



HAL
open science

Mircea Eliade et James Hillman : deux pionniers des sciences humaines

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. Mircea Eliade et James Hillman : deux pionniers des sciences humaines. Symbolon, 2008, Mircea Eliade et la pensée mythique, 4, pp.107-115. hal-04563435

HAL Id: hal-04563435

<https://hal.science/hal-04563435>

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.

Publié dans *Mircea Eliade et la pensée mythique* (I. Buse et J.-J. Wunenburger dir.), *Symbolon* 4, Editions Universitaires de l'Université de Lyon III, 2008, p. 107-115.

Mircea Eliade et James Hillman : deux pionniers des Sciences humaines

Joël Thomas – Université de Perpignan-Via Domitia (France)

« *Deo ignoto* » (« au dieu inconnu »
(inscription gnostique gravée sur
l'autel d'*Eranos* à Moscia)

« Ces événements n'eurent lieu à aucun
moment, mais existent toujours »
(Salloustios, *De Deis et Mundo*, IV, 9)

Rappelons d'abord brièvement les raisons qui nous conduisent à convoquer ici James Hillman. Il trace un sillon important dans la psychanalyse américaine de référence jungienne (et, au-delà, dans les sciences humaines en général). Citons dans son abondante bibliographie *The Myth of Analysis. Three Essays in Archetypal Psychology* (1972 ; 4^{ème} édition Evanston, Northwestern Univ. Press, 1997), trad. française *Le Mythe de la Psychanalyse* (Paris, Imago, 1977, rééd. Payot, 2006), et aussi *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy (and the World's Getting Worse)* (dont le titre est, à lui seul, tout un programme) (Ulmus Company, 1992, avec M. Ventura ; trad. française *Malgré un siècle de psychothérapie, le monde va de plus en plus mal*, 1998), *Le Polythéisme de l'Âme* (Paris, Mercure de France, 1982, recueil traduit en français de plusieurs articles publiés aux Etats-Unis).

Le rapprochement entre M. Eliade¹ et J. Hillman n'a rien d'arbitraire ni de fortuit. M. Eliade et J. Hillman se sont connus, à de multiples reprises, à la *Tagung* d'*Eranos*, à partir de 1966, ils ont participé à ces célèbres sessions pluridisciplinaires de dix jours, à Moscia, sur le Lac Majeur, qui furent d'abord initiées, à partir des années 30, autour de la personnalité de C.-G. Jung. Au-delà de ces rencontres, qui auraient pu rester fortuites ou superficielles, les deux hommes sont liés par toute une vision du monde. Pour risquer le paradoxe, on pourrait dire qu'Eliade est un anthropologue dont l'œuvre est indissociable de la psychologie, tandis qu'Hillman est un psychologue et un psychanalyste dont toute l'œuvre est tournée vers l'anthropologie, et dépendante d'elle. Ils ont tous deux en commun à la fois une profonde

¹ Pour une présentation des travaux de M. Eliade dans le contexte des études sur l'imaginaire, cf. J. Thomas, « Mircea Eliade », in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire* (J. Thomas dir.), Paris, Ellipses, 1998, p.121-127.

passion pour la culture classique (tous deux sont des érudits, et de fins connaisseurs de la mythologie gréco-romaine), mais aussi la conviction que les disciplines liées à l'Antiquité ne sont intéressantes que dans l'éclairage qu'elles nous apportent sur nous-mêmes. Pour eux, l'actualité de l'antiquité est une évidence.

Leur choix du corpus mythologique gréco-romain s'explique alors. On sait que les mythes grecs ont sans doute, à époque archaïque, été créés, dans un premier temps, pour rendre compte de rituels bien précis. Mais, avec le temps, les rites ont disparu, sont tombés dans l'obsolescence et l'oubli, alors que les mythes ont survécu. Privés de leur système de référence, ils ont pu acquérir alors, dans l'imaginaire des grecs, une souplesse, une ductilité, qui les a ouverts à d'autres modes interprétatifs. C'est aussi cela, le miracle grec : les mythes bougent, s'éparpillent en une multiplicité de variantes, susceptibles d'être reprises, modifiées. Ce sont des palimpsestes. En ceci, ils s'opposent au corpus *ne varietur* des religions, qui proposent – imposent - une version canonique du récit hagiographique. La mythologie grecque (dont il ne faut pas oublier qu'elle nous lègue des versions tardives, et donc libérées du rituel originel par les siècles de l'histoire) se développe à la fois dans un contexte de complexité et de liberté.

Cela permettait aux lecteurs, aux auditeurs des mythes toute une richesse d'interprétation. Ils étaient actifs, dans un nécessaire travail de recombinaison d'une matière qui ne leur était pas imposée. Ils avaient une marge de manœuvre. En ceci, le mythe relève bien d'une pensée complexe, au sens où celle-ci est auto-organisationnelle² : à la fois spécifiée de l'extérieur et de l'intérieur ; le mythe est donné comme un canevas, mais chacun de ses lecteurs le lit comme s'il n'était écrit que pour lui. Il y a plus : le mythe devient une sorte de support anagogique, de levain, à partir duquel le lecteur va construire son propre espace intérieur, avec sa coloration inimitable, liée à une histoire et à une sensibilité particulière. En ceci, les mythes sont à tous, mais il n'y a pas deux interprétations du mythe qui soient semblables : le mythe est bien, par excellence, *unitas multiplex*, unité tissée dans la diversité.

Cette richesse potentielle du mythe, comme matrice, structure formatrice, Eliade et Hillman l'ont admirablement comprise, et toute leur œuvre en est l'expression. Dans cette perspective, tous deux repèrent, dans le mythe, un refus de la croyance qui le distingue de la religion : il n'est pas nécessaire de croire au mythe, dans un acte de foi, car le mythe *est* ; sa réalité psychologique s'impose à nous. Comme le souligne Hillman, non sans malice, de ce fait,

« les mythes doivent être lus avec humour, et non avec foi. Les Dieux ne réclament pas que je croie en eux pour pouvoir exister, de même que je n'ai pas besoin de la foi pour expérimenter leur existence. Il me suffit de savoir que je suis mortel, pour sentir la portée de leur ombre. Il suffit de regarder autour de soi, les yeux grands ouverts. La croyance n'apporte d'aide que lorsque l'on ne peut pas voir, ou lorsque l'on ne peut voir qu'à travers une vitre, obscurément. La foi comme je la conçois est une foi animale (Santayana) : ce qui est là est là, non pas parce que j'y crois, et cela ne disparaîtra pas si j'arrête d'y croire. Le chien qui renifle le vent ne croit pas au vent : il essaie simplement de se mettre d'accord avec lui et d'entendre ce qu'il dit. Ce qui n'est d'ailleurs pas tellement simple... »³.

On comprend alors que les deux moteurs de la compréhension du mythe, chez Eliade et chez Hillman, soient la lucidité et le souci de la construction de soi.

La lucidité, d'abord. Car ce qu'il faut, c'est bien apprendre à lire : loin de nous livrer à un acte de foi, il convient au contraire de faire table rase de tout ce qui peut nous influencer,

² Cf. J. Thomas, « L'imaginaire et les autres concepts exploratoires (systémique, complexité) », in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire* (J. Thomas dir.), Paris, Ellipses, 1998, p. 161-164.

³ J. Hillman, *Le Polythéisme de l'âme*, Paris, Mercure de France-Le Mail, 1982, p. 47-48.

sous forme d'idées reçues, de préjugés, dans notre réception du récit mythologique. Il faut en quelque sorte polir le miroir de la psyché, terni par toutes les influences, les effluences qui nous entourent. Alors, le mythe entre dans notre imaginaire pour opérer son deuxième travail, alchimique, celui-ci : une sorte de rencontre entre notre horizon d'attente personnel et le message véhiculé par les images symboliques. Il en naîtra une émergence : la psyché du lecteur se modifie à la « fréquentation » du mythe, pour devenir différente de ce qu'elle était.

En ceci, Eliade et Hillman, ces humanistes amoureux de la culture antique, font un travail véritablement socratique. Comme Socrate, ils privilégient d'abord l'élucidation. Ils convoquent la rigueur scientifique, pour trier, sélectionner, créer un sol solide et propice à la construction à venir. La taxinomie opérée par Eliade dans son *Traité d'Histoire des Religions*⁴ est, dans cette perspective, un modèle. Comme Socrate, ils pratiquent le doute méthodique, destiné à donner à leur lecteur la conscience de ses insuffisances, de la fragilité de ses croyances. Ce n'est que lorsque son interlocuteur sait qu'il ne sait plus rien que Socrate passe à une autre phase de son enseignement. Comme lui, Eliade et Hillman ont alors recours à une approche qui délaisse le parcours strictement rationnel, nécessaire dans la première partie du travail, mais désormais insuffisant. Socrate disait qu'il s'en remettait alors à son *daimôn*, ce que nous traduirions volontiers par son intuition. En bons psychologues jungiens, Eliade et Hillman n'oublient pas, à ce stade, la complexité d'une approche anagogique, qui va se fonder sur des critères complémentaires, non aristotéliens, cette fois : analogie, et non pas exclusion ; principe du tiers inclus, et non pas du tiers exclus. Ils sont les seuls à permettre une construction harmonieuse de l'espace intérieur de la psyché, sous forme d'une émergence, d'une dialogique qui va au-delà des instances initiales, sans les éliminer ni les dissoudre : *unitas multiplex*.

Cela explique qu'Eliade, comme Hillman, aient eu un intérêt tout particulier pour le polythéisme. Car le polythéisme a une sorte d'empathie, d'harmonie imitative avec le processus d'individuation psychologique qu'il initie. Comme nous l'avons dit, il ne s'agit pas d'imposer un dogme, dans un processus dualiste, de supérieur à inférieur. Nous parlons de psychologie ; et dès lors, toute mutilation, toute contrainte se traduit en termes de traumatisme. Tout doit se construire en souplesse, dans une efflorescence fondée sur le respect du vivant. Dès lors, Hillman, comme Eliade, affirment la prééminence du polythéisme, du *Polythéisme de l'Âme*. En multipliant des niveaux de description, en traduisant la multiplicité des énergies par la diversité même des dieux, le mythe parvient mieux que les récits monothéistes à rendre compte de la complexité du vivant, et à rendre cette complexité opérative au cœur de la psyché. Hillman écrit :

« Il est tout à fait possible – et ceci est maintenant ma conviction et mon cheval de bataille – que l'intérêt plus particulier accordé à une multiplicité d'hypostases divines et à leur processus de dévoilement dans les mythes, se montre plus psychologique même s'il apparaît moins religieux (du moins dans le sens monothéiste du terme). Car cet intérêt permet probablement une meilleure pénétration intuitive des émotions, des fantasmes et des relations qui se forment, même s'il est moins encourageant pour une théologie de la totalité évolutive. Il reflète probablement les illusions et les nœuds qui se font jour dans l'âme, même s'il satisfait moins la vision populaire de l'individuation par passage du chaos à l'ordre, du multiple à l'unique, vision dans laquelle la santé de la totalité en vient à signifier la domination de l'Un sur le multiple. »⁵

⁴ Paris, Payot, 1^{ère} éd. 1964.

⁵ *Le Polythéisme de l'Âme*, p. 21

Car la vision polythéiste ne se perd pas dans la parcellisation. Elle est capable d'exprimer la vision de l'unité. Mais, comme le dit Hillman,

« Pour la conscience polythéiste, en effet, l'un n'apparaît pas comme tel, mais il est contenu comme un parmi le multiple et à l'intérieur de chaque apparition du multiple »⁶.

C'est précisément ce que, dans les théories de la complexité, on désigne comme une structure holiste : chaque élément du système contient en même temps la totalité du système. Donc, le multiple contient l'unité sans perdre pour autant les possibilités du multiple⁷.

On conçoit aussi qu'Eliade ait un autre point commun avec Hillman : tous deux ont porté une attention particulière sur les mythes de type initiatique. Pour eux, il ne s'agit pas d'adhésion à quelque forme de mystique ou de religion, on l'aura compris. Simplement, les structures de type initiatique sont celles qui rendent le mieux compte, métaphoriquement parlant, du processus psychologique d'individuation et de construction de soi. On est donc tout naturellement conduit à accorder une place de premier plan à ce type de récits, parce qu'ils sont plus efficaces, plus performants. Ils fonctionnent par une sorte d'harmonie imitative, à vocation anagogique. Hillman nous montre comment la figure du *puer aeternus*⁸, celle d'Œdipe⁹, sont des schémas récurrents, à la fois modèles et idéaux, qui aident l'individu à se construire. J'ai moi-même essayé de donner à voir la façon dont la figure d'Enée était à la fois un modèle collectif pour les Romains, et un idéal humain pour chaque Romain en particulier : le génie de Virgile réside bien surtout dans son aptitude à assumer à la fois l'univers régressif, éclaté, disparate, des images obsédantes, et le monde orienté, tendu, ascétique de la progression héroïque. Là est la vie, dans le respect du clair-obscur, dans la conjonction de la lumière et des ténèbres¹⁰

A ce stade, ce qui frappe, dans l'œuvre d'Eliade comme dans celle d'Hillman, c'est la modestie. On peut être étonné du terme, alors même que nous avons affaire à des œuvres d'une ampleur exceptionnelle, tant dans leur volume que dans leur retentissement. Mais c'est la perspective des auteurs qui est fondamentalement faite de modestie : souci de progresser avec humilité dans les linéaments des consciences individuelles, d'essayer d'y apporter un peu de clarté, et non pas ambition prométhéenne de créer une grosse machine explicative à ambition ontologique ou théologique. Cette modestie va de pair avec le respect pour la matière, le *corpus* : la mythologie classique est réhabilitée dans toute sa noblesse, et sa dimension profonde, par nos exégètes. Elle n'est pas abordée comme simple sujet d'érudition, mais comme l'expression à la fois obscure et merveilleuse d'une somme séculaire d'efforts pendant lesquels l'homme cherche à se donner à voir à lui-même, à ses semblables, pour mieux se comprendre dans son mystère essentiel. Cette émotion passe dans les deux œuvres, pleines d'empathie et de respect.

Cette modestie n'est pas sans courage : courage de ne pas hésiter à aller contre les idées reçues, contre les dogmes officiels : par exemple, Hillman comme Eliade redonnent toute leur force aux vecteurs du désordre, perçu comme potentiellement constructif ; à la folie, comme activité d'enthousiasme créateur et non pas seulement simple tare ou anomalie psychique ; au rêve, réinstauré dans ses lettres de noblesse, et dans toute sa dimension de « voie royale » de

⁶ *Ibid.*, p. 51

⁷ Ce qui est une belle définition du multiculturalisme...

⁸ J. Hillman, « *Senex and puer* : an aspect of the historical and psychological present », in *Polarität des Lebens, Eranos Jahrbuch* 1967, Zürich, Rhein Verlag, 1968, p. 301-360.

⁹ J. Hillman, « Oedipus Revisited », in *Wegkreuzungen, Eranos Jahrbuch* 1987, Frankfurt, Insel Verlag, 1989, p. 261-308.

¹⁰ J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'Enéide*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

la psyché, au même titre que l'activité diurne. Cela leur vaudra, faut-il le dire, beaucoup d'inimitiés, de mauvais coups (on n'aime pas ceux qui dérangent, qui pensent différemment de l'institution), et on sait que, dans le cas d'Eliade, les attaques pourront être d'une violence particulièrement injuste et méprisante pour cette grande personnalité.

La divine surprise, qui sera donnée en plus (comme une émergence...), c'est justement qu'Eliade et Hillman, comme G. Durand, comme Jung, pourront proposer, au terme d'un patient et minutieux travail phénoménologique d'analyse, une vision élargie qui apparaîtra d'elle-même, et qui vérifiera en quelque sorte la justesse du système : au-delà des arbres, émerge la forêt, avec ses grandes lignes de force archétypales. Mais en bons scientifiques, Eliade, Hillman, Durand nous les proposent comme un aboutissement, démontré par l'expérience, pas comme un a priori, une hypothèse de travail.

C'est là qu'on trouve un point commun peut-être essentiel entre nos deux auteurs : cette profonde dimension d'humanité qui a conduit Hillman à consacrer sa vie à soigner ses semblables atteints des « maladies de l'âme », la même qui a poussé Eliade à donner tout un support romanesque comme portant d'un diptyque, équilibrant son œuvre, et l'enracinant dans une chaleur, une couleur à nulle autre pareilles, une pesanteur et une chaleur d'humanité. Dans un monde de plus en plus impersonnel et parcellisé, dans la poussière des différentes disciplines, qu'ils ont dénoncées en tant que telles, Eliade et Hillman ont réussi, chacun dans son parcours, à être à la fois des scientifiques et des humanistes. Pour Hillman, comme pour Eliade, nous sommes les héritiers d'une civilisation de la culpabilité. Mais pas au sens où l'entendent les monothéismes. La *catharsis* n'est pas seulement dans la contrition, elle est part du sentiment que « si les dieux sont l'arrière-plan réel de notre vie, et si nous sommes à leur image, alors notre maladie est également d'origine divine »¹¹. Cette maladie de l'âme devient le ferment qui nous pousse à aller de l'avant, à devenir meilleurs et à mieux nous comprendre nous-mêmes, selon le *gnôthi seauton*. Dans ce sens, la notion de pathologisation est indispensable. En particulier, ces grandes forces qui nous angoissent, et que nous appelons *tyché*, *fatum* : le destin ; *anankê*, *mecessitas* : la nécessité, et qui se manifestent dans la psyché sous forme de fantasmes d'anxiété et de chaos, pour Eliade et Hillman, elles existent en soi, elles ont une forme de réalité, elles ne sont pas une maladie individuelle qui nous serait propre ; tout au plus, l'angoisse du monde prend-elle la coloration personnelle de notre propre angoisse¹². Remarquons au passage que cette angoisse de l'*anankê* se définit à la fois comme activité créatrice (car l'*anankê* est une *arché*, un principe primordial selon Platon) et comme un comportement pathologique, puisque l'anormal est impliqué dans tout acte d'existence, la norme n'étant au fond que le style particulier du fantasme qui habite chaque société. Mais il y a de la grandeur à être « anormal », c'est même la condition de tout acte de création authentique, artistique ou scientifique ; ainsi, grâce aux avancées d'Eliade et de Hillman dans la psychologie des profondeurs, l'artiste, le génie scientifique, ne sont plus des marginaux inexplicables. Ils ont su explorer leur limite, faire l'écart qui les a conduits dans une autre perspective ; et il est intéressant de se souvenir qu'en grec, *skandalon* signifie à la fois « écart », « saut de côté », et « scandale » : l'homme de génie est toujours scandaleux.

Cela explique que ces explorateurs de la mythologie aient autant été sensibles au sens du sacré. Certes, Eliade est un spécialiste de l'histoire des religions. Mais derrière les rituels et les dogmes, ce qu'il repère, c'est le sacré : cette façon pérenne dont l'homme se dit lui-même et se dit le monde, se donne à voir dans le monde, se situe dans un macrocosme et dans son microcosme personnel. En ceci (et nous retrouvons Socrate), Hillman et Eliade affirment un

¹¹ *Le Polythéisme de l'Ame*, p. 71

¹² C'est dans cet esprit qu'à un patient qui lui demandait : « J'ai vu une locomotive en rêve, qu'est-ce que cela signifie ? », Jung répondit : « Cela signifie d'abord que vous avez *réellement* vu une locomotive. »

côté prométhéen : quelque chose qui les rapprocherait peut-être de la pensée d'un A. Camus. Ils pensent qu'on peut décrire l'absolu, mais on ne peut pas le connaître autrement que par une expérience intime, personnelle, typiquement intuitive : le sens du sacré, le processus d'individuation, tel qu'il est décrit dans l'analyse jungienne, mais aussi dans toutes les quêtes de type initiatique. Je ne crois pas trop m'avancer en disant que, à leur manière, Eliade et Hillman sont des révoltés : révolte contre le monde moderne dans sa poussée de banalisation, d'abord, mais aussi révolte contre l'absurdité de la vie, quant elle ne prend pas sens, non par les religions, mais par le sacré, vecteur d'une ascèse et d'une alchimie intérieure. C'est sans doute pour cela que Hillman est psychanalyste, et qu'Eliade a écrit ses romans. Il y a du Prométhée chez eux : ils dérobent le feu aux dieux, pour le donner aux hommes. Ils pensent que notre chance, notre écrasante responsabilité aussi, c'est de donner du sens à une existence qui nous est donnée sans signification. La culture de la psyché devient, pour eux, l'opération qui donne du sens. Il faut imaginer Sisyphe heureux, disait Camus. C'est ce que font Eliade et Hillman : ils donnent à l'homme des raisons et des moyens d'être fier de sa vie. Ils nous montrent que notre dignité d'hommes vient à la fois de notre unicité et de notre appartenance à une unité qui nous transcende. Les forces de l'imagination, d'abord suscitées, trouvent alors toute leur signification dans une coïncidence avec un imaginal, au sens où H. Corbin emploie ce terme¹³ : toujours la dialogique, l'*unitas multiplex*. Dionysos dialogue avec Apollon, et Hermès n'est jamais absent. Il faut marier Eros et Psyché, mais à la manière où, dans le mariage de l'esprit et de l'âme, la lumière d'Eros éclaire les ombres des vallées, en révélant leurs ombres, leurs contours ; et ces ombres sont aussi belles que la lumière qui les révèle ; le découvreur et ce qu'il découvre s'enrichissent mutuellement ; le Yang est aussi beau que le Yin ; l'ordre s'intègre dans le désordre, se nourrit de lui, sans l'étouffer. La sublimation et l'ancrage dans la densité charnelle du corps se complètent, contribuent à l'émergence de cette merveille qu'est l'homme, comme disait Sophocle. Là est la vie, entre la légende et l'histoire, l'imaginaire et la réalité, dans l'unité et la diversité à la fois.

Nous commençons ce texte en soulignant qu'Eliade et Hillman s'étaient au moins croisés, à *Eranos*. Au terme de notre analyse, nous pouvons affirmer qu'ils avaient assez d'affinités de pensée pour conduire une expérience commune, être compagnons. Et nous en avons la preuve, de la bouche même de Hillman : dans un recueil d'hommages à G. Durand¹⁴, autre compagnon d'*Eranos*, nous retrouvons les noms de Hillman et d'Eliade associés dans la table des matières¹⁵ ; et dans son propre texte, Hillman fait explicitement allusion à ce lien qui unit les chercheurs d'*Eranos* ; ce qu'il écrit s'applique à Durand, mais aussi à Eliade (dont on sait la trace qu'il a laissée à *Eranos*), et de façon générale à toute la communauté des chercheurs d'*Eranos* :

« La place d'*Eranos* dans nos pensées, quand nous ne sommes pas là, à *Eranos*. Quand nous travaillons, chacun de notre côté, il y a le corps invisible des compagnons ; nos mots écrits pour le cercle *Eranos*, qui n'est pas vraiment un cercle, ou alors un cercle imaginal, qui comprend les morts, un cercle qui nous lie à l'imaginal. La présence imaginaire de chacun de nous, du fait de l'absence concrète mutuelle. La fidélité aux morts, la noblesse de l'aventure, son ironie, sa chevalerie. »¹⁶

¹³ Cf. H. Corbin, *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques* (4 vol.), Paris, Gallimard, 1971-1976, et J. Thomas, « Henry Corbin », in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, p. 128-131.

¹⁴ *La Galaxie de l'imaginaire* (M. Maffesoli dir.), Paris, Berg International, 1980.

¹⁵ M. Eliade, « Notes sur la mythologisation de l'histoire », p. 213-216 ; et J. Hillman, « Compagnons d'Eranos, communion invisible », p. 217-220.

¹⁶ J. Hillman, art. cit., p. 219.