble des éléments, dans la mesure où l'homme n'est jamais situé dans une forme de surplomb, de position neutre. On peut affirmer que l'homme primitif ne répond pas à une fonction de jugement, qui indiquerait un quelconque bastion d'extériorité, en perspective de retranchement. Le mode de conscience primitif est fondé sur une familiarité avec la réalité – d'abord expérimenté comme sacrée – et

⁹⁵ M, p. 51.

une forme de ce que l'on pourrait nommer une directe perception. Cette relation immédiate, qui refuserait toute prétention de distanciation, accueille toutefois la fonction vicairie des archétypes, dans la mesure où ceux-ci sont par essence constitutifs de la profondeur des choses, comme nous l'avons mis en évidence en déployant les dynamiques du triangle être/réel/sens.

La méthode temporelle empruntée est à la fois vécue et conscientisée dans un même acte unitaire, donnant lieu à une superposition, qu'Eliade approche sous la forme d'un présent éternel.

Nous observons dans le chapitre précédent que le mythe de la répétition éternelle, tel qu'il a été réinterprété par la spéculation grecque, a le sens d'une suprême tentative de « statisation » du devenir, d'annulation de l'irréversibilité du temps. Tous les moments et toutes les situations du Cosmos se répétant à l'infini, leur évanescence s'avère en dernière analyse comme apparente ; dans la perspective de l'infini, chaque moment et chaque situation *restent sur place* et acquièrent ainsi le régime ontologique de l'archétype. Donc, parmi toutes les formes de devenir, le devenir historique lui aussi est saturé d'*être*. Du point de vue de l'éternelle répétition, les *événements* historiques se transforment en *catégories* et retrouvent ainsi le régime ontologique qu'ils possédaient dans l'horizon de la spiritualité archaïque. Dans un certain sens on peut même dire que la théorie grecque de l'éternel retour est la variante ultime du mythe archaïque de la répétition d'un geste archétypal, tout comme la doctrine platonicienne des idées était la dernière version de la conception de l'archétype, et la plus élaborée. Et il vaut la peine de remarquer que ces deux doctrines ont trouvé leur expression la plus parfaite à l'apogée de la pensée philosophique grecque.⁹⁶

L'archétype du temps, qui est un archétype dans le sens fort car il traverse à la fois l'ontologie archaïque et la dynamique initiatique de tous les archétypes, est difficile à modéliser pour notre conception occidentale, car il ne fait pas appel à une analogie figurative cohérente, d'autant plus qu'elle évacue progressivement l'heuristique de son intelligibilité au fil d'une inertie montante. Plus on l'explique et moins on en cueille le sens, nous fait penser à une formule du déjà mentionné Augustin.

Mais il faut sortir de l'apophatique, ou de l'*epoché*, car le temps primitif parle tout de même. La conceptualisation qui pourrait offrir une approche, en nous rappelant que nous sommes face à une métaphysique constituée de phénomènes saturés, serait le riche symbolisme des circularités concentriques.

⁹⁶ M, p. 142-143.

a. Géométrisation possible de l'éternel retour

Pour imager la chose, nous proposons de nous situer devant une forme de métaphysique ondulatoire, dans laquelle un premier cercle concentrique se déploierait pour embrasser son étendue ; un autre suivrait à l'intervalle pour couvrir la même immensité, et ainsi de suite.

Il est évident qu'une lecture linéaire est possible ; on l'appellera une lecture de droite. Elle viendra sectionner les cercles en expansion sur l'ondulation. Cette droite sera d'office segmentaire et devra pour ainsi dire oublier le tout en passant par ses points d'intersections, n'étant pas en mesure de rendre compte ni d'un mouvement étranger au sien ni des éléments extérieurs à sa perspective de coupe.

Tout segment est limité tout en étant possible ; il détaille analytiquement une région de la concentricité.

Comment devrait être la droite et par où devrait-elle passer pour défigurer le moins possible la figure ? Et pour emporter avec elle le plus possible d'implications significatives avant d'atteindre les limites de sa représentabilité ?

Nous pensons qu'il faudrait qu'elle soit en mesure de partir du centre et de traverser de part en part tous les cercles rencontrés sur son tracé.

Mais en posant la question et en essayant d'y répondre, nous tombons aussi sous la coupe de la ligne. Comment parler de cyclisme et de retour dans un travail linéaire comme celui de ce Mémoire et comme le sont tous ceux de l'investigation scientifique et philosophique. Nous faisons face à la difficulté de la discursivité du travail écrit.

Au mieux, notre réflexion serait assimilable à cette ligne dont nous parlons, qui traverse en quelque sorte l'onde et l'étendue de sa circonscription mais ne peut le faire que de façon déformante. Cette technique provoque une sensation chez le lecteur soit de faire l'expérience d'une construction en puzzle, soit de tourner autour du pot et finalement ne jamais arriver au bout des choses, ne rien résoudre. Les conclusions ne sont que temporaires et elles font lourdement peser leur incomplétude. Mais c'est un

peu comme avec l'idéalisme : il faut souvent faire confiance à l'auteur et parcourir la ligne une première fois sans la boussole, qui ne se dévoile qu'à la fin, en fruit de la résignation d'une première lecture 'inutile' - car rien ne nous donnait l'appui d'un mode de compréhension. Nous nous retrouvons exactement au centre de la méthodologie cyclique : seule une fois la boucle bouclée le dynamisme de sens commence à onduler.

Nous ne pourrions pas entrer rationnellement dans le cercle avec la ligne mais nous pourrions en quelque sorte porter la droite à son implosion, en la parcourant et en la dissolvant dans le mouvement de perspective du cercle. C'est en tout cas ce que semble faire le primitif.

Le lecteur de ce Mémoire aura souvent l'impression que le tracé de la route s'apparente à un sentier en zigzag, cahin caha ; on passe par une porte, on sort par une fenêtre, on emprunte un passage secret, on se retrouve dans la même pièce du château, on dit deux fois bonjour au même domestique, on ébauche à peine une description qu'on sent le besoin d'en parcourir une autre ; pour certaines parties plus de généralités, pour d'autres davantage de précision ou de densité ; différents niveaux de lecture et de profondeur et nous voilà de nouveau en train de reprendre un argument déjà visité. On finit par se demander s'il y a une logique derrière tout cela. L'auteur nous aura plusieurs fois perdu. Mais ne s'est-il pas perdu lui-même dans son propre dédale ? C'est le risque de ne pas avoir les outils ad hoc pour envisager le traitement de la concentricité. C'est la réflexion huxleyienne de nos limites cognitives que seuls l'artiste, l'homme sensibilisé et le consommateur de mescaline ou autre psychotrope réussissent à susciter pour une lecture nouvelle des choses⁹⁷. C'est une autre lecture du monde, comme en parle si bien le Nobel de littérature, Octavio Paz, dans sa préface au livre de Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de Don Juan*⁹⁸, une lecture dans laquelle le sujet réalisant l'étude finit par devenir le sujet de l'étude elle-même, inversant les rôles sujet/objet ou plutôt les disposant dans une mise en abîme inespérée et pourtant vite découverte comme au centre des préoccupations.

⁹⁷ Aldous HUXLEY, *The Doors of Perception*. 1^{ère} éd. 1954. Rééd. Londres : Vintage Classics, 2004.

⁹⁸ Carlos CASTANEDA, *Las enseñanzas de Don Juan*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

b. Fierté et satisfaction archaïques

Quel est le sentiment de l'homme religieux face à la grandeur de la temporalité dans laquelle il se trouve inséré de pleine conscience ? L'homme archaïque est-il marqué par la terreur du numineux comme « *mysterium tremendum et fascinans* »⁹⁹ ?

A la lecture d'Eliade, il semblerait que l'état de conscience de l'homme religieux n'est pas tributaire de cet état de paralysie à la fois craintive et admirative du sacré hiérophanique. Eliade nous présente plutôt un primitif en adéquation avec les mouvements internes de la cosmogonie, peu attentif à l'effet émotionnel subi. La raison derrière cette différence de perspective – car peut-être qu'Eliade n'en parle pas, ou parce qu'elle n'est pas nécessairement incompatible – est sans doute à trouver du côté de l'approche phénoménale distincte de deux regards possibles posés sur le religieux.

Rudolph Otto est certainement précurseur d'une conception religieuse au XX^e siècle, marquée par la pensée de l'époque, notamment par des auteurs comme Freud, Husserl, Durkheim et par l'explosion des sciences humaines et sociales : l'histoire, la sociologie, l'ethnologie et l'anthropologie. En tant que théologien, il interroge les mécanismes anthropologiques de l'expérience et de la conscience humaine face au phénomène religieux.

Eliade lui ne navigue pas sur la même ondulation de pensée ; il arrive dans un second temps par rapport aux considérations déployées en première partie de siècle sur l'expérience religieuse de l'homme ; il intervient davantage sur une lecture réfléchie que sur une réaction d'appréhension première d'un phénomène ; il emprunte ses outils d'interprétation à la pensée de Jung¹⁰⁰.

Or, si on va un peu plus loin dans l'analyse, on notera que le *tremendum et fascinans* pourraient tout à fait être approchés par une lecture archétypale, dans la

⁹⁹ Cf. Rudolf OTTO, *Le sacré l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* [« *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* », C.H.Beck Munich 1917], Payot et Rivages 2001.

¹⁰⁰ Carl Jung reprend à dessein la catégorie du « numineux » dans son œuvre de 1938, *Psychologie und Religion: West und Ost*. Zurich : Rascher Verlag.

mesure où cette lecture les constituerait comme reformulation de la relation pendulaire de l'analogie, au cœur des dynamiques de construction du symbole.

Toujours est-il que pour Eliade, les sentiments primitifs mis en évidence sont davantage ceux d'une forme de sérénité de l'expérience religieuse. Eliade a parlé dans le *Traité* et dans le *Mythe*, de la tendance héroïque et de la tendance nostalgique, qui sont deux coordonnées polaires multifocales, cristallisant la complexité de nos aspirations et des actions qui en découlent. N'est-ce pas une autre façon de parler de notre mode de relation au numineux ?

Eliade est aussi proche d'une perspective spéculative à travers laquelle le phénomène rayonne de sa lumière dans une relation qui s'adresse avant tout à l'esprit. La vision de la religiosité primitive avec la clé des archétypes est sans doute celle qui le mieux est en mesure de maintenir dans la même vue d'ensemble les éléments, leur centre de gravité et la totalité. Ce rapport diversement intellectuel est source d'une grande satisfaction pour l'homme religieux, comme pour nous qui le considérons dans sa religiosité. Il permet ainsi une franche communication sans doute parce que l'analogie au cœur des symboles est ce qui permet le mieux de faire communauté de pensée.

Cette réflexion nous entraîne ainsi vers deux sentiments archaïques qui partent dans une même direction :

Le premier est celui de la cohérence d'un refus de se lier à un autre mode de temporalité dont le centre polaire ne soit pas celui de la maximale significativité. Et par là l'homme religieux entend que le mouvement sacré charrie les éléments de son propre système sans jamais les isoler dans aucun particularisme. Rien n'a de sens que dans le tout, qui se déploie et revient à lui-même, en toute indépendance d'une quelconque logique qui ne soit pas celle de pouvoir traverser les niveaux d'expérience et de lecture sous une totale disponibilité.

Ainsi, pour l'homme traditionnel, l'homme moderne n'offre le type ni d'un être libre, ni d'un créateur d'histoire. Tout au contraire, l'homme des civilisations archaïques peut être fier de son mode d'existence qui lui permet d'être libre et de créer.¹⁰¹

¹⁰¹ M, p. 176.

Le second est le refus de décaler l'horizon de construction de la conscience en dehors de quoique ce soit. On pourrait donc affirmer que pour l'homme primitif, il ne peut y avoir de conscience de soi que celle intégrée à la conscience du tout. On peut dire aussi que c'est l'initiation immanente des mouvements mythiques qui nourrissent l'initiation individuelle des phénomènes, dont l'homme, considéré comme élément de la cosmogonie et sollicité dans la mise en route du règne des symboles. A l'extrême et selon nos catégories modernes, on serait autorisé à y voir un refus de la rationalité. Le primitif aurait en tout cas un autre mode de relation aux choses et de lecture du monde.

[...] un désir de ne pas avoir de « mémoire », de ne pas enregistrer le temps et de se contenter seulement de le supporter comme une dimension de son existence, mais sans « l'intérioriser », sans le transformer en conscience, serions-nous conduits à y voir plutôt la soif du primitif pour « l'ontique », sa volonté d'être, comme sont les êtres archétypaux dont il reproduit sans cesse les gestes ?¹⁰²

Conclusion intermédiaire

Au terme de cette étape dans notre parcours, nous estimons que la thématique de la temporalité aura été suffisamment circonscrite que pour donner lieu à une rhapsodique formalisation et pour nous diriger vers le format plus méthodologique d'une troisième partie.

C'est justement cet élément que vise l'étude de la religiosité primitive, quelle que soit la porte de passage ou la fenêtre par laquelle on s'y introduit : une assimilation – par effet de superposition – entre les niveaux concentriques internes à la sacralité. La concrétude de la forme plonge dans la dématérialisation vers son archétype, qui interroge en profondeur le tout dans son fragment et qui par ce processus traverse l'homme, en élevant sa conscience.

Le temps peut se lire en lecture profane comme une succession d'éléments isolés, linéaires et produisant des états de passages irréversibles entre un passé et un futur qui maintiennent le présent dans une modalité dépourvue de signification forte ;

¹⁰² M, p. 109.

ou il peut se lire par l'expérience immersive d'une relation engageant l'existence totale de l'individu, qui déphase l'attention portée vers soi sur un centre autour duquel tournent toutes les dynamiques de devenir. C'est le temps de la répétition, de la régénération, de l'éternel retour, insérés dans un présent toujours égal à lui-même, bien que se déployant pourtant dans des relations circulaires mesurables, jamais mesurantes. Ainsi, le passé et le futur sont déjà inclus dans le présent dont ils ne détaillent qu'une grande disponibilité de lire l'éternité sur un mouvement infini.

Le temps primitif est celui d'un grand refus. Eliade insiste dessus. Refus de réduire la perspective du tout dans la promotion d'un particulier qui ne lui serait pas immédiatement rapporté. L'essentialité archaïque n'est effective et significative que stimulée par la relation au sacré, c'est-à-dire vers autre chose que la limite de son en-soi.

On pourrait penser que l'ontologie primitive se rapprocherait d'une sorte de panthéisme gnostique, jusqu'au moment où on se souviendrait que c'est peut-être l'inverse. La tendance à diluer le multiple dans le simple, la pluralité hétérogène dans l'unité omniprésente, et surtout le passage du temps dans la fixité surplombante d'un état égal à lui-même, n'est pas un projet mathématique – ou géométrique – ou en tout cas ne pourrait jamais se définir en vis-à-vis d'un quelconque apriori.

Du point de vue de la conscience immergée dans les états de répétition ou de régénération, le refus est en fait un grand 'oui'. C'est celui de l'homme archaïque qui parcourt le cyclisme du calendrier en redécouvrant à chaque fois le même événement comme si c'était la *première* fois, comme si c'était la *dernière* fois, comme si c'était la *seule* fois. Il sait bien sûr que ce n'est pas à prendre littéralement (le primitif ne prend rien au sens littéral) mais il le vit comme tel, car c'est l'engagement le plus fort d'une ouverture à la signification.

C'est de cette manière que nous passons au chapitre 3 de notre Mémoire, en plaçant le curseur sur la significativité. Il faudra ainsi nous poser la question de la teneur métaphysique des éléments du méta-odos mais aussi des fondements inhérents à la méthodologie en tant que tels.

Chapitre 3 : Le temps et le symbole. Lecture d'*Images et Symboles*.

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.
Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.¹⁰³

*Images et Symboles*¹⁰⁴ a été publié trois ans après le *Traité* et le *Mythe*¹⁰⁵. Il possède des éléments méthodologiques éclairants dans l'analyse croisée des deux œuvres qui le précèdent. Il détient surtout un chapitre détaillé et dédié au Temps, le Temps indien sur lequel nous nous arrêterons. Cet élément est important, sachant que la thèse doctorale d'Eliade est une étude sur la religiosité indienne. Il faut d'ailleurs se demander dans quelle mesure l'influence indienne du tout premier Eliade n'est pas une structure présente dans la suite de son travail universitaire. Nous effleurons ici une question qui va bien au-delà de notre étude sur Eliade car elle questionne le philosophe sur son degré de dessaisissement et sur l'articulation entre le niveau d'engagement et de dégageant de la force d'une pensée.

Le temps indien selon Eliade, comme première étude, ne doit pas nécessairement être vu comme un biais d'interprétation suivant une logique de validation. Il doit plutôt être approché avec l'admiration d'une dynamique agrégante d'éléments qui se répondent, s'imitent et se reproposent dans leur hétérogénéité.

¹⁰³ Charles BAUDELAIRE, « Correspondances », Spleen et idéal, *Les Fleurs du Mal*. Paris : Flammarion, coll. « Etonnants Classiques », 2014, p. 59.

¹⁰⁴ Nous les références en nbp, en utilisant pour *Images et Symboles* les sigles IS, suivi du numéro de page de l'ouvrage précité en note².

¹⁰⁵ En complément du chapitre 3 : Ernst CASSIRER, *Philosophie des formes symboliques* (1923–1929, plusieurs tomes) ; Paul DIEHL, *Le symbolisme dans la mythologie grecque* (1952) ; Gilbert DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960) ; Carl Gustav JUNG, *Psychologie et Alchimie* (1944) – *Les Archétypes de l'inconscient collectif* (1968) – *Psychologie et religion* (1971).

La satisfaction d'un auteur qui sent que la confirmation de sa première intuition égrène son cheminement intellectuel tout du long sera lue par l'esprit trop critique comme une fermeture, une pauvreté ; mais n'est-ce pas plutôt une richesse ? Il y aurait lieu ici d'un développement passionnant sur nos logiques d'interprétation et sur les dynamiques d'intégration de leur multiplicité mais ce sera le sujet d'une réflexion plus vaste dans laquelle nous ne devons pas à présent nous engager.

Du point de vue méthodologique, le traitement du sujet dans *Images et Symboles* est encore moins systématique que dans le *Mythe*. L'ouvrage dessine plutôt des fenêtres d'accès qui introduisent directement dans des zones de renvoi à des thématiques déjà élaborées dans les œuvres antérieures. Cette capacité de jouer avec les images et les symboles est certainement une nouveauté ; elle induit cette plasticité des éléments de la religiosité primitive qui réactualise constamment le tout. Si le *Traité* est la construction du palais et le *Mythe* la lumière qui traverse ses fenêtres, *Images et Symboles* sera le jeu de passage par les portes, notamment les passages secrets qui prennent un chemin d'ondulation, au-delà des niveaux et des structures. C'est pour cela que le lecteur d'*Images et Symboles* rencontrera précisément au fil de sa lecture des images constituées en symboles, dont la propriété sera de faire écho à l'ensemble de l'univers religieux primitif.

Du côté de ce Mémoire, il n'est pas dit que nous tirerons quoique ce soit de plus de l'interprétation de ce troisième ouvrage que ce que nous avons déjà décelé dans les deux précédents. Mais parfois il ne s'agit pas tellement de dévoiler un contenu que d'être en mesure de le parcourir d'une autre façon. *Images et Symboles* pourrait ainsi être un bon maître en initiation et nous apprendre - nous ré-apprendre serait plus juste - à être familiers avec le monde des images.

Une dernière chose mérite d'être mentionné avant d'aller dans le détail des chapitres et des thématiques mises en avant. C'est l'écriture d'Eliade. Puisqu'on sait en effet qu'*Images et Symboles* arrivent après le *Traité* et le *Mythe*, on aura vite fait de comparer les styles, essayant de faire abstraction des contenus et des perspectives dont la première plutôt historique, la seconde plus philosophique et la troisième mixte. On est ainsi frappé de ce qu'*Images et Symboles* offre un côté moins académique, plus vulgarisant. Ce style est souvent rencontré chez des auteurs qui ont déjà fait leur preuve

avec un volume reconnu pour sa rigueur scientifique ; ils prennent aisément la liberté de s'adresser à un public plus large que celui des connaisseurs, d'autant plus que leur propos est dirigé à une audience pouvant inclure au-delà du monde universitaire et spécialisé. Mais c'est justement de cela que parle le symbole : d'une capacité de s'adresser à tous. Le livre d'Eliade incarne donc sa propre thématique et sa méthodologie.

1. Redécouverte du symbole

a. La force du monde des Images

Dans son avant-propos, Eliade place quelques réflexions préliminaires qui non seulement permettront de préfacer les contenus de l'ensemble de son œuvre mais leur donneront également davantage de force au moment où ils seront exprimés.

Tout d'abord, Eliade part du constat que l'époque que nous vivons est en transition vers une réalité humaine nouvelle. Il ne parle pas de déclin de civilisation ou de la pensée humaine mais il défend que notre société doit à présent prendre acte du fait qu'elle n'a plus le monopole de la pensée et doit composer avec « d'autres voies de connaissance, avec d'autres échelles de valeur que les siennes »¹⁰⁶.

Eliade fait partie des auteurs qui pensent que les découvertes en psychologie sont comparables à la découverte d'une nouvelle terre¹⁰⁷. Il admire le côté pionnier de Freud, mais surtout Jung, dont il écrit en note : « C'est le plus grand mérite de C. G. Jung d'avoir dépassé la psychanalyse freudienne en partant de la psychologie même et d'avoir ainsi restauré la signification spirituelle de l'image »¹⁰⁸. Cette phrase étant dite, on entre tout de suite en contact avec un symbole fort, une image parlante.

Cette communication de l'image opère à plusieurs endroits. Tout d'abord, « le symbole révèle certains aspects de la réalité - les plus profonds - qui défient tout autre

¹⁰⁶ IS, p. 15.

¹⁰⁷ Eliade mentionne même Christophe Colomb à la page 17.

¹⁰⁸ IS, p. 21. Eliade a déjà eu l'occasion dans les premières pages de son ouvrage de relier la paternité de ses catégories interprétatives à l'héritage jungien. Il en fait un emploi à la fois fidèle et libre, sans allégeance.

moyen de connaissance. Les images [...] répondent à une nécessité et remplissent une fonction : mettre à nu les plus secrètes modalités de l'être »¹⁰⁹ (p. 18).

Cette aisance fonctionnelle se joue du temps, du moins celui considéré dans une lecture profane de succession des événements. C'est ce qui rend le symbole extrêmement disponible. L'image est en quelque sorte libre. Cette liberté rejoint celle qu'aspire l'homme de parvenir à une plénitude que seul l'univers des significations est en mesure d'ouvrir : « Cette partie anhistorique de l'être humain porte, telle une médaille, l'empreinte du souvenir d'une existence plus riche, plus complète, presque béatifique »¹¹⁰. Cette conjonction entre l'homme et le symbole est coïncidence sur une familiarité, celle dont nous parle Baudelaire dans l'extrait en amorce de chapitre. Et Eliade d'écrire : « Les rêves, les rêves éveillés, les images de ses nostalgies, de ses désirs, de ses enthousiasmes, etc., autant de forces qui projettent l'être humain historiquement conditionné dans un monde spirituel infiniment plus riche que le monde clos de son "moment historique" »¹¹¹.

C'est tout cela que définissent le symbole et son image dans l'archétype, c'est-à-dire avant tout une communicabilité, la médiation d'une signification forte, le viatique d'une polysémie qui permet d'accéder au tout en partant de n'importe lequel de ses fragments. L'image se dépossède presque immédiatement de son revêtement concret pour ouvrir immédiatement la porte de l'univers qu'elle introduit. C'est en ce sens qu'Eliade affirme que « les Images sont dépourvues d'objet »¹¹².

L'archétype, dans ce mode de connaissance primitif intégré, est la communauté qui réunit symbole et pensée humaine dans un langage partagé :

Etymologiquement, « imagination » est solidaire d'*imago*, « représentation, imitation » et d'*imitor*, « imiter, reproduire ». Pour une fois, l'étymologie fait écho aussi bien aux réalités psychologiques qu'à la vérité spirituelle. L'imagination *imite* des modèles exemplaires - les Images - les reproduit, les réactualise, les répète sans fin. Avoir de l'imagination, c'est voir le monde dans sa totalité ; car c'est le pouvoir et la mission des Images de *montrer* tout ce qui demeure réfractaire au concept.¹¹³

¹⁰⁹ IS, p. 18.

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ IS, p. 19.

¹¹² IS, p. 21.

¹¹³ IS, p. 28.

Même sans nécessairement entrer dans un discours religieux, on observe que le monde des images est un monde qui parle et qui s'adresse à des éléments en quelque sorte non reliés entre eux par voie d'évidence, sauf si on accepte de déceler un lien qui va au-delà des cheminements classiques de notre entendement. C'est un peu comme si une personne accédait subitement à un lieu, en découvrait les éléments, les relations, les mouvements puis en sortait, mettait sur ses yeux une paire de lunettes spéciales et entrait à nouveau dans le même lieu ; il y découvrirait alors une multitude d'autres modes de comportements, d'autres relations, d'autres mouvements. On ne peut pas dire que ce soit la réalité du lieu qui ait changé ; c'est le regard que l'on portait sur elle. Notre homme n'était pas en mesure de découvrir toute l'étendue des choses sans les lunettes, et sans doute d'ailleurs que le fait de les porter lui en fait oublier d'autres, qu'un coup d'œil direct met au contraire tout de suite en évidence. Il ne s'agit donc certainement pas d'assumer une attitude comparative ou de succomber à une considération axiologique. Mais il ne s'agit pas non plus d'oublier les différents modes de lecture possible que nous offre ce que nous nommons le réel, sans compter qu'il pourrait d'ailleurs parfaitement nous en déceler d'autres, que l'esprit humain n'a pas encore eu le loisir de découvrir.

Dans le cas de ce royaume des images - royaume si l'on veut superposé à celui d'une lecture simplifiée, celle qui ne ferait intervenir qu'un seul mode de relation entre les éléments - il y a un langage propre, un mode de parole qui s'adresse à l'homme de façon significative, l'entraînant par des chemins non conventionnels mais effectifs :

C'est donc l'Image comme telle, en tant que faisceau de significations, qui est vraie, et non pas une seule de ses significations ou un seul de ses plans de référence. Traduire une Image dans une terminologie concrète, en la réduisant à un seul de ses plans de référence, c'est pis que la mutiler, c'est l'anéantir, l'annuler comme instrument de connaissance.¹¹⁴

Le langage des images est multidirectionnel, ou mieux, il intervient simultanément sur plusieurs niveaux, dont il perce des accès et enfante des liens. Il est même le seul créateur de voies de communication entre ces niveaux, donnant lieu à une arborescence. Le monde des images et la force symbolique qui les unit sont une autre

¹¹⁴ *IS*, p. 22.

forme de cosmisation du monde, par des voies qui dépassent la plupart des logiques discursives de nos raisonnements séculiers.

Depuis la perspective symbolique, lorsque l'on regarde en direction de l'optique mondaine (ou profane), on peut y découvrir négativement un appauvrissement de l'ouverture de significativité des éléments, qui sont d'ailleurs toujours considérés comme relativement déliés les uns des autres. Cette vision donne le sentiment d'un ralentissement de la cadence des choses, d'un refroidissement des phénomènes. Des portes se ferment. Mais si on veut l'exprimer positivement, le regard symbolique qui se comparerait avec celui du siècle et de la science, lirait dans le séquençage des informations selon la linéarité d'une observation progressive et figurative - le règne de la représentation - une incarnation dans une concrétude. Mais alors on ne sait plus qui est possible par rapport à qui : soit le monde des symboles exprime des possibilités par rapport à une factualité rigide aprioriste (un objet), soit c'est le monde cristallisé qui exprime un possible séquençage de son information au-devant de l'indétermination de la multitude d'emprunts symboliques. Il est en tout cas clair que l'approche religieuse, et a fortiori primitive, se construit dans ce second mouvement.

Une image, justement, qui pourrait nous parler est celle de ce croyant qui vient trouver son guide spirituel. Il est très préoccupé et, après avoir balbutié quelques mots et après avoir recommencé trois fois le début de sa phrase, lui annonce avec simplicité : « - je ne crois plus en Dieu ». On pourrait s'attendre à beaucoup de réponses possibles de la part du père spirituel mais voici celle qu'il a donné à cet homme angoissé : « - mon ami, cela n'a aucune importance, Lui continue de croire en toi ». Cette inversion inattendue nous semble assez bien s'appliquer à l'univers du symbole. L'homme moderne a sans doute perdu le symbole ; il semble avoir beaucoup de mal à valoriser le réel d'une autre façon que la sienne, donnant un crédit énorme à l'autorité épistémique de la science. Et en plus il n'a en quelque sorte pas tort. La science offre bien une lecture possible de ce que nous nommons la réalité. Mais le Symbole, lui, est toujours là. Il n'a pas quitté l'homme. Peut-être cherche-t-il aujourd'hui à le redécouvrir, à lui redonner de sa fluidité, de sa disponibilité, de sa douce indétermination.

Pour le moment, nous sommes à peine sortis de l'avant-propos du livre... Si on devait donc écrire proportionnellement au nombre de pages qu'il reste, nous aurions à faire un gros volume. Heureusement, dans une optique méthodologique ondulatoire, nous pouvons affirmer que tous les petits éléments, très énergétiques, des premières pages du livre, ne vont en réalité que se déployer, se déplier même, rendant ainsi compte davantage aux besoins de l'initiation de la conscience que de la stricte nouveauté d'apparition. Mais ô combien de fois il nous arrive d'apercevoir des choses mais de ne les voir que plus loin, ou plus tard. Nous continuons donc.

b. Du profane au religieux et du religieux au symbole

Le premier marqueur qu'Eliade place au début de son cheminement vers le symbolique ne prend position ni en faveur du semblable ni en faveur du différent mais interroge le rapport de nécessité que l'homme entretient avec son propre besoin de symbole.

Dans une considération presque mondaine, Eliade insiste sur le fait religieux comme d'une porte d'entrée sur une structure humaine fondamentale.

En effet, on n'a pas tardé à remarquer que l'énorme domaine de l'histoire des religions constituait une mine inépuisable d'éléments de comparaison avec le comportement de la psyché individuelle et collective, comportement étudié par les psychologues et les analystes.¹¹⁵

Il nous semble que nous pourrions même aller un peu plus loin, car cette conception déroge au présupposé anticipatoire moderne qui présiderait en fonction d'une position préalablement religieuse, ou non. Le monde de la religion paraîtrait ne concerner qu'une partie des hommes, tout en étant refusée par une autre. Mais si on introduit ce léger décalage vers le monde symbolique, il serait à ce moment bien moins évident qu'une psyché humaine ne puisse s'y reconnaître en aucun point. Il faudrait dès lors se demander si le besoin et la possibilité de bénéficier de l'univers des symboles ne pourrait pas un être un indice de religiosité fondamentale chez l'homme ?

Au dire des surréalistes, tout homme peut devenir poète : il n'est que de savoir s'abandonner à l'écriture automatique. Cette technique poétique se justifie parfaitement en saine psychologie.

¹¹⁵ *IS*, p. 41.

L'« inconscient », comme on l'appelle, est de beaucoup plus « poétique » - et, ajouterions-nous, plus « philosophique », plus « mythique » - que la vie consciente.¹¹⁶

Ici donc, le décroisement introduit par Eliade introduirait de la religiosité chez tous les hommes. Être religieux deviendrait donc une structure psychologique fondamentale, indépendamment du degré et de l'objet de croyance.

Notre civilisation actuelle semble intimement marquée d'un côté par la crise du religieux et de l'autre par une terrible soif de spiritualité et de sens-de-la(ma)-vie. On va alors chercher dans des croyances et des pratiques proches ou éloignées de celles qui ont constitué l'arrière-plan culturel de nos existences individuelles et collectives. On fait le tour du monde, du pays ou de la ville pour aller à la chasse aux réponses qui semblent nous correspondre. Nous voyageons surtout intérieurement en quête d'une structure qui stabilise nos vies éreintantes. Les sociétés archaïques brisent notre égocentrisme et nos prétentions de toujours tout savoir en nous montrant que notre psychologie n'a pas besoin d'aller chercher si loin ni la structure ni les réponses. Elles nous invitent à replonger dans l'univers accessible, facile et familier des symboles. Alors, nous redeviendrons religieux. Alors la foi, la croyance et les pratiques seront plus qu'un habillage superficiel.

c. Le passage dans l'archétype

Le second élément de cheminement d'Eliade s'interroge sur la constitution du symbole selon une observation critique qui suivrait la linéarité ; c'est ce que nous avons eu tendance à appeler une séquence, c'est-à-dire une perspective de passage normal du temps. Cette vision est cependant impropre dans le royaume des symboles, la dynamique ne suivant pas les mêmes exigences de la temporalité profane. Nous avons déjà suffisamment exposé la notion d'hétérogénéité du temps. Mais nous redisons aussi que si la séquence peut être lue en clé symbolique, alors le symbole peut aussi l'être en clé moderne.

Que ce soit d'un côté ou de l'autre, on assiste à un encodage différent de l'information, qui dans son fond puise à une même richesse polysémique. De quelque

¹¹⁶ *IS*, p. 19.

façon qu'on entre en expérience avec une partie du symbole, celui-ci a toujours des choses nouvelles à nous dire. Même si on le connaît déjà, le fait de s'exposer à lui nous parle de son lien et de tout ce qui y est rattaché.

Par ce jeu polyfacétique de l'image, les reflets découverts par un approfondissement jamais conclusif de notre exposition au symbole nous entraînent dans l'ensemble du système symbolique et embrasse pour ainsi dire toute son étendue, à tel point que l'on peut tout à fait dire que chaque image contient et suggère la grande image du monde.

Cette image du monde est une image rituelle, c'est-à-dire se présente telle une succession non hiérarchisée de cercles qui se télescopent les uns dans les autres en faisant apparaître des mouvements de passage, de type cyclique, descendant ou ascensionnel, autour d'un centre.

Dans l'étude du *Traité*, nous avons bien développé cet aspect, quand, dans le point 1.6, nous avons parlé de l'espace sacré. Mais l'élément fondamental de notre réflexion, qui est revenu aussi quand nous avons abordé le temps sacré au sein de la cosmogonie, était qu'espace et temps - dans toutes les structures religieuses archaïques - ont eu tendance à s'archétypiser, c'est-à-dire à sortir de l'enveloppe objectuelle précise du cercle de l'exemplarité, pour atteindre celui qui concerne précisément le monde du symbole. Autrement dit, le centre physique du monde s'est dématérialisé pour donner accès à un autre axe, qui est justement celui de l'image. Cela en dit beaucoup sur la transfiguration de tous les éléments de l'univers religieux primitif vers le symbole mais met en tout premier lieu en évidence l'aboutissement de tous les mouvements sacrés vers l'archétype. C'est la raison pour laquelle, au fil des pages de l'œuvre, Eliade passe progressivement de la considération du « centre du monde », vers celle du « symbole du centre ». Et il conclut son chapitre en affirmant qu'à partir de ce moment-là, tous les éléments sacrés ou profanes de notre existence humano-mondaine où il est question de centre - qu'il soit explicite, suggéré ou inféré - sont potentiellement valorisés par un même symbolisme qui en quelque sorte les détient déjà dans son règne de signification.

On voit une fois de plus apparaître ici ce mouvement rétroactif que nous avons eu l'occasion de mentionner brièvement plus avant, nous suggérant ici que l'approche

religieuse de l'homme est en mesure d'assumer l'entièreté de l'horizon des significations. Nous faisons ainsi nôtre le souhait d'Eliade :

[...] l'histoire des religions pourrait accoucher d'un homme nouveau, plus authentique et plus complet ; car, à travers l'étude des traditions religieuses, l'homme moderne ne retrouverait pas seulement un comportement archaïque, il prendrait en outre conscience de la richesse spirituelle qu'implique un tel comportement.¹¹⁷

2. Le temps indien

a. La dé-mesure

Le chapitre sur la symbolique du temps indien occupe la partie centrale d'*Images et Symboles*. Mircea Eliade a déjà amplement détaillé au cours des deux premiers recueils les alignements et les courbures d'une conception temporelle interne à la sacralité et à l'organisation religieuse des sociétés primitives. Il s'agira donc ici de l'illustrer par un exemple et ainsi de respecter l'intention du livre : celle d'accéder par l'image au symbole. D'ailleurs, dès que l'on considère la force du symbole transpirant dans chacune de ses images, le temps indien finit par ne plus parler de lui mais bien du Temps en tant qu'archétype, dont il se fait le vicaire. Eliade l'annonce dès les premières lignes : « Les mythes indiens, avant d'être "indiens" sont des "mythes", c'est-à-dire qu'ils font partie d'une catégorie particulière de créations spirituelles de l'humanité archaïque »¹¹⁸. L'intérêt de ce développement est précisément de reparcourir la temporalité en tenant dans la main le diamant symbolique.

Comme on s'accorde à l'admettre aujourd'hui, un mythe raconte des événements qui ont eu lieu *in principio*, c'est-à-dire « aux commencements », dans un instant primordial et atemporel, dans un laps de *temps sacré*. Ce temps mythique ou sacré est qualitativement différent du temps profane, de la durée continue et irréversible dans laquelle s'insère notre existence quotidienne et désacralisée. En racontant un mythe, on réactualise en quelque sorte le temps sacré dans lequel ont été accomplis les événements dont on parle. [...] En un mot, le mythe est censé se passer dans un temps - si on nous permet l'expression - intemporel, dans un instant sans durée, comme certains mystiques et philosophes se représentent l'éternité.¹¹⁹

¹¹⁷ IS, p. 49.

¹¹⁸ IS, p. 79.

¹¹⁹ IS, p. 79-80.

Cette injonction par la narrativité demanderait un développement à part entière mais nous nous limiterons à dire ici que le concept de réactualisation du temps sacré inaugure la création d'un lien inédit entre le flux temporel et l'éternité, si bien que la séquence historique des événements intramondains devient accessible sur un second niveau à un phrasé plus dense et plus significatif - puisque disponible à l'ensemble - qui conduit à la plénitude du mythe. Le temps conduit au Temps, qu'Eliade nomme aussi le « Grand Temps », le « Temps mythique »¹²⁰.

Ce marqueur fort étant placé, Eliade s'adonne à l'étude du temps indien, qui en premier lieu donne la parole à une avalanche de chiffres. Cette saturation de mesures est particulièrement provocatrice pour nous, certainement à dessein, dans le sens où le contact avec une série de grands nombres, dont les proportions débordent de toutes parts, désécurise notre entendement et nous demande d'aller lire autre chose, nous agrippant encore plus fortement à notre besoin de symbole.

Le temps indien chérit le comptage des âges, selon des cycles (le *yuga*, comme plus-petit-commun multiple). Ces âges s'articulent autour de deux grands axes, le premier correspondant aux passages divins cycliques et le second à l'écart entre un état de plénitude et un état de déclin, également en forme de cercle : de la naissance à l'anéantissement. Au centre de ces axes se situe le temps de la vie humaine. D'un côté, les milliers de milliards d'années divines subdivisés selon différents besoins inhérents aux dynamiques de la cosmogonie abîment l'existence humaine par leur excès et leur indétermination. De l'autre, c'est la dynamique de l'éternel retour qui imprime son rythme dans chaque partie et chaque élément qui subit le temps.

Eliade relève que l'architecture temporelle indienne transmet le même message, que ce soit sur un axe ou sur l'autre : la durée décroissante des chiffres et la diminution progressive des âges sont le signe d'une dépréciation métaphysique de la temporalité qui est en mesure d'assumer la phénoménalité de tous les états humains :

En plus de la dépréciation métaphysique de *la vie humaine comme histoire* - qui, à proportion et par le seul fait de sa durée, provoque une *érosion* de toutes les *formes*, en épuisant leur substance ontologique - et en plus du mythe de *la perfection des commencements*, tradition universelle que nous retrouvons ici aussi (mythe du paradis qui est graduellement perdu, par

¹²⁰ Cf. *IS*, p. 97.

le simple fait qu'il *se réalise*, qu'il *prend forme* et qu'il *dure*), ce qui mérite de retenir notre attention dans cette orgie de chiffres est l'éternelle répétition du rythme fondamental du Cosmos : sa destruction et sa re-crédation périodique.¹²¹

Selon ce schéma interprétatif, toutes les situations sont maintenues à l'intérieur de la cohérence d'un mouvement de fond, et même l'existence désacralisée de nos sociétés industrielles et post-industrielles, serait déjà anticipée dans la marche naturelle des éons. C'est de cette manière que dans un contexte religieux, rien n'est laissé au pur hasard, à l'irréversible, au protagonisme individualisant d'une histoire.

Cette conception totalisante va même plus loin dans les perspectives de conscientisation de l'homme qui vit le temps. Eliade approche avec justesse cet autre thème, propre à la culture orientale, ici indienne, qui ne démarque jamais aucune structuration métaphysique d'un mouvement d'éveil. Et cela tombe pour ainsi dire bien car l'initiation de la conscience est toujours étroitement liée à une modalité de vécu du temps et à son éventuelle théorisation. Par cela même, l'érosion du temps qui perce les âges vers des quantités de plus en plus petites, pour aller rejoindre celles qui font sens à l'échelle humaine, convoie ce qu'Eliade nomme « un déclin de l'intelligence », ou « chute de la connaissance »¹²². De ce fait, à mesure que les chiffres s'affaissent et qu'une certaine stabilité s'installe vers la concrétude et la fixité, l'homme perd progressivement l'accès à l'ouverture de signification que la surabondance des grands nombres et la vitesse des cycles dénotent. Ainsi, de façon assez contre-intuitive, l'homme perd progressivement sa connaissance des éléments. Dira-t-on que le fractionnement des savoirs et l'hyper spécificité scientifique le conservent dans l'illusion de pouvoir.

Mais Eliade transfigure le problème, fidèle à l'optimisme primitif qui ne voyait jamais le déclin comme mauvais en soi et tout à l'inverse l'observait en prodrome d'une réalité nouvelle :

[...] la vision du Temps infini, du cycle sans fin des créations et des destructions des Univers, en dernière instance le mythe de l'éternel retour, [est] valorisé comme « instrument de connaissance » et moyen de libération.¹²³

¹²¹ IS, p. 91-92.

¹²² Cf. IS, p. 89.

¹²³ IS, p. 94.

Selon ce schème, la conscience religieuse indienne convie à une reprise de possession de la faculté de connaissance comme lieu de véritable relation aux choses. Cette convocation indienne réitère ce que nous avons développé au point précédent par rapport à notre besoin de redécouverte du symbole, de son langage et de l'univers qu'il décèle. Le cycle du retour éternel restera certes un cycle ritualo-mythique mais il sera en même temps un cycle humain de retour de la connaissance et de retour de la conversation de l'homme avec l'image.

b. Les deux plans

Une seconde perspective indienne du temps apporte un autre élément, qui désormais pour nous n'est plus nouveau. Il s'agit de la simultanéité opératoire de l'image qui agit en un seul acte sur deux plans. Cette espèce de corde vibrante envoie son énergie à la fois dans le Temps pris comme archétype et dans le temps concret duquel son événementialité provient. Si nous avons insisté sur le fait que la dématérialisation du concret aboutissait à sa tendance vers le symbole, il est tout aussi juste de dire que réciproquement la force de l'archétype promeut et valorise l'instant de son émergence pour nous ; c'est une façon de garder en tête le mouvement de hiérophanisation du sacré.

[...] l'important n'est pas toujours de renoncer à sa situation historique en s'efforçant vainement de rejoindre l'Être universel - mais de garder constamment en esprit les perspectives du Grand Temps, tout en continuant à remplir son devoir dans le temps historique.¹²⁴

La promotion de cet équilibre, tel que mis en lumière par l'Eliade qui analyse la temporalité religieuse indienne, est une belle synthèse du projet d'écriture du *Traité*, du *Mythe* et d'*Images et Symboles*. Elle suggère une fois de plus le mouvement en double battement vers l'universel et vers le particulier sans qu'aucun ne sonne le glas d'un aboutissement ni les carillons d'une perfectibilité. Le cyclisme se maintient dans son état de passage.

C'est le propre de l'analogie de communiquer sur les plans du semblable et du différent et de faire du lien qui les réunit dans le symbole une nouveauté créatrice qui soit à la fois une porte de passage de l'un à l'autre. On peut donc affirmer que dans

¹²⁴ IS, p. 96-97.

l'analogie, et seulement grâce à l'analogie, la polarité est maintenue dans son état le plus pur et dans sa capacité à recueillir l'esprit humain.

c. Le bouddhisme

Une petite partie de comparaison est développée par Eliade en fin de chapitre et concerne la conception bouddhiste de la temporalité. Elle rejoint en grande partie l'intuition védique mais insiste principalement sur la notion de flux continu.

Le temps, dans lequel toutes les réalités disponibles à nous se trouvent, est à la fois et en même temps la chose et son anéantissement. Chez les bouddhistes, il n'y a pas la conscience d'un passage d'état mais bien une immédiateté de l'existence et de la non-existence sur un même niveau d'actualisation. Eliade cite : « la nature de tout existant est sa propre instantanéité (faite d'un nombre considérable) de stasis et de destructions »¹²⁵. Cela veut dire que l'homme se situe à la fois devant une chose indiquant son être et son non-être, le temps étant le marqueur explicite de cette bivalence.

Le seul moyen de surplomber cette réalité du monde est de fixer l'atemporel dans son immobilité : « Le présent total, l'éternel présent des mystiques, est la stasis, la non-durée. Traduit dans le symbolisme spatial, la non-durée, l'éternel-présent est l'immobilité »¹²⁶.

Mais, comme l'ensemble des croyances et philosophies orientales, le théorique cède vite le pas, pour ne pas dire est totalement éludé, par le pratique, ou plutôt par la pratique d'art¹²⁷. La pratique bouddhiste est marquée par l'essai d'adéquation des fonctions humaines unifiées vers l'atteinte de cette immobilité. Eliade récupère plusieurs terminologies, comme « pensée stable », « moment favorable »¹²⁸, pour

¹²⁵ IS, p. 111.

¹²⁶ IS, p. 113.

¹²⁷ On pense souvent les arts martiaux en portant notre attention sur le second mot. Mais c'est le premier qui intéresse ceux qui le pratiquent : l'art, comme praxis, comme atteinte du geste parfait, celui qui concilie le corps et l'esprit, et la nature qu'il traverse en s'exprimant.

¹²⁸ IS, p. 113 et p. 114-115.

indiquer l'orientation de la conscience humaine vers cet état à la fois de staticité béatifique¹²⁹ et de plénitude du temps - un temps qui n'est plus temps.

Eliade clos la réflexion en résumant la position indienne globale à celle d'une grande entreprise de sortie du Temps. Le fait de s'extraire de la temporalité, de s'y extasier, est propre à la conception religieuse indienne, mais - toujours en paraphrasant Eliade - nous dit quelque chose du mythe en tant que tel : l'homme religieux est celui qui seul est en mesure de transcender le temps, d'accéder à un autre temps, un temps plus plein, plus riche de signification car dé-mesuré. La fluidité des passages par l'univers symbolique transfigure quelconque tentative d'un temps restreint, et par conséquent dénaturé.

3. Symbolismes des nœuds et des coquillages

a. Des nœuds

Dans les deux chapitres suivants d'*Images et Symboles*, une certaine gratuité s'installe dans l'exposition de deux symboles qui offrent chacun une relecture de l'ensemble et de tous ses mouvements. Nous avons choisi de les présenter rapidement, au-delà de leur côté graphique, pour exemplifier les dynamiques de structuration des mythes en tendance vers l'archétype.

La force de l'image, nous l'avons dit, contiendrait trois grandes caractéristiques, qui sont aussi des éléments opératoires : la transversalité, l'hétérogénéité et l'unification. Il n'échappera pas ici au lecteur du *Mémoire* que nous restons dans le règne de l'analogie.

Le premier archétype visité par Eliade est celui des nœuds. Ce symbolisme met en mouvement un certain nombre d'actions, dont les principales sont le fait d'attacher, le fait de détacher, celui de lier et de délier. Il est explicite dans nombre de systèmes religieux indo-européens, tel que mis en évidence par Georges Dumézil, autre grand historien des religions, philologue et ami de Mircea Eliade ; il est implicite mais bien présent et actif dans d'autres systèmes religieux, en dehors des limites du continent.

¹²⁹ Eliade n'hésite pas à parler d'extase mystique.

Il n'est pas question de reprendre le dossier constitué et admirablement analysé par M. Dumézil. Notre dessein est tout différent : nous voulons suivre sur un plan comparatif encore plus large les motifs du « dieu lieu » et de la magie du « liage », en essayant d'en dégager les significations et aussi d'en préciser les fonctions dans d'autres ensembles religieux que celui de la souveraineté magique indo-européenne.¹³⁰

Toutefois, la première chose que doivent faire l'anthropologue et l'historien des religions est d'être en mesure de replacer la spécificité d'un symbole dans le système particulier dans lequel il devra être lu en première lecture. Plus qu'une question d'honnêteté intellectuelle ou d'approche interprétative critique, il s'agit de prendre le temps de valoriser le plan de référence immédiat avant de passer sur un référentiel plus vaste.

Il ne faut donc jamais hâter le déploiement symbolique d'une image précise et concrète sans la laisser se développer dans son milieu avant de pouvoir l'envisager comme structure de pensée plus profonde de l'inconscient. C'est une autre manière de parler de la « tendance vers l'archétype », inhérente aux dynamismes hiérophaniques des religions mythiques, tendance que notre méthodologie d'approche philosophique ne peut négliger ou bâcler.

Le schéma que nous dessinons ici est en relation direct avec la symbolique des nœuds car nous référons sur deux plans à une même mesure de création de lien : d'une part dans son acception magique cohérente au sein d'un système propre, de l'autre sous son acception méthodologique-structurale, offrant son image à nos processus d'interprétation et de recherche de sens.

Cette multivalence du complexe du « liage » - que nous venons d'observer sur les plans cosmologique, magique, initiatique, métaphysique, sotériologique - est due probablement au fait que *l'homme reconnaît dans ce complexe une sorte d'archétype de sa propre situation dans le monde*.¹³¹

Le nœud, le lien, est donc simultanément l'attache religieuse qui articule une relation immédiate entre deux éléments jusqu'à opérer dans la nouveauté d'une tension et en même temps une structure qui active un lien avec l'univers du symbole dans son ensemble. Cette mise en abîme permet une fois de plus de superposer le monde

¹³⁰ IS, p. 133.

¹³¹ IS, p. 166.

religieux avec le monde psychologique, dans cet autre mode de connaissance des choses si cher à Eliade.

b. Des coquillages

Le second archétype auquel notre auteur s'intéresse est celui du coquillage. Il permet d'approcher une structure qui unit l'eau, la lune, la perle, la femme dans une grande symbolisation gynécologico-sexuelle.

La plupart des sociétés religieuses primitives qui empruntent le coquillage dans leurs systèmes cosmologiques et rituelo-magiques font référence à la vulve féminine, cet organe qui est à la fois signe d'une enveloppe protectrice, d'une porte par laquelle se réalisera un passage, d'un lieu secret, fragile et sacré.

Le dessin en spirale sur la coquille des escargots et les stries similaires sur la plupart des coquillages et les huîtres marines, pointent en direction du chemin qui mène vers l'endroit d'un départ, une origine contenue dans un point précis, un petit orifice duquel pourtant sortira quelque chose de précieux et dont la taille et le prix dépasseront la petitesse du trou et l'humilité du chemin en spirale.

Le coquillage et la vulve peuvent être repris dans une symbolisation plus vaste, comme par exemple celui du mouvement d'un état vers un autre, celui d'une ouverture, d'une déchirure même, d'une agonie en quelque sorte, de la libération de quelque chose de plus grand que soi, quelque chose qui nous dépasse déjà.

En relation à notre recherche méthodologique, le symbolisme du coquillage peut tout à fait suggérer l'idée de zones d'échange entre les niveaux, donc d'une certaine rupture logique, surtout si on la conçoit comme un besoin de saut qualitatif, démesuré et démesurant. L'idée de l'huître qui libère la perle et de la vulve féminine qui libère la vie peut aussi s'assimiler au besoin de l'agonie et de la mort d'un état pour accéder à une existence nouvelle dans un autre.

4. Le temps symbolique

a. Et le temps dans tout cela ?

Puisque le sujet de notre Mémoire est censé traiter du temps, revenons de notre demi-divagation dans les virtualités interprétatives de certains archétypes. Nous n'aurons pas à revenir de très loin car, qu'on le veuille ou non, la compréhension d'une temporalité n'a jamais cessé d'accompagner nos réflexions jusqu'ici. En effet, que ce soit pour la symbolisation propre aux nœuds comme celle spécifique aux coquillages, le temps apparaît comme dimensionné dans le symbole. Nous avons, par notre expérience profane et par nos biais scientifiques, une vision de l'espace et du temps qui demeure très newtonienne¹³², dans la mesure où nous avons besoin du référentiel spatio-temporel comme a priori catégoriel, presque comme un contenant, en tout cas comme condition de possibilité pour nos représentations, que celles-ci soient situées plus du côté de la spéculation ou de l'imagination. Or, on se rend compte que dès qu'il s'agit du symbole, cette approche de préséance n'est plus viable et que c'est plutôt le phénomène de construction du symbole qui est générateur de son propre espace et de son propre temps. Cette inversion de la mensuration n'est pas le jeu antithétique d'une initiation de conscience mais le processus même qui atteint son point le plus haut dans la détermination même des possibilités que peuvent prendre les éléments d'un système, ces possibilités étant précisément riches de leur infinité.

Un des symboles qui manifeste assez intensément ce phénomène est celui des Eaux :

Les Eaux ne peuvent transcender la condition du virtuel, des germes et des latences. Tout ce qui est *forme*, se manifeste au-dessus des Eaux, en se détachant des Eaux. En revanche, dès qu'elle s'est détachée des Eaux, qu'elle a cessé d'être virtuelle, toute « forme » tombe sous la loi du Temps et de la Vie ; elle acquiert des limites, participe au devenir universel, subit l'histoire, se corrompt et finit par se vider de sa substance, à moins de se régénérer par des immersions périodiques dans les Eaux, et de répéter le « déluge » avec son corollaire « cosmogonique ».¹³³

Nous avons déjà rencontré cette valorisation symbolique et métaphysique des Eaux lorsque nous avons parcouru la constellation de la religiosité primitive avec le *Traité*.

¹³² Kantienne aussi ?

¹³³ *IS*, p. 214.

Nous mentionnions alors l'émergence de l'écume des formes dans une poussée vers le haut, qui finissait toujours par retomber dans l'indétermination, dont les mouvements bi-focaux d'envois et de replis, d'inchoatif et de rétroaction, nous permettait de passer indistinctement de la fluidité au concret et de la concrétude au fluide. C'est grâce à cette perspective que nous avons suggéré en divers lieux une approche méthodologique centrée sur l'ondulation de cercles concentriques, afin de saisir l'idée des cycles, celle de l'omniprésence du Tout dans ses parties, et celle de la possibilité de traverser l'ensemble sans succomber à une quelconque nécessité linéaire et réductrice qui nous empêcherait de garder à l'esprit la richesse des possibles et l'ouverture des significations.

b. Le chamanisme

Une dernière réflexion est avancée par Eliade alors que son ouvrage touche à sa fin. Elle interroge une fois de plus sur les raisons pour lesquelles l'homme archaïque refuse l'histoire.

Cette réflexion est fraîche dans la tête de notre auteur, qui une année avant de publier *Images et Symboles* a publié une monographie portant le nom *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Cet ouvrage ne fait pas partie de notre recueil d'étude car son sujet est bien spécifique mais il offre un regard intéressant sur la thématique du rapport avec le réel, sujet que reprend Eliade et qu'il s'approprie.

Ce que met en avant l'auteur est un intéressant développement comparatif entre la mystique et le chamanisme sur la question de l'extase comme force de réintégration du Paradis. Cette comparaison apporte une lumière de plus sur le rapport primitif avec le temps.

Mais le chaman, par une technique dont il a le secret, parvient à rétablir - provisoirement et uniquement pour son usage personnel - les communications avec le Ciel et à reprendre le dialogue avec le Dieu. En d'autres termes, il réussit à abolir l'histoire (tout le temps écoulé depuis la « chute », depuis la rupture des communications directes entre Ciel et Terre) ; *il revient en arrière*, il réintègre la condition paradisiaque primordiale. Cette réintégration d'un *illud tempus* mythique s'opère dans l'extase : l'extase chamanique peut être considérée soit comme la condition, soit comme la conséquence du recouvrement de la condition paradisiaque.

En tout cas, il est clair que l'expérience mystique des « primitifs » est suspendue, elle aussi, à la réintégration extatique du « Paradis ». ¹³⁴

Cette citation, très dense, nous permet d'entrevoir un élément structurel et un élément de pouvoir - ou force opératoire. L'idée particulièrement heuristique dans ce cas est que nous ne sommes plus en présence d'un objet-passage, les nœuds, les coquillages, qui a la vertu de traverser les niveaux, créer des liens et imprimer des correspondances. Nous sommes en présence d'une personne, qui offre son corps et son esprit pour réaliser les mêmes transferts. Le chaman opère une objectalisation volontaire de son être afin de le faire correspondre aux dimensions bivalentes des règnes du corps et de l'esprit, abolissant ces frontières pendant la durée de la transe et permettant une communication immédiate entre les deux mondes, communication dé-paramétrée des limites ordinaires qui en temps normal constituent les deux règnes.

La structure apparente est celle d'un tunnel. C'est une figure utilisée par Eliade et qui reste fidèle à l'idée d'un axe dynamique entre deux réalités distinctes et éloignées l'une de l'autre mais qui finiront par coïncider.

L'extase fonctionne alors comme un jeu de versement et de déversement d'une réalité vers l'autre avec, comme aboutissement, une lecture spirituelle de la matière tout autant qu'une lecture matérielle de l'esprit. Cette interpénétration entre les deux mondes est rendue possible par l'origine commune d'une coïncidence aurorale entre deux opposés, un espace et un temps où les deux règnes n'en formaient qu'un, en parfaite harmonie : un Paradis.

Le Paradis était unifié par un langage propre, que le chaman est en mesure de parler et de décoder pour transmettre des messages, compréhensible par l'envers et par l'endroit.

Le chaman est ainsi la personne qui est en mesure de redimensionner son être, et par lui un bout de la réalité, selon les conditions principielles d'un Paradis. Son action médiatrice est également une abolition du temps et de l'histoire car - comme le mentionne si bien la citation - la temporalité du Paradis n'était pas marquée par une durée, dans le sens moderne du mot.

¹³⁴ *IS*, p. 234-235.

Pour revenir à une réflexion qui nous remet au centre du rapport symbolique, le chamanisme peut être valorisé comme l'ouverture possible d'un accès corporel et spirituel de notre humaine condition à une communication signifiante avec les différentes zones du réel. Evidemment, le chaman est un être unique, dont le rôle extatique indique une fonction précise pour la communauté (qui reste d'un des côtés du tunnel), mais sachant que le chaman ne se considère jamais comme un élu parmi la foule, mais précisément comme un objet d'emploi pour qui veut entrer en contact avec les réalités originelles, il réaffirme et résume en lui-même la connexion matière-esprit qui habite toute chose et l'accès ouvert au monde des significations.

Conclusion intermédiaire

Ce que nous apprend l'analyse des différents temps forts d'*Images et Symboles* pourrait se résumer en un agencement méthodologique de l'archétype, cette structure opératoire qui se meut, qui définit l'univers du symbole et qui opère sans cesse un passage du particulier à l'universel, en superposant les différents niveaux de lecture dans l'espace d'une polysémie à la fois familière et nouvelle, reflétant cette analogie propre à la riche force des images.

Carl Jung, qu'Eliade cite et duquel il emprunte des instruments de navigation affirme en parlant des archétypes : « j'entends par là des formes ou images de nature collective, qui se manifestent pratiquement dans le monde entier comme éléments constitutifs des mythes et en même temps comme produits autochtones, individuels, d'origine inconsciente »¹³⁵. C'est cette dimension du *simul* qui emporte la concrétude des formes vers la dématérialisation symbolique, dessinant d'espace d'une tendance vers l'archétype. Elle permet de transfigurer le regard porté sur le phénomène religieux dans son mouvement migratoire vers le symbolisme, c'est-à-dire vers la maximale capacité d'évocation et de signification.

Cette simultanéité est en quelque sorte destructrice du temps car elle entraîne tous les déplacements dans une forme de fixité contemplative. C'est ce que nous avons mis en évidence en analysant l'approche du temps indien étudié par Eliade. Le temps finit par s'évanouir dans l'éternité, qui est aussi le moment parfait de l'éveil, c'est-à-

¹³⁵ C.G. JUNG, *Psychologie et Religion*. Paris (Vincennes) : La Fontaine de Pierre, 2019, p. 112.

dire ce temps déchronométré dans lequel l'esprit humain est tellement ouvert et libéré de l'emprise de sa propre spatio-temporalité, qu'il est rendu capable de lire toutes les correspondances, celles qui sont immédiates et celles qui sont intégrées dans les virtualités des archétypes.

[...] dans l'horizon de la mentalité archaïque, tenir compte des « réalités immédiates » ne signifie nullement qu'on ignore ou qu'on méprise leurs implications symboliques et vice versa. [...] Le symbolisme *ajoute* une nouvelle valeur à un objet ou à une action, sans pour autant porter atteinte à leurs valeurs propres et immédiates. En s'appliquant à un objet ou à une action, le symbolisme les rend « ouverts ». La pensée symbolique fait « éclater » la réalité immédiate, mais sans l'amoindrir ni la dévaloriser : dans sa perspective l'Univers n'est pas fermé, aucun objet n'est isolé dans sa propre existentialité : tout se tient ensemble, par un système serré de correspondances et d'assimilations. L'homme des sociétés archaïques a pris conscience de soi-même dans un « monde ouvert » et riche en signification : il reste à savoir si ces « ouvertures » sont autant de moyens d'évasion, ou si, au contraire, elles constituent l'unique possibilité d'accéder à la véritable réalité du monde.¹³⁶

¹³⁶ IS, p. 249-250.

Chapitre 4 : Formalisations

Dans ce chapitre, au terme de notre cheminement intellectuel, alors que notre réflexion s'est beaucoup déplacée en écho, nous aiderons le lecteur à se reconnecter avec le projet du Mémoire en parcourant une courte section synthétique. Mais nous chercherons vite par la suite à présenter des émergences, des idées-forces qui nous ont suivi tout au long du Mémoire et qui n'ont pas été thématiques comme telles, soit d'un besoin de prioriser certaines dimensions sur d'autres, soit de par leur aspect transversal et implicite. Il est temps maintenant de leur donner la parole. C'est rendre justice au sujet que de dévoiler le plus possible l'extension maximale de ses implications. Rappelons que peu de choses sont dites chez les primitifs et que c'est paradoxalement dans ce peu que jaillit l'abondance d'une richesse de sens, surtout quand ce déploiement polysémique engendre son propre temps, et redimensionne ainsi le nôtre.

En concordance avec les limites exprimées dans notre introduction, le lecteur sera déjà prévenu de la difficulté de verser dans le travail synthétique, par ailleurs incohérent avec le message de fond des sociétés religieuses primitives, qui fuyaient la réduction et la synthèse. Pourquoi encoder la méthodologie des sociétés religieuses primaires selon des modes épistémologiques occidentaux, fussent-ils académiques ? L'unification archaïque n'a pas la même respiration que celle de notre rationalisme. Elle ne cherche pas la catégorie. Elle ne se conforme pas avec la conceptualisation. Elle exploite des ouvertures, elle tisse des liens inédits, elle unifie dans le symbole, c'est-à-dire en quelque sorte en faisant fi du signifiant, du moins le transfigurant. C'est un pari à prendre : celui de donner le maximum de signification aux éléments d'un système en allant au-delà de l'individualité des significations propres, tout en les conservant et les promouvant dans leur milieu naturel, au risque de paraître peu tangible, ou trop cyclique.

1. Parallèles et différences entre les trois œuvres de première maturité de l'historien des religions Mircea Eliade

Suite aux trois chapitres qui ont jalonné notre cheminement, alors que nous ralentissons en quelque sorte le rythme de la marche, tel un randonneur en haute montagne, nous nous retournons et observons le paysage, riche de la saveur de notre ascension, et nous rassemblons quelques réflexions pour un travail comparatif.

Les trois œuvres que nous avons choisi de présenter bénéficient du fruit du travail intellectuel d'un temps court de quatre années, ce qui permet de les communautariser et de les mettre en conversation. Comme nous l'avons dit, le *Traité* est en quelque sorte l'œuvre architecturale qui structure l'ensemble du travail académique d'Eliade. Il vient à la fois synthétiser un vaste recueil de plus de vingt années d'études, de rencontres et de lectures amples et approfondies sur les structures fondamentales des religions, tout en donnant lieu à l'opportunité d'approfondissements dont la force ne pourra être exploitée que grâce une première familiarité avec l'univers mythique et religieux, ses mouvements de fond et ses dynamiques principales. L'approfondissement majeur – qui est aussi le premier – est livré avec le *Mythe*, paru à intervalle de quelques mois seulement du premier ouvrage et sans doute écrit contemporanément. Cette simultanéité des écritures se perçoit vite à la lecture : le *Mythe* intervient là où le *Traité* s'arrête et lui laisse la place pour abonder dans les principes fondamentaux qui articulent tout l'édifice religieux primitif. Enfin, l'ouvrage *Images et Symboles*, paru en 1952, bibliographiquement après un ouvrage révolutionnaire (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951¹³⁷), intègre la conclusion d'une dynamique qui porte systématiquement le *Traité*, le *Mythe*, et avec eux les sociétés religieuses archaïques, vers la dématérialisation du symbole, grand point d'orgue archétypale des religions primaires pré-civilisationnelles.

On observe donc un effet de miroir, un parallélisme, une mise en abîme entre le contenu des livres et la méthodologie qui les unit : le *Traité* comme une grande descente hiérophanique dans la concrétude des formes, le *Mythe* comme une révélation anthropologique du passage de la cosmogonie dans son appropriation humaine et

¹³⁷ Parution en 1951 chez Payot.

Images et Symboles comme leur évasion extatique et sacrée dans le monde tout aussi extatique et sacré de l'analogie. A chaque fois, ces passages et ces transferts ne laissant rien en arrière ; le Tout reste présent dans chacun de ses fragments et peut être invoqué, redécouvert à souhait dans son hétérogénéité, sous ses apparats de semblable et de différent.

Dans cette structure dynamique, c'est sans doute la place centrale du *Mythe* qui vient en quelque sorte apporter une touche philosophique plus marquée, le *Traité* pouvant être lu en historien des religions et *Images et Symboles* en clé symbolique, psychologique, voire mystique. C'est effectivement via le *Mythe* qu'est mis en lumière la valorisation centrale du temps primitif et de la temporalité conçue par les sociétés religieuses archaïques. Elle est présentée comme une exploration profonde des éléments de répétition, de régénération, de réversibilité, de sauts qualitatifs, d'hétérogénéité, de refus de la linéarité exclusive, de négation de l'histoire – dans le sens moderne. Mais elle greffe surtout la religiosité sur l'appropriation humaine d'un vécu du temps qui permet de passer en transvasant du plan du temps hiérophanique à celui d'un temps expérientiel vers une initiation de conscience – où on a du mal à différencier le collectif de l'individuel – pour retourner dans le Grand Temps cosmogonique, empruntant l'archétype.

Le temps subit donc plusieurs niveaux de passages et de lectures simultanées, non pas qu'il soit intrinsèquement divisé, mais parce qu'il se construit en fonction de l'étape religieuse qui a la fois le provoque et le définit, en chemin. C'est tout cela la temporalité primitive, dont le flux débouche sur le temps religieux pour y repartir, comme le ressac des vagues sur la plage, mouvement bi-directionnel, que nous avons assimilé à un jeu inchoatif-rétroactif : dans le va-et-vient des vagues, l'eau s'élance dans un mouvement inchoatif, puis se retire en un geste rétroactif, battement éternel du rivage. De cet écart jaillit le temps.

Nous allons bientôt aborder, dans la quatrième sous-partie de ce dernier chapitre, la question de la simultanéité du Présent, qui est au cœur de la conception temporelle primitive, mais ce que nous devons encore ajouter dans cette partie plus synthétique est qu'Eliade est constamment préoccupé dans ses trois ouvrages par l'intention irénique et constructive de permettre au temps primitif de réinterroger

l'homme moderne sur son propre vécu du temps et sur ce que pourrait signifier un temps religieux ou symbolique pour lui aujourd'hui. Nous sommes distants de plus de 70 ans de l'écriture des trois ouvrages, ce qui fait trois générations de femmes et d'hommes dans un monde qui est passé au troisième millénaire et qui, bien que peu de 'temps' à l'échelle de l'humanité, a connu une accélération incroyable de certains rythmes de vie et d'expérience du vécu, à l'échelle individuelle et planétaire. Le primitif sombre notre soif de vitesse par une reconnexion avec les rythmes lents et certainement avec le temps expérimenté dans l'intensité de sa richesse de signification religieuse. On garde en mémoire cette superbe phrase de Saint-Exupéry, qui fait dire à son Petit Prince : « Si j'avais cinquante-trois minutes à dépenser, je marcherais tout doucement vers une fontaine »¹³⁸. Toujours est-il que l'homme moderne est invité par Eliade à reprendre possession de son Moi primitif, du moins se reconnecter avec l'implicite métaphysique archaïque ; elle serait en mesure de reconduire le contemporain à une religiosité sans doute (arché)typique pour l'homme et redimensionner le monde et son accélération.

A la fin de l'analyse, à la fois linéaire mais surtout cyclique, de ces trois œuvres de l'historien des religions Mircea Eliade, le panorama général nous renvoie à une forte continuité des apports, des analyses et des interprétations. Eliade est fortement influencé par la sémantique de Jung, duquel il emprunte le vocabulaire et surtout l'approche interprétative universalisante qui est celle du symbole. Si on devait résumer en deux ou trois phrases le travail d'Eliade au fil des lignes de ses trois ouvrages, on citerait certainement un passage du Jung où l'on trouve en germe tout ce qui a été présenté et ce que nous avons humblement essayé de mettre en lumière à notre tour :

Au fond, tout processus psychique est basé sur l'archétype et s'enchevêtre avec lui, à un tel point qu'il faut, dans chaque cas, un effort critique considérable pour distinguer avec sûreté le typique de l'accidentel. En fin de compte, chaque vie individuelle incarne en même temps la vie de l'éternité de l'espèce. L'individuel est toujours « historique », parce que strictement lié au temps ; la relation du type avec le temps est, par contre, indifférente.¹³⁹

Nous le redisons donc, mais cette fois en nous appropriant Jung : c'est le Présent de l'archétype, c'est la force du symbole qui réunit l'universel et le particulier,

¹³⁸ Cf. Gallimard 2007, p. 95.

¹³⁹ Carl JUNG, *Psychologie et Religion*, op. cit. p. 191.

qui s'offre en porte de passage pour dynamiser toute temporalité, qu'elle soit vécue humainement ou qu'elle soit présentée comme mouvement interne de la hiérophanie cosmogonique. Avec les trois sous-parties qui vont suivre, nous allons avoir précisément l'occasion de toucher les clés d'extrémité de cette relation qui unit les trois plans dont nous avons parlé en introduction de ce Mémoire et que nous venons de faire défiler à travers les lignes de ce travail. Ces trois plans seront présentés une fois de plus mais cette fois-ci sous la forme de trois émergence (pour reprendre le symbole des Eaux) dont on se rendra vite compte que la première correspond à la temporalité primitive, la deuxième au temps religieux et la dernière à l'espace de leur diffraction.

Les trois émergences n'ont pas été choisies par hasard ; elles forment une logique entre elles. La première pose la question du profane, une problématique qui met en difficulté la notion même de non-sacralité dans le contexte de la saturation d'être. La deuxième interroge l'autre bout de la corde : au sein même de ce qu'il a de plus sacré dans le sacré, se trouve un élément indistinct, un élément peu tangible et qui doit le rester pour articuler les mouvements internes de la hiérophanie ; il nous faudra donc tenter de le saisir du mieux possible. Cette dimension originelle, au commencement de tout commencement et au terme de toute fin, engendre une réflexion sur le temps mythique. Le temps sera notre troisième émergence. Elle nous permettra de conclure et de répondre à notre sujet de départ.

Pour ces trois développements, nous utilisons à dessein nos lectures secondaires, trois œuvres plus tardives, *Le Sacré et le Profane* (1957), *Aspects du Mythe* (1963) et *Briser le toit de la maison* (1985)¹⁴⁰, dans le but également de mettre en évidence l'ondulation de la pensée d'Eliade sur l'ensemble de son travail universitaire, qu'il soit spécialisé ou vulgarisé, et l'écho des intuitions primordiales, déjà présentes dans ses premiers ouvrages académiques.

¹⁴⁰ Toutes trois parues chez Gallimard, *Le Sacré et le Profane* en 1965 (rééd. Folio 2012), *Aspects du Mythe* en 1963 (rééd. Folio 2021) et *Briser le toit de la maison* en 1986.

2. Qu'est-ce que le profane ?

a. L'absent de la religiosité

Dans l'état actuel de notre investigation, nous sommes bien évidemment en droit de nous redemander ce qu'est le sacré pour le primitif, mais nous aurions mieux fait de nous interroger, à la vue de l'omniprésence de ce dernier, ce qui reste de non-sacré dans la vie individuelle et collective des sociétés archaïques. En d'autres termes, dans un monde rempli de sacré, la considération semble inversée ; on ne dira plus que/où/quand le sacré mais plutôt qu'est ce qui demeure profane.

Cette inversion est importante car elle vient se situer sur une ligne de fracture entre la conscience religieuse des sociétés primitives et le raisonnement moderne du rapport avec un monde désacralisé¹⁴¹. Si l'homme des sociétés primitives faisait irruption dans notre société post-moderne, il est assez évident qu'il trouverait des hommes et des femmes dont les existences ne sont pas marquées par la dimension de la religion, du lien avec une quelconque origine archétypique porteuse d'exemplarité et de sens. Il pourrait trouver quelques similitudes avec certains comportements qui marquent l'homme - malgré lui - dans un rapport religieux avec ses réalités, même entièrement sécularisées¹⁴² ; mais il serait surpris de voir celui/celle qui n'est pas son contemporain emprisonné dans un vécu qu'il jugera profane, c'est-à-dire décidément non porteur d'une quelconque sacralité, mot d'ailleurs qui n'aurait pas tellement de sens dans son esprit. Notre cousin primitif serait alors sans doute très mal-à-l'aise car pour lui et pour la société où il est inséré, le profane n'occupe qu'une toute petite place, elle-même dimensionnée par une réalité puissante, envahissante, globale et porteuse de sens, source d'être¹⁴³.

b. Ce qui reste profane au milieu de tant de sacré

Après analyse des œuvres de première maturité d'Eliade, nous pouvons établir avec sérieux que les sociétés primitives regorgent de sacré et que la relation (*religio*)

¹⁴¹ Cf. Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, p. 19.

¹⁴² *Idem*, p. 50.

¹⁴³ *Idem*, p. 25.

traverse la vie de part en part. Il devient donc très difficile de définir ce qui n'est pas sacré quand le sacré lui-même est partout.

Il y a cependant un espace et un temps de non sacralité qui pourraient demeurer en arrière-fond dans le but sans doute précisément de mettre en avant la lumière du sacré ; mais une fois de plus, si la vie est tellement illuminée par la sacralité, qu'y a-t-il encore lieu d'illuminer ? L'hypothèse émise dans ce Mémoire et qu'il nous semble pouvoir déduire de l'analyse d'Eliade, est que le sacré possède différents états, différents passages et différents degrés et que le profane ne serait en réalité qu'une forme atténuée de sacré, vectorisé dans le rythme cyclique d'un retour à l'origine. Rappelons qu'Eliade décèle dans le rapport primitif entre tous les éléments de la sacralité une relation à la source de l'être.

L'homme des sociétés archaïques a tendance à vivre le plus possible *dans* le sacré et dans l'intimité des choses consacrées. Cette tendance est compréhensible : pour les « primitifs » comme pour l'homme de toutes les sociétés pré-modernes, le *sacré* équivaut à la *puissance* et en définitive à la *réalité* par excellence.¹⁴⁴

L'homme a toujours cherché, en le définissant de bien des façons différentes, à vivre dans une réalité. Il ne viendrait à l'esprit d'aucun saine d'esprit de supposer que l'homme puisse trouver un sens à sa vie et une satisfaction à son existence au milieu d'un état de mensonge, d'illusion, de fausseté. Ce qu'il estime ensuite être la réalité est une autre question et c'est pourtant précisément celle-ci qui nous différencie radicalement de l'approche religieuse primitive, à tel point que – bien qu'appelant l'un et l'autre 'réalité' des états opposés – il nous faudrait prendre pour la réalité ce que nous estimons aujourd'hui être de la fausseté, c'est-à-dire un monde inaccessible, celui du sacré dont nous ne comprenons plus le sens.

La profanation dans le langage courant marque l'avilissement de la sacralité. Il revêt un sens actif : le profanateur a conscience que l'action qu'il pose est destinée à souiller ce qui, pour lui ou pour d'autres, est retenu sacré. Mais on pourrait également parler d'une autre forme de profanation, celle qui va dans le sens du constat que nous posons alors que nous dressons la mentalité moderne face à celle archaïque. Cette profanation, qui est probablement résultante d'un processus lent, pratiquement

¹⁴⁴ Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, p. 18.

imperceptible, termine de la même façon que le profanateur qui viole la sacralité dans un acte consentant : le sacré n'est plus reconnu comme sacré. Il est désacralisé. Or, dans toutes les religions, ce qui est désacralisé doit mourir, plus du fait de sa soudaine insignifiance que d'une quelconque prétention vengeresse ou punitive.

Toutefois, il s'agit dans un second temps de sortir des dynamiques d'attribution de rôles ou de substantialisation d'éléments qui ne peuvent pas se maintenir, ni même épistémologiquement, dans un état d'autonomie. La possibilité de la profanation, la réalité du profane, ne sont cohérentes que parce qu'elles indiquent un état de manque et d'absence, qui les renvoie irrémédiablement dans un résidu de sacralité qui demeure, qui ne peut faire autrement que de les habiter, quoiqu'il arrive.

Ainsi, si on va au bout du cheminement, il est impossible que le monde devienne totalement profane, laïc et sécularisé. C'est en tout cas ce que pense le primitif. Toujours est-il que l'approche religieuse des sociétés archaïques livre un combat terrible à nos perspectives séculières de réalité non sacrée, non sacralisante, cohérente avec sa version profane, porteuse de sens sans aucune transcendance.

Nous sommes partis un peu loin d'une justification internaliste du profane dans le système religieux lui-même et il nous faut donc à présent revenir à Eliade. Ce que nous voulions tout de même mettre en exergue dans cette brève divagation est le fait que la question du profane n'est pas qu'une question qui puisse être justement posée dans un contexte de saturation sacrée mais également dans celui du vide religieux, voire du vide symbolique.

c. Ce qui devient profane par le processus d'éloignement du centre

Dans les chapitres précédents de ce travail écrit, nous avons à plusieurs reprises développé la pensée d'Eliade suivant le grand processus hiérophanique de l'érosion des formes, autant comme un éloignement de l'origine que comme une force créatrice¹⁴⁵. On peut désormais parler du profane comme essoufflement du sacré, comme perte progressive d'un sacré qui se consume, comme manifestation de la soif de concret, qui définit le sacré en lui donnant une forme mais aussi en le limitant sous

¹⁴⁵ Cf. Mircea ELIADE, *Aspects du Mythe*, p. 23.

les traits de ce qui le rend profane car plus éloigné de sa source. L'apparente contradiction est troublante car Eliade observe l'inverse dans le phénomène religieux : un sacré qui intervient dans le profane et lui confère un sens. Mais dans le sens fondatif de la relation entre sacré et profane : au commencement est le sacré.

Pour résoudre cette contradiction, il faut revenir à ce qu'Eliade découvre dans son analyse et exposition sur les dieux ouraniens¹⁴⁶. Cette partie nous semble fondamentale dans la compréhension générale de la religiosité primitive mais aussi pour la métaphysique qu'elle dessine. En effet, le sacré possède un double dynamisme cyclique : le sacré comme actualisation d'une origine et le sacré comme mouvement qui s'érode pour ensuite replonger dans son origine et ainsi recommencer un nouveau cycle. C'est un retour de la vie à la mort pour être retour de la mort à la vie. Le double dynamisme joue sur son propre parallélisme car au même instant que la hiérophanie se met en œuvre, elle accélère l'avènement de son propre déclin pour replonger dans son origine. Dis d'une autre façon, le primitif qui adore la Pierre sacrée, le fait à la fois pour réactualiser ce qui a été fait dans le Temps sacré des origines mais il hâte par la même occasion l'érosion formelle de la sacralité dans le concret de son acte pour parvenir au grand retour. Il rapproche ainsi les opposés. Il les met en mouvement l'un vers l'autre. Le sacré ressemble alors à un processus de dilatation qui agit dans les deux sens.

Le profane est donc ici plus que ce dans quoi le sacré se rend visible, il est aussi la dilution même de la sacralité dans la concrétude de l'existence humaine jusqu'à la porter à un état de ce qu'on pourrait aujourd'hui appeler laïcisation, sécularisation, avant de replonger dans l'origine de cette sacralité.

Du point de vue primitif, nous sommes donc peut-être aujourd'hui dans cette étape de non sacralité et celle-ci est sans doute nécessaire au sacré, nécessaire car opérant sa phase de renouvellement dans l'origine. Ce qu'Eliade appelle dans le *Traité* la « spécialisation » ou la « chute progressive dans le concret », concerne peut-être aussi notre aujourd'hui. Ce qui est sûr c'est que si le sacré des sociétés archaïques nous parlait, nous serions portés à vivre notre temps dans cette direction.

¹⁴⁶ Cf. Mircea ELIADE, *T*, chap. II, p. 59-122 ; cf. *Le Sacré et le Profane*, p. 101-137.

Mais du point de vue des sociétés archaïques, il n'existe pas cette préoccupation pour l'érosion du sacré car, comme l'explique bien Eliade tout le long des pages du *Mythe*, il y a un refus - non conscientisé comme tel mais bien présent - de s'inscrire dans la linéarité de l'Histoire et de se soumettre à son poids. Le primitif est comme cette étape de la vie d'enfance où le lendemain n'a pas de signification concrète dans la conscience ni n'a d'importance. Le primitif ne raisonne que sur le quotidien. Son horizon de devenir ne dépasse pas celui du calendrier annuel ; il ne projette jamais son envol religieux sur une décennie, sur un siècle, sur un millénaire ou sur quelque considération de surplomb sur l'Histoire et le maintien des événements isolés. Chaque élément de ce qui pour nous pourrait marquer l'Histoire est perçu par le primitif comme une manifestation du sacré du Temps des origines et tout est ramené à cela. Il n'y a aucune surprise, aucune singularité. Cela s'explique par le fait que le primitif vit dans l'éternité d'un perpétuel Temps Présent qui le rend familier avec la divinité et avec toute la métaphysique qui en découle et qu'il se garde d'ailleurs bien de trop formaliser.

Cette vie dans le Temps nous interroge et peut nous déstabiliser, nous modernes. Elle a sans doute quelque chose à nous révéler sur elle et sur nous. Mais ce qui ici nous semble important de dire est que le vécu du primitif et la dynamique même de l'évolution de la religiosité archaïque considérée depuis l'Histoire renvoient à une même intuition primordiale qui est celle du Grand Retour, comme si les sociétés archaïques avaient inconsciemment été en mesure d'inclure dans le dynamisme de leur religiosité et son expansion la raison même de la temporalité des choses et toutes les virtualités qui en dérivent, et que nous pourrions ici présenter comme un retour dans la richesse des possibles, dans la dématérialisation symbolique, dans l'indétermination.

Pour conclure cette première émergence, en laissant un peu de côté les interprétations et les hypothèses émises, nous pouvons tout de même affirmer que le profane joue le jeu du sacré. Le sacré possède chez le primitif cette sorte de primauté, d'antériorité même - en termes de principe et de temps. Le profane se caractérise effectivement dans tous les paragraphes de nos développements comme une sortie du sacré, mais ce n'est jamais une sortie totale. Cette relation, cette relativité, dira-t-on, est un mouvement, une amorce, une puissance d'agencement, la conscience d'une

activité coopérante entre le processus hiérophanique lui-même et la convocation anthropologique. Il restera difficile pour nous de saisir ce phénomène peu intuitif d'une brisure ontologique, d'un saut qualitatif, comme le sont tous les pendants antithétiques qui servent d'initiateur, presque de catalyseur enzymatique, et le fait que ce tout-autre qui se dresse devant la sacralité et lui présente ce qu'elle n'est pas est aussi une forme de sacralité. On pourra dire que c'est le vide qui crie vers elle, que c'est le manque qui attire l'assoiffé. Ce qui le moins l'est semble le plus le désirer. Ce qui est l'Autre n'aura de repos que dans la coïncidence parfaite avec ce Moi placé dans un heureux vis-à-vis, qui semble déjà lui avoir été anticipé.

Le lecteur aura bien entendu compris que dans cette formalisation nous rejoignons les éléments mis en exergue dans les livres du *Traité* et du *Mythe* afin de leur offrir la force d'une intuition commune. Pour cette formalisation, nous avons aussi fait intervenir des éléments du *Sacré et du Profane*, dans la mesure où l'ouvrage offre une synthèse vulgarisée - avec sa dimension plus lapidaire - et apporte le leg du temps sur l'intuition brute d'un premier moment ; on détient alors la force résiduelle d'une maturité, bien qu'incarnées dans un format moins académique. Il est également notoire que le titre de l'œuvre, qui suit de plus de dix ans les premières trois grandes publications d'Eliade, avait pour but de délimiter les limites entre Sacré et Profane, ou plutôt de montrer leur perméabilité. Il est d'ailleurs intéressant que le terme 'profane' n'est que très peu repris dans les trois œuvres au centre de notre étude, comme si la formalisation de ce qui reste de profane dans l'omniprésence du sacré ne pouvait devenir apparente qu'après un long processus de résidualisation et de maturation de ce que la force du sacré est en mesure de créer dans notre espace conceptuel et dans notre vécu humain.

Quel gain méthodologique peut-on tirer de ce cheminement interprétatif ? Sans doute que la formalisation amorce aussi la chute. Qu'elle soit considérée comme ce passage sacrée ou comme cette dernière partie d'un Mémoire sur le temps primitif, la formalisation est en même temps la clé de voute et le point de retour. Et si on ne veut pas raisonner en termes de déclin, on peut dire que la formalisation, toute petite qu'elle soit, approche la fin ; mais si la fin est un début, la formalisation s'enfuit donc vers l'indétermination, dont d'ailleurs elle est partie. Nous allons nous pencher à présent dessus.

3. L'indétermination originelle

Il est une des intuitions sans doute des plus présentes dans le travail d'Eliade c'est celle de l'indétermination, parfois appelée indistinction ou chaos originel. Et pourtant, elle n'a jamais été formalisée comme telle par l'auteur au cours d'un développement spécifique. Dans toutes les œuvres d'Eliade, on a d'une façon ou d'une autre la rencontre avec cet élément extrêmement riche, plein, parméniénien, chaotique aussi, qui se trouve à l'origine des choses et qui le ramène à lui rétroactivement par son magnétisme mythico-archétypique. En vis-à-vis de cela, un second élément, plus humain, plus concret, plus fuyant, que nous pouvons appeler profane avec l'auteur, que nous pouvons approcher d'une dimension formelle - en opposition à la disponibilité matérielle.

Le propos de cette partie de formalisation ici est celui de montrer que l'indétermination est un principe omniprésent dans les sociétés archaïques, et que ce principe, passif dans la conscience commune, est actif dans la conscience des primitifs et que c'est sans doute cela que nous pourrions apprendre de leur relation avec la richesse, fut-elle chaotique, des premiers instants.

a. Le silence des explications, ou de la parcimonie primitive

Pour pouvoir mieux saisir la nature et la force de l'indétermination et son agentivité dans la conscience religieuse primitive, il convient de mentionner une idée forte, presque catalysatrice, qui est que parallèlement au refus de se laisser glisser vers la commodité rassurante de l'irréversibilité du temps (de l'histoire), les sociétés archaïques se sont bien gardées de succomber à une quelconque besoin de fournir des explications.

Il en va ici de la dimension intégrative du mythe ; comment rendre compte du mythe sans chercher à le dominer par l'explication, sans essayer de nécessairement tout de suite lui donner de la cohérence. Une cohérence par rapport à quoi d'ailleurs ? Eliade a amplement parlé de l'hétérogénéité de l'espace, du temps, des modèles exemplaires. On se trouve ici en présence du mystère de la symbolique, qui contient des éléments parfaitement distinguables et non concordants et qui pourtant rendent compte d'une réalité qualitativement supérieure à leur individualité et à la somme de

leurs parties. Dis autrement, l'unité, le Tout, n'est pas une somme mais indéfiniment une nouveauté et c'est pour cela que sa recherche a toujours à voir avec quelque chose de l'ordre de la création, pas de la découverte. On ne découvre pas la vérité, on la crée, nous garderons ces considérations pour une autre occasion, car nous voilà déjà bien loin d'Eliade et de ses propos.

Le mythe intégratif, c'est le silence des explications mais aussi l'ouverture à une richesse infinie de sens, et c'est là que l'on rejoint ce qui dans l'esprit des primitifs ou plutôt dans leur expérience du sacré, se situe l'indétermination. Cette vision synoptique, cette lecture dans laquelle la création entière est toujours à considérer dans l'horizon de chacun des éléments, mènera le primitif à ne jamais formaliser ; elle le portera aussi à ce que le profane ne soit jamais éloigné du sacré, le portant à ce que la dissociation des deux éléments ne soient en réalité que le diffèrent d'une même dynamique qui dilate la *coincidencia oppositorum* sous la forme d'un retrait *limité* du sacré. C'est cette limite qui est profane, qui est formalisation, qui est l'explication à bannir en quelque sorte et qui redimensionne notre modernité comme un simple soubresaut rationalisant d'une indétermination qui doit revenir à son point de départ, sans doute pas dans le sens d'un enrichissement hégélien dans une conscience absolue/divine mais certainement oui dans un sens hégélien d'une unité qui précède toute individualisation ou en tout cas toutes ses concrétudes possibles¹⁴⁷.

b. La préséance de l'indétermination

Avec l'aide de plusieurs de nos développements antérieurs, rappelons qu'il serait vain d'aller chercher dans la pensée primitive la paternité d'un quelconque premier principe. La promotion méthodologique archaïque n'unifie pas dans l'Un par un mécanisme épistémologique de dépassement, de supériorité verticale d'une primauté. C'est tout à fait ce que met en exergue le refus de donner trop d'explications, parfois de ne pas en donner du tout, tout en étant convaincu que le mythe est seul réel et vrai.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Cf. Mircea ELIADE, *Briser le toit de la maison, la créativité et ses symboles*, chap. « Rencontre avec C.G. Jung » (p. 43-55, surtout p. 51).

¹⁴⁸ Cf. Mircea ELIADE, *Aspects du Mythe*, p. 11 et p. 20.

Par cette réflexion sur l'indétermination, le gain que nous pouvons tirer est proche de celui que nous avons décelé en parlant du profane et du retour au sacré. En effet, une lecture simplificatrice de la religiosité primitive nous pousserait - avec moult citations à l'appui, tirées d'une étude exégétique de l'auteur - à réduire le sacré et son indétermination 'active' à une sorte de jeu d'actualisation d'événements passés, avec procédé d'imitation de l'exemplarité archétypique mythico-religieuse, comme d'une méthode d'appropriation et de connexion avec la richesse de sens et d'être. Et nous aurions bien évidemment raison de le faire car c'est effectivement ce que signifiaient les sociétés primitives. Mais ce serait insuffisant et d'un autre côté, si nous prenons vraiment au sérieux l'agentivité de l'indétermination, nous sommes en présence d'une force dont l'opérativité est beaucoup plus vaste. En d'autres mots, si on porte jusqu'au bout la valorisation philosophique, on parvient à une expérience immédiate¹⁴⁹ comparable à celle de nombreux auteurs qui ont voyagé dans leurs esprits - et parfois dans leurs corps - vers une ouverture extatique de leur sensibilité, pour atteindre une connaissance qui visait les structures les plus profondes de la psyché humaine. On sera chaman-yaqui comme l'initiateur Don Juan pour Carlos Castaneda, on sera un écrivain tourmenté par les possibilités de la pensée humaine comme Aldous Huxley, on sera un grand théoricien de l'analyse des rêves, des images et des symboles.

L'indétermination fait appel à des formes qui sortent de leurs limites ; des formes plus plastiques et fluides qui sont alors cueillies grâce à des états de conscience altérée, que ce soit comme aboutissement d'un processus d'éveil comme par le biais d'une pratique ou d'une substance ; peu importe, le lien privilégié entre la conscience ouverte et l'indétermination donne un accès illimité à de nouvelles formes de signification.

4. Le vortex temporel – *sicut erat in principio*

Dans les deux formalisations précédentes, nous avons interrogé le sacré et le profane, dans la perspective de rassurer notre attente rationaliste à délimiter un phénomène pour nous mystérieux en paramétrant ses possibles frontières et en jouant

¹⁴⁹ J'emprunte cette expression directement de Jung dans son ouvrage déjà cité *Psychologie et Religion*, p. 96 et suivantes.

de l'opposé comme d'un contrepoids pour comprendre des dynamiques qui nous échappent. Il nous est alors apparu que le profane posait un véritable problème tandis que l'on sait que rien, dans l'univers surabondamment religieux du primitif, n'échappe à la hiérophanie. Nous avons donc avancé l'hypothèse que le profane n'est en réalité pas étranger au sacré, ni ne joue son antithèse. Le profane est le sacré sous sa forme érodée, dans son essoufflement dans les concrétudes, dans une sorte d'abîme ou d'oubli - toujours relativement restreints - qui sont les amorces d'un grand retour.

Nous avons également interrogé ce principe auroral difficile à saisir sans une lecture expérientielle, sans une intuition respectueuse du mystère, un principe qui se situe à la fois dans les commencements et les aboutissements et qui se démarquent puissamment de toutes les cristallisations profanes intervenant sur sa route entre ses deux pôles cyclo-temporels. Ce principe, nous l'appelons indétermination, tandis que les sociétés primitives souvent ne le nommaient pas, dans le meilleur des cas le suggérait par voie de symbole. Notre hypothèse, notre valorisation philosophique de ce principe, nous porte à déceler une force qui pulse à tous les niveaux de notre analyse du phénomène religieux archaïque et qui ouvre tous ses éléments à une grande disponibilité de signification, et dans un second temps à une grande agentivité vis-à-vis de l'ensemble.

Cette réflexion exige de notre part de consacrer une dernière étape de formalisation à l'apparition de la temporalité dans la conception religieuse primitive comme d'un mouvement qui, en fonction du 'moment' et de la lecture de niveau, pourra être perçu parfois comme une force principielle de synchronie, ou au contraire comme une dynamique engendrant la désynchronie.

Il y a dans la célébration mondaine et dans l'*hodie* de l'acte religieux une exemplarité du temps des origines qui est bien plus qu'une représentation copiée de quelque chose qui fut au passé. C'est un rattachement du présent de l'acte avec le présent intemporel et perpétuel de l'origine. C'est même davantage : c'est la fondation de notre présent dans le Présent éternel, médié par la concrétude de la manifestation religieuse, quelle qu'elle soit dans la matérialité et son interprétation propre. Et pourtant la contemporanéité est la même.

On se retrouve finalement devant une rupture de la dimension linéaire du temps, refoulée (ou ignorée) par les primitifs car non-porteuse d'être et de vérité. Le télescopage de deux dimensions d'un même présent, celui des origines et celui du *momentum*, comme d'un point qui est intrinsèquement fait pour se fondre dans l'ouverture primordiale.

On assiste ici à l'aménagement d'un écart dans lequel une première *coincidentia oppositorum* réunit indétermination et profane. Il n'y a pas de dissolution confondable entre les deux mais bien une superposition de leur circularité.

Selon ce schéma, l'indétermination originelle d'un ensemble infini de possibles rend compte de la diversité des expressions primitives, les résume - sans les limiter - et les raccorde à un même flux. Il semblerait même que c'est cette dynamique temporelle elle-même, en jeu d'une *recirculatio* inchoative et rétroactive (qui est une compréhension pour nous, modernes, car pour les primitifs il n'était même pas lieu de le formaliser) qui mette en évidence l'apparition d'un même *eidos* rapprochant les présents et les faisant coïncider - car tel est toujours Présent. Le *sicut erat* et donc en seconde lecture un *simul est*. Mais dans les limites de ce qui habille sa formulation, nous sommes en présence de la même Présence. Le *principio* est une réalité inclusive qui aspire et maintient l'élément originel et celui du déploiement. C'est dans cet écart que se joue le sacré et le profane, comme deux opposés en marche vers une coïncidence, celle du début et celle de la fin qui ne sont qu'un seul et même point dès l'origine.

On peut donc dire que la religiosité primitive, que la religiosité tout court, naît de ce phénomène de diffraction temporel qui, en regard moderne, met en évidence un fond complexe dans une réalité simple, le propre de l'analogie.

Il est important de conclure notre réflexion sur cette idée de temporalité comme déploiement, comme déroulement, avant de le ressaisir dans son essence même.

Le temps primitif est porteur d'un mouvement mais il est également bénéficiaire de tous les principes partagés avec le reste de l'ensemble de la religiosité archaïque. Il revêt lui-aussi une concrétude. Il se spatialise, se fixe sur un point. Il est mesurable. Il est lisible. Après cela, il commence à s'échapper, à fuir vers l'archétype,

à emprunter les voies du symbole. Il se transforme en méthode. Il rejoint alors les virtualités, les significations, les ouvertures, les interstices, les raccourcis et les correspondances. Il s'approche à son tour de l'indétermination après avoir définitivement quitté le royaume restreint du profane. Tel est son déploiement.

Conclusion

Nous entreprendrons dans cette dernière section d'appendice une atteinte de recentrement pédagogique qui aura pour objectif principal de répondre aux prétentions exposées dans notre introduction, alors que nous étions au point zéro du meta-odos et de notre cheminement de conscience.

Page 71 de notre Mémoire, nous avons avancé : « il faut souvent faire confiance à l'auteur et parcourir la ligne une première fois sans la boussole, qui ne se dévoile qu'à la fin, en fruit de la résignation d'une première lecture 'inutile' - car rien ne nous donnait l'appui d'un mode de compréhension. Nous nous retrouvons exactement au centre de la méthodologie cyclique : seule une fois la boucle bouclée le dynamisme de sens commence à onduler. »

Nous espérons donc que le point qui sera inscrit au bout de nos dernières phrases donnera moins lieu à un *consummatum est* qu'à un commencement, à un recommencement si on va jusqu'au bout d'Eliade.

L'ondulation de la pensée qui a vibré dans les pages de ce Mémoire peut être en quelque sorte reformulé de la façon suivante : il n'est en conception religieuse primitive aucun principe si fondamental qui n'oscille pas entre une dimension corporelle et une dimension spirituelle ou symbolique. Le symbole ici tenant le lieu de la dématérialisation, de la vie, de l'énergie et du dynamisme, du départ et de l'origine ; le corps ici prenant la place de la concrétude, de la fixité, de l'accroche rationnelle, de l'étape à franchir et dépasser, de la mort en quelque sens, bien dégagée de toute connotation pessimiste, uni-destructive et péremptoire. Dans l'écart ainsi constitué s'est jouée une réflexion sur les structures religieuses primitives et sur la temporalité archaïque.

Dans ce contexte méthodologique, alors que la voie de la connaissance est celle du contenu ne sont qu'une seule, en réconciliation des opposés - *sicut erat in principio, simul est* – nous avons assisté à la fois à une nouvelle expression temporelle et à un nouveau principe de déploiement, au plus intime. Le temps religieux et la temporalité primitive ne sont pas des catégories de l'entendement ou des conditions de possibilité

d'une expression religieuse déterminée – cette approche obligerait à prétendre à un surplomb, à une autre antériorité qui ne fut inscrite dans le temps lui-même ainsi appréhendé. Ce Temps est une présence, un Présent, quelque chose qui se découvre dans le Tout et dans chacun de ses fragments en une forme de structure de connivence qui réunit implicitement les éléments, indépendamment de leur degré de relation, et qui permet de parcourir un ensemble polysémique, toujours supérieur à la somme des éléments qui le compose.

Nous l'avons vu et détaillé à bien des reprises dans les différentes parties et sous-parties de notre lecture d'Eliade, une lecture qui n'était presque pas interprétative car tout était déjà dit et ne devait au pire qu'être répété, en écho des répétitions primitives d'un cyclisme toujours plus ample car intégratif des éléments en approche de sa force gravitationnelle. En cela, le mouvement du symbole, enclenché sans arrière-fond, créateur de son propre medium, a résulté de ce même mouvement de dilatation que produit la rencontre du semblable et du différent dans une lecture analogique : l'agentivité de l'image est pleine, elle transcende la temporalité, elle est naissance du temps.

Dans ce Mémoire, nous avons tenté de mettre en lumière, sous des regards hétérogènes superposables, les différents andantes d'une temporalité hiérophanique et de la conception que les primitifs en avaient, au point d'y lier religieusement la construction du Moi en initiation de conscience. C'est le temps qui révèle à l'homme ce qu'il doit devenir et déjà ce qu'il est ; car on ne devient rien d'autre que ce que nous sommes.

Nous avons aussi pratiqué des extases du temps, soit qu'elles aient été théorisées ou pratiquées par certaines sociétés religieuses primaires, soit qu'elles répondent à un besoin de trouver la source du flux temporaire et la multidirectionnalité des déploiements du temps. Suivant ce procédé, nous avons systématiquement abouti à une dématérialisation, à l'archétype, au symbole. Nous sommes allés loin dans la transfiguration des perspectives philosophiques occidentales classiques et historiques, invitant indirectement à une lecture multiverselle d'une religiosité humaine. En ce sens, nous en sommes venus à affirmer – qu'on le veuille ou non – que l'homme est intrinsèquement religieux de par son besoin de symbole.

Nous avons enfin ébauché une réflexion principielle, réflexion au résultat déjà impossible, notre discursivité ne pouvant se passer du poids des mots et autres besoins formels pour avancer dans son investigation intellectuelle. Le temps, le Grand Temps, celui des origines, celui qui est Présent, celui qui est Présence ne procèderait-il pas de la même essence que la mystérieuse indétermination qui amorce la hiérophanie et la ramène à elle ? A la lecture d'Eliade est mise en scène une plasticité, une virtualité, un réservoir d'une infinité de possibles qui habitent de façon séminale l'indétermination et le temps non encore mesurable.

En philosophie, le concept qui le mieux s'approche de l'établissement d'un lien sans pour immédiatement basculer sur des rapports temporels d'antériorité, de postériorité, d'histoire et de temps, pourrait être celui de Principe. Et pourtant sa connotation et son étymologie le trahissent déjà. Mais on peut s'en défaire habilement. *In Principio*. C'est ainsi que commence la Bible au chapitre 1, verset 1 de la Genèse. C'est ainsi que commence l'évangile de Jean. Les traductions dans nos langues vernaculaires temporalisent ces deux mots : *au commencement*, *in the beginning*, *am Anfang*, *al inicio*, etc. impliquant par là un début et donc une sortie de. Mais on peut tout à fait concevoir le *In Principio* dans l'immanence : *dans* le principe¹⁵⁰. Cette version empêcherait de trop vite associer un déploiement qui n'aurait de sens qu'en fonction du passage du temps ; elle bloquerait les états de perte, de passages avec renoncements. Tout se passerait déjà mais pas encore dans une relative fixité temporelle, au Présent.

Cette réflexion rejoint très bien celle d'Eliade sur la distinction entre les traditions héroïque et nostalgique qui habitent le cœur de l'homme, qu'il soit primitif ou non. En calquant une réflexion sur l'autre, l'appréhension du Principe serait considérée héroïquement (et donc peut-être 'occidentalement') comme le lancement d'un mouvement temporel chronométrique et mesurable, tandis que la tradition nostalgique révélerait que la temporalité présente n'exige aucune sortie de soi qui ne soit autre qu'un éveil de conscience.

¹⁵⁰ Dans certaines traductions allemandes le mot "im" est utilisé, déjà une manière de suggérer qu'il s'agit d'une sphère ou d'un état originel, non d'un simple moment historique. En grec, 'Ev ἀρχῇ a la double valence d'un commencement et d'un principe, la littéralité du texte hébreu *Bereshit* est respectée, ce qui laisse entendre qu'il s'agit d'un état principiel plus que d'un instant.

Mais au terme de ce Mémoire, il ne s'agit surtout pas de n'en retenir qu'une. Eliade a une pensée 'catholique', c'est-à-dire ouverte, intégrative, qui nous provoque et à la fois nous invite à inscrire une temporalité religieuse renouvelée dans une ouverture discursive avec l'homme d'aujourd'hui. Le temps religieux pourrait sans doute être un archétype à redécouvrir. Il est éminemment symbolique, avant d'être tout autre chose. Si l'homme contemporain ne souhaite plus ou pas être religieux, pourrait-il véritablement se passer d'être symbolique ?

Si nous avons choisi dans ce Mémoire de parler du temps - avons-nous d'ailleurs réussi à ne parler que de lui ? - c'était pour en arriver là, à mettre en évidence, grâce à la riche pensée des sociétés religieuses primitives, sa disponibilité fondamentale dans le monde des significations, sa condition primordiale comme possible, au-delà et en amont de tout emprunt de détermination.

Le XX^e siècle sera-t-il religieux ? Eliade aura en tout cas réalisé son œuvre de valorisation, d'interrogation irénique de nos sociétés modernes, contemporaines, technicisées, profanes. Il l'aura fait en présentant l'homme religieux archaïque, notre réalité humaine primitive, indissociable de ses structures psychologiques.

Mais la question ne se pose sans doute pas de cette façon. Oui, le XX^e siècle est déjà religieux, car comme tous les siècles, comme l'Histoire de l'humanité, il baigne dans des Eaux symboliques, il est constitué d'un temps qui démantèle sa propre chronométrie et qui apparaît dans ce qu'il y a de plus fluide et de plus polymorphe, au grès de l'emprunt symbolique, tunnel, porte de passage, chemin d'accès, forces et mouvements qui charrient le Tout et ses parties dans un grand échange de sens. Si on croit à cette symphonie polysémique, alors l'homme, qu'il soit primitif ou non, est et sera fondamentalement religieux.

Bibliographie

Sources primaires :

ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*. 1^{ère} éd. 1949. Rééd. Rev. et corr. par Georges Dumézil. Paris : Payot, 2020.

ELIADE, Mircea, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. 1^{ère} éd. 1949. Rééd. Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 2019.

ELIADE, Mircea, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. 1^{ère} éd. 1952. Rééd. Paris : Gallimard, coll. « Tel », 2023.

ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*. 1^{ère} éd. 1963. Rééd. Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 2021.

ELIADE, Mircea, *Le Sacré et le profane*. 1^{ère} éd. 1965. Rééd. Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 2021.

ELIADE, Mircea, *Briser le toit de la maison*. Paris : NRF (Gallimard), 1986.

JUNG, Carl Gustav, *Psychologie et Religion*. 1^{ère} éd. 1971, Walter Verlag. Rééd. Vincennes : La Fontaine de Pierre, 2019.

Sources citées ou consultées :

ALLEN, Douglas, *Myth and Religion in Mircea Eliade*. London : Routledge, 1998.

ASSMANN, Jan, *La Mémoire Culturelle*. 1^{ère} éd. 1992. Rééd. Paris : Aubier, 2010.

BARTH, Christiane, "In illo tempore, at the Center of the World: Mircea Eliade and Religious Studies' Concepts of Sacred Time and Space", *Historical*

Social Research / Historische Sozialforschung, Vol. 38, No. 3 (145),
Space/Time Practices and the Production of Space and Time, 2013.

BAUDELAIRE, Charles, *Les Fleurs du Mal*, « Correspondances », Spleen et
ideal. Paris : Flammarion, coll. « Etonnants Classiques », 2014.

CAMPBELL, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*. NY : Pantheon Books,
1949.

CASSIRER, Ernst, *Philosophie des formes symboliques*. 1^{ère} éd. Cassirer
Verlag 1923–1929. Rééd. Paris : Ed. de Minuit, 1972.

CASTANEDA, Carlos, *Las enseñanzas de Don Juan*. Ciudad de México :
Fondo de Cultura Economica, 1974.

DIEL, Paul, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*. Paris : Payot, 1952.

DONIGER Wendy, “The Presence of Myth in Real Life in the Writings of
Mircea Eliade”, in *Homo religiosus*, The Mircea Eliade Research Inst. LA
1990, p. 28-34.

DUMÉZIL, Georges, *Mythe et Épopée*. Paris : Gallimard, 1968.

DURAND, Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l’imaginaire*. Paris :
Puf, 1960.

ELIADE, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*. 1^{ère} éd. 1957. Rééd. Paris :
Gallimard, coll. « Folio Essais », 1989.

ELIADE, Mircea, *La Nostalgie des origines*. 1^{ère} éd. 1971. Rééd. Paris :
Gallimard, coll. « Folio Essais », 2014.

GUÉNON, René, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*. Paris :
Gallimard, 1945.

HUXLEY, Aldous, *The Doors of Perception*. 1^{ère} éd. 1954. Rééd. Londres :
Vintage Classics, 2004.

JOLLIEN, Alexandre, *Petit traité de l’abandon*. Paris : Points, 2015.

JULLIEN, François, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*. Paris : Grasset, 2008.

JUNG, Carl Gustav, *Des Archétypes de l'inconscient collectif*. 1^{ère} éd. dans *Annales d'Eranos*, 1934. Rééd. London, Routledge, 1968.

JUNG, Carl Gustav, *Psychologie et Alchimie*. 1^{ère} éd. Rascher Verlag, 1944. Rééd. Paris : Buchet Chastel, 2004.

LINSCOTT RICKETTS, Mac, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907–1945*. NY: Columbia University Press, 1988.

MARION, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : Puf, coll. « Epiméthée », 1997.

OLSON, Carl, *The Theology and Philosophy of Eliade: Seeking the Centre*. London : Palgrave Macmillan, 1992.

OTTO, Rudolf, *Le sacré l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* [*Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*]. Munich : C.H.Beck, 1917]. Payot et Rivages, 2001.

RENNIE, Bryan S., *Reconstructing Eliade : Making Sense of Religion*. Albany (NY) : State University of New York Press, 1996.

RESCHKA Richard, Carl, *Mircea Eliade zur Einführung*. Hamburg : Junius Verlag, 1995.

RIES, Julien, « Science des religions et sciences humaines. L'œuvre de Mircea Eliade (1907-1986) », *Revue théologique de Louvain*, 17^e année, fasc. 3 (1986), p. 329-340.

TACOU, Constantin, *Cahier de L'Herne n° 33 : Mircea Eliade*. Paris : L'Herne, 1977.

Table des matières

Introduction.....	3
Chapitre 1 : La constellation de la religiosité primitive. Lecture du <i>Traité d'Histoire des Religions</i>	8
1. L'expérience de la temporalité primitive	9
2. Le départ du meta-odos dans les hauteurs. Rites et symboles céleste.....	11
3. De l'impersonnalité génésique aux premières formes	16
a. Les cultes solaires.....	16
b. La lune et la mystique lunaire	18
4. Formes et tendance vers l'archétype	20
5. Les autres concrétudes mythiques en approche de la réponse de l'homme religieux .	22
6. Retour à l'origine	23
a. L'espace sacré	23
b. Le temps sacré.....	26
7. Fonctions et structures des symboles - retour sur le meta-odos	33
a. La multivalence du symbole – le fragment et le Tout.....	33
b. Dégradé et dégradation	35
c. La coincidentia oppositorum	36
Chapitre 2 : Valorisation philosophique du temps primitif. Lecture du <i>Mythe de l'éternel retour</i>	40
1. Réel, saturation d'être et répétition	42
a. L'être	43
b. Le réel	45
c. Le sacré comme exemplarité.....	47
d. Répétition et perfection, état d'achèvement de l' <i>Illud tempus</i>	48
e. La lune comme archétype du temps cyclique	50
f. Répétition, éternel retour et anthropologie	53
2. Régénération	54
a. Régénération sur l'arc temporel d'une année.....	58
b. Régénération comme retour à l'indistinction ou au chaos ?	59
3. Refus de l'histoire	61
a. Abolition de l'irréversible	61
b. De l'individualité à l'exemplarité	65

4. Le temps et l'homme dans le symbole.....	68
a. Géométrisation possible de l'éternel retour.....	70
b. Fierté et satisfaction archaïques	72
Chapitre 3 : Le temps et le symbole. Lecture d' <i>Images et Symboles</i>	76
1. Redécouverte du symbole	78
a. La force du monde des Images.....	78
b. Du profane au religieux et du religieux au symbole	82
c. Le passage dans l'archétype	83
2. Le temps indien.....	85
a. La dé-mesure.....	85
b. Les deux plans.....	88
c. Le bouddhisme	89
3. Symbolismes des nœuds et des coquillages	90
a. Des nœuds	90
b. Des coquillages	92
4. Le temps symbolique	93
a. Et le temps dans tout cela ?	93
b. Le chamanisme	94
Chapitre 4 : Formalisations	98
1. Parallèles et différences entre les trois œuvres de première maturité de l'historien des religions Mircea Eliade	99
2. Qu'est-ce que le profane ?.....	103
a. L'absent de la religiosité	103
b. Ce qui reste profane au milieu de tant de sacré.....	103
c. Ce qui devient profane par le processus d'éloignement du centre	105
3. L'indétermination originelle	109
a. Le silence des explications, ou de la parcimonie primitive.....	109
b. La préséance de l'indétermination	110
4. Le vortex temporel – <i>sicut erat in principio</i>	111
Conclusion	115
Bibliographie.....	119

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial