

Le mythe et ses doubles : politique, religion et métaphysique chez Mircea Eliade

Daniel Dubuisson

p. 243-260

<https://books.openedition.org/pupo/1451>

LONGTEMPS CONSIDÉRÉ comme l'un des plus importants historiens des religions du XX^e siècle, Mircea Eliade a vu se ternir sa renommée depuis une vingtaine d'années tant ont été nombreuses et convergentes les études, biographiques et critiques, qui ont contribué à donner de sa vie et de son œuvre une image beaucoup plus trouble et équivoque que celle qu'il avait patiemment et obstinément contribué à dessiner dans ses propres travaux biographiques.

Jusqu'à cette époque récente, Eliade avait été et s'était lui-même rattaché au vaste et respectable courant d'études, appelé phénoménologie de la religion, au sein duquel l'avaient par exemple précédé les théologiens protestants R. Otto¹ et G. Van Der Leeuw². Mais il faut aussitôt ajouter qu'il y introduisit quelques traits inédits que ces prédécesseurs eussent sans doute désavoués. Ce qui est certain en tout cas, c'est qu'Eliade n'a cessé de défendre un certain nombre de principes herméneutiques et de présupposés généraux qui ont fait beaucoup pour sa notoriété tant auprès du grand public qu'auprès des autorités et des groupes religieux les plus divers. Parmi ces traits, il convient de retenir les quatre postulats suivants, sachant que les deux premiers et en partie le troisième appartiennent à la tradition phénoménologique ; ce qui n'est pas le cas du dernier :

1) Spécificité irréductible de l'expérience et des phénomènes « religieux ». Pour Eliade, comme pour ses prédécesseurs, les faits « religieux » posséderaient une nature distincte et incomparable³. Conformément à ce principe, l'intelligibilité ultime de ces faits échapperait aux explications que privilégient habituellement les sciences humaines, qu'elles soient psychologiques, sociologiques, historiques ou autres. Ces sciences, c'est-à-dire leurs méthodes et leurs résultats, sont dès lors subordonnées aux *a priori* et aux conclusions d'une herméneutique spécifique à laquelle Eliade confie curieusement le soin de métamorphoser l'homme et de régénérer l'humanité⁴ !

2) Réaffirmation de la nature foncièrement religieuse de l'homme (*homo religiosus*). Il faut rappeler que cette idée d'une sorte de vocation religieuse innée en l'homme est empruntée à la théologie chrétienne⁵ et qu'elle trouve ses origines chez les Pères de l'Église tels Clément d'Alexandrie⁶ ou Eusèbe de Césarée⁷. D'innombrables penseurs aussi différents que Calvin⁸, Schleiermacher⁹, Kant¹⁰, Lafiteau¹¹, Renan¹², Jung¹³ ou Durkheim¹⁴ l'ont ensuite reprise avant Eliade et en ont fait un principe fondamental qui est devenu avec le temps un lieu commun de la culture européenne chrétienne et donc de sa vision de l'homme. Et c'est cette conviction diffuse qu'a reprise Eliade : « La religiosité constitue une structure ultime de la conscience » (*SP*, p. 12).

3) Existence d'une instance transcendante inconditionnée, le Sacré, qui, selon Eliade, se manifeste elle-même en ce monde par le biais de ses hiérophanies cosmiques (la lune, le soleil, l'arbre, la pierre, etc.). À ce titre, le Sacré eliadien présente un caractère foncièrement païen et naturaliste. Lui correspond en effet, le monde lui-même, c'est-à-dire la nature animée par un souffle puissant, celui de la Vie. Comme si la transcendance (le Sacré, l'Être, les dieux, les puissances surnaturelles...) qu'invoque Eliade était en un certain sens immanente, consubstantielle aux forces vitales qui parcourent la Nature :

4) Le quatrième postulat eliadien est plus singulier encore, puisqu'il admet l'existence en l'homme d'une sorte de réceptacle psychique ou mental¹⁵ contenant des images, des symboles et des schèmes mythiques. Dotés d'une structure invariable, ces modèles et archétypes mentaux permettent à l'homme, toujours selon Eliade, de « saisir la réalité ultime des choses » (*IS*, p. 17), de découvrir le Réel (*MA*, p. 254-255), c'est-à-dire « les plus secrètes modalités de l'Être » (*IS*, p. 14). Pour que la réminiscence et la nostalgie des principes originels soient possibles, il est indispensable en effet que le psychisme de l'homme présente une orientation spécifique, c'est-à-dire une faculté qui le prédispose à reconnaître intuitivement la « sainteté cosmique » présente dans telle ou telle hiérophanie. Sans elle et sans une sorte de « connaissance latente » (*AM*, p. 157), cet homme resterait à tout jamais ignorant, dans l'acception gnostique du terme, c'est-à-dire qu'il resterait incapable d'accéder aux « significations profondes » que « dévoilent » la Nature et la Vie. Mais il est indispensable que quelque chose, dans le monde, survienne, provoquant cette rencontre qui débouchera à son tour sur une expérience qui, dans ses grandes lignes, rejoint le vieux thème platonicien de l'anamnèse. Ce sera là le rôle des mythes, des rites, des symboles et des hiérophanies qui sont pour Eliade, ne l'oublions pas, des œuvres d'origine divine. Par leur médiation, l'homme primitif, l'*Homo religiosus*, atteint et découvre les structures primordiales et originelles du cosmos, celles-là mêmes qui ont modelé son psychisme le plus profond :

L'anamnèse philosophique ne récupère pas le souvenir des événements faisant partie des existences précédentes, mais des vérités, des structures du réel. On peut rapprocher cette position philosophique de celle

des sociétés traditionnelles : les mythes représentent des modèles paradigmatiques fondés par des Êtres surnaturels, et non pas une série d'expériences personnelles de tel ou tel individu (AM, p. 158).

Or, de tous ces modèles, le plus essentiel est celui de l'Éternel retour, car c'est par lui, par les rites (orgiaques ou sanglants) qu'il exige, que peut être périodiquement régénéré le cosmos et, ainsi, que sont préservées l'éternelle jeunesse et la pureté de ce dernier :

Pour les « primitifs », de même que pour les civilisations orientales, l'univers, la vie, l'homme, l'« histoire » avaient un modèle unique : le cycle cosmique tel qu'il nous apparaît, fermé sur lui-même au rythme des saisons [...La nature] était, tout comme le cosmos vivant et mystérieux, en état de perpétuel recommencement. Le Mystère de la Nature, à la fois exemple et modèle, consistait justement dans cette palingénésie... (FJ II, p. 133).

Parce qu'il annule, par ses rites périodiques, le temps linéaire en lui conférant un mouvement cyclique et régulier, l'homme primitif redevient « symboliquement le contemporain de la création », il « réintègre la plénitude primordiale » (SP, p. 93) et il « maintient sans cesse le monde dans le même instant auroral des commencements » (MER, p. 107).

Les « mythes », en particulier, remplissent donc une fonction gnoséologique essentielle ; autre manière de dire que dans la perspective « religieuse » inhabituelle défendue par Eliade ce n'est pas la vie morale et spirituelle de l'âme qui importe, mais bien l'acquisition d'une gnose salvatrice : « Or, l'existence spirituelle de l'homme ne peut être modifiée de façon sensible que par les rites célébrés et par la connaissance salutaire accumulée au cours de la vie terrestre » (RA, p. 171). Autrement dit, seuls les rituels et la gnose fondent la « vie spirituelle », mais non la foi, la morale et les œuvres !

À cette dimension phénoménologique aux prolongements très peu orthodoxes et pour tout dire aberrants, mais qu'Eliade eut le talent de vulgariser dans une série de petits ouvrages de lecture facile, s'en mêlent deux autres, moins évidentes au premier regard, mais que ses biographes ont progressivement mises en évidence. Ils ont d'abord établi qu'Eliade avait partagé les vues (fascistes, ultranationalistes, antisémites et antidémocratiques) de la *Garde de Fer* roumaine au cours des années 1930 et sans doute au-delà¹⁶, passé que lui-même a toujours dissimulé ou maquillé. Peu après, il a été également établi qu'Eliade avait au cours de la même période subi l'influence de plusieurs personnalités de l'ésotérisme contemporain¹⁷.

Dès lors, cette allégeance à un parti fasciste et violemment antisémite, son éloge (rédigé pendant la guerre) du régime salazariste, son élitisme obsessionnel, son rejet de l'héritage des Lumières (démocratie, égalité des droits, justice sociale, esprit critique), son mépris pour toute morale humaniste, mais aussi son admiration pour les courants (néo)gnostiques, « perennialist » et ésotériques de la pensée occidentale représentés à son époque par René Guénon, Julius Évola et Ananda Coomaraswamy¹⁸, m'apparurent, dès 1993, non seulement comme un *ensemble de faits idéologiques cohérents*, mais aussi comme les clés *indispensables à la compréhension de son œuvre* dont il fallait reconsidérer la place au sein du courant phénoménologique et la signification véritable.

Cette manière de voir les choses indisposa beaucoup, car elle rompait en effet avec les commentaires complaisants et le lyrisme spiritualiste que les livres d'Eliade avaient presque toujours suscités auparavant¹⁹. Jusque-là, en effet, il était habituel de gloser cette pensée où l'on évoque sans rire « l'expérience de la sainteté cosmique » ou « le mystère de la totalité » par des paraphrases empruntées au même registre : les explications *sui generis* du religieux se nourrissent évidemment de conceptions *sui generis* du même religieux. Mais qu'apprend-on d'un processus sémiotique ou linguistique lorsque l'on a dit d'une signification qu'elle était « cosmique », « profonde », « primordiale » ou « essentielle » ? De même, admettait-on apparemment dans les nombreux milieux académiques et universitaires qui encensèrent Eliade²⁰ que l'on pût parler comme lui, et très sérieusement, de « cosmos nouveau et charismatique » ou de « signes de l'au-delà ».

Mes analyses suscitèrent chez certains un profond soulagement. Ceux-là me remercièrent de leur avoir permis de mettre un nom (et une explication) sur le malaise qu'ils avaient ressenti ou ressentaient à la lecture d'Eliade. En revanche, apparut sacrilège aux yeux de beaucoup d'autres le fait d'avoir rappelé que les sciences historiques n'avaient pas à abdiquer leurs prétentions devant un discours, quel qu'il soit, simplement parce que celui-ci parlait avec emphase de la « plénitude originare ». Tout auteur est évidemment libre d'affirmer que son propre discours échappe à toute espèce de détermination historique, mais nous, simples historiens de la pensée, n'avons pas à respecter cette injonction irrecevable. Au fond, tous ceux-là ne me pardonnaient pas d'avoir démontré que l'homme qui avait parlé avec emphase du « Sacré », qui racontait complaisamment son initiation au yoga dans l'Himalaya, qui évoquait dans ses livres la possibilité de « communication avec les dieux », était le même qui avait froidement déclaré en 1939 : « Plutôt un protectorat allemand qu'une Roumanie envahie encore une fois par les youpins » (selon M. Sebastian, *Journal*, 20 septembre 1939), ou écrit dans l'un des organes de presse de la sinistre Garde de Fer :

« Le peuple roumain peut-il se résigner à la plus triste décomposition que son histoire ait jamais connue, admettre d'être terrassé par la misère et la syphilis, envahi par les Juifs et mis en lambeaux par les étrangers, démoralisé, trahi, vendu pour quelques millions de lei ? » (*Buna Vestire*, 17 décembre 1937, p. 1-2). Sans doute Eliade et ses défenseurs eussent-ils préféré que l'on continuât à gloser son œuvre dans les termes emphatiques qu'il avait lui-même sélectionnés et non que l'on choisît de la replacer sans ménagement dans l'époque brutale qui l'avait vue naître.

Une conclusion capitale s'imposa très vite à moi, inspirée par le travail pionnier de Strenski²¹ : après la guerre, en France puis aux États-Unis, Eliade s'était livré à un formidable travail de réécriture au terme duquel il est parvenu à transposer ses idées de prédilection des années 1930 dans son œuvre d'historien des religions. Ainsi ses conceptions du Sacré, de l'*Homo religiosus*, des ontologies archaïques, des mythes de réintégration, des sacrifices sanglants et des rituels orgiaques, composent en réalité un tableau fantastique et barbare qui n'est que la traduction « religieuse » de ses obsessions « politiques » antérieures. Dans l'un et l'autre univers (le « politique » des années 1930, le « religieux » des années d'après guerre) sont absentes toute notion de progrès spirituel, toute préoccupation morale, toute conception positive du droit, toute idée de justice, toute confiance en l'activité critique de la raison. Dans l'un et l'autre cas, et de manière symétrique, on retrouve une célébration de l'autochtonie paysanne, une même hantise de l'histoire (considérée, à l'instar de la science moderne, comme une invention juive²² !), un rejet catégorique du progrès social, une fascination obsédante pour le sexe et la mort, une sacralisation des mondes archaïques ou primitifs, une exaltation de toutes les formes d'élitisme, une affinité étroite avec les traditions ésotériques et un mépris souverain pour l'égalité des droits. L'œuvre d'Eliade porte ainsi en elle, transfigurés mais reconnaissables, les principaux thèmes liés simultanément à sa fascination pour les mouvements occultes et à son engagement auprès de la violente Garde de Fer. Que l'on ne s'étonne pas toutefois de ce double parrainage, puisque ces « deux sources » présentent elles-mêmes entre elles de nombreuses affinités²³. La figure de J. Evola est là pour le rappeler et le confirmer.

Pour comprendre les raisons de cette ambivalence foncière et les possibilités de traduction, en « clé politique » ou en « clé religieuse », qu'elle autorise, il faut d'abord se souvenir que, pour Eliade, le politique présente lui-même une structure foncièrement...religieuse :

Par conséquent, on arrive à se demander si le concept de l'ordre politique, tel qu'il était compris par les Germains de la protohistoire, était un concept forgé par la pensée utilitariste-rationnelle ou s'il émerge d'une couche psychique plus profonde, religieuse et irrationnelle. En d'autres termes, le droit est-il un système utilitariste, « humain », ou participe-t-il d'un ordre plus vaste et qui le transcende, en somme un ordre cosmique de structure religieuse ? (*BTM*, p. 317).

Il faut d'autre part prendre en compte les trois faits suivants :

1. Une élaboration « faible » des processus symboliques

Aujourd'hui, toute théorie générale de la fonction symbolique considérée dans son ensemble implique que, des symboles, elle définisse en premier lieu leur statut, c'est-à-dire les conditions (sociales, historiques, psychologiques, idéologiques, etc.) de leur production, leurs caractères sémiotiques majeurs, leurs propriétés formelles et/ou logico-sémantiques, leurs modes de lecture ou d'interprétation possibles et, enfin, leur rôle multiforme dans la vie des individus et des groupes.

À ces exigences, et bien qu'il ait placé le symbole au centre de sa conception des univers religieux, Eliade n'apporte que des réponses dogmatiques et vagues, inspirées par une métaphysique sommaire, et qui, pour cette seule raison, ne peuvent être soumises à une évaluation fouillée ou à un examen rigoureux. Leur convient plutôt un type de paraphrase lyrique ponctuée d'expressions mystérieuses, presque incantatoires, et dotées évidemment d'une faible valeur conceptuelle, telles que « sources profondes de la vie », « acte de venue à l'être », « signe de l'au-delà », « signification religieuse primordiale », « mystère de la totalité », « mode d'être supérieur », « présence sacrée », « communication mystique avec la nature », etc. En fait, Eliade paraphrase inlassablement ses propres présupposés bien plus qu'il ne cherche à élaborer une analytique originale et « forte ». D'ailleurs Eliade, et bien qu'il fût leur contemporain, ne discuta jamais les conceptions linguistiques, philosophiques et sémiotiques modernes (Peirce, Frege, Saussure, Wittgenstein, Russell, Cassirer, Jakobson, Lévi-Strauss, Greimas, Sperber, Benveniste, Searle, Todorov, etc.). À le lire, on ignorerait jusqu'au nom de ces auteurs qui ont pourtant apporté les contributions les plus précieuses à la compréhension, à l'analyse et à l'histoire des *Théories du Symbole* (Todorov). De même, Eliade a-t-il négligé d'affronter les redoutables difficultés théoriques qu'ont révélées les différentes recherches herméneutiques (de Schleiermacher à Dilthey, Gadamer et Ricoeur) dans leur projet de rendre compte de la production et de l'interprétation du sens. Ces remarques sont là pour nous rappeler que l'œuvre d'Eliade, et bien qu'elle ait séduit de nombreux universitaires, se tenait prudemment à bonne distance de tout débat épistémologique sérieux ou difficile.

2) Une herméneutique rudimentaire et d'inspiration guénonienne

Ignorant l'ensemble de ces exigences scientifiques, Eliade situe dans l'au-delà ou au contact de cet au-delà l'origine des symboles et des *hiérophanies*²⁴. Ce sont les « signes » visibles d'une réalité supérieure, le Sacré, transcendant l'ordre humain :

Les symboles sont susceptibles de révéler une modalité du réel ou une structure du Monde qui ne sont pas évidentes sur le plan de l'expérience immédiate (*MA*, p. 254-255).

[...] Grâce aux symboles, le Monde devient « transparent », susceptible de « montrer » la transcendance (*SP*, p. 112).

Le paradoxe de la hiérophanie consiste en ce qu'elle manifeste le sacré et incorpore le transcendant dans un « objet méprisable » (comprenons : « naturel », *FA*, p. 141).

À ce titre, les symboles eliadiens ne peuvent pas être moins que transhistoriques, universels, éternels et invariables (*SP*, p. 119).

Si l'on se place maintenant du côté de l'homme, leur destinataire et leur interprète, les symboles « dévoilent » à ce dernier l'existence de cette réalité absolue, inaccessible par d'autres voies et de toute façon inconnaissable en soi. Ils possèdent donc une fonction gnoséologique éminente :

Le symbole révèle certains aspects de la réalité – les plus profonds – qui défient tout autre moyen de connaissance (*IS*, p. 13).

Cet « autre monde » représente un plan surhumain, « transcendant », celui des réalités absolues. C'est dans l'expérience du sacré, dans la rencontre avec une réalité transhumaine, que prend l'idée que quelque chose existe réellement, qu'il existe des valeurs absolues, susceptibles de guider l'homme et de conférer une signification à l'existence humaine (*AM*, p. 174).

En attribuant aux symboles une ambivalence constitutive qui leur était propre (*FJ I*, p. 9-10), Eliade reprenait à son compte l'un des poncifs de la tradition « philosophique » occidentale, avant qu'il ne devienne celui des ésotéristes modernes, de Guénon en particulier²⁵. On le trouvait déjà sous la forme de l'ambivalence sélective et élitiste du mythe et du symbole dans la vieille tradition exégétique et allégorisante des philosophes néoplatoniciens²⁶.

Ce qui vaut à ces symboles de posséder des significations dont Eliade nous dit simplement qu'elles sont « profondes », car « élevées », « originelles » et « essentielles » [sic]. L'usage de tels termes, creux et emphatiques, est un des procédés rhétoriques favoris d'Eliade. Ces significations sont encore inépuisables et non contradictoires entre elles. Enfin, les symboles eux-mêmes sont polysémiques, un même symbole pouvant révéler plusieurs significations, mais, en contrepartie si l'on veut, plusieurs symboles peuvent détenir la même signification (*MA*, p. 248-249 et 256). Dans ces conditions, tout herméneute, même débutant, serait tenté d'ajouter qu'avec un tel ensemble de présupposés favorables la tâche de l'interprète sera confortable et simplifiée à l'extrême.

Cet ensemble de traits rudimentaires, s'il contribue à situer définitivement l'univers fantastique créé par Eliade en dehors du ressort de la sémiotique et de l'anthropologie modernes, présente au moins l'avantage de désigner l'horizon intellectuel dans lequel il s'est inscrit dès le départ. Prétendre qu'il existe une catégorie autonome de faits, les symboles religieux, et que ceux-ci sont universels, originaires et intemporels, qu'ils détiennent une signification propre, dont la nature est spirituelle et la vocation gnoséologique voire gnostique, qu'il convient de rattacher à leur origine surnaturelle, et qu'ils possèdent enfin une sorte de duplicité intrinsèque qui leur permet de se manifester tout en dissimulant au plus grand nombre cette signification inestimable qu'ils recèlent, est une opinion que l'on peut également comparer à celle que l'on trouve dans l'œuvre de celui que l'on a déjà rencontré à plusieurs reprises et qu'Eliade appelait le « plus autorisé des représentants de l'ésotérisme contemporain » (*Occ*, p. 89), c'est-à-dire Guénon. Pour ce dernier aussi, les « symboles de la science sacrée » dissimulent et manifestent en même temps les « vérités les plus hautes », et permettent à ce titre de communiquer avec les « sphères supérieures²⁷ ». Le lecteur simplement attentif n'aura pas omis de remarquer que, grâce à la double contribution d'Eliade et de Guénon²⁸, il sait désormais que les « sphères supérieures » possèdent une « signification élevée » ; ce qui, on le reconnaîtra volontiers, représente une contribution non négligeable à l'élucidation des processus symboliques.

3) Deux séries élémentaires de symboles

Si l'on considère les principaux symboles eliadiens, deux groupes semblent ressortir. D'une part, ceux qu'avait également commentés Guénon dans ses propres études entre 1925 et 1950 : symbolisme du centre²⁹ (avec ses deux corollaires l'ascension et la construction), de l'initiation³⁰ et du cycle³¹, symbolisme de l'arbre cosmique, de l'échelle, du labyrinthe, du pont, de la lumière, des nœuds, des eaux. Retenons que les trois premiers cités, le centre, l'initiation et le cycle (impliquant l'éternel retour), sont susceptibles d'une relecture politique. En effet, Eliade ne conçut jamais cette dernière qu'à la manière d'une « révolution spirituelle », puisque, de toute manière, il s'agissait à ses yeux de favoriser une « régénération spirituelle »

(NM, p. 268), une « *renovatio* du monde occidental » (FA, p. 149), elles-mêmes étant homologues aux renouveaux périodiques du cosmos et de la Nature que provoquent les rites qui réactualisent leur création telle que la décrivent les mythes. Au niveau individuel, cette « révolution » présuppose une initiation sélective, qui débouche sur l'acquisition d'une gnose (SP, p. 160) laquelle est susceptible de provoquer une « transmutation » de la personne, de son être intérieur (FJI, p. 548). Toute révolution, conduite par une de ces « élites spirituelles » (NO, p. 190), s'inscrit en outre dans un cycle perpétuel marqué périodiquement par la « régénération [toujours] spirituelle » (NM, p. 268) de ces mêmes élites.

D'autre part, il faut mentionner les figures symboliques qu'Eliade a empruntées aux idéologies fascistes des années 1930 et qu'il a en quelque sorte sublimées en les replaçant dans son propre scénario métaphysique. On retiendra, parmi elles, le primitif³², le paysan³³ et la Nature. Proches de cette dernière, que parcourt l'énergie vitale du Sacré, proches également de ses rythmes, les figures interchangeables du paysan et du primitif présentent surtout quelques caractères archétypes qui permettent d'en faire la vivante antithèse du Juif tel que le décrivent les stéréotypes de la propagande antisémite de la Garde de Fer. Sédentaires, proches de l'Origine, immuables, initiés aux mystères de la nature, capables d'intervenir rituellement afin d'en maintenir la « force » et la « puissance », indifférents envers la morale judéo-chrétienne³⁴ (AM, p. 211), soumis à leurs « élites spirituelles », le paysan et le primitif eliadiens se situent aux antipodes des sociétés modernes et de leurs modes de gouvernement démocratiques, aux antipodes également du stéréotype qui voit dans le Juif un apatride et une menace de corruption pour les sociétés rurales traditionnelles. Rappelons encore une fois qu'Eliade fit au début de 1937³⁵ l'éloge posthume de Ion Mota, chef légionnaire mort en Espagne auprès des combattants franquistes, lequel avait traduit, en 1923, *Les Protocoles des sages de Sion*. « La vérité profonde et absolue » de ces *Protocoles* fut ensuite défendue par Evola et Guénon³⁶.

CONCLUSION

Peut-être voit-on mieux désormais comment a été mis en place et comment fonctionne le dispositif eliadien. Il était indispensable pour commencer qu'il se situât à l'écart de toutes les controverses épistémologiques difficiles de notre époque et que lui fût réservé un type d'interprétation rudimentaire, c'est-à-dire répétant inlassablement les postulats métaphysiques sur lesquels il repose ! Ce qui s'appelle également une tautologie. En outre, les symboles eliadiens, qu'ils fussent empruntés à Guénon ou aux idéologies fascistes des années 1930, furent d'une part enrobés dans la même phraséologie lyrique et inscrits dans la même perspective métaphysique. Le « traitement rhétorique » n'est pas ici anecdotique ou superficiel. En effet, il permet de « fondre » dans la même diégèse des éléments qui sont au départ hétérogènes. Il crée ainsi l'illusion qu'ils se trouvent tous dans la même province ontologique, qu'ils appartiennent au même monde. Ce qui leur confère un considérable surcroît de sens d'autant que, dans le cas d'Eliade, il s'agit du sens ultime des choses et des êtres.

En d'autres termes, les points de vue dits habituellement « religieux » et « politiques » sont, par Eliade (con)fondus au sein d'une perspective plus englobante, cosmique, au sein de laquelle ils apparaissent tous comme les éléments et les événements centraux d'un vaste drame métaphysique. Dès lors, ils deviennent mutuellement interchangeables et convertibles, mais surtout ils s'affranchissent de nos habituelles considérations morales et humanistes (qu'on les appelle : justice, charité, compassion, amour du prochain, droits sociaux, etc.), ce qui répond exactement à la vision gnostique et fascisante du monde qu'Eliade n'a cessé de répandre sous un habile travestissement « religieux »...

LISTE DES ABRÉVIATIONS

29IS : Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux, Paris, 1952.

30MRM : *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957.

31NM : *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959.

32MA : *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris, 1962.

33AM : *Aspects du mythe*, Paris, 1963.

34SP : *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965.

35MER : *Le Mythe de l'éternel retour (archétypes et répétition)*, Paris, 1969.

36NO : *La Nostalgie des origines. Méthodologie et Histoire des religions*, Paris, 1971.

37FJ I : *Fragments d'un journal I*, Paris, 1973.

38FA : *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1977.

39Occ : *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978.

40BTM : *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, Alain Paruit (dir.), Paris, Gallimard, 1986.

Notes

¹ Rudolf OTTO, *Le Sacré*, Paris, Payot, 1968.

² Gerardus VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1970.

3 La critique de ce point de vue des « religionists » a été faite en particulier par moi-même, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998, et par Timothy FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2000. On se reportera également aux travaux récents de R.T. MCCUTCHEON et de R. KING.

4 « En fin de compte, l'herméneutique créatrice change l'homme, elle est plus qu'une instruction, elle est aussi une technique spirituelle susceptible de modifier la qualité même de l'existence » (*NO*, p. 108 ; de même p. 7 ; *FJI*, p. 547-548, 552 et *EL*, p. 147- 148 ; liste des abréviations en fin d'article). En effet, elle est assimilable à une gnose qui débouche à son tour sur une seconde naissance, sur une métamorphose de l'individu. Grâce à elle, ce dernier expérimente une véritable transmutation ontologique qui modifie son être intérieur (*FJI*, p. 548). Et l'historien des religions devient ainsi avec Eliade une espèce de prophète inspiré (*Mem. II*, p. 255 ; *FJ I*, p. 297), chargé de sauver de l'oubli toutes les traditions spirituelles de l'humanité et de dévoiler aux yeux des hommes ordinaires les mystères de la création : « Je pense que l'homme moderne a retrouvé [*dans mes livres*] une dimension de la sacralité cosmique qui ne soit ni une création lyrique, ni une invention philosophique... » (*FJI*, p. 334). De là, il est facile de deviner l'avenir qu'Eliade rêvait pour l'Histoire des religions telle qu'il la concevait, devenir la discipline qui aidera au réveil et au renouveau spirituels de l'humanité : « De ce fait, ce n'est que dans la mesure où l'historien des religions réussira, par l'herméneutique, à transmuter ses matériaux en messages spirituels qu'il remplira son rôle dans la culture contemporaine » (*NO*, p. 70). Au point qu'Eliade, pour elle, pour cette herméneutique « créatrice », finit par concevoir l'histoire de l'humanité, devenue l'histoire de l'Histoire des religions, à la manière d'une théodicée cryptée dont son œuvre visionnaire aura dévoilé la signification « profonde » : « L'histoire des religions, comme je l'entends, moi, est une discipline "libératrice" [...] L'Herméneutique pourrait devenir la seule justification valable de l'Histoire. Un événement historique justifiera son apparition quand il sera compris. Cela pourrait signifier que les choses arrivent, que l'Histoire existe uniquement pour obliger les hommes à les comprendre » (*FJI*, p. 537).

5 Voir, par exemple, le *Dictionnaire de théologie catholique* de A. VACANT et E.MANGENOT, Paris, Letouzey et Ane, vol. 132, art. « Religion », col. 2286 : « Il est donc nécessaire qu'en créant l'âme humaine il [*c.à.d. Dieu*] l'ait créée religieuse, apte à le connaître et à l'aimer et orientée par ses dispositions les plus profondes vers cette connaissance et cet amour... »

6 « Une intuition du Dieu unique et tout-puissant existait en effet chez tous les hommes de sens droit, de tout temps, et elle était naturelle ; la plupart concevaient aussi la bienfaisance éternelle de la providence divine, ceux qui n'avaient pas perdu toute pudeur à l'égard de la vérité [...] Il s'en faut de beaucoup que l'homme soit privé de l'idée divine, lui qui, lors de la création, reçut en partage le souffle divin, comme il est écrit, et participa ainsi à un être plus pur que celui des autres animaux. C'est pourquoi les pythagoriciens disent que l'intelligence est venue aux hommes par une faveur divine, comme Platon et Aristote en conviennent. Mais nous, nous disons que l'Esprit saint est en outre insufflé en celui qui a la foi, tandis que pour les platoniciens, l'intelligence est localisée dans l'âme, où elle est comme une émanation de la faveur divine, et l'âme dans le corps... », Clément D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 13, 87, 2-88.3, vol. 5, Paris, Éditions du Cerf, 1981.

7 Eusèbe DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique*, Paris, Éditions du Cerf, 1974-1987, II, 6, 11 : « Par nature donc et par des idées innées ou plutôt inculquée par Dieu, tous les hommes avaient pressenti, d'un raisonnement commun, que ce qui signalait le nom et l'essence de Dieu était chose belle et utile à obtenir, puisque le créateur de l'univers en avait mis le germe, par des idées naturelles, dans toute âme raisonnable et intelligente ».

8 Voir Michel DESPLAND, *La Religion en Occident évolution des idées et du vécu*, Montréal, Éditions Fides, 1979, p. 205-211.

9 Friedrich SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion à ceux de ses contemporains qui sont des esprits cultivés*, Paris, Aubier, 1944, p. 142.

10 Emmanuel KANT, *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 107.

11 Joseph-François LAFITEAU, *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, tome I, Paris, 1724, p. 108-110.

12 « L'homme, dès qu'il se distingua de l'animal fut religieux... » (*Vie de Jésus*, Paris, 1863, p. 2).

13 « Dieu a donné de lui-même une image d'une magnificence inconcevable en même temps que d'une inquiétante contradiction et il l'a mise dans l'inconscient de l'homme comme archétype », « Religion et psychologie, une réponse à Martin Buber », in Michel CAZENAVE (dir.), *C.G. Jung*, Paris, Éditions l'Herne, 1984, p. 299. Sur le gnosticisme de Jung, voir Richard N, *The Jung Cult Origins of a Charismatic Movement*, Londres, Fontana Press, 1996.

14 « Si nous l'avons prise [*la religion archaïque*] comme objet de notre recherche, c'est qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité », Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985, p. 2.

15 L'interprétation très personnelle, car métaphysique, qu'Eliade a proposée de l'inconscient freudien et des archétypes jungiens se ramène à peu près à ceci : ce sont les expériences religieuses archaïques qui ont façonné l'inconscient de l'homme (*MRM*, p. 16, 57-58 ; *NM*, p. 262). Par conséquent, « on retrouve aujourd'hui le comportement religieux et les structures du sacré [...] aux niveaux profonds de la psyché, dans l'inconscient, sur les plans de l'onirique et de l'imaginaire » (*AM*, p. 246).

16 Parmi les travaux biographiques les plus récents, on retiendra : Isac CHIVA, « À propos de Mircea Eliade. Un témoignage », in *Le Genre humain*, n° 26, 1992, p. 89-102 ; Leon VOLOVICI, *Nationalist Ideology & Antisemitism (The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s)*, Oxford, Pergamon Press, 1991 ; « Mircea Eliade and the Eternal Return to the Jews », texte de la conférence présentée au colloque *Paganism, « Volk Religion » and Antisemitism*, 21-23 octobre 1996 (The Hebrew University of Jerusalem) ; Adriana BERGER, « Fascism and Religion in Romania », in *Annals of Scholarship*, 6/4., 1989, p. 455-465 ; « Mircea Eliade : Romanian Fascism and the History of Religions in the United States », in Nancy HARROWITZ (dir.), *Tainted Greatness : Antisemitism and Cultural Heroes*, Philadelphie, Temple University Press, 1994, p. 51-74 ; Vittorio LANTERNARI, « Ripensando a Mircea Eliade », in *La Critica Sociologica*, n° 79, 1986, p. 67-82 ; Seymour CAIN, « Mircea Eliade, the Iron Guard, and Romanian Antisemitism », in *Midsteam*, n° 25, 1989, p. 27-31 ; Norman MANEA, « Happy Guilt : Mircea Eliade, Fascism, and the Unhappy Fate of Romania », in *The New Republic*, 5.8, 1991, p. 27-36 ; « Mircea Eliade et la garde de fer », in *Les Temps modernes*, n° 549, 1992, p. 89-115 ; Radu IOANID, « Mircea Eliade e il fascismo », in *La Critica Sociologica*, n° 84, 1988, p. 16-29 ; *The Sword of the Archangel : Fascist Ideology in Romania*, Boulder, East European Monographs, 1990 ; Russell T. MCCUTCHEON, « Themyth of the Apolitical Scholar : The Life and Works of Mircea Eliade », in *Queen's Quarterly*, 100/3, Fall 1993, p. 642-663 ; *Manufacturing Religion : The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York, Oxford University Press, 1997 ; *The Discipline of Religion, Structure, Meaning, Rhetoric*, London and New-York, Routledge, 2003, chap. IX ; Ivan STRENSKI, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History (Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski)*, Iowa City, University of Iowa Press, 1987, en particulier p. 102-110 ; Carol IANCU, *La Shoah en Roumanie*, Université Paul Valéry, Montpellier III, 1998, p. 14-17 ; Wiktor STOCZKOWSKI, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres*, Paris, Flammarion, 1999, p. 355-367 ; Steven M. WASSERSTROM, *Religion after Religion (Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos)*, Princeton, Princeton University Press, 1999. Bien qu'écrit par un disciple fervent, le livre de Mac LINSKOTT RICKETTS, *Mircea Eliade, The Romanian Roots, 1907-1945*, 2 vol., Boulder, East European Monographs, n° 288, diffusé par Columbia University Press, New York, 1988, présente plusieurs documents accablants, contemporains de l'engagement fasciste d'Eliade. On lui préférera le remarquable travail d'Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, Paris, PUF, 2002.

17 Daniel DUBUISSON, *Mythologies du xx^e siècle (Dumézil, Eliade, Lévi-Strauss)*, Lille, PUL, 2e édition 2008, p. 173-189 (traduction italienne, *Mitologie del xx^e secolo*, éd. Dedalo, Bari, 1995 ; traduction roumaine, *Mitologii ale secolului XX*, éd. Polirom, Iasi, 2003 ; traduction anglaise Twentieth Century Mythologies, Equinox Publishing Ltd, Londres) ; « L'ésotérisme fascisant de Mircea Eliade », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107, 1995, p. 42-51. On se reportera désormais à *Impostures et pseudo-science. L'œuvre de Mircea Eliade*, Lille, Presses du Septentrion, 2005, dont cet essai résume plusieurs développements. Parmi les références « religieuses » d'Eliade, l'on note par exemple la présence surprenante de l'astrologie (*Occ*, p. 80), de la parapsychologie (*FJ II*, p. 147), des rêves prémonitoires (*EL*, p. 82), de la sorcellerie (*Occ*, p. 98-99), de la revue *Planète* qui « propageait en somme, une science salvatrice » (*Occ*, p. 21-22), de toutes les sociétés secrètes et initiatiques (*NO*, p. 189), de l'hermétisme (*HCIR II*, p. 283-289), de la kabbale et de l'alchimie (*Occ*, p. 74-77), de la gnose chrétienne (*HCIR II*, p. 351-365) et de celle de Princeton (*EL*, p. 151), du spiritisme et de la société théosophique (*NO*, p. 78-81), des mystères d'Osiris (*FJ II*, p. 295), des orgies sexuelles (*Occ*, p. 119-121), de la plupart des « révélations » (*FJ II*, p. 196), des « courants souterrains » de l'Occident chrétien (*FJ I*, p. 569) et même des aspects religieux de la contre-culture contemporaine (*Occ*, p. 124 ; *FJ I*, p. 549).

18 Coomaraswamy, que Guénon appelait en 1940 « notre éminent collaborateur » (*Comptes rendus, op. cit.*, p. 36) et qu'Eliade de son côté connaissait depuis 1930 (voir Natale SPINETO, *Mircea Eliade Raffaele Pettazzoni. L'Histoire des religions a-t-elle un sens ?* Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 116), appartenait comme ce dernier à ce type d'historiens des religions dans l'œuvre desquels l'érudition est mise au service de thèses empruntées aux courants parallèles de l'histoire intellectuelle de l'Occident (gnosticisme,

hermétisme, *philosophia perennis*, théosophie, ésotérisme, etc.). Voir Mircea ELIADE, « Some notes on *Theosophia Perennis* : Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin », in *History of Religion*, volume 19/2, 1979, p. 167-176 ; la *philosophia perennis* n'étant rien moins selon Eliade que : « *the primordial and universal tradition present in every authentic non acculturated civilization* » (*ibid.*, p. 169). Selon l'étude de Paola Pisi, « I tradizionalisti e la formazione del pensiero di Eliade », in L. Arcella, P. Pisi et R. Scagno (éds.) *Confronto con Mircea Eliade. Archetipimitici e identità storica*, Milan, Jaca Book, 1998, p. 43-133, Eliade lui aurait beaucoup « emprunté ».

[19](#) L'éloge posthume et lyrique rédigé pour *Universalia* 86, p. 548-549, est à cet égard tout à fait représentatif de l'incroyable bienveillance dont Eliade et son œuvre ont longtemps bénéficié.

[20](#) Rappelons qu'Eliade reçut des mains de Michel Meslin un doctorat *honoris causa* à la Sorbonne le 14 février 1976.

[21](#) Ivan STRENSKI, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History* (Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski), *op. cit.*, p. 102-103 en particulier.

[22](#) Sur ce développement, voir *Impostures et pseudo-science*, *op. cit.*, p. 123-126.

[23](#) Antoine Faivre parle même à ce propos « d'affinités naturelles » (*L'Ésotérisme*, Paris, PUF, 1992, p. 115).

[24](#) La distinction symbole/hiérophanie n'est pas elle-même pertinente puisque « la plupart des hiérophanies sont susceptibles de devenir des symboles » et que le symbole « est lui-même une hiérophanie » « parce qu'il révèle une réalité sacrée ou cosmologique qu'aucune autre « manifestation » n'est à même de révéler » (*THR*, p. 374-375). Les hiérophanies comme les symboles favorisent une « expérience religieuse primaire, antérieure à toute réflexion sur le Monde » (*SP*, p. 25), et tous les deux manifestent également le Sacré. Ainsi « la hiérophanie révèle un « point fixe » absolu, un « Centre » (*SP*, p. 26), c'est-à-dire un symbolisme permanent, celui du centre, qui deviendra à son tour le lieu où ce Sacré se manifestera de manière plénière ou « totale » (*IS*, p. 49).

[25](#) Bien qu'il déclare mensongèrement quelque part, « j'ai lu René Guénon assez tard » (*EL*, p. 170), Eliade le citait pourtant (en même temps parfois que Julius Evola) avec déférence dès avant la guerre, dans *Fragmentarium* par exemple, et, en 1943 encore, dans la préface à ses *Commentaires sur la légende de maître Manole*. Guénon, de son côté, en 1948, à propos d'un article d'Eliade consacré au chamanisme et publié en 1946 dans la *Revue de l'histoire des religions*, reconnaissait que son inspiration était proche de la sienne et de celle de l'indianiste et théosophe Ananda K. Coomaraswamy (note 18).

[26](#) Voir Henri-Dominique SAFFREY, « Les néoplatoniciens et les mythes grecs », in *Dictionnaire des mythologies*, sous la direction d'Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1994, p. 771-777 ; Félix BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 32-44.

[27](#) « Le verbe et le symbole » [1926] repris dans *Symboles de la science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, p. 16 et 15 (cet ouvrage regroupe des articles écrits de 1925 à 1950). Voir également *Le Symbolisme de la croix*, Paris, Trédaniel, 1984, p. 11-13. On se reportera encore aux articles de Jean BORELLA, « Du symbole selon René Guénon », de Roger PAYOT, « Réflexions philosophiques sur le symbolisme selon Guénon », et de Eddy BATACHE « René Guénon et le surréalisme », in *Les Cahiers de l'Herne*, n° 49, 1985.

[28](#) Certes, la position adoptée par Eliade semble, sur un point précis, se distinguer de celle de Guénon. Eliade ne rattache pas ces symboles à une « tradition primordiale », « hyperboréenne », « là même où se situe l'origine de la tradition primordiale » dont quelques individus d'exception, opposés à la dégénérescence de la civilisation occidentale moderne, auraient, selon Guénon, préservé certains éléments essentiels. Pour Eliade, et même si sa conception globale de la religion et des univers religieux doit beaucoup à celles de l'ésotériste français, ces symboles universels renvoient plutôt à l'expérience fondatrice et primitive du Sacré telle qu'ont su la préserver certaines cultures archaïques ou paysannes non contaminées par l'histoire, la science ou la morale judéo-chrétiennes. Cette expérience primordiale ayant par ailleurs en quelque sorte déterminé dans un sens religieux la formation et le développement de la psyché humaine (voir les notes 13 et 15 ci-dessus). Cette mise au point n'écarte pas cependant toute ambiguïté. Car si Eliade s'oppose à l'idée même de Tradition, au sens guénonien (*Mem II*, p. 153-154 ; *EL*, p. 170-171), il parle ailleurs, je le rappelle, de la « tradition spirituelle de l'ésotérisme », des pratiques, croyances et théories occultes dont « la recherche contemporaine a révélé la cohérente signification religieuse », du chamanisme qui « représente la tradition la plus archaïque et la plus répandue de l'occultisme » (*Occ*, p. 74, 79 et 76). Or, dans un tel contexte, un homme comme Eliade n'employait certainement pas le mot « tradition » à la légère.

[29](#) « C'est seulement au "Centre" qu'on peut réaliser la "rupture de niveau", le passage entre les différentes « régions cosmiques », c'est-à-dire entre les différents états de l'être », Guénon, *Comptes rendus*, *op. cit.*, p. 188. Plus sérieusement, on doit noter que la croyance en la possibilité de telles ruptures équivaut, sur le plan politique, à celle de « révolution spirituelle ». Celle-ci, qui est toujours conçue comme un retour aux origines, comme une restauration du passé, appartenait également à la mythologie de la « révolution

conservatrice » allemande qui, elle aussi, ne voyait que des symptômes de décadence dans les créations du monde moderne. Eliade célébra l'avènement d'une telle « révolution spirituelle » dans son éloge du régime salazariste en précisant qu'il était fondé sur ces réalités vivantes de la nation et de la tradition que sont la famille, l'Église et les corporations. Eliade précisait cependant que « *only an elit lives truly the revolutionary message of Salazar* » (Mac LINSKOTT RICKETTS, *Mircea Eliade, The Romanian Roots, 1907-1945*, volume II, 1988, p. 1108-1109 et 1111).

[30](#) René GUÉNON, *Symboles de la science sacrée*, *op. cit.*, p. 13 ; À Guénon, *ibid.*, p. 317-319 (l'échelle à sept degrés), 64 et 194 (le symbolisme du centre), 192, 316 et 376 (l'architecture sacrée), 75 et 304 (l'arbre cosmique) on comparera, par exemple, ce que dit Eliade des mêmes thèmes (soit, respectivement, *IS*, p. 61-62 ; *SP*, p. 38 et 61-62 ; *SP*, p. 40, 46 et 52 ; *SP*, p. 129-131).

[31](#) « Pour bien comprendre toute l'importance de ce symbolisme, il faut se souvenir que, en vertu de l'analogie de chacune des parties de l'Univers avec le Tout, il y a correspondance entre les lois de tous les cycles, de quelque ordre qu'ils soient, de telle sorte que le cycle annuel, par exemple, pourra être pris comme une image réduite, et par conséquent plus accessible, des grands cycles cosmiques [...] et comme un abrégé, si l'on peut dire, du processus même de la manifestation universelle... » (René GUÉNON, *Symboles de la science sacrée*, *op. cit.*, 130).

[32](#) Voir « La reconstruction des religions préhistoriques selon Mircea Eliade », in *Impostures et pseudo-science*, *op. cit.*, p. 129-138.

[33](#) *Ibid.*, p. 34, 43, 48, 61-63, 74, 76, 79, 84 et 88.

[34](#) La régénération périodique de la Nature impliquant nécessairement orgies et sacrifices sanglants !

[35](#) Dans le journal *Vremea* (n° 472, 24 janvier 1937).

[36](#) Julius EVOLA et René GUÉNON, « Compte-rendu : *I protocolli dei Savi di Sion*, avec la préface de J. Evola », in *Études traditionnelles*, n° 217, 1938, p. 37-39.

Auteur

[Daniel Dubuisson](#)

Directeur de recherche au CNRS

Du même auteur

- [Impostures et pseudo-science, Presses universitaires du Septentrion, 2005](#)
- [Un pont entre l'Asie et l'Europe : les Indo-Européens de Georges Dumézil in L'Asie-monde, CNRS Éditions, 2011](#)
- [A bridge between Asia and Europe: the Indo-Europeans according to Georges Dumézil in The Asian side of the world, CNRS Éditions, 2012](#)