



HAL
open science

Polarisation, dramatisation et dépolarisation : pour une éthique pluraliste

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. Polarisation, dramatisation et dépolarisation : pour une éthique pluraliste. Cahiers Mircea Eliade, 2004, Cahiers Mircea Eliade, 2, pp.37-55. hal-04563420

HAL Id: hal-04563420

<https://hal.science/hal-04563420>

Submitted on 29 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Polarisation, dramatisation et dépoliarisation : pour une éthique pluraliste

Joël THOMAS
 Université de Perpignan-Via Domitia (France)

« La perfection et la dissolution de la forme parlent également de l'infini : l'une vient de dieu et l'autre y retourne. »
 (G. Thibon, *L'ignorance étoilée*)

On connaît l'intérêt de la psychiatrie et de la psychanalyse du début du XX^{ème} siècle pour l'hystérie. Déjà, Nietzsche dénonçait, en 1887, les trois ravageurs, selon lui, de son temps : *erotica, socialistica, pathologica*, ou pour le dire autrement, le sexe, les idéologies et les névroses. Un regard rétrospectif sur le XX^{ème} siècle montre que l'analyse n'était pas dépourvue d'intérêt, même si elle demandait à être sérieusement affinée et complétée, et si l'essentiel n'était sans doute pas là. Mais cela, c'est déjà du passé. L'imaginaire européen est maintenant travaillé de l'intérieur par d'autres forces, dont le dénominateur commun semble être plus orienté autour de schèmes de l'effondrement, de la destruction, de la dissolution : manifestations de passivité plus que d'hystérie. Nous repérerions volontiers cette « crise » de l'homme occidental à travers quatre étapes :

- On part de Nietzsche, et après lui de Heidegger, puis de Sartre, et du sentiment désespéré d'être « jeté » dans le monde : la *Geworfenheit*, comme un caractère fondamental du *Dasein*, de l'expérience personnelle de l'existence.
- Cette fracture se manifeste par un sentiment généralisé de la séparation, de la déréliction, de l'abandon, et coïncide dans les grands champs de la connaissance avec une parcellisation renvoyant chacun à son propre solipsisme. L'hyperspécialisation, prônée comme une nécessité vitale de la science, n'en est alors qu'un syndrome.
- On en arrive alors à ce paradoxe que la civilisation produit sa propre barbarie intérieure¹, qui signe la faillite des valeurs de l'universel, en se perdant dans les méandres, les replis et les mirages de sa lassitude.
- Un des marqueurs forts de cet état de barbarie intérieure est l'indifférence, ce grand fléau moderne qui conditionne toute la société occidentale.

¹ Pour paraphraser le titre du livre de J.-F. Mattéi, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Paris, P.U.F., 1999.

Nous voudrions montrer que si Mircea Eliade reste « moderne » pour notre XXI^{ème} siècle, c'est avant tout pour avoir analysé cette crise avec une lucidité visionnaire, et pour en avoir proposé une forme de dépassement. Est-ce sa connaissance de la culture orientale ? Toujours est-il que, retrouvant le grand discours philosophique de l'antiquité classique, il nous propose de retrouver notre co-naturalité à un cosmos auquel nous sommes devenus étrangers, à force d'en être les prédateurs, mais aussi à force de l'observer. Car, comme l'écrit E. Morin, nous avons eu tendance à oublier que

« nous sommes à la fois dans et hors de la nature. Nous sommes des êtres à la fois cosmiques, physiques, biologiques, culturels, cérébraux, spirituels... Nous sommes des enfants du cosmos, mais du fait de notre humanité même, nous sommes devenus étrangers à ce cosmos dont nous sommes issus et qui nous demeure en même temps secrètement intime. [...] Le fait même de considérer rationnellement et scientifiquement l'univers nous en sépare »².

Polarisations, et dépassement des polarisations

Cette prise de conscience, dans son urgence même, est sans doute un des grands enjeux de notre temps. Or Eliade a beaucoup à nous dire là dessus. Toute son œuvre théorique s'articule autour de la mise en évidence du fait que les antagonismes, sont partout dans le monde ; mais ils ne sont que la partie visible d'un processus complexe qui va continuer à se jouer derrière la scène. La polarisation n'est qu'un état initial, une façon d'armer le « jeu » cosmique des énergies. Après cet affrontement initial, cette « guerre », le processus d'individuation et de construction est un dynamisme organisateur où le schéma d'affrontement héroïque n'est qu'une première étape, suivie d'un processus de « réconciliation » des contraires Et la vie, dans sa plénitude, c'est la totalité du processus. Car « l'idée de création, de même que la conception de la vie cosmique et de la société humaine, se développe sous le signe de la polarité. En certains cas, cette polarité présuppose ou explicite une unité/totalité primordiale. »³ De même, les manifestations polaires ne représentent qu'un aspect du « combat » des dieux entre eux ou du combat des hommes et des dieux, et s'inscrivent dans une perspective globale et unitaire où ces « luttes » deviennent manifestations de processus de complémentarité, avant de se transformer souvent en alliances (comme en *Enéide* XII).

On comprend mieux alors ce qui a tant rapproché Gilbert Durand et Mircea Eliade (en particulier lors des *Tagungen* d'*Eranos* à Ascona) : la mise en évidence (qui constitue une avancée capitale pour nos Sciences humaines) de ce qu'on ne peut prendre isolément les différents régimes de l'imaginaire. Qu'il s'agisse, pour reprendre la terminologie durandienne bien connue, des schèmes héroïques « diurnes » de séparation, des figures « nocturnes synthétiques » du passeur et du médiateur, ou de celles, « nocturnes » mystiques » de la fusion amoureuse, elles ne prennent sens que reliées entre elles dans un processus d'individuation qui les intègre dans le temps. Séparation, réconciliation et fusion « heureuse » ne peuvent être des expériences vivifiantes et réussies que si elles sont vécues dans la continuité et la progressivité de ce qu'il est convenu d'appeler un schéma initiatique. Pour cela, elles doivent s'inscrire dans une dramatisation et dans l'épaisseur d'un voyage dans le temps humain, celui de l'*homo viator*. Ainsi, on ne peut faire l'économie du temps des hommes ; mais ce temps ne doit

² E. Morin, *La Tête bien faite. Repenser la réforme. Réformer la pensée*, Paris, Seuil, 1999, p. 40.

³ M. Eliade, « Mythes de combat et de repos. Dyades et polarités », *Eranos Jahrbuch, Polarität des Lebens*, 1967, Rhein Verlag, Zürich, 1968, p.89.

pas masquer et faire oublier l'éternité du « temps retrouvé », comme totalité non vectorielle.

Une phénoménologie, et une herméneutique

Ainsi, la pensée scientifique d'Eliade va se développer tout naturellement comme une phénoménologie, prolongée par une herméneutique. Dans ces deux dimensions, nous retrouvons la capacité novatrice, voire anticipative d'Eliade. La phénoménologie, par l'exhaustivité de ses observations, par la mobilisation des matériaux qu'elle apporte, est le fondement de toute expérience scientifique. Mais ces phénomènes ne prendront sens que lorsqu'ils seront replacés dans les réseaux interprétatifs à travers lesquels nous les voyons. Et là aussi, Eliade est très « moderne ». On connaît, après les travaux de Ricoeur, Cassirer, Gadamer, Caillois, Morin et alii, l'importance de l'herméneutique, comme théorie de l'interprétation, dans l'épistémologie contemporaine. L'épistémologie nous montre effectivement que, dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, nous en sommes arrivés, avec la fin des certitudes et des épistémologies, à remettre en question le finalisme dans l'organisation des savoirs. Une synthèse récente⁴ plaide pour une herméneutique analogico-iconique. L'analogie ne devrait désigner qu'une identité entre des rapports. Mais Aristote, puis l'herméneutique médiévale voient déjà dans l'analogie une possibilité d'unité entre des significations multiples, une *unitas multiplex* dont la caractéristique est bien de refuser à la fois l'univocité (le *tertium exclusum* aristotélicien) et l'équivocité (« tout se vaut »). Quant à la notion d'icône, elle prolonge utilement le système. L'icône, l'image symbolique, est un signe qui a la particularité de la synecdoque : avec un fragment, nous avons la connaissance de la totalité de la structure, la partie nous conduit au tout. Le sens n'est ni dans la partie, ni dans le tout, mais dans la relation entre la partie et le tout. Le peintre G. Braque disait : « Je ne peins pas les choses, mais les relations entre les choses ». Lévi-Strauss l'avait écrit autrement : « La pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions, et tend à leur médiation progressive. »⁵

Une poétique de la relation

Eliade fait de ce repérage de la relation le moteur qui va le conduire dans sa quête du sens symbolique. Chez lui, tout est lien. Il n'y a pas de solution de continuité, dans le système du sacré, entre le principe et la création, tout se fait par hypostases. En ceci, d'ailleurs, Eliade est très peu gnostique, et ce fut sans doute l'occasion de belles discussions avec le Maître, Jung, à Ascona, lors des colloques d'*Eranos*, alors même que trônait dans le jardin de Moscia un autel dédié *Deo ignoto*, au dieu inconnu des gnostiques...

Cette continuité dans la chaîne verticale des hypostases se retrouve aussi, en synchronie, dans le cosmos, et dans le corps social : tout est relié, parce que tout participe d'une même structure. On ne comprend que lorsque l'on envisage la totalité. Eliade est très clair là dessus :

« Pour les structuralistes, les polarités, les couples de contraires, les oppositions, les antagonismes n'ont pas une origine sociale, et ne s'expliquent pas non plus par des événements historiques. Il s'agit d'une structure de la vie, qui est identique à la structure de la matière.[...] Il n'y a pas de solution de continuité entre les polarités et les

⁴ M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Mexico, 2002.

⁵ Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 248.

oppositions enregistrées au niveau de la matière, de la vie, de la psyché profonde, du langage ou de l'organisation sociale – et le niveau des créations mythologiques et religieuses »⁶.

Et l'expression du sacré est un des champs privilégiés où s'affiche ce message. Le symbole est bien icône, synecdoque. Le coup de génie d'Eliade est d'avoir clairement établi que l'imaginaire symbolique et religieux avait posé cette relation dans la création et l'existence d'un *tertium non inclusum* : un troisième monde intermédiaire entre le Créateur et la création : le monde des Idées platoniciennes. Jung le disait à sa façon, lorsqu'il parlait d'inconscient collectif, ou d'archétypes. Le terme est entaché d'ambiguïtés, et il n'a pas bonne presse chez les scientifiques. La pertinence et la forme de « réalité » de ce qu'il désigne n'en semble pas moins établie. Entre le verbe créateur et les formes sensibles (les seules sur lesquelles puisse travailler la phénoménologie), il existe un monde intermédiaire, formatif. On pense à Mallarmé :

« Je dis : une fleur ! et... musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets »⁷.

Archétypes et formes symboliques

Eliade est très clair là dessus. Entre l'image sensible et l'archétype, il y a l'image symbolique, de même qu'entre la hiérophanie et le fidèle, il y a les rites et les mythes. Le symbole est le langage de l'archétype dans la conscience. Sans ce langage, pas de communication. En ceci, cette structure est le contraire d'une hiérarchie qui sépare et isole ; elle relie et donne du sens. L'image symbolique est d'une certaine façon plus efficace que le discours conceptuel, car elle se charge instantanément de tout un réseau de sens qu'elle donne à voir (par son pouvoir d'analogie, et en tant qu'icône), sans avoir à passer par le canal du langage abstrait. Pour être plus efficaces, les images symboliques se regroupent en récits organisés, les mythes. Un mythe est « un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes [...] qui tend à se composer en récit »⁸. Eliade montre que les mythes sont des systèmes à la fois autonomes et reliés entre eux, donc en auto-organisation⁹. Capables de s'ouvrir sur le monde sensible, c'est-à-dire de donner et de prendre du sens dans la conscience de leur lecteur, ils sont une structure dynamique active, douée d'une réelle efficacité, reliant l'archétype et la psyché individuelle.

Dans cette définition de la pensée symbolique comme relation, Eliade est en bonne compagnie. Avec C.G. Jung, d'abord, l'« inventeur » de la notion d'archétype, pour lequel l'image symbolique est d'abord active, justement parce qu'elle permet de « connaître » l'archétype et de le faire sien, de passer du Moi au Soi. Le psychanalyste va avoir recours à cette imagination constituante, qui contribue à la modification et à l'élaboration de la psyché par l'évocation de *scenarii* : rêves, mythes, symboles servent de ponts, en même temps qu'ils irriguent la psyché avec la substance archétypale ; et inversement, derrière les images quotidiennes et banales, il y a des formes significatives et actives. Ainsi, les mythes fondateurs, les images formatrices sont partout et nulle part.

⁶ M. Eliade, *op. cit.*, p. 64.

⁷ S. Mallarmé, Préface au *Traité du Verbe* de René Ghil, 1886.

⁸ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1984, p. 64.

⁹ Sur ce concept d'auto-organisation, capital pour comprendre la pensée complexe, cf. J. Thomas, « L'imaginaire et les autres systèmes exploratoires (systémique, complexité) », in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998, p. 161-164.

Véritables génies de la lampe, ils coïncident avec nous si nous les appelons, si nous les faisons vivre en nous. On pense au Rilke des *Lettres à un jeune poète* :

« Tous les dragons de notre vie sont peut-être des princesses qui attendent de nous voir beaux et courageux. Toutes les choses terrifiantes ne sont peut-être que des choses sans secours qui attendent que nous les secourions.»

En ceci, la pensée de Jung, comme celle d'Eliade, ont une aptitude particulière à coïncider avec la pensée religieuse, *religio*, le lien, et de façon générale avec le sacré. Elles participent d'une même problématique, elles se fondent sur les mêmes modalités de structure du vivant : la conscience est avant tout organisationnelle. Ce n'est que dans la relation que l'être humain trouve son sens authentique, par delà la binarité, qui n'est elle-même qu'un raccourci rationnel simplificateur, si l'on accepte de considérer avec Ph. Solié que

« l'importance de la psychologie jungienne, sa supériorité, qu'on finira bien par reconnaître sur les découvertes pourtant essentielles de Freud, c'est qu'elle a, d'emblée, refusé de prendre le raccourci rationnel qui mène à la sécurité d'un petit nombre de catégories »¹⁰.

Même discours chez H. Corbin¹¹ – autre compagnon d'Eliade à *Eranos* – sur l'imagination créatrice comme interface, et médiation :

« Cette imagination est [...] une faculté purement spirituelle, indépendante de l'organisme physique ; elle est en quelque sorte le corps subtil qui enveloppe l'esprit, et par là même devance toute perception empirique. Le monde imaginal est un monde séparé de la matière mais non de l'étendue, un monde où toute chair se transforme en caro spiritualis (chair spirituelle). C'est ce même monde qu'Ibn'Arabî, et après lui Haydar Amolî, désigne comme un *barzakh*, un entre-deux, situé « au confluent des deux mers », la mer de l'intellect et la mer de la perception sensible, la mer des idées pures et la mer des objets qui tombent sous les sens. L'objet perçu par les sens n'est pas Idée ; l'Idée n'est pas perceptible par les sens. C'est pourquoi il faut nécessairement un entre-deux. Sans cet entre-deux, la Révélation n'a plus de sens, parce que le lieu des "événements dans le ciel" est précisément là, "au confluent des deux mers" »¹².

Quand il abordera le sujet, E. Morin ne parlera pas autrement. Pour lui,

« L'image est véritablement l'interface, elle joue un rôle formateur et transformateur essentiel. [...] L'image pour Morin est liée à la déraison et à la raison, au désordre et à l'ordre, et c'est parce qu'elle est à la limite de ces deux mondes qu'elle est vraiment le moteur constitutif de notre psyché, perçue comme lien – et pas lieu... - où s'organisent et se désorganisent les constituantes de notre imaginaire. [...] Pour Morin, l'imaginaire ainsi défini est véritablement actif, animé d'une « réelle présence », et comme le disait H. Corbin à propos de l'imaginal, il peut déterminer le réel, devenir le réel, mais un réel chargé de sens, « habité » par des forces plus grandes que les seules formes »¹³.

¹⁰ Ph. Solié, *La Femme essentielle*, Paris, Seghers, 1980, p. 8.

¹¹ Sur H. Corbin, cf. J. Thomas, *op. cit.* p. 128-131.

¹² H. Corbin, *Cahier de l'université Saint Jean de Jérusalem*, Paris, éd. André Bonne, 1975, p. 39.

¹³ J. Thomas, *op. cit.*, p. 134.

Morin retrouve la distinction entre temps dramatisé de la vie, et temps de l'éternité, comme totalité non vectorielle, quand il situe la cellule comme lieu de la complémentarité du *génos*, la « mémoire » immémoriale de l'ADN, et du *phénon*, l'instabilité de la combustion protéinique :

« Le temps du *génos* est à la fois le temps lent du devenir indéfini et le temps du retour à l'infini. Le temps du *phénon* est celui des instants qui se succèdent irréversiblement, et il s'inscrit dans la finitude. »¹⁴.

Comment mieux définir deux régimes d'imaginaire, qui créent et déterminent le champ par rapport auquel va s'exercer l'activité humaine ? Les représentations imaginaires générées par ces deux instances sont comme les ponts, les formes imaginaires constituantes – Jung dirait les images formatrices reliées aux archétypes – par lesquelles passe notre activité créatrice.

Vers une théorie de la complexité

Dans cette démarche de mise en évidence d'une poétique de la relation¹⁵ (d'un schéma agonistique dramatisé et doué d'un pouvoir efficace), Eliade souligne donc le rôle essentiel de la polarisation des antagonismes, à condition qu'elle évolue en « logique d'antagonismes »¹⁶, et qu'elle soit un des éléments fondateurs d'un processus complexe. Car Eliade nous apparaît bien comme un des promoteurs des théories de la complexité. Son approche est d'autant plus intéressante qu'elle est complètement indépendante des recherches en ce domaine, plus familières aux sciences exactes qu'aux sciences humaine. C'est d'ailleurs ce qui en fait tout l'intérêt. Car par de tout autres voies, l'historien des religions repère des processus qui rejoignent et corroborent les conclusions de la systémique : un antagonisme n'est productif que quand il évolue en organisation, et quand il suscite une émergence, qui n'est pas seulement la somme de ses composantes. Un des premiers, Eliade a compris la complexité en sciences humaines, et l'importance de la figure mythique du passeur, du voyageur, de l'initiateur, en même temps que le rôle privilégié des marges, des frontières, des limites, de tous ces espaces en interface où se jouent les processus fondateurs et transformateurs. Les sciences du vivant viennent corroborer ces systèmes de représentation symbolique : la biologie nous apprend que c'est parce que le sujet porte l'altérité en lui-même qu'il peut communiquer avec autrui. C'est parce que notre mémoire génétique garde le lointain souvenir de la scission originelle des unicellulaires que nous portons en nous l'attraction pour un autre ego, plus poétiquement exprimée par le mythe de l'androgynie chez Platon. Alors, et pour reprendre une image d'E. Morin¹⁷, autrui n'est plus seulement considéré comme un *ego alter*, un autre individu sujet différent de moi, mais comme un *alter ego*, un autre moi-même en lequel je me prolonge.

Deux exemples

Pour expliciter les théories d'Eliade, nous prendrons deux exemples, l'un emprunté à l'Antiquité romaine et l'autre à notre monde contemporain.

¹⁴ E. Morin, *La Méthode*, II, Paris, Seuil, 1980, p. 125.

¹⁵ Pour paraphraser le titre du livre d'E. Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.

¹⁶ Cf. S. Lupasco, *Le Principe de l'antagonisme et la logique de l'énergie*, Paris, Hermann, 1951.

¹⁷ E. Morin et A.-B. Kern, *Terre-Patrie*, Paris, Seuil, 1993, p. 149-150.

Romulus et Rémus, et Rome.

Eliade a souligné que l'une des avancées importantes de Dumézil dans le domaine latin avait été de dépasser la dualité repérée par Piganiol, qui expliquait toute l'histoire des idées à Rome par l'antagonisme Romains/Sabins. Dumézil a patiemment démonté cette construction, qui confondait un état des lieux et un bilan, et il a montré que cette dualité ne prenait sens qu'à l'intérieur d'une tripartition, dans un système qui jouait sur la complémentarité d'une polarisation et d'un rythme ternaire, le trois représentant un état de complexité supplémentaire développé à partir du deux, de même que, dans les théogonies, des triades succèdent aux dyades. Tout le système est déjà potentiellement inscrit dans l'épisode fondateur : ce n'est pas par hasard que les héros de la genèse de Rome sont jumeaux. Leur gémellité permet la mise en place d'un scénario où l'affrontement entre les deux frères les transforme en couple dynamique : un transgresseur, Rémus et son alter ego conservateur, Romulus. Ce n'est qu'au prix de ce dédoublement sacrificiel entre sacré de dissolution et sacré de cohésion que l'émergence représentée par la fondation de Rome pourra avoir lieu en toute sécurité. En même temps, la surabondance de vie qui était implicite, à travers la figure « monstrueuse » des jumeaux, représentait un danger potentiel, et pouvait se retourner contre le groupe : la voici canalisée et maîtrisée à travers le retour à l'individuation.

Le même Dumézil a très bien montré comment la société romaine avait connu une expansion et une vitalité tant qu'elle s'était reliée à ce schéma fondateur, et comment elle avait décliné, puis disparu, à partir du moment où elle s'était coupée de cette mémoire de l'origine, et dépolarisée, dans un processus de rupture de la tension agonistique des trois fonctions, au profit d'une seule fonction, martienne : le césarisme, qui transforma le rêve virgilien de l'*imperium sine fine*, l'« empire sans fin », en brutalité d'un impérialisme politique. Le tissage et le métissage sur lesquels s'était construite la souplesse de la romanité se sont transformés en une structure clivée, durcie sur un affrontement entre le Sanctuaire intérieur et les Barbares extérieurs, le *limes* cessant de jouer son rôle de zone d'échange pour devenir un mur infranchissable (jusqu'à ce qu'il soit franchi...), et surtout la si riche notion de barbarie intérieure, qui menace potentiellement tout homme, et plus particulièrement tout Romain, s'effaçant au profit de l'affrontement sommaire entre une civilisation du sanctuaire et une barbarie extérieure.

Le paysage culturel contemporain

L'importance même du bilan scientifique d'Eliade lui confère une dimension qui excède le simple domaine d'une spécialité, et l'ouvre au comparatisme (sans jamais qu'Eliade se pose en donneur de leçon ou en gourou). L'ethnologue devient naturellement sociologue lorsqu'il remarque que l'une des caractéristiques de notre temps, c'est justement la perte de la fonction symbolique, ou plutôt sa profonde mutation, qui tend à confiner le symbole dans des formes de « survivance » et de « camouflage »¹⁸. C'est bien un Dionysos ivre d'images qui submerge notre imaginaire sous un flot, une overdose d'images vidées de leur fonction symbolique. M. Maffesoli y voit une chance potentielle¹⁹, à travers une régénération brûlante des forces de consommation déchaînées par un Dionysos ludique, et succédant à l'empire de la

¹⁸ Cf. M. Eliade, « Survivance et camouflage des mythes », *Diogène*, vol. 41, 1963, p. 3-27.

¹⁹ M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Klincksieck, 1982.

consommation, ou au monde sage de la conservation. J. Brun est plus pessimiste²⁰ quand il nous parle d'un Dionysos *lusios*, « délieur », qui nous entraîne dans un processus de dilution dionysiaque du sujet dans l'environnement. Sartre nous avait déjà dit que tout est en dehors de nous, y compris nous-mêmes. On est passé du sens aux signes. La fonction symbolique du message s'est évanouie, et Dionysos joue avec les signes.

Un des intérêts du discours d'Eliade est de mettre en évidence que les choses ne sont pas si simples, et qu'il n'y a pas qu'un seul modèle. Toute son œuvre milite pour la mise en évidence d'un système complexe, pluriel, polycentré, qui échappe à la perversion du « tout univoque » comme à celle du « tout équivoque ». Sur ce terrain, Eliade retrouve la *mediocritas* gréco-latine des épicuriens : le discours sur la science de l'acrobate, en équilibre entre deux gouffres²¹. Dès 1957, il renvoyait déjà dos à dos, et au nom de cette logique du métissage culturel, le discours raciste de l'aryanisme et le discours de « fin de l'histoire » du marxisme, puisque, pour les raisons précédemment exposées, « les tensions de l'histoire sont consubstantielles à la condition humaine et, partant, ne peuvent jamais être complètement abolies »²², mais sont réintégrées dans une forme d'alliance et de métissage entre le Même et l'Autre.

Pour une globalisation des savoirs

Eliade n'a pas assez vécu pour voir combien la chute du Mur de Berlin, et avec lui du communisme soviétique, vérifiait ses dires. Désormais, avec la mort des idéologies, il apparaissait clairement, en cette fin de XX^{ème} siècle, que les deux grands drames de ce siècle en Europe, les ravages exercés par le nazisme et par le communisme, correspondaient à des situations où l'Autre avait été nié dans sa spécificité d'individu : le nazisme l'avait rejeté comme différent, et le communisme l'avait également privé de liberté en l'engluant dans un égalitarisme dissolvant. Le « tous inégaux » avait été aussi mortifère que le « tous égaux ». Pour deux raisons opposées, l'Autre avait été privé de sa liberté, et de son existence. Dans les deux cas, il était anéanti, nié, expulsé. Entre ces deux excès, Eliade met en chantier un système pluraliste et équilibré, fondé sur la médiation, et le respect du pluralisme, ces options politiques étant, nous espérons l'avoir montré, justifiés pour Eliade parce qu'ils s'inscrivent dans une logique plus générale du vivant. C'est la fin des certitudes : il faut admettre qu'il n'y a pas de « fin de l'histoire », mais plutôt une solidarité complexe, faite du sentiment d'être embarqués dans le même voyage, dans une « dialogique » chaotique, aléatoire et incertaine entre des déterminations et des forces de désordre, et un jeu souvent rotatif entre l'économique, le sociologique, le technique, le tout dans le prisme et le miroir des systèmes de représentation²³. Eliade affirme clairement que la seule réponse au « risque de la liberté » et de ses forces dissolvantes viendra d'une capacité à susciter non un unitarisme (on a vu qu'il était toujours mortifère) mais une globalisation des savoirs, indispensable à la construction d'un sens pluriel, et d'une complexité qui est la seule réponse à l'un des risques que nous évoquions au début de cet article : le risque de la parcellisation. Car

²⁰ J. Brun, *Le Retour de Dionysos*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

²¹ Cf. J. Thomas, « Deux figures de l'imaginaire gréco-romain : l'acrobate et le plongeur » in *Etudes sur l'imaginaire. Mélanges offerts à Cl.-G. Dubois* (G. Peylet dir.), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 77-89.

²² M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 20-21.

²³ Cf. E. Morin, *La Tête bien faite*, p. 45.

« le développement antérieur des disciplines scientifiques, ayant morcelé et compartimenté toujours plus le champ du savoir, avait brisé les entités culturelles sur lesquelles ont toujours porté les grandes interrogations humaines : le cosmos, la nature, la vie, et à la limite l'être humain. Les nouvelles sciences, écologie, sciences de la Terre, cosmologie, sont poly- ou transdisciplinaires : elles ont pour objet non un secteur ou une parcelle, mais un système complexe formant un tout organisateur »²⁴

C'est clairement poser l'enjeu d'une *scienza nuova*, d'une science anthropologique remembrée qui envisagerait l'humanité dans son unité anthropologique et dans ses diversités individuelles et culturelles : *unitas multiplex*.

Le danger de la liberté

Eliade oppose ce risque nécessaire de la liberté, potentiellement ouvert vers des systèmes de « réconciliation », à un autre risque beaucoup plus terrible : le retour de la barbarie, avec les systèmes monocentrés, et les dualismes manichéens opposant sommairement le Bien et le Mal (qui est toujours l'Autre). Eliade nous a pourtant montré, dans une belle leçon d'humanisme, que l'homme de l'Antiquité savait déjà que le Barbare, on l'a en soi, et que le vrai combat, c'est d'abord le combat contre soi-même. Les discours se multiplient maintenant pour souligner que notre civilisation technoscientifique, tout en étant « civilisée », produit une barbarie qui lui est propre : c'est sans doute cela aussi, la crise du monde moderne. Au métissage vivifiant que nous évoquions s'oppose son bariolage, comme le mélange s'oppose à l'*unitas multiplex* et tissée. Nietzsche, toujours pessimiste, mais souvent visionnaire, écrivait déjà en 1880 : « Que doit-il advenir du monde civilisé ? Sable et fange ! »²⁵.

« En refermant le sujet sur lui-même et en subordonnant la hiérarchie des œuvres aux valeurs de l'utilité, les sociétés modernes ont réduit l'homme à cet écoulement sablonneux des processus vitaux qui ne connaissent d'autre loi que celle de la satisfaction immédiate. Tel est aujourd'hui le statut de la postmodernité qui a aboli les ultimes limites de la modernité pour se perdre dans les mirages de sa lassitude. Si « la barbarie » est bien, selon la définition de Nietzsche, « l'absence de style ou le mélange chaotique de tous les styles », c'est-à-dire « cette juxtaposition et cette accumulation grotesque de tous les styles possibles »²⁶, alors le bariolage du postmoderne est le prête-nom de cette barbarie réfléchie qui intériorise, jusqu'à l'écoeurement, toutes les formes de vie, toutes les conduites et tous les objets en excluant par principe toute sélection, tout choix et toute hiérarchie. »²⁷.

C'est bien d'un vrai sous-développement qu'il s'agit. Mais

« le sous-développement des développés est un sous-développement moral, psychique et intellectuel : misère mentale des sociétés riches, disette d'amour des sociétés repues ; méchanceté et agressivité misérable des intellectuels et des universitaires. Il y a une misère qui s'accroît avec l'abondance et le loisir : le sous-développement éthique »²⁸.

²⁴ E. Morin, *ibid.*, p. 29.

²⁵ F. Nietzsche, *Aurore. Fragments posthumes 1879-1880*, Paris, Gallimard, 1976, p. 664.

²⁶ F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, Paris, Gallimard, 1990, p. 23.

²⁷ J.-F. Mattéi, *La barbarie intérieure*, p. 278-279.

²⁸ E. Morin et A.-B. Kern, *Terre-Patrie*, p. 123.

Pour un aggiornamento épistémologique

Ipsa facto, c'est toute une conception scientiste du monde (fondée sur le progrès et la stricte rationalité) qu'Eliade met à mal. A travers cette critique, c'est aussi, on l'a vu, l'hyperspécialisation qui est dénoncée, dans sa perversion essentielle : aggraver la solitude ontologique de l'homme, en l'isolant par le savoir au lieu de le relier, car « le règne des spécialistes est le règne des idées générales les plus creuses, la plus creuse étant qu'il n'y a pas d'idées générales »²⁹. Avant les systématisations sur la « raison contradictoire »³⁰ ou la « raison sensible »³¹, Eliade pose les bases d'un nouveau paradigme scientifique tenant compte d'une nécessaire réfection analogique des sciences humaines sur les sciences de la nature ; car pourquoi voudrait-on que l'anthropologie reste bloquée à un mécanisme conceptuel dépassé par les lois de la nature ? . Les travaux d'Eliade contribuent à actualiser des schémas qui deviennent dramatiquement obsolètes ; car nos modèles imaginaires ont un siècle de retard, quand ils sont encore à la dérive des mythes épistémologiques du XIX^{ème}, voire du XVIII^{ème} siècle ; ce hiatus entre éthique et épistémologie devient d'autant plus grave que les problèmes d'éthique se posent avec urgence, du fait des avancées scientifiques. Plus que jamais, la conscience fait défaut à la science. C'est donc bien à une rénovation épistémologique, à un *aggiornamento*, que nous convie Eliade.

La gloire des poètes

Il faut reconnaître que, dans ce domaine, et malgré les apparences, les poètes et les artistes ont toujours été plus « voyants » que les scientifiques établis dans l'institution. Déjà, au XIX^{ème} siècle, et

« alors que la science ignorait l'individuel, le singulier, le concret, l'historique, la littérature et singulièrement le roman les ont restitués et ont révélé la *complexité humaine*, de Balzac à Dostoïevski et Proust. Les sciences accomplissaient ce qu'elles croyaient être leur mission, de dissoudre la complexité des apparences pour révéler la simplicité cachée de la réalité ; la littérature s'était donné en fait pour mission de révéler la complexité humaine cachée sous des apparences simples »³².

Il revient à M. Kundera de nous avoir souligné que c'est dans le roman du XIX^{ème} siècle que la vraie complexité nous est donnée à voir, à travers ces vies modestes, pitoyables, admirables aussi, qui nous disent que l'être le plus quelconque a plusieurs vies (comme les hétéronymes de Pessoa), joue plusieurs rôles, vit une existence en partie de phantasmes, en partie d'actes³³. En ceci, le roman du XIX^{ème} siècle constitue un vrai éloge de la pluralité et du discours multivoque (ce qui ne veut pas dire équivoque).

Eliade, savant et romancier

Sur ces bases, il y a une forme de logique à ce que, pour toute une partie de sa production, Eliade soit romancier. Quel meilleur développement à ses théories que d'en

²⁹ *Op. cit.*, p. 114.

³⁰ J-J. Wunenburger, *La Raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1990.

³¹ M. Maffesoli, *Eloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.

³² E. Morin, *La tête bien faite*, p. 103.

³³ Cf. M. Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.

donner une application, un exemple dans le domaine de la création ? Par son aptitude à associer la théorie et la pratique de l'écriture romanesque, il associe en sa personne le savant et le poète, il montre que les processus de création procèdent bien de boucles ininterrompues, et d'une globalisation des approches, refusant les clivages entre hommes de savoir et hommes de création : ils participent tous deux des mêmes courants, des mêmes grands dynamismes organisateurs du vivant, et ils témoignent de la réelle présence des formes symboliques dans tous les domaines de l'activité humaine. Ainsi, en sa personne même, Eliade témoigne de la réalité de l'imaginaire, de son efficacité à transformer les consciences individuelles et les instances collectives, et, au delà d'une distinction obsolète entre « réel » et « imaginaire », il affirme que

« l'imaginaire n'est pas que vapeurs inconsistantes, mais fait partie de l'étoffe complexe de la réalité humaine »³⁴.

Dans son *incipit* à *La barbarie intérieure*, J.-F. Mattéi écrit : « Nous avons perdu le sens des commencements ». Il revient à M. Eliade de nous rendre ce sens, en nous montrant que, à bien y regarder, nous sommes tous un commencement, et que dès lors que nous en sommes conscients, nous échappons à la barbarie intérieure.

³⁴ E. Morin et A.-B. Kern, *Terre-Patrie*, p. 164.