

Du discours à l'archétype dans l'œuvre de Mircea Eliade

Nicolae Şera*

From Discourse to Archetype in Mircea Eliade's Works

Abstract:

The exegesis of Mircea Eliade's work highlights the fact that the author integrated concepts that belong to several sciences into his hermeneutical analysis of religion. Thus, our study analyses both Eliade's view of discourse and the tight connection with the idea of myth, which is a fundamental religious concept for his work. We are focusing on the concept of *myth* as fundamental, archaic story, which establishes the connection between human and transcendental by resorting to *symbol* as a key concept for semiotics. Eliade takes the theories of symbol further into Jungian psychoanalysis, while highlighting its connections with the imaginary and the human subconsciousness, thus getting to a fundamental anthropological concept, that of the *archetype*. The circle *discourse–myth–symbol–archetype* that we aim to analyze is thus closed, as it shows the continuity of "divine manifestation".

Keywords: Discourse, Myth, Symbol, Archetype, Imaginary

1. Le discours

Le terme de discours (du latin *discurrere*, « courir çà et là ») n'est pas à l'origine directement lié au langage. Quand, dès la fin de la latinité, *discursus* prend le sens de discours, c'est d'abord comme chemin hasardeux de la conversation et de l'entretien, avant de renvoyer à toute mise en forme, parlée ou écrite de la pensée ; les rhétoriques grecques du « logos », comme les rhétoriques latines de l'« *oratio* », deviennent alors pour nous rhétoriques du discours, de ses « parties » (verbes, attributs, etc.), de sa « disposition » (exorde, proposition, narration, etc.) et de ses « genres » (démonstratif, délibératif, judiciaire). Avec la rhétorique, le discours n'est pas seulement moyen d'expression de la pensée, mais d'abord instance autonome ; « courant » d'un locuteur à un auditeur ou lecteur, c'est un acte qui vise à un certain effet, dont témoigne tout discours depuis celui des sophistes. (cf. Dictionnaire de rhétorique)

La linguistique propose une définition élargie des discours,

* Associated Professor PhD, Department of Modern Languages and Business Communication, Faculty of Economics and Business Administration "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca, nicolassera@yahoo.fr

comme procès d'énonciation discrets et uniques, par lesquels le sujet parlant ou écrivant actualise la « langue » en « parole », au sens saussurien des termes (cf. Benveniste, 1980) et analyse, avec Austin par exemple, les divers actes (locutoire, illocutoire, perlocutoire) qu'accomplit un discours. La psychanalyse et la sociologie font aujourd'hui porter sur tout discours l'éclairage efficace de l'inconscient ou de l'idéologie. Plus généralement, avec la prééminence du modèle linguistique, le discours est, par opposition à une parole commentée ou sacralisée, un objet de science et de critique et le « champ du discours » devient le thème de nombreuses recherches actuelles.

Le « discours » désigne en linguistique l'exercice concret de la faculté du langage. Il suppose l'existence d'un émetteur, qui exprime sa pensée en direction d'un récepteur, réel ou virtuel. Tout énoncé linguistique observable (paroles prononcées ou texte écrit), par opposition au système abstrait de la langue, constitue donc un « discours ».

Fondé sur l'interchangeabilité – tous les membres d'une communauté sont à la fois émetteurs et récepteurs de discours (même si, dans certaines cultures primitives, il y a des discours réservés aux chefs, aux prêtres, aux chamans) –, le langage fonctionne primordialement sous forme de dialogue : on répond à ce que dit l'autre.

Le langage ne s'apprend que dans le dialogue (cf. Benveniste, 1980) ; mais, on ne demande pas seulement à un discours de relier des unités qui font sens : plus fondamentalement, on veut qu'il réponde à une question ou qu'il suscite l'intérêt chez l'autre. Tout discours s'organisera alors selon des relations avec l'autre, présent, absent ou fictif. Certes, on peut dire que des monologues (par exemple un récit, un poème, une explication) sont aussi des formes de dialogue : ils partent d'un discours déjà là, qu'ils reprennent, modifient, et ils anticipent sur une réponse possible. On devra donc dire, avec Bakhtine, qu'il y a du dialogue sous-jacent à tout monologue, et aussi que les enchaînements qui manifestent les genres de discours sont aussi réels que les formes de la langue. Ces enchaînements se différencient donc d'abord en dialogues réels avec un autre et en dialogues fictifs (monologues) avec des autres absents, et ce dans la rêverie, l'œuvre littéraire, le texte officiel.

En s'inspirant de Bakhtine, on dira qu'on ne peut parler de langage qu'au pluriel, qu'il n'existe que des genres de discours. Parmi les « discours du réel », ce n'est pas la même chose de donner un ordre ou de signifier une interdiction que de montrer, de nommer ou d'expliquer. Dans une perspective proche, on pourrait classer les genres de discours par leur relation au temps : commentaires de l'actuel, mémoires, généalogies, projets, anticipations ou discours à prétention atemporelle. Et ceci en soulignant que ces aspects peuvent se mêler, tout comme les deux régimes de l'imaginaire – le diurne et le nocturne –, que c'est la

présence de l'absent que sont le passé ou le futur qui fonde le « réel » : le « pur présent » n'est guère saisissable.

Si tout discours est nécessairement réponse à un discours déjà tenu ou, à l'opposé, renvoi à une réponse possible, il reste qu'on peut distinguer discours fait sur le mode de la répétition (qu'il s'agisse de famille, de religion, de politique, on ne cesse de répéter ce qui a été dit) et discours de transgression, moquerie, critique, commentaire : dans ce cas, le discours ne prend sens que par la distance à l'égard du discours de l'autre.

L'analyse sémiotique considère habituellement la distinction entre le destinataire¹ et le destinataire comme acquise à son point de départ. Or, l'histoire des religions telle qu'Eliade la conçoit met en scène cette genèse de la catégorie : Eliade distingue une totalité primordiale et une histoire primordiale s'insérant dans l'espace narratif ouvert par la scission de la totalité. Son œuvre dans sa totalité confirme l'idée de la distinction entre l'état conjonctif initial dans la totalité et l'état disjonctif qui lui succède dans l'histoire ; cette distinction suffit à fonder un autre paradigme et un autre espace narratif. Tout se passe d'ailleurs sous le signe de la coïncidence des contraires qui recouvre deux types de conjonction : celle entre le destinataire et le destinataire et ensuite celle entre la totalité primordiale et l'histoire qui lui succède.

La théorie scientifique de Mircea Eliade n'échappe pas aux propriétés du récit ; Eliade propose par sa théorie un métarécit prenant en charge toutes les occurrences observées et imaginables de récits religieux. Ce métarécit se fonde sur la permanence d'un certain nombre de classes de concepts faisant isotopie². On peut citer les isotopies les plus importantes de la théorie d'Eliade à savoir : *l'ontologie*, *l'anthropologie*, la *cosmologie*, la *temporalité* et la *spatialité*. Toutes ces isotopies forment en quelque sorte l'ossature conceptuelle de l'histoire des religions telle que l'entend Eliade.

2. Le mythe

Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. (Lévy Strauss, 1958 : 254)

Le mythe, ainsi démythologisé au contact de l'histoire, et élevé à la dignité de symbole, est une dimension de la pensée moderne. (Riccœur, 1993 : 13)

¹ Le destinataire est l'instance narrative qui communique au sujet la performance à réaliser. Le sujet, à son tour, est l'instance narrative effectuant la performance ou l'action dans une séquence donnée du récit (Cf. Umberto Eco, 2013).

² La sémiotique désigne par isotopie un contexte homogène déterminé par la redondance d'une marque distinctive afférente à ce contexte (Cf. Umberto Eco, 2013).

Récit fondateur de l'histoire des hommes, le mythe s'enracine hors de l'histoire, dans des origines indistinctes où les dieux, les êtres et le monde cherchaient à établir leurs places respectives. Qu'il se diffuse sourdement à partir des structures inconscientes de la personnalité ou qu'il renaisse sans cesse des efforts répétés de la mémoire collective, le mythe, témoignage de l'extraordinaire entrelacs de la « pensée sauvage », se fige en mythologie, c'est-à-dire en code de bonne conduite pour les peuples dits primitifs et en « théologie des poètes » pour l'ère de la culture classique.

Ethnologues ou sociologues, culturalistes ou folkloristes, historiens des religions ou des idées, juristes ou économistes, archéologues ou philologues, linguistes ou logiciens, psychologues ou psychanalystes, théologiens ou philosophes, tout le monde, aujourd'hui, s'intéresse au mythe.

Pourtant, la notion de mythe, si elle a été redéfinie, approfondie, analysée à travers le temps, est loin d'être élucidée. De même, la question sur le sens ou la fonction des mythes, notamment au sein des sociétés archaïques, a reçu trop de réponses, et des réponses trop divergentes pour que l'une d'elles, à l'exclusion des autres, puisse s'imposer.

Dans le conflit des interprétations se dessinent deux thèses principales qui s'affrontent. Pour l'une, la vérité des mythes, et même toute vérité, n'est en définitive qu'« *un effet de signification* ». Pour l'autre, la création des mythes, la *mythogénie* vécue, spontanée, n'est qu'un jeu logique, un exercice de mise en ordre, une activité combinatoire. Le mythe a sa manière de dire, et cette manière est logique car elle procède par distinctions, oppositions, corrélations, comme toute pensée logicienne. Mais le plus important n'est pas la manière, la forme : c'est le fond ; le mythe dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose.

Le passage du *mythos* au *logos*, du discours mythique au discours conceptuel (lequel profite, en outre, du passage de l'oral à l'écrit, du genre parlé au genre rédigé, du côté nocturne de l'esprit vers la partie diurne) témoigne pour les deux thèses : il ne les départage pas. Le concept formalise davantage, mais c'est le mythe qui introduit les jeux de distinctions : il les invente, et le concept les reprend, parfois les améliore, quelquefois les approfondit (quand le fonctionnel devient du substantiel, la reprise est éventuellement une méprise). En ce qui touche les contenus, on peut tenir que le sens profond est ou n'est pas dans le mythe ; s'il y est, un discours rationnel a chance de l'y récupérer ; mais s'il n'y est pas, on ne comptera point sur ce discours second pour préférer ce que le discours premier n'aurait pas réussi à faire entendre.

N'étant ni un discours pour démontrer, ni un récit pour montrer, le mythe doit user d'une insistance persuasive que dénote les variations symboliques sur un thème. (Durand, 2015 : 10)

Les anthropologues les plus avisés soutiennent dans leurs oeuvres l'habileté logique de l'homme archaïque (cf. Gusdorf, 1953). Là où les mythes sont la seule école de pensée, le seul laboratoire de l'expression façonnée, raisonnée, nul ne peut être surpris que tous les mécanismes de langage, toutes les procédures logico-formelles, tous les arrangements et tous les tours, à mesure qu'on les découvre, soient essayés sur eux, en eux.

Ce qui peut paraître encore plus étonnant c'est que l'esprit de l'homme archaïque soit capable de s'élaborer psychologiquement, qu'il soit capable de symboliser, c'est-à-dire d'engendrer et d'organiser un corps de signes, capable aussi de se symboliser, c'est-à-dire de se projeter dans des représentations (d'origines, de fins, de moyens ou conditions).

Si l'ordre et la logique du mythe s'expliquent ou peuvent s'expliquer selon un schéma linguistique, sa certitude, sa croyance, son espérance, s'expliquent par la psychanalyse, par la philosophie, l'histoire des religions, comme discipline totale, telle que Mircea Eliade l'a inaugurée.

Le langage courant emploie aujourd'hui le mot « *mythe* » soit pour dénoncer une illusion (« l'indépendance de l'État-nation n'est qu'un mythe »), soit pour évoquer l'image idéalisée, exaltée, d'une personne (le « mythe » de Marilyn Monroe), d'une situation ou d'un événement (le « mythe » du Tour de France). Ces usages soulignent combien le discours mythique, en cela comparable au rêve, relève d'une relation équivoque avec la réalité.

Roland Barthes, dans ses *Mythologies* (1957), qui analysent quelques représentations collectives contemporaines, a mis en évidence ce travail de déformation du langage ordinaire. Ainsi, pour le sens commun comme pour la science des signes (la sémiologie), le mythe³, en

³ Étymologiquement, « mythe » vient de *muthos*, qui, dans la langue grecque du milieu du V^e siècle avant notre ère, désigne encore un énoncé considéré comme vrai. *Muthos* et *logos* (« raison ») restent synonymes tant que les propos qu'ils qualifient sont échangés entre des personnes se reconnaissant membres du même monde politique et culturel. À l'inverse du *logos*, demeuré la parole juste qui défend l'ordre établi et fait l'éloge de ses héros, le mythe désigne « la rumeur qui menace la parole de louange, les voix de l'envie qui font obstacle au surgissement de la Vérité ». (cf. Eliade, 1968) La rupture est consommée quand Thucydide pose les premiers jalons de l'histoire objective; pour Thucydide, à la catégorie du « mythe » – celle de l'opinion fautive, du oui-dire et du discours « d'apparat composé pour l'auditoire du moment » – doit être substituée l'exacte mémoire des événements et des paroles à laquelle donne accès la pensée raisonnée: le *logos*, dont se réclament aussi désormais les philosophes.

ce qu'il n'appelle pas un chat un chat, est une forme suspecte et générale de discours, à laquelle s'opposerait le parler vrai de la critique et de la science.

Livre destiné presque entièrement à la définition du mythe, *Aspects du mythe* paru en 1963 chez Gallimard, dans la collection « Idées », trace les lignes de force de ce concept clé qui va sous-tendre toute la création ultérieure de Mircea Eliade. Dans une première définition, le mythe constitue l'histoire des actes des êtres surnaturels ; cette histoire est considérée absolument vraie et sacrée, le mythe se rapportant toujours à une « création », en d'autres termes, il raconte comment quelque chose est venu à l'existence. En reconnaissant le mythe, on reconnaît l'origine des choses aussi et, par la suite, on arrive à les maîtriser et à les manipuler à volonté. Ainsi, d'une manière ou d'une autre, « on vit le mythe, dans le sens qu'on est saisi par la puissance sacrée, exaltante des événements » (Eliade, 1973 : 30).

Etant une histoire qui relate les origines du monde, le mythe met en scène des êtres surnaturels ou des ancêtres, dont les gestes et les tribulations ont contribué à l'engendrement de l'univers. Chaque récit impartit à chacun d'eux la responsabilité d'avoir créé un objet, institué une coutume ou modelé la géographie jusqu'à ce que, le cycle mythologique ayant été parcouru en sa totalité, on ait intégré tout le monde connu dans un drame cosmologique englobant.

Chaque fragment signifiant de la culture reçoit ainsi par son origine un sens particulier, ordonné à l'ensemble de la compréhension du monde. L'existence des mythes est donc en quelque sorte « garante » de l'état actuel du monde.

Le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements. Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. (Eliade, 1973 : 15)

On se rappelle l'épisode biblique de Caïn et Abel qui justifie l'opposition dans le monde sémitique, entre les modes de vie agraire et urbain. Dans la mythologie judéo-chrétienne, la finitude et la souffrance de notre condition remontent à Adam et Eve, qui péchant contre Dieu au commencement du monde et mangeant du fruit défendu, ont été chassés du Paradis Terrestre.

Le mythe est donc un récit qui, en dépit de l'ancienneté des événements qu'il relate, est essentiellement actuel. Il donne prise sur le sens du présent et sa fonction est donc explicative comme s'il était un discours « scientifique » diurne. Le réseau des tribulations ancestrales s'y

déploie pour déterminer des causalités, de enjeux, des rôles permettant à l'opacité initiale du monde de se constituer en drame. Il y a le sens de l'acte originel du héros ; notre monde aujourd'hui – dans la conception d'Eliade – tient ainsi son sens et sa cohérence de cette événementialité originelle :

A travers le mythe, le Monde n'est plus une masse opaque d'objets jetés ensemble, mais un cosmos vivant, articulé et significatif. En dernière analyse, le Monde s'y révèle en tant que langage. (Eliade, 1973 : 174)

Que le « *Monde s'y révèle en tant que langage* » signifie qu'à travers le mythe il se constitue en événement. L'immanence du monde s'ajoute à la transcendance du sens – le volet « nocturne », caché – pour constituer une cohésion nécessaire dont la compacité ne peut être entamée ni du côté du sens, ni du côté de la chose. « Le mythe cosmogonique est vrai parce que l'existence du monde est là pour le prouver » (Eliade, 1973 : 16).

Transcendance et immanence se confrontent alors l'une l'autre et comme la structure du Centre, le mythe désigne le point singulier où le mot se confond avec la chose. Dans l'événement de l'origine, il y a à la fois *ouverture* et *fermeture* d'une dialectique entre le sens et le monde :

ouverture au sens où il y a effectivement, à travers le devenir, ajustement du sens au monde et du monde au sens ; mais fermeture aussi, en ce que l'événement a précisément pour tâche de fermer le devenir et d'arrêter le flottement du signe par rapport au référent, ou du sens par rapport au monde. (Pierre, 1989 : 148)

Le mythe est aussi intimement lié à la notion de *durée*. Il constitue une défense contre le temps et son usure ; il sacralise l'histoire à laquelle il s'oppose, car il appartient à une autre catégorie, à savoir à l'éternel. Le rôle du mythe – ou, plus précisément, le récit d'un mythe – est de nous réveiller, de briser les obstacles qui obstruent notre vision intérieure afin de nous faire voir les choses telles qu'elles sont et éloigner l'ignorance. Du même coup, il nous réinstalle dans la réalité masquée à chaque instant par notre temps, le temps profane, relatif. Selon l'opinion de Mircea Eliade, pour éviter la dégénérescence due à l'écoulement du temps, l'ensemble des archétypes mythiques qui soutiennent la vie de la collectivité sont régulièrement régénérés. La différence fondamentale entre le monde archaïque et la société moderne – dans la vision éliadésque – tourne autour de la valeur du temps :

L'abolition du temps profane par l'imitation des modèles exemplaires et par la réactualisation des événements mythiques, constitue comme une note spécifique de toute société traditionnelle. (Eliade, 1952 : 74)

En définitive, « le mythe implique une rupture du Temps et du monde environnant ; il réalise une ouverture vers le Grand Temps, vers le Temps sacré » (Eliade, 1952 : 75). Dans l'opinion de l'auteur, s'identifier avec le temps signifie s'identifier avec la non réalité, avec le mouvant, avec le devenir. Le renouvellement continu est possible grâce aux commencements anhistoriques des mythes, dont l'origine est toujours *in illo tempore* et, par conséquent, supra-humain. A certains intervalles, les archétypes ou les modèles exemplaires, comme dit d'ailleurs Eliade, doivent refertiliser la société et du même coup, l'individu. D'où l'idée de répétition ou *éternel retour* qui prit une telle importance chez les présocratiques et qui a donné naissance à un livre entier de l'auteur (cf. Eliade, 1969). Ce déroulement dialectique des cycles cosmiques, des âges de l'humanité, est contenu dans toutes les grandes traditions. Complémentaire à l'élaboration des cycles cosmiques, qui rend compte de l'usure du temps, un autre développement surgit chez les Hébreux : Abraham inaugure une nouvelle dimension religieuse : Dieu se révèle comme personnel. Dès lors, « l'événement historique devient une théophanie qui servira d'assise à la philosophie de l'histoire que le christianisme va s'efforcer de construire » (Eliade, 1969 : 164).

Il n'est pas facile de définir en quelques mots la conception qu'Eliade se faisait du christianisme, bien que cette question l'ait sans doute obsédé. Il résume le mieux sa pensée à ce sujet dans le neuvième chapitre de son livre *Aspects du mythe*, publié à Paris, chez Gallimard en 1963. Pour Eliade le christianisme est une sorte d'ensemble composite dans lequel se sont mêlés ou superposés plusieurs influences ou courants dont il met en évidence cinq.

Premièrement, comme toute religion, le christianisme préserve des catégories et des comportements mythiques, archaïques ; c'est dans ce contexte qu'il faut placer le drame de Jésus-Christ.

Le christianisme a également préservé un certain nombre de symboles cosmiques – l'eau, l'arbre, la vigne, la charrue et la hache, le navire, etc. – qu'il a replacés dans une perspective sacramentaire et ecclésiastique.

Troisièmement, Eliade considère que l'enseignement pratiqué par Jésus, les traditions ésotériques des apôtres se trouvent à l'origine du christianisme. Le quatrième courant qui est aussi le plus important aux yeux d'Eliade est représenté par ce qu'il nomme « le christianisme cosmique », c'est-à-dire les folklores populaires et rituels païens centrés sur les rythmes cosmiques, les cultes de la fertilité.

Dernièrement, il s'agit de l'influence judaïque qui entre dans la composition du christianisme. Cette influence est résumée par l'invention de l'Histoire qui s'oppose au temps mythique. Comme il s'agit d'une expérience totalement différente de l'expérience

traditionnelle, puisqu'il s'agit de la foi, la régénération périodique du monde se traduit dans le christianisme par une régénération de la personne humaine.

L'année liturgique chrétienne est fondée sur une répétition périodique et réelle de la Nativité, de la Passion, de la mort et de la résurrection de Jésus, avec tout ce que ce cadre mystique implique pour un chrétien ; c'est-à-dire la réintégration personnelle et cosmique par la réactualisation in concreto de la naissance, de la mort et de la résurrection du Sauveur. (Eliade, 1969 : 192-193)

L'un des fondements de l'expérience religieuse, sinon la raison d'être essentielle, paraît donc être une résistance au temps qui pousse irrésistiblement à la réintégration dans un temps mythique et édénique chez l'homme archaïque, tandis qu'à l'autre bout de la culture, il conduit le mystique à l'union avec l'Absolu.

Selon l'historien des religions Mircea Eliade (*Traité d'histoire des religions*, 1949; *Aspects du mythe*, 1963), « le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements ».

Défini comme un phénomène religieux, le mythe est naturellement mis en rapport avec les rites, les initiations, les cérémonies marquant les étapes de la vie. Toutes les formes de culte procéderaient du mythe, en tant qu'il fait revivre les origines du monde et des hommes. Pour Eliade et tous ceux qui insistent sur la dimension vécue du mythe, ce dernier n'est compréhensible qu'en référence au point de vue, supposé ou réel, de ceux qui le racontent ou le mettent en scène. Aux yeux des « croyants », le mythe ne peut être qu'une « *histoire vraie* »; ses invraisemblances même le justifient.

3. Le symbole

C'est dans la mesure où, en assumant sa présence au Monde, il se trouvait devant le « chiffre » ou la « parole » du Monde, que l'homme était amené à affronter le mystère des aspects contradictoires d'une réalité ou d'une sacralité qu'il était tenté de considérer comme compacte et homogène.

Une des plus grandes découvertes de l'esprit humain fut naïvement pressentie au jour où, à travers certains symboles religieux, l'homme devina que les polarités et les antagonismes peuvent être articulés et intégrés dans une unité. Dès lors, les aspects négatifs et sinistres du cosmos et des dieux, non seulement trouvaient une justification, mais se révélaient partie intégrante de toute réalité ou sacralité. (Eliade, 1972 : 260-261)

Les recherches systématiques menées sur le mécanisme de la « mentalité primitive » ont révélé l'importance du symbolisme pour la pensée archaïque en même temps que son rôle fondamental dans la vie de n'importe quelle société traditionnelle. Le dépassement du « scientisme » dans la philosophie, la renaissance de l'intérêt religieux

après la première guerre mondiale, les multiples expériences poétiques et surtout les recherches du surréalisme (avec la redécouverte de l'occultisme, de la littérature noire, de l'absurde, etc.) ont, sur des plans et avec des résultats différents attiré l'attention du grand public sur le symbole envisagé comme *mode autonome de connaissance*. Pareil à l'écriture dont elle fait partie, le symbole renforce et approfondit la complémentarité entre l'aspect diurne et celui nocturne de la création.

Dans un de ses ouvrages de référence, *Images et symboles*, Eliade exprime son espoir que l'Europe ne restera paralysée devant les images et les symboles qui, dans le monde exotique, tiennent la place de nos concepts ou les véhiculent et les prolongent. L'auteur continue par l'idée selon laquelle une heureuse conjonction temporelle a fait redécouvrir à l'Europe occidentale *la valeur cognitive* du symbole; toutes les découvertes et les vogues successives ayant rapport à l'irrationnel, à l'inconscient, au symbolisme, aux expériences poétiques, aux arts exotiques et non figuratifs, ont directement servi l'Occident, en le préparant à une compréhension plus vivante et donc plus profonde des valeurs extra européennes et, en définitive, au dialogue avec les cultures des peuples non européens.

On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIX^e siècle ne pourrait même pas pressentir, à savoir que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais on ne les extirpera jamais. La pensée symbolique est donc consubstantielle à l'être humain: elle précède le langage et la raison discursive. Le symbole révèle certains aspects de la réalité - les plus profonds, dit Eliade - qui défient tout autre moyen de connaissance. Les images, les symboles ou les mythes ne sont pas des créations irresponsables de la psyché; ils répondent à une nécessité et remplissent une fonction: mettre à nu les modalités les plus secrètes de l'être. « Il n'est pas toujours nécessaire de connaître la mythologie pour vivre les grandes thèmes mythiques (Eliade, 1952 : 15) affirme Eliade – car l'inconscient est beaucoup plus poétique, plus philosophique, voire plus mythique que la vie consciente. Les rêves, les rêves éveillés ou les images sont autant de forces qui projettent l'être humain historiquement conditionné dans un monde spirituel infiniment plus riche que le monde clos du moment historique; et cela est possible grâce à la structure multivalente des images. Si l'esprit utilise les images pour saisir une réalité ultime des choses, c'est justement parce que cette réalité se manifeste d'une manière contradictoire, et par conséquent ne saurait être exprimée par des concepts.

Toute cette portion, essentielle et imprescriptible, de l'homme qui s'appelle l'imagination, baigne en plein symbolisme et continue de vivre des mythes et des théologies archaïques (Eliade, 1952 : 22)

Il ne tient qu'à l'homme moderne de « réveiller » cet inestimable trésor d'images qu'il porte avec soi; car « avoir de l'imagination », c'est jouir d'une richesse intérieure, d'un flux ininterrompu et spontané d'images. L'imagination imite les modèles exemplaires – les Images –, les reproduit, les réactualise, les répète sans fin. Avoir de l'imagination, c'est voir le monde dans sa totalité parce que c'est la mission et le pouvoir des Images de montrer tout ce qui demeure réfractaire au concept.

Au moment où l'Occident tend enfin à renouer le dialogue avec d'autres formes de spiritualités – archaïques et exotiques – Eliade à travers toute son œuvre réinstaure le symbole comme instrument de connaissance et, pour reprendre les mots de l'auteur, « l'origine d'un symbole vaut la découverte d'une dynastie de pharaons » (Eliade, 1939 : 38).

Intitulé « *Remarques sur le symbolisme religieux* », ce chapitre du livre « *Méphistophélès et l'Androgyne* » est la meilleure introduction aux idées de Mircea Eliade sur la nature et le rôle du symbolisme religieux⁴. Cet essai est d'autant plus important que c'est autour du symbolisme religieux qu'Eliade a édifié sa propre phénoménologie et herméneutique. Selon l'auteur, les symboles sont susceptibles de révéler une modalité du réel ou une structure du Monde qui ne sont pas évidentes sur el plan de l'expérience immédiate. Pour les primitifs, les symboles sont toujours religieux, puisqu'ils visent soit quelque chose de réel, soit une structure du Monde. Or, aux niveaux archaïques de culture, le réel – c'est-à-dire le puissant, le significatif, le vivant – équivaut au sacré. Une caractéristique essentielle du symbolisme religieux est sa multivalence, sa capacité d'exprimer simultanément plusieurs significations dont la solidarité n'est pas évidente sur le plan de l'expérience immédiate ainsi, le symbole est susceptible de révéler une perspective dans laquelle des réalités hétérogènes se laissent articuler dans un ensemble ou même s'intègrent dans un « système ». Peut-être la fonction la plus importante du symbolisme religieux – importante surtout à cause du rôle qu'elle va jouer dans les spéculations philosophiques ultérieures – est sa capacité d'exprimer des situations paradoxales (la coexistence du diurne et du nocturne dans la même structure, par exemple) ou certaines structures de la réalité ultime, autrement

⁴ Nous partageons l'opinion des exégètes le plus avisés de l'œuvre éliadesque, tels Douglas Allen, Thomas Altizer (*Mircea Eliade et la dialectique du sacré*).

impossible à exprimer (cf. Eliade, 1972 : 260). Ou, pour reprendre les mots de l'auteur,

Le symbole prolonge la dialectique de l'hiérophanie, et tout ce qui n'est pas directement consacré par une hiérophanie devient sacré grâce à sa participation au symbole. (Eliade, 1968 : 374)

Il est difficile de parler d'un objet dans les termes d'une hiérophanie, sans supposer logiquement, présent dans cet objet, le symbolisme. La hiérophanie vaut par la singularité qu'elle introduit dans l'homogénéité du réel ; elle provoque une rupture dans le continuum de l'existence. Cette valeur existentielle est « la rencontre de la singularité d'une saillie dans l'immédiateté du réel, et de la généralité d'une structure transcendante » (Pierre, 1989 : 135).

Le caractère sacré d'un objet suppose une théorie cosmologique en même temps qu'une conception précise de la dialectique hiérophanique. Nous sommes d'emblée dans la dialectique du sacré. Tel arbre ne peut avoir de valeur hiérophanique que si quelque chose en lui donne à voir l'Arbre, c'est-à-dire met en œuvre le symbolisme et transporte la singularité de l'objet dans un principe général. C'est même la seule définition de l'hiérophanie : l'habitation du sacré, donc du général, dans un objet profane, le singulier. L'objet est placé en tension entre la transparence et son opacité, entre la généralité transcendante de son archétype et la singularité immanente de sa condition historique (cf. Pierre, 1989). De cette manière, l'irruption du sacré a ébranlé la totalité de l'existence en provoquant dans la conscience de celle-ci un séisme, une hétérogénéité radicale entre deux ordres de réalité : le Sacré et le Profane.

Eliade considère que le symbolisme a toujours bénéficié d'une place privilégiée dans l'expérience magico-religieuse de l'humanité

avant tout parce que le symbole peut continuer le processus de hiérophanisation et, surtout parce que, à l'occasion, il est lui-même une hiérophanie, c'est-à-dire parce qu'il révèle une réalité sacrée ou cosmologique qu'aucune autre manifestation n'est à même de révéler. (Eliade, 1968 : 375)

D'un certain point de vue, l'être humain se caractérise en tant qu'*Homo symbolicus* ; cette façon de considérer l'être humain s'applique plus spécialement à l'*Homo religiosus*, étant donné la nature symbolique du phénomène religieux :

L'homme étant un *Homo symbolicus*, et toutes ses activités impliquant le symbolisme, tous les faits religieux ont nécessairement un caractère symbolique. Rien de plus certain si l'on songe que tout acte religieux et tout objet culturel visent une réalité méta-empirique. L'arbre qui devient objet de culte n'est pas

vénéré en tant qu'arbre, mais en tant qu'hiérophanie, en tant que manifestation du sacré. Et tout acte religieux, dès lors même qu'il est religieux, et chargé d'une signification qui, en dernière instance, est « symbolique », puisqu'elle se réfère à des valeurs ou des figures surnaturels. (Eliade, 1972 : 251)

Presque tous ceux qui ont traité du symbolisme sont d'accord pour considérer que tout symbole vise au-delà de lui-même, comme le dit Paul Tillich (cf. Tillich, 1956), qui voit en cela leur caractéristique fondamentale. Le symbole possède une aptitude figurative, car il permet indirectement de conférer un autre sens qui n'est ni le sens usuel ou ordinaire ou littéral.

Le recours au symbole est dû à ce que le référent de la manifestation religieuse est perçu comme empreint de transcendance. Il faut encore préciser comment l'être humain en arrive à entrer en rapport avec ce « quelque chose d'autre » qui n'est ni humain, ni naturel. Il faut alors insister sur la *spécificité* du symbole religieux, lequel est à même de jouer d'une certaine façon le rôle d'un pont : le symbole, pour s'exprimer, doit se référer à des phénomènes spécifiques, concrets, naturels.

De la sorte, il permet à *l'Homo religiosus* de rendre compte de ce qui est étranger à l'être humain et à sa situation existentielle. Les symboles donnent accès à la réalité de l'autre et ouvrent la voie à la participation et à la communion. Le fragment suivant pourrait illustrer toute la conception éliadesque concernant le symbole, même s'il fait partie de son journal :

Je relis L'Eau et les rêves. Bachelard parle fort bien de l'imagination de la matière. Je pense montrer (peut-être dans un essai : "L'eau, les rêves et les symboles") que l'imagination constitue un moyen de connaissance parce qu'elle nous dévoile, de façon intelligible et cohérente, les modes du réel. Bachelard pense que le symbole a une histoire psychologique. Peut-être a-t-il raison, mais ce qui m'intéresse, c'est qu'une fois constitué, le symbole est investi d'une double fonction, "existentielle et cognitive". Un symbole rassemble, marie des secteurs divers du réel (le symbolisme aquatique, par exemple, révèle la solidarité structurale entre les eaux, la Lune, le devenir, la végétation, la féminité, les germes, la naissance, la mort, la re-naissance, etc.). D'autre part, le symbole est toujours ouvert, c'est-à-dire susceptible de dévoiler des significations "transcendentes", qui ne sont pas données (qui ne sont pas évidentes) pour l'expérience immédiate; prenons un exemple: les rites baptismaux révèlent un autre niveau du réel que le biocosmique (naissance – mort – re-naissance), ils révèlent "la naissance spirituelle", la re-naissance à un mode d'être transcendant (la rédemption, etc.). Le symbole aquatique n'est pas seulement "fidélité à un tempérament onirique fondamental" (Bachelard), mais aussi un moyen de saisir le réel dans sa totalité, car il révèle l'unité fondamentale du Cosmos. Un symbole devient autonome dès le moment même où il s'est constitué comme tel, sa polyvalence nous aide à découvrir, entre différents modes d'être, des homologations qui échappent à la simple « imagination » de la matière ». (Eliade, 1973 : 9-10)

A considérer l'ensemble de l'œuvre de Mircea Eliade, il apparaît clairement que sa démarche phénoménologique est axée, non sur les symboles pris isolément, mais sur les structures symboliques considérées comme un tout. Il en ressort également qu'en phénoménologie on ne saurait interpréter un symbole spécifique sans l'avoir au préalable considéré comme l'une des multiples valorisations d'un système structurel. En *Images et symboles* Eliade notait :

Ce n'est pas en situant un symbole dans sa propre histoire qu'on résoudra le problème essentiel, à savoir : ce que nous révèle non pas une version particulière d'un symbole mais la totalité d'un symbolisme. (Eliade, 1952 : 215)

Selon Eliade, le symbole émerge d'une création de la psyché, se constitue comme

résultat des tensions existentielles et des saisies totales du monde. Par un acte de création autonome, les phénomènes de la nature se trouvent librement transformés par la psyché en symboles de la puissance et de la sacralité qu'ils manifestent aux yeux de l'observateur. (Eliade, 1952 : 9 et 233)⁵

Eliade s'attache en premier lieu à déterminer la fonction des symboles religieux, et le contenu de ce qu'ils révèlent. Ses conclusions majeures sont que la pensée symbolique est un mode de connaissance autonome qui possède une structure spécifique, que les symboles ont leur propre logique et s'assemblent en systèmes structurés et cohérents, que tout symbolisme cohérent a un caractère universel, que tout système symbolique tend à préserver ses structures propres, indépendamment de la conscience qu'en a l'utilisateur (cf. Eliade, 1968 : 377-378). Cette « logique » des symboles se manifeste dans les rêves, les fantasmes, l'imaginaire, la création artistique, etc. ; Eliade assimile cette logique et les structures symboliques propres aux phénomènes religieux à celles qui se dégagent d'autres types de manifestations. Ou, pour reprendre un autre critère, c'est sa « multivalence » qui, entre autres qualités, nous fait apprécier le symbolisme poétique.

En d'autres termes, tout symbole vise au-delà de lui-même. Les symboles religieux, cependant, tout en se référant à des phénomènes naturels déterminés et bien réels, visent « autre chose », de nature transcendante, transhistorique, transhumaine ; ils aspirent au sacré justement par le biais de leur double nature diurne et nocturne. Et,

Par ses propriétés, le langage religieux, dans la mesure où il exprime ce qui est non-contingent, transcendant, ultime, ou tout ce qui présente ces caractéristiques aux yeux d'une communauté, s'écarte des autres types de langage. (Eliade, 1972 : 254)

⁵ idée d'ailleurs reprise dans *Méphistophélès et l'androgynie* (Eliade, 1972 : 265).

Pour Eliade, le sacré « *parle* » ou se révèle au travers des symboles. Mais cette révélation ne saurait être traduite en un langage clair et objectif. C'est en dressant la liste des différents aspects, des différentes profondeurs de cette révélation symbolique qu'Eliade analyse la nature et la fonction du symbolisme en général. Ses conceptions peuvent être résumées comme suit :

- Les symboles religieux peuvent nous révéler une structure du monde qui n'est pas évidente sur le plan de l'expérience immédiate ;
- Le symbolisme religieux est multivalent⁶ ; par suite de cette multivalence,
- Le symbolisme religieux est en mesure de rassembler les diverses significations en un tout intégré, ou en un système⁷ ;
- Son aptitude à l'unification ou la systématisation rend le symbolisme religieux à même d'exprimer des *situations paradoxales*⁸, ou des structures qui sans lui resteraient sans expression ;

Peut-être la fonction la plus importante du symbolisme religieux est-elle sa capacité d'exprimer des situations paradoxales ou certaines structures de la réalité ultime, autrement impossible à exprimer. (Eliade, 1972 : 259)

- Il faut reconnaître la valeur existentielle des symboles et du symbolisme religieux, c'est-à-dire le fait qu'un symbole vise toujours une réalité ou une situation qui engage l'existence humaine. « Le symbole religieux ne dévoile pas seulement une structure du réel ou une dimension de l'existence, il apporte en même temps une signification à l'existence humaine. » (Eliade, 1972 : 261)

⁶ Eliade appelle *multivalence* la capacité des symboles d'exprimer simultanément plusieurs significations dont la solidarité n'est pas évidente sur le plan de l'expérience immédiate. Dans son analyse du symbolisme lunaire, par exemple, Eliade a montré que le symbolisme religieux est en mesure de révéler bon nombre de significations structurelles cohérentes : les rythmes lunaires, la loi du devenir universel, la mort et la résurrection, ou régénération, les eaux et la pluie, les plantes et la vie végétale, la fertilité, le principe féminin, la destinée de l'homme, etc. « En dernière analyse, le symbolisme de la Lune dévoile une correspondance d'ordre mystique entre les divers niveaux de la réalité cosmique et certaines modalités de l'existence humaine » affirme-t-il (Eliade, 1972 : 254-255).

⁷ Cette capacité du symbolisme religieux de dévoiler une multitude de significations structurellement solidaires a une conséquence importante : le symbole est susceptible de révéler une perspective dans laquelle des réalités hétérogènes se laissent articuler dans un ensemble, ou même s'intègrent dans un système. Autrement dit, le symbole religieux permet à l'homme de découvrir une certaine unité du Monde et en même temps de se révéler sa propre destinée comme partie intégrante du Monde.

⁸ Ce sont justement ces aspects de la réalité – *paradoxaux, contradictoires, énigmatiques* – qui ont le plus fortement frappé l'*Homo religiosus* et qui ont amené Eliade à souligner certaines particularités de la puissance révélatrice du symbolisme religieux.

4. L'Archétype

Pour comprendre cette dimension existentielle du symbolisme religieux, il faut souligner que le symbolisme fait « éclater » la réalité immédiate d'une situation existentielle dans ce qu'elle peut avoir de particulier, de naturel, de profane. Le symbole est perçu comme un chiffre qui vise au-delà de lui-même et dévoile certaines structures du Monde ou des aspects de la réalité jusqu'alors ignorées. Il est aussi perçu comme chiffre de la sacralité, au moyen duquel l'existence accède à une réalité qui se situe sur un plan « autre » que le profane et au-delà de lui : « Le symbolisme, en général, réalise une « porosité » universelle ouvrant les êtres et les choses à des significations transobjectives » (Eliade, 1954 : 250).

L'explication que donne Eliade de la remarquable continuité, de la permanence, de l'universalité et de la résurgence spontanée des structures symboliques archétypales semble inspirée par C. G. Jung : il s'agirait en occurrence d' « empreintes », de « mémoires » primordiales qui se perpétueraient dans l'inconscient (Eliade, 1877 : 177-180). En dépit de l'admiration et l'amitié entre les deux savants, dans la préface du *Mythe de l'éternel retour* Eliade se détache de l'acception donnée par Jung aux archétypes ; plus précisément, il affirme :

Dans ce livre je ne traite en aucune façon de la psychologie des profondeurs, pas plus de la notion de l'inconscient collectif. Si j'utilise le terme d'archétype, c'est dans l'acception que lui donne Eugenio d'Ors, et il est synonyme de 'modèle exemplaire', de 'paradigme'. En dernière analyse, il s'agit là d'une acception très augustinienne. (Eliade, 1969 : 8-9)

Néanmoins, on trouve dans ses ouvrages de nombreux passages qui témoignent d'une acception très proche de celle de Jung ; dans *Images et symboles*, par exemple, il affirme :

Chaque être historique porte en soi une grande partie de l'humanité d'avant l'histoire ... on a vu que les mythes se dégradent et que les symboles se sécularisent, mais ils ne disparaissent jamais, fût-ce la plus positiviste des civilisations, celle du XIX^e siècle. Les symboles et les mythes viennent de trop loin : ils font partie de l'être humain et il est impossible de ne pas les retrouver dans n'importe quelle situation existentielle de l'homme en Cosmos. (Eliade, 1952 : 30-31)

La meilleure compréhension de la structure essentielle commune aux divers phénomènes où se manifeste un certain symbolisme est de déterminer le noyau invariant universel – l'archétype, en d'autres termes – qui représente la signification essentielle d'un symbolisme donné.

On appelle archétype un modèle idéal, un type suprême ou un prototype : dans ce sens, les Idées chez Platon sont le modèle en même

temps que le fondement des choses. C'est Jung qui a répandu l'usage de ce terme à partir de 1912 et qui lui a conféré valeur technique dans sa psychologie de l'inconscient. Pour Jung, tous les inconscients individuels s'enracinent dans un inconscient collectif qui leur est commun ; cet inconscient enferme des types originaux de représentations symboliques, qui sont des modèles de comportement. Ce sont ces types, inhérents à la nature humaine, corollaires psychiques des instincts biologiques, que Jung dénomme archétypes (Jung, 1994). Chez Eliade l'archétype prend une signification quelque peu différente, car Eliade le met en relation avec l'éternel retour, la circularité du temps :

L'homme religieux tend périodiquement vers l'archétype, vers les états "purs", d'où la tendance de retourner au moment premier, à répéter ce qui a été au commencement. Tant qu'on n'a pas compris la fonction "simplificatrice", "créatrice" des archétypes, des retours, des répétitions, des reprises - on ne comprendra pas comment sont possibles l'expérience religieuse et la continuité des formes divines, en un mot, comment sont possibles l'histoire et la forme dans la "religion". (Eliade, 1973 : 27)

Parce qu'ils sont, dans l'homme, une sorte d'a priori de l'espèce sur le plan mental (comme le sont les instincts sur le plan vital), il n'est pas étonnant qu'on les retrouve chez les individus les plus différents, chez les peuples les plus éloignés, sans influence mutuelle. De son côté, les morphologues des religions, Eliade en spécial, adopte la notion d'archétype pour désigner les symboles fondamentaux qui servent de matrice à des séries de représentations. Au sens large, l'archétype est l'image primordiale, l'image mère, celle qui alimente les images «personnelles» et qui les nourrit à partir d'un même fonds «archaïque», qu'exploitent mythologies et religions.

RÉFÉRENCES :

- Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980.
- Durand, Gilbert. *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2015.
- Eco, Umberto. *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF, 2013.
- Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1973.
- Eliade, Mircea. *Méhistophélès et l'androgynie*, Paris, Gallimard, 1972.
- Eliade, Mircea. *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1977.
- Eliade, Mircea. *Fragmentarium*, Bucaresti, Ed. Vreamea, 1939.
- Eliade, Mircea. *Fragments d'un journal*, I, 1945-1969, Gallimard, NRF, 1973.
- Eliade, Mircea. *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952.
- Eliade, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.
- Eliade, Mircea. *Le Yoga*, Paris, Payot, 1954.

- Eliade, Mircea. *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968.
Gusdorf, Georges. *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953.
Jung, C. G. *In lumea arhetipurilor*, Ed. Jurnalul literar, Bucuresti, 1994.
Lévy Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*, Paris, Gallimard, 1958.
Pierre, Jacques. *Mircea Eliade – le jour et la nuit, entre la littérature et la science*, Québec, Editions Hurtubise, 1989.
Ricœur, Paul. *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, coll. Philosophie, 1993.
Tillich, Paul. *The Religious Situation*, Meridian Press, 1956.

