

New Europe College *Petre Țuțea* Program Yearbook 2007-2008



ALEXANDRA MARIA CIOCÂRLIE
FELICIA DUMAS
SORIN GABRIEL IONIȚĂ
MARIA MATEONIU
LUCIA SAVA
STELA SUHAN
ȘTEFAN VIANU

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Volum publicat în cadrul unui proiect finanțat de Agenția pentru
Strategii Guvernamentale

Volume published within a project financed by the Romanian Agency
for Governmental Strategies

Copyright – New Europe College

ISSN 1584-0298

New Europe College

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro

Tel. (+4) 021.307.99.10, Fax (+4) 021. 327.07.74



ȘTEFAN VIANU

Născut în 1963 la București, România

Doctor în filozofie, Universitatea din Geneva
Teza: *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*

Lector, Universitatea de Arhitectură și Urbanism „Ion Mincu”, București

Participări la colocvii și congrese internaționale
Numeroase studii publicate în țară și în străinătate

Carte

Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel, Humanitas, 2005

ȘTEFAN VIANU

Né en 1963 à Bucarest, Roumanie

Doctorat en philosophie, Université de Genève (2001)

Thèse : *La métaphysique de l'esprit d'Aristote à Hegel*

Maître de conférences, Université d'Architecture et d'Urbanisme « Ion Mincu »,
Bucarest

Communications scientifiques à des colloques et des congrès internationaux

Articles scientifiques parus dans des revues roumaines et étrangères

Livre

Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel, Humanitas, 2005

MIRCEA ELIADE ȘI FILOZOFIA RELIGIEI

Departate de a se izola în propria sa specialitate, Mircea Eliade este un istoric, sau mai degrabă un teoretician al religiilor, în permanent dialog cu filozofia timpului său. Una dintre problemele ce domină dezbaterea filozofică din Franța de după ce de-al Doilea Război Mondial este următoarea: depășirea raționalismului de extracție carteziană și kantiană în numele unei filozofii care să nu fi doar cea a lumii percepută și constituită de o rațiune abstractă, tehnica modernă fiind doar o prelungire a acesteia. O filozofie a unei existențe temporale și istorice, a omului „încarnat” sau „total”. Această filozofie nu este altceva decât fenomenologia. Martin Heidegger și Edmund Husserl au demonstrat că lumea științei nu este identică cu lumea reală, aceasta nefiind altceva decât lumea istorică a „vieții” (*Lebenswelt*). Cu toate acestea, Jean-Paul Sartre a dat fenomenologiei o turnură surprinzătoare. Este suficient de remarcat distanța pe care o ia față de Heidegger pentru a ne da seama de acest fapt. În ciuda criticii severe a idealismului hegelian, Heidegger dialoghează cu idealismul în măsura în care problema esențială a acestuia, și anume sesizarea totalității, îi este încă proprie. Fără îndoială, totalitatea nu mai poate fi sesizată conceptual, cum este cazul în hegelianism. Cu toate acestea, omul trăiește și gândește în orizontul totalității. Ființa „autentică” nu se pierde în multiplicitatea stării de fapt, uitând chestiunea sinelui. Ea are conștiința de a fi un tot, un a-putea-fi-ca-tot. Structura primordială a lui *Dasein* (existentul) este a-fi-în-lume. Or, „a-fi-în-lume este o structură originală ce nu încetează a fi totală”.¹

Această conștiință de a fi un tot într-un tot – ceea ce nu înseamnă, încă o dată, a sesiza totalitatea lumii – este pusă de o parte în existențialismul sartrian. Sartre critică în mod mai radical decât Heidegger orice formă de idealism, atacând tocmai „totalitarismul” inerent, în opinia sa, idealismului.

„Pentru Hegel – scrie Sartre – adevărul este adevăr al Întregului. Iar el se plasează în perspectivă adevărului, adică a Întregului ... Atunci când Hegel scrie că orice conștiință, fiind identică cu ea însăși, este alta decât cealaltă, el s-a stabilit în întreg, în afara conștiințelor, și le consideră din punctul de vedere al Absolutului. Căci conștiințele sunt momente ale întregului ... și întregul este mediator între conștiințe.”²

Această perspectivă „totalizantă” este inacceptabilă dacă ne propunem să elaborăm o gândire a celui alt ca celălalt, a celui alt sesizat în eterogeneitatea sa: radical ireductibil întregului și „sinelui” – acesta din urmă fiind, în filozofiile idealiste, într-un anumit sens, întregul. Sartre exprimă refuzul filozofiei totalității adresând (acum) lui Heidegger o critică nu mai puțin radicală decât cea pe care o adresează sistemului hegelian.

„Fără îndoială, realitatea-umană heideggeriană ‘există în afara sa’. Dar această existență în afara sa este chiar definiția *sinelui*, în doctrina lui Heidegger ... Dacă [din contra] celălalt trebuie să ne poată fi dat, aceasta se întâmplă printr-o aprehendare directă care îi lasă întâlnirii caracterul său de facticitate.”³

Degeaba a introdus Heidegger, arată Sartre, în filozofie termenul de „facticitate”; pe drumuri ocolite dar lesne de recunoscut, el părăsește solul ferm al facticității pentru a păși pe vechile cărări ale metafizicii. Or Sartre nu poate accepta acest lucru. El vrea să regăsească spiritul original al fenomenologiei. Scopul filozofiei sale este de a „întemeia existența unor ființe concrete asemănătoare nouă” – nimic mai mult. O filozofie a strictei facticități, o voință de a ne menține în această lume fără pretenția de a o „depăși”, și nicidecum o speculație vizând sensul ființei sau al ființelor pornind de la cunoașterea întregului și îndreptându-ne către ea.

În fine, această înțelegere a facticității este de nedespărțit de o luare în serios a *libertății* umane. „Libertatea care este *libertatea mea* – scrie Sartre – rămâne totală și infinită.” Ea este un „pentru sine”, pentru propriul meu *proiect*, iar în același timp, o depășire a sinelui: aceasta este semnificație *transcendenței* la Sartre. „Dacă pentru-sinele nu este nimic altceva decât situația sa, rezultă de aici că a-fi-în-situație definește realitatea-umană, dând seamă deopotrivă de *ființa-sa-de-aici* și de *ființa-sa-de-dincolo*.” Fiecare ființă umană în cadrul unui proiect liber se descoperă „în situație”, situație clarificată de către libertatea însăși.

Constrângerile impuse de această lume primesc deci, atunci când ele definesc *ființa-în-situație*, propriul sens în funcție de iluminarea pe care o propune libertatea. „Relațiile legale vin în lume prin libertate. Astfel, libertatea se înlănțuie în lume ca liber proiect către scopuri.”⁴

Or tocmai această expresie cel puțin paradoxală a înlănțuirii libertății în lume trebuie reținută dacă vrem să-l înțelegem din punct de vedere *filozofic* pe Mircea Eliade. În perspectiva lui Eliade, această concepție revelează incapacitatea omului *modern* de a fi cu adevărat liber. Căci într-adevăr în lumea modernă libertatea se „înlănțuiește” ea însăși: într-o lume de fier, desacralizată, acolo unde omul *interior* nu se mai simte acasă. Scopul filosofiei a fost dintotdeauna acela de a împăca omul cu lumea, de a anihila sentimentul de straniețe ce-l separă de lumea în care, de voie, de nevoie, omul trebuie să trăiască. Dacă există riscul ca omul să nu mai perceapă lumea ca fiind a lui, *interioritatea însăși trebuie suprimată*. Iată de ce *pathos*-ul existențialismului sartrian rezidă în afirmația că nu există un „sine”; nu există decât un „pentru sine”, care este în întregime „în afară”, în afară de el însuși, cu și în preajma „celorlalți”. Ontologia lui Sartre este ontologia omului „pe deplin socializat”, despre care vorbește, comentându-l pe Marx, Hannah Arendt. Negația interiorității este chiar gestul primordial al modernității, gest pe care filozofia lui Sartre îl „repetă”, pentru a reformula înțelegerea de sine a omului modern. Acesta din urmă a lăsat în urma sa – în fine! – „mitul interiorității”; acum este în întregime „în afară”, în întregime „în lume”; iar lumea se reduce la ansamblul relațiilor interumane și la „raportul de ustensilitate”. Esențialul în această filozofie era excluderea radicală a oricărei dimensiuni alta decât cea „mondenă”.

Mircea Eliade vede în acest punct de vedere – și în altele asemănătoare – triumful *istoricismului*. Istoricismul nu este pur și simplu o filozofie a istoricității omului. Este vorba mai ales de un *voința-de-a-nu-ieși-din-istorie*, refuzul de a vedea un *dincolo* de istorie înțeleasă ca o producție a lumii sociale. Cu toate acestea, ideologia socializării totale nu îl consideră pe omul modern în complexitatea sa. Căci, privind mai de aproape, *individul* modern nu este invadat în întregime de valul modernității: ceva din el este pus la adăpost. El știe că istoria omului complet socializat nu are și nu are cum să aibă ultimul cuvânt. El se poate salva prin ceea ce rămâne, în el, atașat mitului, acel „ceva” care face din el o ființă spirituală și nu doar istorică. Mircea Eliade demonstrează acest lucru în două etape. Mai întâi, el observă

pertinent că filozofiile istoriciste nu reușesc să se elibereze, în ciuda unor afirmații pripite, de gândirea mitică. Astfel, arată Eliade, „la capătul filozofiei marxiste a istoriei se află vârsta de aur a eshatologiilor arhaice. În acest sens, e adevărat că Marx nu numai că a ‘reșezat filozofia lui Hegel cu picioarele pe pământ’, dar, mai mult, a revalorizat la un nivel exclusiv uman mitul primitiv al Vârstei de aur.”⁵ Dar aceasta este adevărat pentru *orice* filozofie. Fiind o ființă spirituală, omul este și o ființă „mitică”, cu toate că omul modern nu vrea să o admită. Este imposibil să gândești omul ca om și destinul său fără a gândi facultatea supremă a acestuia: imaginația. Dar a gândi omul și „scopurile sale ultime” cu ajutorul principalelor imagini și simboluri, înseamnă deja a intra în domeniul mitului, uneori a crea mituri. În lumina acestui adevăr fundamental (re)descoperit de către anumite filozofii post-existențialiste și post-marxiste, înțelegem ideea că *o umanitate eliberată de mituri nu este decât mitul fondator al modernității*. Ce-i drept, un mit destructor, care neagă atât umanitatea omului cât și, vom vedea, esența lumii.

Pentru Mircea Eliade, lumea, considerată în esența sa, nu se identifică cu ceea ce modernii au *făcut* din ea. Eliade crede că cei Vechi, fideli unei scheme de gândire arhaice, au avut dreptate atunci când percepeau lumea ca pe ceva viu – divin – unde omul putea cu adevărat să *locuiască*. Oricum o lume fabricată este în cele din urmă de ne-locuit, am putea spune chiar „irespirabilă”. În ciuda aspirațiilor sale spre universalitate, orizontul omului modern este în mod ciudat foarte îngust. Nevoia de a înțelege gândirea arhaică nu rezultă din curiozitatea savantului și nu se confundă nici cu dorința de evadare din acea „conștiință nefericită” a individului pe care îl „doare prezentul”. Această nevoie este, așa după cum o spunea Kant, o „nevoie a rațiunii”, a unei rațiuni aflată în căutarea unui universal adevărat, dincolo de universalul abstract al modernilor. Refuzând să înțeleagă propria tradiție ca particulară, ca o tradiție ce nu este adevărată decât în măsura în care este integrată unui ansamblu de tradiții, omul modern se închide în ea, chiar dacă el crede contrariul: chiar dacă își imaginează că el este depozitarul unor „valori universale”. Ce semnifică de fapt această atitudine? Pentru Mircea Eliade, răspunsul este clar: pur și simplu o formă de provincialism, de care omul se poate elibera prin studiul ansamblului tradițiilor umanității și a simbolismului subiacent.

„Maieutica aceasta realizată cu ajutorul simbolismului religios ar contribui și la eliberarea omului modern de provincialismul său cultural și, mai ales, de relativismul istoricist și existențialist. Pentru că, după cum vom vedea,

omul se opune istoriei chiar atunci când se străduiește s-o înfăptuiască, chiar atunci când pretinde că nu e altceva decât 'istorie'. Și, în măsura în care omul își depășește momentul istoric și dă frâu liber dorinței de a retrăi arhetipurile, el se realizează ca ființă integrată, universală. În măsura în care se opune istoriei, omul modern regăsește situațiile arhetipale."⁶

Aici, critica existențialismului este explicită. Să precizăm că omul care „retrăiește arhetipurile” nu se împotrivesc oricărei forme de istorie; e vorba de istoria „profană”, de această istorie „fabricată” care goleşte lumea de viața dată de sacru, tendința ei fiind de a șterge chiar ultimele urme ale sacrului. Faptul că există o *altă* formă de istorie posibilă, în care *ideea* de istorie joacă un rol central, iudeo-creștinismul ne arată acest lucru. Creștinismul integrează simbolismul arhaic imprimându-i, ca să spunem așa, o formă de dinamism; este vorba de un simbolism *istoric*. Chiar aici rezidă șansa omului modern: aceea de a realiza faptul că în ciuda istoricității radicale ce-l caracterizează, *el nu este total rupt de sacru, având încă acces la lumea simbolurilor*.

„Redobândind conștiința propriului său simbolism antropocosmic – care e numai o variantă a simbolismului arhaic –, omul modern va câștiga o nouă dimensiune existențială, complet ignorată de existențialismul și istoricismul actuale: un fel de a fi autentic și major, care-l apără de nihilism și de relativismul istoricist, fără să-l sustragă totuși istoriei. Căci și istoria ar putea să-și găsească într-o zi adevărul ei sens: acela de epifanie a unei condiții umane glorioase și absolute. E suficient să ne amintim cum a valorizat iudeo-creștinismul existența istorică, spre a înțelege în ce fel și în ce sens ar putea deveni istoria glorioasă și chiar absolută”⁷.

Regăsirea sensului istoriei semnifică posibilitatea unei *orientări* în lume, pornind de la „sine”. Critica sartriană existențialistă a sinelui trebuie să fie ea însăși criticată; căci ea ilustrează situația individului dezrădăcinat, dezorientat, care a pierdut ideea însăși de *centralitate* a omului într-o lume creată de altcineva decât de el însuși. Ca cititor atent al lui Pico della Mirandola, Eliade este perfect conștient de importanța metafizic-antropologică a acestei idei, a cărei origini arhaice o subliniază:

„Orice microcosmos, orice regiune locuită posedă ceea ce am putea numi un 'Centru', adică un loc sacru prin excelență. Aici, în acest centru, sacrul se manifestă integral, fie sub forma de hierofanii elementare – ca la 'primitivi' (de exemplu, centrele totemice, peșterile în care sunt înmormântate *ciuringa*

etc.) –, fie sub forma mai evoluată a epifaniilor directe ale zeilor, ca în civilizațiile tradiționale. [...] Fiecare dintre aceste 'Centre' este considerat și chiar numit textual 'Centrul Lumii'. [...] Suntem în prezența unei geografii sacre și mitice, singura efectiv *reală*, și nu a unei geografii profane, 'obiective', într-un fel abstracte și neesențiale, construcție teoretică a unui spațiu și a unei lumi pe care nu le locuim și pe care deci nu le *cunoaștem*."⁸

Astfel, spațiul geometric al modernilor nu este *locuit*, căci omul nu ar ști se regăsească în el. În acest spațiu perfect omogen, un „centru” este și el de negândit. Centrul, ca manifestare a sacrului, presupune un spațiu „calitativ” pe care gândirea modernă, tributară în întregime „spiritului geometric” modern, îl exclude, împreună cu „spiritul fineții”, din împărăția *cunoașterii* exacte. Dar gândirea modernă nu face altceva decât să manifeste prin această excludere violentă „uitarea ființei” (Heidegger) ce o caracterizează. Husserl este și el foarte explicit asupra acestui ultim aspect. În ultima sa carte, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, el arată că lumea construită de știință nu este identică cu lumea vieții *reale* a oamenilor. Eliade nu spune altceva, din punct de vedere al teoriei religiilor. El întâlnește astfel descoperirile cele mai „avansate” ale fenomenologiei, fără a accepta însă prelungirile ei existențialiste. Din contra, el își propune să le combată în mod frontal. Astfel, fenomenologia germană și hermeneutica eliadiană au de oferit un răspuns obiecției de bun simț a filozofiei pozitivistice: lumea concomitent mitică și reală a culturilor tradiționale este, ontologic vorbind, poate mai „adevărată” decât a noastră.

Însă poate că, în ciuda adevărului său, vechea ontologie a mitului nu mai are nimic să ne spună. Cum putem fi siguri ca discursul său se adresează totuși omului modern? Răspunsul ar fi următorul. Omul nu trăiește în spațiul geometrilor, ci mai degrabă în *lume*; ceea ce înseamnă „sub Cer, pe Pământ, în prezența divinităților și printre muritori”, după cum afirmă Heidegger în celebra sa conferință *A construi, a locui, a gândi*. Fenomenologia se deschide deci limbajului mitic, acceptând această viziune „cosmică” a lumii. Așadar, Eliade găsește la marii fenomenologi drumul pregătit pentru a sa teorie a prezenței („camuflate”) a mitului și divinului în lumea modernă. Simbolismul Centrului este încă valabil, dat fiind că omul trăiește într-o lume măsurată de geometri doar prin partea cea mai neînsemnată a sa. În ceea ce are el esențial, centrul este *un loc* situat între Pământ și Cer, pe unde trece Axa lumii ce leagă Pământul de Cer.

Dar într-un anumit sens, Eliade merge mai departe decât fenomenologia. El arată că Centrul nu este doar o realitate esențială din punct de vedere al cosmologiei, ci că este vorba de ontologie în sens strict, dacă prin aceasta trebuie înțeles studiul modului *nostru* de a fi. Într-adevăr, „Centrul” este centru al ființei noastre. Căci, în măsura în care noi paticipăm la ființă, noi nu trăim, cum pretinde Sartre, în afara noastră, ci *con-centrați* în noi înșine. În tradițiile religioase tardive are loc, după cum arată Eliade, o *interiorizare* a ideii de Centru. Acesta este sensul disciplinei *mandalei*.

„În fapt, *mandala* reprezintă o întreagă serie de cercuri, concentrice sau nu, înscrise într-un pătrat [...] O *mandala* reprezintă astfel o *imago mundi* și totodată un panteon simbolic. Pentru neofit, inițierea consistă, între altele, în a pătrunde în diversele zone ale unei mandale și în a-i atinge diversele niveluri. [...] *Mandala* ‘concentrează’: ea ferește de împrăștiere și de distragere. Identificarea *mandalei* în propriul corp dezvăluie dorința de a identifica fiziologia mistică personală cu un microcosmos.”⁹

Este un efort inutil, pentru modernii ce suntem, să căutăm sacrul în afara noastră – în „Natură” sau în „lucruri” – dacă nu-l căutăm de asemenea „în noi”. Ceea ce Eliade spune despre „omul tantric” este valabil în primul rând pentru noi, modernii. „Spre deosebire omul arhaic sau omul vedic, omul tantric avea nevoie de o experiență personală pentru a reanima în conștiința sa anumite simboluri primordiale.” Faptul că fenomenologia a descoperit că omul nu poate fi separat, în calitate de „subiect” sau „cogito”, de *lumea* în care trăiește (căci această separare ar avea sensul unei abstracțiuni ilicite), acest fapt, spuneam, nu ne dă dreptul de a renunța, așa cum ar vrea Sartre și alți filozofi, la ideea de *interioritate*. Căci, începând cu creștinismul, această idee pare a fi devenit ideea fundamentală a religiei ca atare. Ceea ce nu înseamnă că ideea în sine este o descoperire a creștinismului. Tocmai am văzut că ea a fost descoperită și valorizată amplu câteva secole mai devreme.

Însă, cum spuneam, este vorba de o interioritate deschisă, sau mai degrabă de o deschidere către Lume și celălalt: este chiar sensul interiorității. Se pare că Eliade regăsește inspirația profundă a Romanticilor, mergând pe urmele lui Jung. Ne amintim în acest context celebra afirmație a lui Novalis: „Filozofia este, de fapt, dor de casă – *iboldul de a fi pretudindeni acasă*.”¹⁰ Poetul filosof explicitează intuiția sa propunându-ne o interpretare a teoriei platoniciene a Ideilor, în care

„substanțialitatea” nu este în nici un caz înțeleasă ca obiectivitate, exterioritate pură, așa cum vor interpretările „logiciste” inspirate de Aristotel. Locul ideilor se situează exact acolo unde se găsește punctul de întâlnire a interiorității și exteriorității autentice. Autenticul *în afară* este prezența în lume, în care simbolismul religios încearcă să-și regăsească sensul.

„Simbolul religios – scrie Eliade – traduce o situație umană în termeni cosmologici, și invers; mai precis, dezvăluie solidaritatea dintre structurile existenței umane și structurile cosmice. Omul nu se simte ‘izolat’ în Cosmos, el este ‘deschis’ unei Lumi care, prin mijlocirea simbolului, îi devine familiară.”¹¹

A fi acasă în lume înseamnă a regăsi sensul libertății autentice, ce nu se confundă cu libertatea modernilor. Așa cum au arătat o serie de filozofi contemporani, mai ales Isaiah Berlin și Charles Taylor, libertatea modernilor este în mod esențial o „libertate negativă”, însemnând *a-nu-fi-dependent-de-lume*; lumea reală fiind resimțită ca ceva străin de sinele propriu, de unde și voința de a o transforma: lumea adevărată, adevăratul om („omul nou”), adevărata societate sunt proiectate *în viitor*. De exemplu, situaționismul „proiectiv” sartrian, constructivismul carteziano-hobesian-kantian, socialismul în toate formele sale, modernismul arhitectural sunt maniere de a înțelege lumea începând de la verbul „a construi” și nu de la „a locui”. Nimic de mirare atunci, dacă omul modern nu se regăsește pe „sine” și dacă nu se simte liber în lumea actuală. Libertatea modernilor este fie abstractă, fie, dacă este gândită ca reală, adică a omului total și real, ea este proiectată în viitor. Mai există de altfel o a treia „soluție”: renunțăm complet la a ne mai gândi la ea și ne ocupăm de „lucruri serioase”, *pozitive*, renunțând odată pentru totdeauna la toate aceste idei „confuze”.

Cu alte cuvinte, omul modern își dorește în cel mai bun caz să fie liber; dar el nu este „liber cu adevărat” într-o lume pe care nici nu o simte, nici nu o cunoaște ca fiind *a sa*. El este „alienat” – iar aceasta este și sursa *nihilismului* său. Mircea Eliade subliniază contrastul dintre omul modern și omul arhaic, în ceea ce privește această dificilă chestiune a libertății. O întrebare ce rezumă de fapt toate marile întrebări tradițional-metafizice, pe care istoricul religiilor are capacitatea de a le aborda cu propriile sale mijloace. Iată de ce merită studiată maniera în care Eliade imaginează dialogul între diferitele concepții ale libertății.

„Pentru moderni, omul nu poate fi creator decât în măsura în care este *istoric*; cu alte cuvinte, orice creație îi este interzisă în afara celei care-și alină sursa în propria-i *libertate*; și, în consecință, totul îi este refuzat în afară de *libertatea de a face istoria făcându-se pe sine*. La aceste critici ale omului modern, omul civilizațiilor tradiționale ar putea riposta printr-o contracritică echivalentă cu o apologie a tipului de existență arhaică. E din ce în ce mai îndoielnic, ar remarca el, că omul modern ar putea face istoria. Dimpotrivă, cu cât devine mai modern – adică mai lipsit de apărare în fața terorii istoriei – cu atât are mai puțin șansa de a face *el* istoria. Căci această istorie ... tinde să se lase făcută de un număr mereu mai restrâns de oameni, care dispun de mijloace suficiente pentru a-l obliga pe fiecare individ să suporte consecințele acestei istorii, adică să trăiască imediat și fără încetare în groaza istoriei. Libertatea de a face istoria cu care se mângâie omul modern este iluzorie pentru cvasi-totalitatea speței umane.”¹²

Rareori punctul de vedere al celor „Vechi”, al „Primitivilor” a fost apărut atât de energic, rareori modernitatea a fost criticată atât de radical. Cu toate acestea, cu toate că nu ne este dificil să admitem legitimitatea acestei critici, ne este totuși destul de greu să imaginăm în ce constă „libertatea” omului arhaic. Eliade răspunde la această întrebare în două etape. Mai întâi, el lasă să se înțeleagă în mod direct cam în ce ar consta această libertate. Apoi arată (e drept, fără a aprofunda prea mult subiectul) în ce sens această libertate ar putea fi echivalentul libertății omului modern.

În ceea ce privește primul punct, iată textul cel mai semnificativ.

„Omul civilizațiilor arhaice poate fi mândru de modul său de existență care-i permite să fie liber și să creeze. El este liber să fie mai mult decât ceea ce a fost, liber să-și anuleze propria lui „istorie” prin abolirea periodică a timpului și regenerarea colectivă (...) Omul arhaic regăsește posibilitatea de a transcende definitiv timpul și de a trăi în eternitate. El își păstrează libertatea de a șterge amintirea ‘căderii sale în istorie’ și de a încerca din nou ieșirea definitivă din timp.”¹³

Cu toate acestea, lucrul cel mai important, neexprimat de Eliade în acest text, dar a cărui idee „tare” apare de-a lungul întregii sale opere, este următorul: libertatea omului arhaic este, sau ar putea fi, și cea a omului modern. Fără îndoială că religia sa este creștinismul, care este religia istorică prin excelență.¹⁴ Dar aceasta nu înseamnă, cum a susținut recent Marcel Gauchet, faptul că „creștinismul este religia ieșirii din

religie". Fără îndoială, creștinismul constituie fundamentul procesului de „dezvrăjire a lumii” (Weber). Dar a nu vedea decât acest aspect al lucrurilor înseamnă a adopta o poziție foarte parțială. Creștinismul este o religie istorică, însă istoricitatea este, cum vom vedea, una a *spiritului*, prin care istoria este „negată”, depășită *din interior*. Dacă evenimentele istorice sunt „obiecte de credință”, atunci aceste evenimente sunt înțelese și interpretate prin intermediul *simbolurilor*. Ele capătă astfel o dimensiune universală care nu este înțeleasă doar în simpla lor istoricitate. Mircea Eliade pune în evidență această *dialectică a simbolismului și a istoriei*, care constituie nucleul dur al culturii europene: acela pe care europeanul contemporan are nevoie să-l înțeleagă din nou. “[...] Credința creștină e legată de o revelație istorică: numai manifestarea lui Dumnezeu în Timp asigură în ochii creștinului validitatea Imaginilor și a simbolurilor”. Din perspectiva creștinismului, simbolurile ar fi încremenite fără istorie; nici o *tensiune* nu le-ar anima și în ciuda caracterului lor „sublim”, ele s-ar uza. „Istoria adaugă mereu semnificații noi, care însă nu distrug structura simbolului.”¹⁵ O asemenea religie ar fi condamnată să dispară sau să sfârșească în fanatism. „Fixitatea” este negația vieții spiritului. Pe de altă parte, o religie doar istorică – de exemplu unele curente ale protestantismului – este supusă riscului epuizării surselor de inspirație. A adera la „adevărurile” unei religii fără a înțelege că această religie nu au un *sens* decât în măsura în care o integrăm într-un tot al simbolisticii universale echivalează pur și simplu cu sinuciderea spiritului. Încă o dată: accesul la „adevărul integral” presupune întrepătrunderea „istoriei sfinte” și a simbolismului.

„În consecință, simbolismul biblic creștin, deși încărcat cu un conținut istoric pînă la urmă ‘provincial’ – căci orice istorie locală este provincială în raport cu istoria universală considerată în ansamblul ei –, rămâne totuși universal, ca orice simbolism coerent. [...] istoria sfântă, chiar dacă apare în ochii unui privitor din afară ca o istorie locală, este în aceeași măsură o istorie exemplară, pentru că reia și desăvârșește Imagini transtemporale.”¹⁶

Aceasta ar fi demonstrația lui Eliade. Creștinismul a îndepărtat din anumite puncte de vedere omul european de lumea simbolurilor, dar în același timp l-a apropiat de ele, în sensul foarte larg al termenului. *Experiența spirituală a omului arhaic nu este deci lipsită de sens pentru omul modern, iar teoria religiei s-ar putea dovedi un fel de „nucleu dur” al filozofiei, într-o epocă în care filozofia însăși este în „criză”. Este*

adevărat, toate acestea ar trebui să facă obiectul unei demonstrații. Nu este suficient doar să subliniem aspectul filozofic al operei lui Eliade; trebuie să arătăm de asemenea cum filozofia *ar putea* fi transformată din interior prin asimilarea problematicii istoriei religiilor; sau cum noi posibilități i s-ar deschide prin acceptarea acestei problematici. Analiza unei cărți fundamentale, *Mit și metafizică* de Georges Gusdorf, ne poate ajuta să înțelegem mai bine acest lucru.

Pentru Gusdorf, mitul este puterea de integrare a omului în lume și doar el singur poate opera această integrare a individului într-o lume reală, concretă. „Regăsit în contextul său trăit, mitul se afirmă ca formă spontană a ființei în lume. Nu teorie sau doctrină, ci sesizarea a lucrurilor, a ființelor sau a sinelui, comportamente și atitudini, inserție a omului în realitate.”¹⁷ Or tocmai această familiaritate a omului cu o lume pe care el o recunoaște ca fiind a sa este distrusă de rațiunea modernă. Este ceea ce arată Gusdorf în a doua parte a cărții sale, *conștiința intelectuală*. În lumea modernă, „reflexia devine un scop în sine. Ea își dă sarcina de a nega aparențele, de a se îndepărta de real pentru a-l domina mai bine. Nu mai este vorba de a numi certitudinile comunității, ci de a întemeia rațional. Lumea concretă este astfel prinsă într-o lume nouă ce o cuprinde, lumea adevărului conformă intelectului. Sub aparențele lumii date, fiecare intenționalitate rațională descoperă afirmația unei lumi inteligibile, patria adevărului, iar omul autentic se afirmă cetățeanul acesteia.” Gusdorf descrie perfect condiția omului modern. Caracteristica sa principală este o anumită dorință pe care o putem, cred, califica de contradictorie în ea însăși. Ce semnifică de fapt a fi cetățeanul unei lumi integral inteligibile, unei lumi construite în totalitate de rațiune și de tehnica dependentă de aceasta? Într-o asemenea lume este evident că omul nu poate locui. Cu toate acestea, fascinat de imensa *putere* pe care rațiunea tehnicistă i-o acordă, el crede că este posibil. Această eroare *filozofică* a modernității, eroare ce nu anulează reușitele incontestabile din domeniul „științelor și artelor”, așa cum aceste reușite nu-l împiedică pe filozoful lucid de a aprecia proiectul modernității din punctul de vedere al *omului total*. Or această apreciere ajunge la o judecată de ansamblu de care *orice* filozofie ar trebui să țină cont: *proiectul modernității este bunăstarea omului, în măsura posibilului a tuturor oamenilor, o bunăstare la a cărei realizare știința și tehnica contribuie masiv; dar omul care a parvenit la acest nivel de bunăstare este omul vizibil, în posesia unui corp și a unui suflet rezonabil, care se află în simple raporturi de co-existență. Nu mai este vorba de omul total, real, concret; acesta din urmă este pur și simplu*

ignorat, așa cum este ignorată lumea reală, lumea vieții, iar această ignoranță duce în cele din urmă la distrugerea omului (real) și a lumii (reale) în numele utopiei raționalității.

Gusdorf vorbește de „imperialismul intelectului și de tehnicile sale care distrug orice comunitate și reduc universul la o stare de sălbăticie” – și din acest punct de vedere putem vorbi, așa cum o va face mai târziu Michel Henry, de o „nouă barbarie”. Concepția modernă a lumii duce la *dezrădăcinare*. Dar „înrădăcinarea”, care este o adevărată „nevoie a sufletului” (Simone Weil), nu poate fi realizată fără utilizarea tuturor facultăților umane – sensibilitate, intelect, imaginație – considerate în *unitatea* lor. Sesizarea unității nu poate fi operațiunea intelectului sau a rațiunii, ci a doar a facultății supreme: imaginația creatoare. Mitul deci, izvorând din imaginație, gândește unitatea omului, ceea ce înseamnă: omul ca individ și omul în lumea sa. Gusdorf pune în evidență această funcție integrantă a mitului. „Unitatea umană nu se realizează în afara unității lumi, iar sensul acestei totalități, care se sustrage oricărei determinării finale, ni se oferă în perspectiva virtualităților și elanurilor noastre sub forma miturilor, care ne dau de fiecare dată o interpretare a universului nostru conformă cifrului unei anumite valori. Miturile sunt sesizările gândirii, dorinței și imaginației asupra totalității ființei.” Mitul, care gândește și creează unitatea lumii și a omului, realizează acest lucru de o manieră diferită în fiecare „vârstă” a umanității. În epocile arhaice, unitatea este creată într-o manieră cvasi-spontană, gândită ca fiind dată de zei – ca o ordine universală. Miturile reflectă procesul de creație a lumii de către zei și omul participă prin ele la acest proces creator. În epoca modernă, o asemenea unitate simplă, deja dată, a lumii și a omului, nu mai poate exista. Unitatea trebuie *re-creată* pornind de la fragmentarea ce caracterizează omul modern. Dumnezeu nu mai este singurul creator; omul este implicat în procesul creației: mitul știe și povestește acest lucru.

Gusdorf arată în mod convingător că filozofia raționalistă însăși nu poate să se dispenseze de recursul la mit, de îndată ce ea trece de la planul explicației simple a fenomenelor la cel al înțelegerii sensului lor. Iar acest fapt este cu atât mai adevărat cu cât „fenomenul în chestiune” este viața omului, destinul său. „Mitul alegerii destinului persoanei la Platon și cel al adoptării caracterului inteligibil la Kant nu sunt convingătoare din punctul de vedere al rațiunii. Însă intenția mitică subzistă, mult mai puternică, ca exigență și ca scop, ca ambiție pentru uzul total al gândirii. Critica poate să critice imaginile. Ea nu poate

înlătura Ideile, ca ritmuri fundamentale și justificări ultime ale sistemelor.” Merită precizată diferența dintre cele două filozofii: Platon nu încearcă să fie „convingător” fără să recurgă la mit, în schimb este ceea ce își propune Kant. Din acest punct de vedere, trebuie să admitem că Platon este mai lucid decât Kant. El știe că numai mitul poate lămuri deciziile existentului cu privire la scopurile ultime. De o manieră generală, el știe că nu există „rațiune pură”. Rațiunea este mereu „impură”, adică istorică, iar istoria spiritului este povestită de mituri.

În lumina acestor considerații, putem relua firul conductor al acestui studiu. Dimensiunea filozofică a operei lui Eliade – pe care Gusdorf o citează de altfel de mai multe ori în cartea sa – reiese cu mai multă claritate decât înainte. Iar aceasta ne permite să interogăm în profunzime, în perspectiva unei căutări filozofice, această operă. Un lucru care merită subliniat, și care nu reiese decât indirect din analizele mele precedente, este dualismul sacru/profan, gândire simbolică/gândire rațională – dualism pe care îl întâlnim la tot pasul în opera lui Eliade. Dar mai întâlnim și alte perspective interesante, care ne ajută să depășim acest dualism. Sacrul nu este dat mereu ca atare, în masivitatea sa și ca *opus profanului*. În revelația creștină și în concepțiile care depind de ea, el apare *camuflat*, adică discret, „slab”, „uman” – o prezență care nu zdrobește. Cred că pot pune în evidență o *tensiune* în opera lui Eliade – care după opinia mea nu a fost percepută până acum de nici unul din numeroșii săi interpreți.

Am văzut că omul religios în viziunea lui Eliade se orientează în lume și în propria sa existență începând cu experiența sacralului. Viața pură și simplă, viața cotidiană, este în mod necesar pasageră, menită neantului, insignifiantului; contrar a ceea ce gândim uneori, omul primitiv resimte foarte intens această „anihilare” a existenței – un sentiment care nu este rezervat doar filozofilor secolului XX. Iată de ce dorința sa cea mai mare este să iasă din acest timp care „mănâncă viața” pentru a redescoperi contactul cu Forțele creatoare, cu divinul, cu Originea tuturor lucrurilor. Eliade vorbește de „această dorință a omului religios de a se întoarce periodic *înapoi*, strădania lui de a re trăi o situație mitică, cea de la începuturi”, arătând că această dorință implică o anumită concepție a *timpului*: „Timpul mitic pe care omul se străduiește să-l reactualizeze periodic este un Timp sanctificat de prezența divină și putem spune că dorința lui de a se afla în prezența zeilor și într-o lume desăvârșită (pentru că abia a luat naștere) corespunde nostalgiei stării paradizice.”¹⁸ Miturile și riturile sunt tot atâtea mijloace prin care omul primitiv „forțează”

oarecum divinitatea pentru ca aceasta să fie prezentă „printre noi”. Iar omul care trăiește cu miturile trăiește în același timp, am văzut aceasta, în lume – într-o lume ce este *una*, locuită de divinitate, altfel spus, în cosmos. Existența religioasă este o existență cosmicizată. Dar a trăi în Cosmos, mai exact după ritmurile cosmice, nu înseamnă a duce o existență naturală. Din contra, Cosmosul – sau Natura, dacă preferăm acest termen – este el însuși „întemeiat” de operațiunile divine creatoare, la care omul poate participa. O participare ce are sensul unei *inițieri*, după cum ne spune Eliade. Existența naturală nu este de fapt ceea ce ar trebui să fie; doar prin inițiere omul devine o ființă spirituală, iar existența sa este „sanctificată”, modelată conform voinței zeilor. Iată de ce viața umană este o trecere, sau mai degrabă o serie de treceri, a unei existențe infra-umane și parțiale spre o existență perfectă, împlinită. Contrar individului modern care este ceea ce este și nu își dorește să fie altceva, individul antic trebuie „să fie”, iar comunitatea este cea care inițiază și care are răspunderea devenirii sale, în sensul unei împliniri.

„Toate aceste ritualuri și simbolisme ale ‘trecerii’ oglindesc o concepție specifică a existenței umane: la naștere, omul nu este încă desăvârșit; el trebuie să se nască pentru a doua oară și ajunge să se împlinească trecând de la o stare imperfectă, embrionară, la starea desăvârșită de adult. Cu alte cuvinte, putem spune că existența umană atinge împlinirea în urma unui șir de rituri de trecere, adică de inițieri succesive.”¹⁹ Această concepție arhaică a omului nu este, în concepția lui Eliade, „depășită”. Am văzut că ea rămâne valabilă pentru omul modern în măsura în care aderă la creștinismul simbolic. Acesta este o formă de creștinism pe care am numi-o „dez-istoricizat”, transformat într-o religie veritabil universală prin interiorizarea temeliilor sale simbolice. Eliade vorbește de asemenea de „creștinismul cosmic”. Ne putem întreba dacă *devenirea-cosmică* a creștinismului este echivalentă în mod necesar cu o cvasi-anulare, sau cel puțin o relativizare, a istoricității sale.

Anticipez răspunsul la această întrebare fundamentală pentru că aș dori să-i pun în evidență întreaga miză. Da, este cazul în cea mai mare parte a timpului. Pentru Eliade, simbolistica tuturor religiilor, inclusiv a creștinismului, este fundamental non-istorică, funcția sa precisă fiind tocmai eliberarea de teroarea istoriei. Eliade opune în mod sistematic spiritul religios istoriei, ca și cum „istoria spiritului” ar fi o formulă contradictorie în sine. O poziție problematică, care de altfel nu este susținută de Eliade în mod constant, și aceasta în ciuda interpretărilor

pripite ale operei sale. Este vorba de fapt de o orientare, de o rezultantă al cărei vector este sinteza – riguroasă sau nu, rămâne de văzut – a două poziții opuse. Dar care sunt oare acestea?

În primul rând, trebuie să constatăm că pentru Eliade concepțiile religioase arhaice nu sunt doar baza tuturor religiilor mai tardive (mai ales a celor „superioare”), dar și modelul de nedepășit al religiozității înseși. Experiența sacralului a acestor religii nu este doar cea pornind de la care celelalte experiențe ale sacralului au loc, ci aceea care dă tonul, dacă putem spune, tuturor celorlalte experiențe ale sacralului; acestea din urmă nefiind altceva decât o variație a acestei experiențe fundamentale, care rămâne în fond *aceeași*. Iată unul dintre textele cele mai grăitoare în acest sens:

„Istoria religiilor, de la cele mai primitive până la cele mai elaborate, este alcătuită dintr-o acumulare de hierofanii, din manifestările realităților sacre. De la hierofania cea mai elementară, ca de pildă manifestarea sacralului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, până la hierofania supremă care este, pentru un creștin, întruparea lui Dumnezeu în Isus Cristos, nu există ruptură. Este mereu aceeași taină: manifestarea a ceva care este ‘altfel’, a unei realități care nu aparține lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră ‘naturală’, profană.”²⁰

Merită să reținem această formulă: „este mereu aceeași taină”. Cu toate acestea, Eliade se întrebă câteva pagini mai departe dacă putem vorbi de „o reacție uniformă a spiritului uman în fața fenomenelor naturale” observând lucid că „nu a fost mereu cazul, reacțiile omului în fața naturii fiind adesea condiționate de cultură, deci de istorie”. Mărturisire importantă, chiar dacă formula „adesea” ridică întrebări grave. Ar exista deci reacții așa zis „pure” ale omului în fața naturii, adică necondiționate de cultură? Oricât de incredibil ar părea acest fapt, vom vedea că aceasta este opinia lui Eliade. Textul următor, care nu merge nici el prea departe, este totuși foarte semnificativ. Chiar dacă experiența sacralului este mediată întotdeauna, adică pătrunsă de cultură, sarcina teoreticianului religiilor este aceea de a face abstracție de stratul supraadăugat, de *accidentele istorice și culturale*, pentru a sesiza nucleu dur al experienței religioase care nu este afectat de aceste accidente. „Scopul nostru este să definim trăsăturile specifice ale experienței religioase, și să nu ne oprim asupra numeroaselor ei variații și diferențe determinate de istorie.”²¹ Este clar că pentru Eliade experiența religioasă este, *în esența ei*, non-istorică.

Teoricianul Eliade nu dorește să-și însușească teoriile mai complexe ale *dialecticii istoricului și non-istoricului*, adică ale ieșirii din istorie prin istorie – care se revelează a fi *istoria spiritului* (divin). Știm că aceasta este conținutul filozofiei religiei idealismului german și a altor gânditori influențați de aceasta – mai ales Berdiaev și gânditorii ruși. Vom vedea că Eliade nu a ignorat pur și simplu lecția lor; uneori s-a apropiat de ei, într-un mod surprinzător. Atunci ce l-a împiedicat să fie discipolul lor, oferind astfel lumii contemporane o teorie a religiei fondată în același timp pe o filozofie adevărată și pe o cunoaștere istorică suficient de vastă? Răspunsul îl cunoaștem și am insistat asupra lui încă de la începutul acestui studiu. *Este vorba de polemica – în ea însăși perfect justificată – anti-existențialistă a lui Eliade și obsesia sa de a scăpa de seducțiile istoricismului care l-au făcut să respingă istoricitatea însăși, împiedicându-l să înțeleagă profundul adevăr filosofic al istoricității spiritului, faptul că spiritul poate nega el însuși istoria, ridicându-se deasupra acesteia, fără a nega natura sa „istorică”.* Neînțelegând acest lucru, Eliade s-a oprit la o înțelegere parțială, ce-i drept prețioasă, a fenomenului religios.

Merită să subliniem încă odată *pe viu* concepția eliadiană a non-istoricității spiritului – fie și pentru a vedea în ce aspecte această teorie ar putea fi îndreptată. Am văzut că sacrul se poate manifesta peste tot, în natură sau în istorie, iar sesizarea acestei manifestații constituie experiența religioasă. Fapt care nu împiedică anumite fenomene naturale să fie cele mai bune „conducătoare” de sacru, să-l manifeste, că să spunem așa, prin simpla lor prezență. De exemplu fenomenele celeste, sau Cerul însuși.

„Chiar fără procesele de afabulație mitică, cerul își revelează direct transcendența, forța și sacralitatea. Simpla contemplare a boltii cerești provoacă, în conștiința ‘primitivă’, o experiență religioasă ... O asemenea intensă contemplație echivalează cu o revelație. Cerul se dezvăluie așa cum este el în realitate: infinit, transcendent. Simbolismul transcendenței sale rezultă, am spune, din simpla luare de cunoștință a înălțimii sale infinite. ‘Înaltul’ devine, în chip firesc, un atribut al divinității (...) Simbolismul e un dat imediat al conștiinței integrale, adică al omului care se descoperă pe sine ca atare, al omului care dobândește conștiința poziției sacrului în Cosmos.”²²

I-am putea adresa lui Eliade următoarea întrebare: *Cine* este omul care realizează experiența infinității, transcendenței și astfel a sacralității

cerului? Cel care a trăit acum un milion de ani? Sau poate cel de acum 100 000 de ani, atunci când abia învăța să-și îngroape morții? Este însă foarte posibil ca această experiență a infinității Cerului ca simbol al transcendenței (care este în fond experiența sublimului) să fie cea a unei ființe umane profund spiritualizate, având o *istorie* lungă în spate, și absolut deloc a omului ieșind din „mâinile Naturii”.

Voi arăta că această credință în posibilitatea revendicării cvasi-naturale și *immediate* a supranaturalului este însoțită de o veritabilă fascinație pentru gândirea „primitivă” și că această fascinație îl împiedică pe Eliade să exploateze până la capăt ideea cea mai originală a operei sale: doctrina „camuflării sacrului”. Într-adevăr, faptul că sacrul poate fi în „altul” său – în lumea profană și „obișnuită”, după cum spune Eliade, dar noi ne întrebăm dacă această lume este cu adevărat altul *sacrului* – fără a se manifesta, ca la primitivi, *ca atare*, acest fapt, este, spuneam, legat de ideea *transformării sacrului în istorie*. Aș mai adăuga că este ideea însăși de istoricitate a sacrului și a spiritului care participă la el, o idee care nu este dezvoltată în opera lui Eliade, dar pe care el nu o ignoră. Voi cita puțin mai departe textul în care autorul face totuși un pas în această direcție.

După ce subliniază *paradoxul* manifestării sacrului – „faptul că el, manifestându-se, se limitează și devine relativ” – Eliade face următoarea precizare:

„S-ar putea încerca, în perspectiva creștinismului, salvarea hierofaniilor care au precedat miracolul întrupării, valorizându-le ca o serie de prefigurări ale acestei întrupări. Prin urmare ar putea fi considerate ca tentative disperate de a prefigura misterul întrupării. Toată viața religioasă a umanității – exprimată prin dialectica hierofaniilor – n-ar fi, din acest punct de vedere, decât așteptarea lui Cristos.”²³

Un text uimitor, care introduce ideea unui dinamism, chiar a unei manifestări progresive a sacrului, o idee în general absentă din opera lui Eliade, care percepe transformarea sacrului mai degrabă ca pe o *degradare*. În orice caz, contrastul cu alte texte este frapant. Pe de o parte, manifestările plene ale sacrului se situează la începutul istoriei și în afara acesteia; prima manifestare (în timp) este manifestarea primordială a experienței arhaice a sacrului. Ea a stat nu numai la baza oricărei alte experiențe ulterioare, dar a fost în aceeași măsură norma, criteriul oricărei alte experiențe autentice a sacrului. Dacă vrem să știm

ce este sacrul, care este sensul acestei experiențe, trebuie să-i chestionăm pe primitivi: la început și la sfârșit. Experiențele ulterioare ne aduc și ele tot aici, nu aduc decât în mod *esențial* nimic nou. Ceea ce ne spune în schimb ultimul text pe care l-am citat se situează la antipodul acestei afirmații. Manifestarea *plenară* a sacrului se situează mai degrabă la sfârșitul istoriei (religioase), rezumând această istorie. Umanitatea nu mai este condamnată la a repeta indefinit aceeași experiență a sacrului, variind doar decorul manifestării sale, ci este vorba de o îmbogățire a experienței religioase, în care creștinismul constituie încununarea supremă.

Aceasta va rămâne deci ca o paranteză în cadrul operei lui Eliade. Ideea fundamentală este afirmația „anistoricității vieții religioase”. Cu certitudine, „fenomenele originare” nu sunt reperabile nicio dată ca atare, pentru că nu avem acces la ele decât prin istoria religiilor. Dar acest lucru nu vrea să însemne că ele nu există. Istoricul religiilor știe că ele există; religiile primitive se apropie cel mai mult de ele, definind ceea ce Eliade îndrăznește să numească într-un text „tradiție religioasă imemorială”. Iată, de exemplu, acest text: „Nici o religie nu este absolut nouă, nici un mesaj religios nu șterge în întregime trecutul; este vorba mai degrabă de o refacere, de o reînnoire, de o revalorizare, de o integrare a elementelor esențiale ale unei tradiții religioase imemorale.”²⁴ Inutil de precizat că această concepție filozofică nu are nimic de a face cu cercetarea istorică, având ca sursă filozofiile neo-platoniciene ale Renașterii, studiate și chiar admirate de Eliade în tinerețea sa. Cunoaștem și sursa directă a acestei idei. Ea constituie axa unei opere pe care Eliade nu o citează, dar care a avut o influență imensă asupra intelectualilor români ai anilor 1930. Este vorba de opera lui René Guénon. Nu doresc să dezvolt aici acest ultim punct, dar am vrut totuși să-l semnez.

Din punct de vedere filozofic, este necesar să sesizăm *sensul* acestei fascinații pentru gândirea arhaică, origine a „tradiției primordiale”. Voi încercă să formulez un răspuns la această problemă, provizoriu cel puțin, punând încă o dată în evidență caracteristicile principale ale experienței sacrului și a sacrului însuși, în viziunea lui Eliade. Mai întâi, această experiență este, cel puțin în intențiile sale de bază, fundamental opusă vieții cotidiene în lumea profană. Eliade vorbește de „anistoricitatea vieții religioase. Caci fiecare istorie este într-un anumit sens o cadere din sacru, o limitare și o diminuare”.²⁵ Afirmație puternică și revelatoare: prin ea vedem că pentru Eliade alteritatea experienței religioase în raport cu „profanul” are sensul unei opoziții. În realitate, noi simțim că nu este

vorba de o opoziție; experiența religioasă, percepută ca „viziune” sau „sentiment” al totalității de către anumiți teoreticieni, este fără îndoială *altceva* decât gândirea și simțirea vieții cotidiene, fără a-i fi însă în mod necesar *opusă*. Nu găsim această opoziție nici în teoria lui Schleiermacher, nici în cea a lui Hegel, ca să menționăm doar acești doi autori importanți. Eliade este cel care gândește *distincția* între cele două „sfere” în termeni de *opoziție*. Dar pentru a înțelege acest punct de vedere, trebuie relevat un al doilea punct important al teoriei sale, care reiese din analiza noastră precedentă.

Este vorba, bineînțeles, de „anistorismul” lui Eliade, care este concomitent o formă de *obiectivism*. Sacrul „este” și „ființa” sa se opune oricărei forme de devenire – de altfel, Eliade vorbește adesea de „realitate” și de „ontologie”. Sacrul este transcendent istoriei și, ca atare, poate fi *fixat* mai bine în transcendența sa de către teoreticianul religiei: cunoscut și numit ca atare. Sacrul, care trebuie să fie obiectul unei științe, este supus dintr-o dată unui proces de obiectivizare care îl transformă în ceva *disponibil*.

Aici Eliade nu aduce nimic nou. El este dependent în întregime de ceea ce anumiți filozofi contemporani au numit „metafizica occidentală”. Precizând că este vorba de o anumită metafizică – obiectivantă, a refuzului devenirii – este interesant să examinăm rapid principalele sale trăsături. Dumnezeu este interpretat, în această tradiție scolastică, în sensul cel mai larg al termenului, ca ființarea „supremă”. Iată ce spune interpretul celebru al acestei tradiții, Martin Heidegger. „Pentru Evul Mediu ființarea este *ens creatum*, și este creată de Dumnezeu creator personal, acesta fiind Cauza supremă. Ființarea înseamnă aici: a aparține unui anumit grad al ordinii creației și, astfel cauzată, a corespunde Cauzei creatoare.”²⁶ Or tocmai aceasta este în mod precis ideea ce și-o face Eliade despre reprezentarea Divinului la „primitivi”. Avem de a face cu zei creatori, de care lumea creată depinde, și oamenii care, fiind „cauzați”, au posibilitatea de a participa la Sursa creatoare suprimând, în experiența religioasă, timpul. Această experiență nu este deci izolată. Omul „total” este angajat în ea. Ea este o altă stare existențială, un alt mod de a fi – în lume și în afara lumii.

Aceasta ne permite să subliniem o a treia caracteristică a operei eliadiene, profund legată de cele două precedente: unicitatea modelului gândirii religioase (ce cuprinde în mod necesar și o experiență a sacralului) de-a lungul istoriei, din epocile cele mai îndepărtate până la momentul apariției modernității. Mitologiile arhaice și sofisticatele teologii

medievale desfășoară cam aceleași structuri de gândire. Este vorba de fiecare dată de o divinitate transcendentă, exterioară istoriei, *dominând omul și lumea*, din această poziție de exterioritate.

Particularitatea acestei înțelegeri a lucrurilor pare mai clară de îndată ce realizăm că Eliade însuși ne dă instrumentele conceptuale pentru a o depăși. Mai întâi, Eliade ne arată că modernitatea schimbă în mod radical această stare de lucruri. Într-o lume de-sacralizată, sacrul nu se mai poate desfășura în „glorie”, arătând întreaga sa „putere”; el nu mai pătrunde în profunzime lumea fizică („cosmosul”) și umană („comunitățile”), ci se refugiază – se „camuflează”, spune Eliade – pe de o parte în evenimentele vieții cotidiene, iar pe de altă parte în chiar existența indivizilor: în încercările pe care trebuie să le înfrunte, apropiate ca sens de „inițierile” antice și în „revelațiile” experiențelor onirice. Aceste încercări furnizează de altfel o bună parte a temelor literaturii moderne.

Dar putem și trebuie să ne întrebăm dacă procesul de camuflare al sacrului în contrariul său, refuzul de a se desfășura ca o putere în lume și de a se releva ca atare – de a se exprima și deveni vizibil pentru toți în „locuri” și „timpuri” determinați pe care el îi transfigurează – este un proces tipic modernității sau nu numai. Cred că putem răspunde ‘nu’ la această întrebare. Nu epoca modernă a inventat „camuflajul” sacrului, ci creștinismul. Mă gândesc în mod evident la doctrina centrală a „kenozei”: Dumnezeu nu se arată ca fiind puternic, în plină glorie, ci se arată slab, ca un Dumnezeu umil și crucificat care, înainte de a muri, întâlnește cele mai mari obstacole în încercarea de a „face să treacă” mesajul său. *Un om-Dumnezeu* nu este recunoscut, primit de către ai lui. Un Dumnezeu care nu poate fi primit decât printr-o experiență spirituală totală, interioară, indiferentă la marele număr de „miracole” pe care i le cere mulțimea. În fine, un Dumnezeu care nu mai participă la violența ce definea experiența sacrului până la manifestarea sa și care denunță această violență ca fiind pur ciminală, deloc „divină”. Or Eliade vede toate acestea. Eliade este de altfel un mare cititor al lui Kierkegaard, gânditor care subliniază mai bine decât oricine caracterul „kenotic” al revelației în cadrul creștinismului. Dar această cunoaștere dă peste cap *dualismul* gândirii arhaice și a gândirii (religioase) moderne. Creștinismul Noului Testament nu este propriu zis modern – și aceasta în ciuda anumitor teorii neoprotestante – , căci el pune la lucru o gândire simbolică și „arhaică”. Eliade și-a dat seama de asta, iar din acest punct de vedere el a avut dreptate. Însă teologia neo-testamentară nu este deloc „primitivă”, din rațiuni mult mai profunde decât cele menționate de Eliade – și anume

„istoricitatea” sa. Am văzut că pentru Eliade există un „creștinism cosmic” care, fără a abolii creștinismul istoric, îl ridică pe acesta din urmă la nivel universal. Interiorizarea radicală a experienței religioase în creștinism și noua istoricitate, cea a *spiritului*, fac în mare parte să fie depășite categoriile „tradiționale” ale sacralului, pe care Eliade le pune în evidență. Cităm adesea textul Sfântului Ioan care spune că „Dumnezeu care este iubire” și aproape niciodată textul „Dumnezeu este spirit”. Dar cele două afirmații se susțin una pe cealaltă și se întemeiază reciproc.

Putem avansa o primă concluzie. În ciuda faptului că Dumnezeu „a fost omorât” de moderni, așa cum au spus-o Heidegger și Nietzsche, acest „fapt” nu a împiedicat metafizica tradițională a *substanței* să desfășoare toate efectele sale în epoca modernă, să se realizeze prin tehnică și prin dominația totală a pământului supus „planificării totale”. Această metafizică a substanței își găsește originea, după cum am văzut, în gândirea arhaică. Or revoluția creștină distruge radical această schemă. Fără îndoială nu în sensul invocat de neoprotestanții școlii bultmaniene, de către postmoderni și de criticile grăbite ale metafizicii, al cărei „sfârșit” este anunțat. *Teologia neotestamentară nu întoarce spatele metafizicii ca atare, ci metafizicii substanței – o „ontologie” (Heidegger) a unui Dumnezeu violent și dominator – pentru a pune bazele metafizicii spiritului, care este o metafizică a iubirii.* Ceea ce nu înseamnă că această teologie este în ea însăși o metafizică.

Repet, Eliade realizează o parte din aceste lucruri. Dar prea puține. Dacă le-ar fi văzut, și-ar fi dat seama că „creștinismul etern” este „creștinismul mistic” (al iubirii) mai degrabă decât „creștinismul cosmic” al nu știu cărui țăran român. Și-ar fi modificat poate în mod sensibil schema de gândire, *renunțând la dualismul simplist dintre gândirea arhaică și gândirea modernă.* Dar ceea ce este încă și mai important este că el ar fi dat poate un sens mai profund și mai just propriei sale teorii cu privire la camuflajul sacralului în modernitate, ceea ce mi propun să arăt mai departe în concluzia mea.

Am văzut faptul că în societățile tradiționale *inițierea* joacă un rol fundamental, pentru că datorită ei omul își poate depăși condiția naturală atingând un alt mod de viață: o „altă viață” care în cele mai multe din cazuri anticipează „viața viitoare”. Dacă omul modern nu mai crede în posibilitatea unei asemenea transfigurări a existenței, *sensul* inițierii nu a dispărut însă în totalitate; el subzistă, dar într-o formă slăbită. Iată deci unul dintre textele cele mai clare ale lui Eliade în acest sens:

„Aceste remarci ne ajută să înțelegem ce au devenit elementele constitutive ale inițierii în lumea modernă, înțelegând prin acest termen de „lume modernă” diversele categorii de indivizi care nu mai au o experiență religioasă propriu zisă, care duc un trai de-sacralizat într-o lume de-sacralizată. O analiză atentă a comportamentelor, credințelor și idealurilor lor, ne-ar putea ajuta să descoperim o întregă mitologie camuflată, și fragmentele unei religii uitate sau degradate ... Vrând, nevrând, omul non-religios al timpurilor moderne prelungeste comportamentele, credințele și limbajul omului religios – ce-i drept desacralizându-le, golindu-le de semnificațiile lor originare”²⁷.

Textul ilustrează, cred, *la grandeur et la misère* poziției lui Eliade. Arătând că există o „mitologie camuflată” în sânul modernității, Eliade aduce o contribuție majoră înțelegerii omului modern și a transformării experienței religioase a epocii noastre. Omul modern a pierdut capacitatea de a *se angaja* pentru idealuri propriu-zis religioase – angajamentul său tinde să fie exclusiv *politic*, cauzele sale strict mundane – dar el nu a pierdut însă contactul cu „sfera” mitologiei tradiționale; el intră în contact cu această sferă prin *imaginație*. Camuflata sau cel puțin „transformate”, miturile hrănesc încă „sufletul” omului modern, continuând să fie materia de bază a multora dintre idealurile, visurile și reveriilor sale. Eroi și semizeci, prinți și prințese, monștrii nenumărați continuă să populeze lumea oamenilor, în ciuda exigențelor impuse de raționalitate și tehnicitate – sau poate chiar din cauza lor.

Cu toate acestea, ne putem întreba dacă activitatea imaginației noastre este suficientă pentru a face din „experiența existențială” care ne pune în contact cu lumea simbolurilor – o experiență *religioasă*. Chiar dacă suntem dispuși să acordăm un sens foarte larg noțiunii de „religie”, îmi este teamă că trebuie să răspund „nu”. „Că o vrem sau nu, spune Eliade, omul areligios al timpurilor moderne este continuatorul comportamentelor, credințelor și limbajului lui *homo religiosus*, desacralizându-le și golindu-le de semnificațiile lor originare.” Am citat din nou acest scurt text, al cărui conținut mi se pare atât de important. Nu cred că omul modern poate să continue credințele și comportamentele omului religios tradițional, *vidându-le (golindu-le)* de semnificația lor originară, și asta din două motive. Mai întâi, el ar trebui să-și *dorească* acest lucru. Nu este neapărat necesar să fi adeptul unui voluntarism fanatic pentru a admite că religia este o chestiune de dorință și (deci) de *voință*. Nu putem fi religioși într-un mod inconștient. Nu trebuie să confundăm existentă unor *teme* și *imagini* provenind din religiile arhaice în

inconștientul omului modern – un fapt demonstrat de psihanaliza jungiană – cu *credințele* sale, adică cu *orientarea* sa existențială. Încă o dată, credința comportă un „moment” voluntarist, de care nu putem face abstracție. Întrebarea este *dacă* omul modern „vrea” sau „nu vrea” să se identifice, să-și identifice, în felul său, existența cu conținuturile religioase. Experiența religioasă poate fi „camuflată”, dar ea nu este percepută ca *atare* decât în măsura în care regăsim o anumită *atitudine fundamentală* proprie acestei experiențe.

Și care fi această atitudine? Ei bine, Eliade însuși ne furnizează răspunsul.

„Omul adevărat – omul spiritual – nu este dat, nu este rezultatul unui proces natural. El este ‘făcut’ de maeștrii cei vechi, după modelele revelate de Ființele divine și conservate în mituri. Acești vechi maeștri constituie elitele spirituale ale societăților arhaice. *Ei știu*, ei cunosc lumea spiritului, lumea cu adevărat umană. Funcția lor este să reveleze noilor generații sensul profund al existenței și să le ajute să-și asume răspunderea de a realiza „omul veritabil” și, în consecință, de a participa la cultură.”²⁸

Oare cum se face că Eliade nu vede că acesta trăsătură nu este caracteristică societăților arhaice? Aceasta definește religiozitatea modernă însăși că „înțelepciune”, fundamentul său teoretic fiind o metafizică a spiritului. Gândirea religioasă a modernilor nu se constituie ca adeziune la o tradiție particulară, ci mai degrabă ca un ansamblu de semnificații tradiționale, prin descifrarea „imaginilor și simbolurilor” care constituie „materia” lor. Iar aceasta constă în ceea ce Eliade numește „participarea la cultură”. Or ideea însăși de „participare” presupune voința de a schimba propriul mod de existență, înainte de a accede la un fel de a fi diferit de ființa naturală. Hermeneutica nu este deci, în *această persectivă*, o simplă disciplină intelectuală. Finalitatea sa nu este comprehensiunea textelor, ci *comprehensiunea sinelui* – a unui „sine” devenit „altul” prin asimilarea *activă* a conținuturilor religioase: o asimilare ce transformă ființa ca atare, în profunzime.

Este greu de crezut că mai poate fi găsită o altă „existență transformată prin cultură” așa cum s-a întâmplat în cazul lui Eliade. De ce oare savantul, a cărui existență corespunde acestor „criterii”, nu a reușit, pentru a ne exprima astfel, să elaboreze teoria propriei sale existențe și a existenței religioase în modernitate în general? Analizele precedente ne oferă răspunsul la această întrebare. Mai întâi, categoriile la Eliade sunt

insuficient diferențiate. Așa cum am încercat să arăt, nu există o gândire (religioasă) arhaică mergând din negura timpurilor până în modernitate. Structurile profunde ale gândirii și ale ființei – arhetipurile, dacă vrei – nu definesc experiența religioasă (a sacrului) ca atare, ci constituie doar *posibilitatea* acestei experiențe. În ciuda existenței acestor structuri, sacrul este angajat, prin istorie, într-o devenire care îl modifică în însăși profunzimea sa. Pactul cu violența religiilor arhaice este total abandonat de către creștinismul Noului Testament, iar acest fapt schimbă în mod fundamental natură însăși a sacrului. *Nu există deci o „definiție” a sacrului care să fie comună tuturor religiilor.*

În aceeași manieră este imposibil să vorbim de experiența religioasă a omului modern în general. O prăpastie separă omul modern deznăscut care alege deznăscutarea – de omul modern orientat spre tradiție și valori spirituale. Înțelegând modernitatea ca un „bloc” relativ omogen, Eliade distruge practic posibilitatea de a înțelege pe deplin manifestările religioase autentice ale ultimelor secole – de exemplu în *marea artă*. Nu este vorba doar de o tendință; Eliade identifică în mod sistematic două lucruri pe care ar fi trebuit să le distingă: sacrul „camuflat” și sacrul „degradat”. Am văzut că sacrul se retrage, în epoca modernă, în sfera interiorității, și că această devenire a sacrului se înscrie într-un proces mai vast, al cărui resort principal este chiar *creștinismul*. Or revelația divinului în interioritate are limbajul ei propriu, care nu este altul decât *mitul*. Nu trebuie să ne mirăm deci că *marea mișcare religioasă a epocii moderne, romantismul german*, este orientat spre creația unei noi mitologii care corespunde nevoi religioase a omului modern, nevoi unei înțelegeri mai profunde a sacrului, în sfârșit liberat de manifestările sale „spectaculoase” și violente. Or influența romantismului german asupra marilor gânditori ai epocii moderne – este îndeajuns să-i menționăm pe Jung și pe Heidegger – nu este un secret pentru nimeni. A confunda experiența sacrului a gânditorilor (post)romantici cu experiențele contemporanilor noștri care caută să evadeze din cotidian prin reverii și prin droguri, mi se pare a fi, din punct de vedere teoretic, o slăbiciune. Cum am spus, în lipsa unei înțelegeri mai profunde a modernității ca divizată în ea însăși, Eliade face această confuzie. În ultimul caz, avem de a face cel mult cu o „degradare” a sacrului, în timp ce romantismul face parte, fără îndoială, din „istoria ideilor și a credințelor religioase”. La drept vorbind, acest lucru ar trebui arătat. Această lucrare este prima etapă a unei ample cercetări care își propune așa ceva.

NOTE

- 1 Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Humanitas, 2003.
- 2 Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, Paralela 45, 2004, p. 343-344.
- 3 *Ibid.*, p. 352-353.
- 4 *Ibid.*, p. 735-740 pentru ultimele trei citate.
- 5 Mircea Eliade, *Mitul eternei reînțoarceri*, Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 143.
- 6 Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Humanitas, 2004, p. 43-44.
- 7 *Ibid.*, p. 44.
- 8 *Ibid.*, p. 48-49.
- 9 *Ibid.*, p. 64-65.
- 10 Novalis, *Între veghe și vis*, Humanitas, 2008, p. 297.
- 11 Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, Humanitas, 1995, p. 199.
- 12 Mircea Eliade, *Mitul ...*, p. 149.
- 13 *Ibid.*, p. 150-151.
- 14 „Creștinismul este religia omului modern și a omului istoric, a celui care a descoperit simultan libertatea personală și timpul continuu.” (*ibid.*, p. 154).
- 15 *Imagini și simboluri*, p. 200.
- 16 *Ibid.*, p. 208-209.
- 17 Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 63.
- 18 Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Humanitas, 2000, p. 71.
- 19 *Ibid.*, p. 136.
- 20 *Ibid.*, p. 13.
- 21 *Ibid.*, p. 16.
- 22 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, 2004, p. 58-59.
- 23 *Ibid.*, p. 49.
- 24 Mircea Eliade, *Le chamanisme*, Payot, Paris, 1983, p. 27.
- 25 *Ibid.*, p. 15.
- 26 Martin Heidegger, Epoca viziunilor despre lume: *Holzwege*, Klostermnn, Frankfurt, 1980, p. 88.
- 27 Mircea Eliade, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Gallimard (idées), 1959, p. 269.
- 28 *Ibid.*, p. 276-277.

BIBLIOGRAFIE

ELIADE, Mircea :

- *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963
- *Briser le toit de la maison*, Gallimard, Paris, 1986
- *Images et symboles*, TEL Gallimard, Paris, 1979
- *Histoire des idées et des croyances religieuses*, Payot, Paris, 1976 - 1983
- *Jurnal 1941-1969*, Humanitas, București, 2003
- *Méphistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris, 1962
- *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957
- *Le chamanisme*, Payot, Paris, 1983
- *Memorii 1907 - 1960*, Humanitas, București, 2003
- *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969
- *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965
- *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris, 1959
- *Cahier de l'Herne Mircea Eliade*

BAUDELAIRE, Charles, *Curiosités esthétiques. L'Art romantique*, Garnier, Paris, 1962

GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972

- *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978

GUENON, René, *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962

- *Aperçus sur l'initiation*, Editions traditionnelles, Paris, 1983

GUSDORF, George, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984

- *Le romantisme I-II*, Payot, Paris, 1990

HENRY, Michel, *La barbarie*, Grasset, Paris, 1987

HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1980

- *L'être et le temps*, Gallimard, Paris, 1964

Lexikon der Religionen, Herder, Freiburg im Breisgau, 1987

NOVALIS, *Le brouillon général*, Allia, Paris, 2000

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, TEL Gallimard, Paris, 1981

- *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983

MIRCEA ELIADE ET LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Loin de s'enfermer dans sa spécialité, Mircea Eliade est un historien, ou plutôt un théoréticien de la religion en dialogue permanent avec la philosophie de son temps. L'une des problématiques qui dominent le débat philosophique dans la France de l'après-guerre est le dépassement du rationalisme (cartésien et kantien) au nom d'une philosophie qui ne soit pas simplement celle de l'ordre du monde perçu et construit par une raison désincarnée, dont la technique moderne constitue le prolongement; mais d'une philosophie de *l'existence temporelle et historique* – de l'homme incarné, ou « total ». Cette philosophie n'est autre que la phénoménologie. Martin Heidegger et Edmund Husserl ont montré, de manière convaincante que le monde de la science ne se confond pas avec le monde réel, qui n'est autre que le monde historique « de la vie » (*Lebenswelt*). Cependant Jean-Paul Sartre donne à la phénoménologie, en France, un tournant quelque peu imprévu. Il suffit de mesurer sa prise de distance par rapport à Heidegger pour s'en rendre compte. En dépit de la critique sévère de l'idéalisme (hégélien), Heidegger dialogue avec l'idéalisme dans la mesure où la question essentielle de l'idéalisme, *celle de la totalité*, est encore la sienne. Certes la totalité ne peut plus être saisie, comme dans le hégélianisme, conceptuellement. Cependant l'homme vit et pense *dans l'horizon de la totalité*. L'être « authentique » ne se perd pas dans la multiplicité de l'étant « simplement disponible » en oubliant la question de l'être – de son être propre ; il a conscience d'être un tout, un pouvoir-être en tant que tout. La « structure » primordiale du *Dasein* (l'existant) est l'être-au-monde ; or « l'être-au-monde est une structure originelle qui ne cesse pas d'être *totale* »¹.

C'est cette conscience d'être un tout dans un tout – ce qui ne veut pas dire, je le répète, que l'on puisse saisir par la raison *la totalité monde* – qui est mise de côté par l'existentialisme sartrien. Sartre critique plus radicalement que ne le fait Heidegger toute forme d'idéalisme, en s'en prenant précisément au « totalitarisme » inhérent, à ses yeux, à cette forme de philosophie.

« Pour Hegel – écrit Sartre – la vérité est vérité du Tout. Et il se place du point de vue de la vérité, c'est-à-dire du Tout, pour envisager le problème de l'autre ... Il s'est établi dans le tout, en dehors des consciences, et les considère du point de vue de l'Absolu. Car les consciences sont des moments du tout, des moments qui sont, par eux-mêmes, 'unselbstständig' [qui ne subsistent pas en eux-mêmes], et le tout est médiateur entre les consciences »².

Point de vue inacceptable lorsqu'il s'agit d'élaborer une pensée de l'autre en tant qu'autre, de l'autre saisi en son hétérogénéité même, en tant qu'il est radicalement irréductible au tout et au « soi » qui comprend le tout en tant qu'il *est*, dans les philosophies (post)idéalistes, d'une certaine manière, le tout. Sartre exprime le refus de ces philosophies de la totalité lorsqu'il adresse à Heidegger un reproche qui rejoint sa critique du système hégélien :

« Sans doute la réalité-humaine heideggérienne 'existe hors de soi'. Mais précisément cette existence hors de soi est la définition du *soi*, dans la doctrine de Heidegger ... Si [au contraire] autrui doit pouvoir nous être donné, c'est par une appréhension directe qui laisse à la rencontre son caractère de facticité »³.

Heidegger a beau avoir introduit dans le discours philosophique le terme de « facticité » ; par des voies détournées mais parfaitement repérables, il quitte le sol de la facticité pour rejoindre les vieux sentiers de la métaphysique – discipline que la phénoménologie devrait avoir dépassé. Mais c'est précisément le « programme » originel de la phénoménologie que veut réaliser Sartre. Pour lui, « il s'agit de fonder l'existence d'être concrets semblables à nous » – et rien d'autre. La philosophie n'a rien à se proposer de plus grand. La nouvelle ontologie sera une philosophie de la stricte facticité, un s'en-tenir-à-ce-monde-ci et aux êtres rencontrés en son sein, nullement une spéculation sur le sens des choses à partir de l'expérience du tout.

Enfin, cette compréhension de la facticité va de pair avec une prise au sérieux de la *liberté* humaine. « Ma liberté – écrit Sartre – demeure totale et infinie ». Elle est un « pour-soi » – pour mon *projet* – et en même temps un perpétuel dépassement de soi : telle est la signification de la *transcendance* selon Sartre. « Si le pour-soi n'est rien d'autre que sa situation, il suit de là que l'être-en-situation définit la réalité humaine, en rendant compte à la fois de son être-là et de son être-par-delà ». Dans

son libre projet chaque être humain se découvre « en situation », situation éclairée par la liberté elle-même. Les contraintes de ce monde-ci reçoivent donc, en tant qu'elles définissent l'être-en-situation, leur sens à partir de l'éclairage que leur offre la liberté. « C'est par la liberté que les relation légales viennent au monde. Ainsi la liberté s'enchaîne-t-elle dans le monde comme libre projet vers des fins »⁴.

C'est cette expression pour le moins paradoxale de *l'enchaînement* de la liberté dans le monde qu'il convient de retenir si l'on veut comprendre le point de vue *philosophique* de Mircea Eliade. Pour Eliade cette conception est révélatrice de l'incapacité de l'homme *moderne* d'être véritablement libre. Car c'est bien dans le monde *moderne* que la liberté « s'enchaîne » elle-même : dans un monde de fer, désacralisé, où l'homme *intérieur* ne peut plus se sentir chez soi. Le but de la philosophie est, depuis toujours, de réconcilier l'homme avec son monde, de supprimer le sentiment d'étrangeté qui sépare l'individu du monde dans lequel, bon gré mal gré, il doit vivre ; dans un monde qu'elle ressent comme n'étant plus le sien, *c'est donc l'intériorité elle-même qui doit être supprimée*. C'est pourquoi le *pathos* de l'existentialisme sartrien réside dans l'affirmation qu'il n'y a pas de « soi » ; il n'y a qu'un « pour soi » qui est tout entier « en dehors », hors de lui-même, avec et auprès des « autres ». L'ontologie de Sartre est celle de l'homme « entièrement socialisé » dont parle Hannah Arendt. La négation de l'intériorité est le geste même de la modernité, geste que la philosophie de Sartre a l'ambition d'assumer, afin de formuler la compréhension de soi de l'homme moderne en tant que tel. Celui-ci a – enfin – laissé derrière soi « le mythe de l'intériorité » ; il est tout entier hors de lui-même, tout entier dans le monde ; et le monde se réduit à l'ensemble des relations interhumaines et au « rapport d'ustensilité ». L'essentiel étant, dans cette philosophie, l'exclusion radicale de toute dimension autre que « mondaine »⁵.

Mircea Eliade voit dans cette position – et celles qui s'en rapprochent – le triomphe de *l'historicisme*. L'historicisme n'est pas simplement une philosophie de l'historicité de l'homme. Il est essentiellement un vouloir-s'en-tenir-à-l'histoire, un refus d'envisager un au-delà de l'histoire comprise comme production du monde social. Cependant, pour Eliade, l'idéologie de la socialisation totale ne rend même pas justice à l'homme *moderne*. Car, à y regarder de plus près, *l'individu* moderne n'est pas entièrement submergé par la vague de la modernité ; une certaine partie de lui-même y échappe. Il sait que l'histoire (de l'homme entièrement socialisé) n'a pas, ne saurait avoir le dernier mot. Il doit pouvoir y échapper

par cette partie de lui-même qui se rattache au mythe et qui fait de lui un être spirituel, et non pas simplement historique. Mircea Eliade prouve cela en deux temps. Tout d'abord il observe pertinemment que les philosophies historicistes ne parviennent pas à se libérer, bien qu'elles prétendent l'avoir fait, de la pensée mythique.

« Au terme de la philosophie marxiste de l'histoire – écrit Eliade – se trouve ainsi l'Age d'Or des eschatologies archaïques. En ce sens il est vrai non seulement de dire que Marx a remis la philosophie de Hegel les pieds sur la terre, mais encore qu'il a revalorisé à un niveau exclusivement humain le mythe primitif de l'Age d'Or »⁶.

Mais cela est vrai pour *toute* philosophie. En tant qu'être spirituel l'homme est un être « mythique », bien que l'homme moderne ne veuille pas l'admettre. Il est impossible de penser l'homme en tant que tel et sa destinée sans mettre en jeu la faculté suprême de l'homme – *l'imagination*. Mais penser l'homme et ses « fins ultimes » à l'aide des (grandes) images et des symboles, c'est déjà se mouvoir dans l'horizon du mythe, voire créer des mythes. A la lumière de cette vérité fondamentale (re)découverte, nous y viendrons à l'instant, par certaines philosophies post-existentialistes (et post-marxistes), nous comprenons que *l'idée d'une humanité libérée des mythes n'est que le mythe fondateur de la modernité*. Un mythe à vrai dire destructeur, qui nie l'humanité de l'homme et – il est temps d'aborder ce second aspect – la mondanité du monde.

Pour Mircea Eliade, en effet, le monde, considéré en son essence, ne s'identifie pas avec le ce qu'en ont *fait* les modernes. Eliade pense que les Anciens, fidèles au schéma de pensée archaïque, ont eu raison de comprendre le monde comme quelque chose de vivant – de divin – où l'homme puisse véritablement *habiter*. Qu'on le veuille ou non, un monde fabriqué est en fin de compte inhabitable, on pourrait dire « irrespirable ». En dépit de ses prétentions à l'universalité, l'horizon de l'homme moderne est étrangement étroit. Le besoin de comprendre la pensée archaïque ne résulte pas de la curiosité du savant et il ne se confond pas davantage avec le désir d'évasion de la « conscience malheureuse », de l'individu qui « a mal à son temps ». Ce besoin est, comme dirait Kant, un « besoin de la raison », d'une raison en quête de l'universel vrai, et non pas de l'universel abstrait des modernes. En refusant de comprendre leur tradition comme particulière, comme une tradition qui n'est vraie que dans la mesure où elle est *intégrée* à l'ensemble des traditions, l'homme moderne

s'enferme dans sa propre tradition – tout en croyant le contraire : en s'imaginant comme le dépositaire des « valeurs universelles ». Que signifie cette attitude ? Pour Mircea Eliade la réponse est claire : tout simplement une forme de *provincialisme*, dont seule l'étude approfondie de l'ensemble des traditions de l'humanité, et du symbolisme qui lui est sous-jacent, peut le libérer.

« Cette maïeutique réalisée à l'aide du symbolisme religieux contribuerait ainsi à délivrer l'homme moderne de son provincialisme culturel et surtout du relativisme historiciste et existentialiste. Car l'homme s'oppose à l'histoire même alors qu'il s'applique à la faire, même lorsqu'il prétend n'être rien d'autre qu' 'histoire'. Et dans la mesure où l'homme dépasse son moment historique et donne libre cours à son désir de revivre les archétypes, il se réalise comme un être intégral, universel. Dans la mesure où il s'oppose à l'histoire, l'homme moderne retrouve les positions archétypales »⁷.

La critique de l'existentialisme est ici explicite. Précisons que ce n'est pas à toute forme d'histoire que l'homme qui « revit les archétypes » s'oppose ; mais à l'histoire simplement « profane », à cette histoire « fabriquée » qui vide le monde de la vie du sacré, et dont la tendance est d'effacer, si possible, les traces mêmes du sacré. Qu'il y ait une *autre* forme d'histoire possible, le judéo-christianisme, où l'idée de l'histoire joue précisément un rôle central, est là pour le prouver. Le christianisme intègre le symbolisme archaïque tout en lui imprimant, si j'ose dire, une forme de dynamisme : en en faisant un symbolisme *historique*. Et telle est justement la chance de l'homme moderne : de réaliser qu'en dépit de l'idéologie de l'historicité radicale qui le caractérise, et à laquelle il doit, en tant que « moderne », sa naissance, *il n'est pas totalement coupé du sacré, il a encore accès au monde des symboles*.

« En reprenant conscience de son propre symbolisme anthropocosmique – qui n'est qu'une variante du symbolisme archaïque – l'homme moderne obtiendra une nouvelle dimension existentielle, totalement ignorée par l'existentialisme et l'historicisme actuel : c'est un mode d'être authentique et majeur, qui le défend du nihilisme et du relativisme historiciste sans le soustraire pourtant à l'histoire. Car l'histoire elle-même pourrait un jour trouver son véritable sens : celui d'épiphanie d'une condition humaine glorieuse et absolue. Il suffit de nous rappeler la valorisation que le judéo-christianisme a donné à l'existence historique, pour nous rendre compte comment et dans quel sens l'histoire pourrait devenir 'glorieuse' et même 'absolue' »⁸.

Retrouver le sens de l'histoire, c'est retrouver la possibilité d'une *orientation* – dans le monde et à partir de « soi ». La critique existentialiste (sartrienne) du soi doit être elle-même critiquée; car elle traduit la position de l'individu déraciné, désorienté, ayant perdu l'idée même de la *centralité* de l'homme dans le monde créé par un autre que lui. Le grand lecteur de Pic de la Mirandolle qu'a toujours été Mircea Eliade est au contraire parfaitement conscient de cette idée. Il s'emploie, en un premier temps, d'en relever l'origine archaïque:

« Tout microcosme, toute région habitée, a ce qu'on pourrait appeler un 'Centre', c'est-à-dire un lieu sacré par excellence. C'est là, dans ce Centre, que le sacré se manifeste d'une manière totale, soit sous la forme des hiérophanies élémentaires – comme chez les primitifs, soit sous la forme plus évoluée des épiphanies directes des dieux, comme dans les civilisations traditionnelles ... Chacun de ces 'Centres' est considéré et même appelé littéralement le 'Centre du Monde' ... Nous sommes en présence d'une géographie sacrée et mythique, seule effectivement *réelle*, et non pas d'une géographie profane, 'objective', en quelque sorte abstraite et non essentielle, construction théorique d'un espace que l'on habite pas »⁹.

Ainsi l'espace géométrique des modernes n'est pas *habité*, car l'homme ne saurait s'y retrouver. Dans cet espace parfaitement homogène un « centre » est rigoureusement impensable. Le centre, en tant que lieu de manifestation du sacré, suppose un espace « qualitatif » que la pensée moderne, qui tient tout entière de « l'esprit géométrique » et qui exclut « l'esprit de finesse » du royaume de la *connaissance*, relègue dans les limbes des opinions fausses ou, dans le meilleur des cas, « vagues ». Mais la pensée moderne ne fait que manifester par cette exclusion violente « l'oubli de l'être » (Heidegger) qui la caractérise. Husserl est également très explicite sur ce point. Dans son dernier livre, *La crise de sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, il montre que le monde construit de la science n'est pas le monde de la vie *réelle* des hommes. Eliade ne dit pas, du point de vue de la théorie de la religion, autre chose. Il rejoint ainsi les découvertes les plus « pointues » de la phénoménologie sans en accepter les prolongements existentialistes – qu'il se propose au contraire, comme on l'a vu, de combattre de front. Ainsi à l'objection de la philosophie positiviste du bon sens – le monde à la fois mythique et réel des cultures traditionnelles est peut-être, ontologiquement parlant, « plus vrai » que le nôtre, mais ce monde n'est

plus le nôtre et l'ontologie ancienne n'a plus rien à nous dire – la phénoménologie allemande et l'herméneutique éliadienne ont déjà répondu. L'homme ne vit pas dans l'espace des géomètres, mais bien dans le *monde* ; et cela veut dire « sous le Ciel, sur la Terre, en présence des divinités, et parmi les mortels », comme l'affirme Heidegger dans la célèbre conférence *Construire, habiter, penser*. Il est difficile de s'ouvrir plus généreusement au langage du mythe, en acceptant la vision du monde qu'il nous offre. Eliade trouve dans la pensée des grands phénoménologues le chemin préparé pour sa théorie de la présence – « camouflée », dira-t-il, j'y reviendrai – du mythe (et du divin) chez l'homme moderne. Le symbolisme du Centre est encore valable pour lui, car ce n'est que par la partie la moins signifiante de lui-même que l'homme vit dans un monde mesuré par les géomètres, où le centre n'est qu'un *point* à partir duquel on trace sur le papier un cercle ; pour son être essentiel, au contraire, le centre est un *lieu* situé entre Terre et Ciel où passe l'Axe du Monde qui relie la Terre au Ciel.

Mais en un sens Eliade va plus loin que la phénoménologie. Il montre que le Centre n'est pas simplement une réalité essentielle du point de vue de la cosmologie, mais de l'ontologie au sens strict, si par là il faut entendre l'étude de *notre* manière d'être. En effet, c'est de notre être même que « le Centre » est centre. Car, pour autant que nous participons à l'être, nous ne vivons pas, comme le veut Sartre, hors de nous-mêmes, mais *con-centrés* en nous-mêmes. Dans les traditions religieuses plus tardives a lieu, comme le montre Eliade, une *intériorisation* de l'idée du Centre. Tel est le sens de la discipline du *mandala*.

« Un mandala – écrit Eliade – représente toute une série de cercles, concentriques ou non, inscrits dans un carré ... Le mandala représente ainsi une *imago mundi* et, en même temps, un panthéon symbolique. L'initiation consiste entre autres pour le néophyte à pénétrer dans les différentes zones et à *accéder* aux différents niveaux du *mandala* ... Le *mandala* 'concentre' : il préserve de la dispersion, de la distraction. L'identification du *mandala* dans son propre corps trahit le désir d'identifier sa physiologie mystique à un microcosme »¹⁰.

Il est vain, notamment pour les modernes que nous sommes, de chercher le sacré en dehors de nous – dans la « Nature » et les « choses » qui se trouvent dans le monde – si on ne le cherche pas aussi « en nous ». Ce que Eliade dit de « l'homme tantrique » – « à la différence de l'homme archaïque ou de l'homme védique, l'homme tantrique avait besoin d'une

expérience personnelle pour réanimer en sa conscience certains symboles primordiaux » – est en premier lieu valable pour nous. La découverte de la phénoménologie selon laquelle l'homme ne peut pas être séparé, en tant que « sujet » ou « *cogito* », du *monde* dans lequel il vit – cette séparation aurait le sens d'une abstraction illégitime – ne nous donne pas le droit de renoncer, comme le voudrait Sartre et d'autres philosophes, à l'idée d'*intériorité* qui, à partir du christianisme, semble être devenue l'idée fondamentale de la religion comme telle. Ce qui ne veut pas dire que cette idée soit une découverte du christianisme ; on vient de voir qu'elle est bien plus ancienne.

Mais il faut répéter qu'il s'agit d'une *intériorité ouverte*, ou plutôt que l'ouverture au Monde et à l'Autre est le sens même de l'*intériorité*. Il semble que Eliade retrouve, sur les traces de Jung, l'inspiration profonde des Romantiques. Qui ne se souvient, dans ce contexte, de la célèbre affirmation de Novalis : « La philosophie est proprement nostalgie – *aspiration à être partout chez soi* ». Le poète-philosophe explicite son intuition en nous proposant une interprétation de la théorie platonicienne des Idées, dont la « substantialité » n'est en tout cas pas à comprendre comme objectivité, *extériorité pure*, comme le voudraient les interprétations « logicistes » inspirées d'Aristote ; le lieu des Idées se situe précisément au point de rencontre de l'*intériorité* et de l'*extériorité authentique*. « Les Idées de Platon – l'hôte de la *pensée* – du ciel intérieur. (Chaque descente en soi-même – regard dans l'intérieur – est en même temps ascension, montée au ciel – regard vers l'*authentique dehors* »¹¹. L'*authentique dehors* est la *présence au monde*, dont le symbolisme religieux s'emploie à retrouver le sens.

« Le symbolisme religieux – écrit Eliade – traduit une situation humaine en termes cosmologiques, et réciproquement ; plus précisément, il dévoile la solidarité entre les structures de l'existence humaine et les structures cosmiques. L'homme ne se sent pas 'isolé' dans le Cosmos, il est 'ouvert' à un Monde qui, grâce au symbole, devient 'familier' ... Il s'ensuit que celui qui comprend un symbole, non seulement s' 'ouvre' vers le monde objectif, mais en même temps réussit à sortir de sa situation particulière et à accéder à une compréhension de l'universel »¹².

Être chez soi dans le monde, c'est retrouver le sens de la *liberté authentique* – qui ne se confond pas avec la liberté des modernes. Comme l'ont montré certains philosophes contemporains, Isaiah Berlin et Charles Taylor notamment, la liberté des modernes est essentiellement une

« liberté négative », un *ne-pas-être-dépendant-du-monde*, le monde réel étant ressenti comme ce qui est étranger au moi, d'où la volonté de le transformer : le vrai monde, l'homme vrai (« l'homme nouveau »), la vraie société sont projetés *dans l'avenir*. Le situationnisme « projectif » sartrien, le constructivisme cartésien-hobbesien-kantien, le socialisme sous toutes ses formes, le modernisme architectural – autant de manières de comprendre le monde à partir du « construire » et non pas de « l'habiter ». Rien d'étonnant à cela, si l'homme moderne ne s'y reconnaît pas, s'il se sent non-libre dans le monde actuel. La liberté des modernes est ou bien abstraite, ou bien, si elle est pensée comme réelle, c'est-à-dire comme étant celle de l'homme total (réel), elle est posée dans l'avenir; ou bien, enfin, on y renonce carrément et on s'occupe de « choses sérieuses », « positives », des lois de l'économie du marché par exemple, en renonçant une fois pour toutes à toutes ces idées « confuses ».

Bref, l'homme moderne veut, dans le meilleur des cas, être libre : il ne l'est pas dans un monde qu'il ne ressent et ne *connaît* pas comme *le sien*. Il est foncièrement aliéné, et de là découle son « nihilisme ». Mircea Eliade souligne le contraste entre l'homme moderne d'une part, et l'homme archaïque ou d'autre part, quant à cette difficile question de la liberté . Cette question résume en fait toutes les grandes questions métaphysiques traditionnelles, que l'historien des religions a la capacité d'aborder avec ses propres moyens. C'est pourquoi il est très instructif d'étudier de près la manière dont Eliade imagine le dialogue entre les différentes conceptions de la liberté.

« Pour le moderne – écrit-il – l'homme ne saurait être *créateur* que dans la mesure où il est *historique* ; en d'autres termes, toute création lui est interdite, sauf celle qui prend sa source dans sa propre liberté; et par conséquent tout lui est refusé, sauf *la liberté de faire l'histoire en se faisant lui-même*. A ces critiques de l'homme moderne, l'homme des civilisations traditionnelles pourrait riposter ... qu'il est de plus en plus contestable que l'homme moderne peut faire l'histoire ... Car cette histoire ou bien se fait toute seule ; ou bien elle tend à se laisser faire toujours par un nombre toujours plus restreint d'hommes qui non seulement interdisent à la masse de leurs contemporains d'intervenir directement ou indirectement dans l'histoire, mais disposent en outre de moyens suffisants pour obliger chaque individu à supporter les conséquences de cette histoire, c'est-à-dire à vivre sans arrêt dans l'épouvante de l'histoire. La liberté de faire l'histoire dont se targue l'homme moderne est illusoire pour la quasi-totalité du genre humain »¹³.

Il est difficile de ne pas admettre que rarement le point de vue des « Anciens », que dis-je, des « Primitifs », aura été défendu si énergiquement, et que rarement la modernité aura été critiquée de manière si radicale, à partir de ce dernier point de vue. Cependant s'il n'est pas difficile d'admettre le bien-fondé de cette critique, il n'est pas moins difficile d'imaginer de quel genre pourrait être la « liberté » de l'homme archaïque. Eliade répond en deux temps. Tout d'abord il nous donne à comprendre directement en quoi consiste cette liberté. Ensuite, il nous montre, il est vrai sans approfondir le sujet, en quel sens cette liberté pourrait être également celle de l'homme moderne.

Pour ce qui est du premier point, voici le texte le plus significatif.

« L'homme des civilisations archaïques peut être fier de son mode d'existence qui lui permet d'être libre et de créer. Il est libre d'être plus que ce qu'il a été, libre d'annuler sa propre 'histoire' par l'abolition périodique du temps et la régénération collective ... L'homme archaïque retrouve la possibilité de transformer définitivement le temps et de vivre dans l'éternité. Il conserve la liberté d'annuler ses fautes, d'effacer le souvenir de sa 'chute dans l'histoire' et de tenter à nouveau une sortie définitive du temps »¹⁴.

Cependant la chose la plus importante, non exprimée par Eliade dans ce texte, mais cette idée ressort de l'ensemble de son œuvre, est la suivante. Cette liberté de l'homme archaïque est, ou pourrait être, celle de l'homme *moderne*. Sans doute sa religion est le christianisme, religion historique par excellence. C'est pourquoi « le christianisme est la religion de l'homme moderne et de l'homme historique, de celui qui a découvert simultanément la liberté personnelle et le temps continu (au lieu du temps cyclique) »¹⁵. Mais cela ne veut pas dire, comme l'a soutenu récemment Marcel Gauchet, que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion ». Certes, en tant que religion historique de la transcendance, le christianisme pose les fondements du « désenchantement du monde » (Max Weber). Cependant ne voir que cet aspect des choses serait adopter une position extrêmement réductrice. Le christianisme est une religion historique, mais son historicité permet de nier, c'est-à-dire de dépasser l'histoire *de l'intérieur*. Si les événements historiques sont « objet de foi », ces événements sont compris et interprétés à travers des *symboles*; il acquièrent ainsi une dimension universelle qui n'était pas comprise dans leur simple historicité. Mircea Eliade souligne fortement cette *dialectique du symbolisme et de l'histoire* qui constitue le noyau même de la culture européenne, et que l'européen contemporain

a *besoin* de comprendre de nouveau, après en avoir perdu le sens. « La foi chrétienne est suspendue à une révélation *historique* : c'est la manifestation de Dieu dans le temps qui assure, aux yeux du chrétien, la validité des Images et des symboles ». D'autre part, ajoute Eliade un peu plus loin : « L'histoire ajoute continuellement des significations nouvelles, mais celles-ci ne détruisent pas la structure du symbole »¹⁶. Dans la perspective du christianisme, sans l'histoire les symboles seraient figés, nulle *tension* ne les animerait et, nonobstant leur caractère « sublime », ils finiraient par s'user ; une telle religion serait condamnée à disparaître ou bien à sombrer dans le fanatisme. La « fixité » est la négation de la vie de l'esprit. D'autre part, une religion purement historique – certains courants du protestantisme semblent aller dans ce sens – de la « *sola fide* » est soumise au risque de *tarissement* des sources de *l'inspiration*. Adhérer aux « vérités » d'une religion particulière sans comprendre que ces vérités n'ont de *sens* que dans la mesure où on les intègre dans le tout de la symbolique universelle, c'est tout simplement le suicide de l'esprit. Encore une fois, c'est l'interpénétration de « l'histoire sainte » et du symbolisme qui donne accès à la « vérité intégrale ».

« Le symbolisme biblique et chrétien, bien que chargé d'un contenu historique en fin de compte 'provincial' – car toute histoire locale est provinciale à l'égard de l'histoire universelle considérée en sa totalité – reste pourtant universel, comme tout symbolisme cohérent ... L'histoire sainte, bien qu'elle soit, aux yeux d'un observateur étranger, une histoire locale, est également une histoire exemplaire, puisqu'elle reprend et parfait des Images trans-temporelles »¹⁷.

Telle est la démonstration, convaincante, à mon avis, même si insuffisamment rigoureuse, d'Eliade. Le christianisme qui a, d'un certain point de vue, éloigné l'homme européen du monde symbolique, est en même temps ce qui l'en rapproche, s'il est compris de manière suffisamment large. *L'expérience spirituelle de l'homme archaïque n'est donc pas dépourvue de sens pour l'homme moderne, et la théorie de la religion pourrait se révéler dans l'avenir comme le « noyau dur » de la philosophie*, à une époque où la philosophie elle-même est en « crise ». Il est vrai que cela doit faire l'objet d'une démonstration. Il ne suffit pas de souligner l'aspect philosophique de l'œuvre d'Eliade, il faut montrer également comment la philosophie *pourrait* être transformée de l'intérieur en assimilant la problématique de l'histoire des religions, comment de nouvelles possibilités s'ouvrent devant elle au moment où elle accepte

de s'ouvrir à cette problématique. C'est ce que l'analyse d'un ouvrage fondamental, *Mythe et métaphysique* de Georges Gusdorf, nous aidera à comprendre.

Pour Gusdorf, le mythe est la puissance d'intégration de l'homme dans le monde, et lui seul peut opérer cette intégration de l'individu dans le monde réel, concret. « Retrouvé dans son contexte vécu, le mythe s'affirme donc comme la forme spontanée de l'être dans le monde. Non pas théorie ou doctrine, mais saisie des choses, des êtres et de soi, conduites et attitudes, insertion de l'homme dans la réalité »¹⁸. C'est précisément cette familiarité de l'homme avec un monde qu'il reconnaît comme sien que la raison moderne vient détruire. C'est ce que montre Gusdorf dans la seconde partie de son livre, *La conscience intellectuelle*. Dans le monde moderne, « la réflexion devient une fin en soi. Elle se donne pour tâche de démentir les apparences, de s'éloigner du réel pour mieux le dominer. Il ne s'agit plus d'épeler les certitudes communautaires, mais de rendre raison. Le monde concret se trouve ainsi englobé dans un nouveau monde qui le comprend, le monde de la vérité selon l'intellect ... Toute visée rationnelle, sous l'apparence du monde donné, découvre l'affirmation d'un monde intelligible, patrie de la vérité, dont l'homme en son authenticité s'affirme citoyen »¹⁹. Gusdorf décrit parfaitement la condition de l'homme moderne, dont la caractéristique principale est un désir que l'on peut, me semble-t-il, nommer contradictoire en lui-même. Que signifie en effet être citoyen d'un monde purement intelligible, d'un monde construit par la seule raison et par la technique qui en dépend ? Dans un tel monde il est évident que l'homme n'habite pas et qu'il n'habitera, on ose l'espérer, jamais. Pourtant, subissant la *fascination* de l'immense *pouvoir* que la Raison technicienne lui confère effectivement, il croit pouvoir le faire. Telle est l'erreur *philosophique* de la modernité, erreur qui n'annule pas les réussites incontestables dans le domaine « des sciences et des arts », tout comme ces réussites n'empêchent pas le philosophe lucide d'apprécier à sa juste valeur, du point de vue de *l'homme total*, le projet de la modernité. Or cette appréciation aboutit à un jugement d'ensemble dont toute philosophie devrait désormais tenir compte : *le projet de la modernité est le bien-être de l'homme, si possible de tous les hommes, bien-être que les sciences et les techniques contribuent massivement à réaliser ; mais l'homme dont on réalise ainsi le bien-être est l'homme visible, en possession d'un corps et d'une âme raisonnable en simples rapports de co-existence ; il n'est pas l'homme total, l'homme réel, concret ; celui-ci est totalement ignoré, de même qu'est ignoré le*

monde réel, le monde de la vie, ignorance qui aboutit à la destruction de l'homme (réel) et du monde (réel), au nom de l'utopie de la rationalité.

Gusdorf parle de « l'impérialisme de l'intellect et de ses techniques (qui) détruit toute communauté et réduit l'univers à l'état sauvage » – et en ce sens on peut parler, comme fera plus tard Michel Henry, d'une « nouvelle barbarie »²⁰. En somme la conception moderne du monde aboutit au *déracinement*. Mais l'enracinement, qui est un « besoin de l'âme » (Simone Weil), ne peut être réalisé sans la mise en œuvre de toutes les facultés humaines – sensibilité, intellect, imagination – saisies *en leur unité*. La saisie de l'unité ne saurait être l'œuvre de l'intellect ou de la raison, mais uniquement de la faculté suprême, de l'imagination créatrice. C'est donc bien le mythe qui, en tant que déploiement de l'imagination, pense l'unité de l'homme, ce qui veut dire toujours : de l'homme en tant qu'individu et de l'homme et de son monde. Gusdorf souligne parfaitement cette fonction intégrante du mythe.

« L'unité humaine ne s'accomplit pas en dehors de l'unité du monde, et le sens de cette totalité, qui se dérobe à toute détermination finale, s'offre à nous dans la perspective de nos virtualités et de nos élans sous forme de mythes, qui nous donnent chaque fois une lecture de notre univers selon le chiffre de telle ou telle de nos valeurs. Le monde vécu serait ainsi une sorte d'examen de conscience, mais de la conscience mythique. Les mythes dessinent les prises de la pensée, du désir, de l'imagination sur la totalité de l'être »²¹.

Le mythe, qui pense et crée l'unité, le fait cependant de manière différente à chaque « âge » de l'humanité. Aux époques archaïques, l'unité est créée de manière quasi spontanée, elle est pensée comme donnée par les dieux, comme ordre universel. Les mythes reflètent le procès de la création du monde par les dieux et font participer l'homme à ce processus créateur. À l'époque moderne, une telle unité simplement donnée du monde et de l'homme n'est plus pensable. L'unité doit être *recréée* à partir de la fragmentation qui caractérise l'homme moderne. Dieu n'est plus seul créateur, il fait *participer* l'homme au processus de la création : le mythe sait et raconte cela.

Gusdorf montre de manière convaincante que le philosophe rationaliste lui-même ne saurait se dispenser du recours au mythe dès qu'il passe du plan de la simple explication des phénomènes à celui de la compréhension de leur *sens*. Et cela est d'autant plus vrai lorsque le « phénomène » en question est la vie humaine, sa destinée.

« Le mythe du choix de la destinée chez Platon, comme celui de l'adoption du caractère intelligible chez Kant, ne sont pas convaincants en raison. Mais l'intention mythique subsiste, beaucoup plus forte, comme exigence et comme visée, comme ambition pour l'usage total de la pensée. La critique peut réfuter les images. Elle ne peut rejeter les Idées, rythmes fondamentaux, justifications dernières des systèmes »²².

La différence entre les deux philosophes étant, cela vaut la peine d'être précisé, que Platon ne cherche pas d'être « convaincant en raison » sans avoir recours au mythe – tandis que c'est bien ce que se propose Kant. Sur ce point il faut admettre que Platon est plus lucide que Kant. Il sait que le mythe est le seul à pouvoir éclairer les décisions de l'existant quant aux fins ultimes²³. De manière générale il sait qu'il n'y a pas de « raison pure ». La raison est toujours « impure », c'est-à-dire historique, et l'histoire de l'esprit est racontée par les mythes.

A la lumière de ces considérations, nous pouvons reprendre le fil conducteur de cette étude – Mircea Eliade et la philosophie de la religion. Autrement dit, la dimension philosophique de l'œuvre d'Eliade – que Gusdorf cite d'ailleurs à plusieurs reprises dans son livre – ressort avec plus de clarté qu'auparavant. Et cela nous permet d'interroger en profondeur, dans la perspective d'une recherche philosophique, cette œuvre.

Une chose qui vaut la peine d'être soulignée et qui ne ressort qu'indirectement de mes analyses précédentes est ce que je nommerais le dualisme sacré/profane, pensée symbolique/pensée rationnelle que nous rencontrons pour ainsi dire à chaque pas dans l'œuvre d'Eliade. Mais nous y rencontrons également des considérations précieuses qui nous aident à dépasser ce dualisme : le sacré ne se donne pas toujours comme tel, pur ainsi dire dans sa massivité et dans son opposition au profane, mais, dans la révélation chrétienne et dans les conceptions qui en dépendent, il se donne comme *camouflé*, c'est-à-dire discret, « faible », « humain », nullement écrasant. Je crois donc être en mesure de relever une *tension* dans l'œuvre d'Eliade – qui à ma connaissance n'a été aperçue par aucun de ses nombreux interprètes. C'est à relever les différents « moments » de cette tension que la seconde partie de cette étude est consacrée.

Nous avons vu que pour Eliade l'homme religieux s'oriente dans la monde et dans sa propre existence à partir de l'expérience du sacré. La vie pur et simple, la vie quotidienne, est foncièrement passagère, destinée

au néant, à l'insignifiance, et, contrairement à ce que l'on pense parfois, l'homme primitif sent de manière extrêmement intense cette « néantisation » de l'existence – ce sentiment n'est pas réservé aux philosophes du XX^{ème} siècle. C'est pourquoi son besoin le plus profond est de sortir du temps qui « mange la vie » pour reprendre contact avec les Forces créatrices, avec le Divin, avec l'Origine de toutes choses. Eliade parle de « ce désir de l'homme religieux de revenir périodiquement *en arrière*, (de) son effort de réintégrer une situation mythique, celle qui était *au commencement* » en montrant que ce désir est solidaire d'une certaine conception du *temps* : « Le Temps mythique que l'on s'efforce de réactualiser périodiquement est un Temps sanctifié par la présence divine, et l'on peut dire que le désir de vivre dans la *présence divine* et dans un *monde parfait* correspond à la nostalgie d'une situation paradisiaque »²⁴. Les mythes et les rites sont les « moyens » par lesquels l'homme primitif « force » en quelque sorte la divinité d'être présente parmi « nous ». Et l'homme qui vit dans les mythes vit en même temps, nous l'avons vu, dans le monde – dans un monde *un*, habité par la divinité, autrement dit dans le Cosmos. L'existence religieuse est une existence cosmicisée. Mais vivre selon le Cosmos, plus précisément selon les rythmes cosmiques, ce n'est pas mener une existence naturelle. Au contraire, le Cosmos – la Nature, si l'on préfère – est, on vient de le voir, elle-même « fondée » dans les opérations divines créatrices, auxquelles il est donné à l'homme de participer. Participation qui a le sens, nous dit Eliade, d'une *initiation*. L'existence naturelle n'est pas ce qu'elle devrait être ; ce n'est que par l'initiation que l'homme *devient* un être spirituel, que son existence est « sanctifiée » rendue conforme à la volonté des dieux. C'est pourquoi la vie humaine est un passage, ou plutôt une série de passages – de l'existence infra-humaine et partielle à l'existence parfaite, accomplie. Contrairement à l'individu moderne qui est ce qu'il est et ce qu'il doit être, l'individu antique « a à être », et c'est la communauté initiatrice qui se charge de son devenir, qui est un accomplissement. « Tous les rituels et symbolismes de passages expriment – écrit Eliade – une conception spécifique de l'existence humaine : une fois né, l'homme n'est pas encore achevé ; il doit naître une deuxième fois, spirituellement ... En un mot, on peut dire que l'existence humaine arrive à la plénitude par une série de rites de passages, en somme d'initiations successives »²⁵.

Cette conception archaïque de l'homme et du monde n'est pas – loin s'en faut –, aux yeux d'Eliade, « dépassée ». Nous avons vu qu'elle se

maintient, qu'elle reste valable pour l'homme moderne, dans la mesure où celui-ci adhère au christianisme symbolique. Celui-ci est une forme de christianisme pour ainsi dire « désistoricisé », transformé en une religion véritablement universelle par l'intériorisation de son soubassement symbolique. Eliade parle, nous verrons, également du « christianisme cosmique ». On peut se demander si le devenir-cosmique du christianisme équivaut nécessairement à une quasi-annulation, ou du moins à une relativisation de son historicité. J'anticipe la réponse à cette question fondamentale dont j'aimerais mettre en évidence l'enjeu. Oui, tel est le cas la plupart du temps; pour Eliade la symbolique de toutes les religions, y compris du christianisme, est fondamentalement non-historique, sa fonction étant précisément de nous libérer de (la terreur de) l'histoire. Eliade oppose systématiquement – ou plutôt lorsqu'il veut être systématique – l'esprit (religieux) à l'histoire, comme si « l'histoire de l'esprit » était une formule en soi contradictoire. Cela ressort, je crois, avec clarté des textes cités. Cette position problématique²⁶ n'est d'ailleurs pas soutenue par Eliade sereinement, en dépit des interprétations pressées de son œuvre. En fait il s'agit d'une orientation, d'une résultante dont le vecteur est la synthèse – rigoureuse ou non, cela reste à voir – de deux positions opposées. Mais quelles sont celles-ci ?

Premièrement, il convient de constater que pour Eliade les conceptions religieuses archaïques ne constituent pas seulement la base de toutes les religions plus tardives, notamment des religions « supérieures », mais également le *modèle* indépassable de la religiosité comme telle. L'expérience du sacré de ces religions n'est pas seulement – ce que tout le monde serait prêt à admettre, je crois – celle à partir de laquelle toutes les autres expériences du sacré ont lieu, mais celle qui donne, pour ainsi dire, le ton, toutes les autres expériences n'étant en fait que des variations de cette expérience fondamentale qui demeure au fond *la même*. Voici l'un des textes les plus frappants en ce sens.

« On pourrait dire que l'histoire des religions, des plus primitives aux plus élaborées, est constituée par une accumulation de hiérophanies, par les manifestations des réalités sacrées. De la plus élémentaire hiérophanie : par exemple, la manifestation du sacré dans un objet quelconque, une pierre ou un arbre, jusqu'à la hiérophanie suprême qui est, pour un chrétien, l'incarnation de Dieu dans Jésus-Christ ... , c'est toujours le même acte mystérieux : la manifestation de quelque chose de 'tout autre', d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde 'naturel', 'profane' »²⁷.

Il importe de retenir cette formule de notre théoricien : « c'est toujours le même acte mystérieux ». Cependant Eliade se demande quelques pages plus loin si l'on peut parler d' « une réaction uniforme de l'esprit humain devant les phénomènes naturels », et observe, très lucidement, « que ceci n'est pas toujours le cas, que les 'réactions de l'homme devant la nature' sont plus d'une fois conditionnées par la culture, donc par l'histoire ». Avenu important, bien que le « plus d'une fois » soulève de graves questions. Y aurait-il des « réactions de l'homme devant la nature » pour ainsi dire *pures*, c'est-à-dire non conditionnées par la culture? Aussi incroyable que cela puisse paraître, nous verrons que telle est bien l'opinion d'Eliade. Le texte suivant, qui ne va pas si loin, est cependant fort significatif. Même si l'expérience du sacré était toujours médiate, c'est-à-dire teintée de culture, la tâche du théoricien de la religion est de faire abstraction de la couche surajoutée, des *accidents historiques et culturels*, afin de saisir le noyau de l'expérience religieuse *qui n'en est pas affecté*. « Il importe davantage à notre dessein – écrit Eliade – de faire ressortir les notes spécifiques de l'expérience religieuse que de montrer ses multiples variations et les différences occasionnées par l'Histoire »²⁸. Il est désormais clair que pour Eliade l'expérience religieuse est, *en tant que telle*, non-historique. Notre théoricien ne semble pas vouloir faire siennes les théories plus complexes de la *dialectique de l'historique et du non-historique*, de la sortie de l'histoire par l'histoire – qui se révèle être une *histoire de l'esprit (divin)*. On sait que telle est le contenu de la philosophie de la religion de l'idéalisme allemand et des philosophes qui pensent dans sa mouvance – Berdiaev et les penseurs russes notamment. Nous verrons que Eliade n'a pas simplement ignoré leur leçon et qu'il s'en rapproche, de manière surprenante, parfois. Alors qu'est-ce qui l'a empêché d'être leur disciple et d'offrir au monde actuel ce dont il a grand besoin : une théorie de la religion fondée à la fois sur une philosophie vraie et sur un savoir (historique) non moins vrai et suffisamment vaste? La réponse nous la connaissons que trop pour et nous y avons insisté dès le début de cette étude. *C'est la polémique – en elle-même parfaitement justifiée – anti-existentialiste d'Eliade et son obsession d'échapper aux séductions de l'historicisme qui l'a fait rejeter l'historicité elle-même en l'empêchant de comprendre la profonde vérité philosophique de l'historicité de l'esprit, dont l'histoire « profane » n'est qu'une manifestation; l'esprit pouvant nier en lui-même l'histoire, et s'élever ainsi au-dessus d'elle, sans pour autant renier sa nature « historique »*. Faute d'avoir compris cela, Eliade en est resté à une

compréhension, certes fort précieuse, mais partielle, du phénomène religieux.

Il est intéressant de voir surprendre une dernière fois sur le vif la conception éliadienne de la non-historicité de l'esprit – ne serait-ce que pour savoir en quel sens cette théorie a besoin d'être corrigée. On a vu que le sacré peut se manifester partout, dans la nature et dans l'histoire, et que la saisie de cette manifestation constitue l'expérience religieuse. Cela n'empêche pas certains phénomènes naturels d'être de meilleurs conducteurs du sacré, de la manifester pour ainsi dire par leur simple présence. Tels sont les phénomènes célestes – et le Ciel lui-même.

« Cherchons à comprendre – propose Eliade – la signification religieuse du Ciel en lui-même. Sans recourir même à l'affabulation mythique, le Ciel révèle directement sa transcendance, sa force et sa sacralité ... Une telle contemplation équivaut à une révélation. Le ciel se révèle tel qu'il est en réalité : infini, transcendant. La voûte céleste est par excellence 'tout autre chose' que le peu que représente l'homme et son espace vital. Le symbolisme de sa transcendance se déduit, dirions-nous, de la simple prise de connaissance de sa hauteur infinie. Le 'très haut' devient, tout naturellement, un attribut de la divinité. Les régions supérieures inaccessibles à l'homme, les zones sidérales, acquièrent les prestiges divins du transcendant, de la réalité absolue, de la pérennité »²⁹.

Devant ce texte on aimerait poser à Eliade la question suivante. *Qui* est l'homme qui fait l'expérience de l'infinité, de la transcendance, et ainsi de la sacralité du Ciel ? Celui qui a vécu il y a un million d'années ? Ou peut-être celui qui a vécu il y a 100 000 ans, lorsqu'il apprenait à peine à enterrer ses morts ? Cela n'est guère probable. Il est probable en revanche que cette expérience de l'infinité du Ciel en tant que symbole de la transcendance, qui est au fond celle du sublime, soit celle d'un être humain profondément spiritualisé, ayant donc une très longue *histoire* derrière lui – et nullement celle de l'homme tel qu'il sort « des mains de la Nature ».

Je montrerai que cette croyance en la possibilité de la saisie quasi-naturelle et *immédiate* du surnaturel va de pair avec une véritable fascination pour la pensée « primitive », et que cette fascination empêche Eliade de tirer entièrement parti de ce qui est sans doute l'idée la plus originale de son œuvre : la doctrine du « camouflage » du sacré. En effet, le fait que le sacré puisse « être » dans son autre – le monde profane et « banal », dit Eliade, mais nous aurons à nous demander si ce monde est

bien l'autre *du sacré* – sans s'y manifester, ainsi que chez les « primitifs », *comme tel*, ce fait, dis-je, est solidaire de l'idée de *la transformation du sacré dans l'histoire*, comme le reconnaît, nous le verrons à l'instant, Eliade lui-même ; et, ajouterais-je, de l'idée de l'historicité du sacré et de l'esprit qui y participe.

Bien que cette idée ne soit pas développée dans son œuvre, Eliade ne l'ignore pas. Je citerai le texte où notre auteur va le plus loin en ce sens. Après avoir relevé le *paradoxe* de la manifestation du sacré – « le fait qu'il se limite et devient relatif » – Eliade précise sa pensée dans la note suivante.

« On pourrait essayer de sauver, dans la perspective du christianisme, les hiérophanies qui ont précédé le miracle de l'incarnation, en les valorisant en tant que série de préfigurations de cette incarnation. Par conséquent, loin de considérer les modalités 'païennes' du sacré comme des étapes aberrantes et dégénérées du sentiment religieux de l'humanité déchue par le péché, on pourrait les interpréter comme des tentatives désespérées de préfigurer le mystère de l'incarnation. Toute la vie religieuse de l'humanité – vie religieuse exprimée par la dialectique des hiérophanies – ne serait, à ce point de vue, qu'une attente du Christ »³⁰.

Texte étonnant, qui introduit l'idée d'un dynamisme, voire d'une manifestation progressive du sacré, idée en général absente des œuvres d'Eliade, qui conçoit la transformation du sacré plutôt comme une *dégradation*. En tout cas le contraste avec les autres textes cités est frappant. D'une part, la manifestation plénière du sacré se situe au début de l'histoire et en dehors d'elle : la manifestation première (dans le temps) est la manifestation primordiale, l'expérience archaïque du sacré étant non seulement la base de toute expérience ultérieure, mais également la norme, le critère de toute expérience authentique du sacré. Si nous voulons savoir ce qu'est le sacré, quelle est le sens de cette expérience, il faut interroger les primitifs : au début et à la fin. Les expériences ultérieures nous y ramènent d'ailleurs, elles n'apportent rien *d'essentiellement* nouveau. Ce que nous dit en revanche le dernier texte cité se situe aux antipodes de cette position. Ici la manifestation *plénière* du sacré se situe plutôt à *la fin* de l'histoire (religieuse) et présuppose cette histoire. L'humanité n'est plus condamnée à répéter indéfiniment la même expérience du sacré en variant simplement le décor de sa manifestation, mais c'est bien d'un *enrichissement* de l'expérience religieuse qu'il s'agit, dont le christianisme constitue l'aboutissement

suprême. Cependant cela reste une parenthèse dans l'œuvre d'Eliade. L'idée fondamentale de son œuvre est l'affirmation de « l'ahistoricité de la vie religieuse ». Certes les « phénomènes originaires » ne sont jamais repérables comme tels, car nous n'y avons accès qu'à travers l'histoire (des religions). Mais cela ne veut pas dire qu'ils n'existent pas. L'historien des religions sait qu'ils existent ; que ce sont les religions primitives qui s'en rapprochent le plus, et qui définissent ce que Eliade ose appeler dans un texte la « tradition religieuse immémoriale ». Lisons ce texte : « Aucune religion n'est entièrement 'nouvelle', aucun message religieux n'abolit entièrement le passé ; il s'agit plutôt de refonte, de renouvellement, de revalorisation, d'intégration des éléments – et des plus essentiels – d'une tradition religieuse immémoriale »³¹. Inutile de dire que cette conception philosophique n'a rien à voir avec la recherche historique. Elle provient des philosophes néoplatoniciens de la Renaissance, admirés et étudiés par Eliade dans sa première jeunesse. Mais nous en connaissons également la source directe de cette idée. Elle constitue l'axe d'une œuvre dont Eliade ne cite jamais, et pour cause, l'auteur, mais dont l'influence sur les intellectuels roumains des années 1930 a été immense ; il s'agit évidemment de l'œuvre de *René Guénon*. Je ne peux pas développer ici ce point, mais il convenait de le signaler.

Du point de vue philosophique, il importe de saisir *le sens* de cette fascination pour la pensée archaïque, origine de la « tradition primordiale ». J'essaierai de formuler une réponse, du moins provisoire, à ce problème en mettant encore une fois en évidence les caractéristiques principales de l'expérience du sacré, et du sacré lui-même, selon Eliade. Tout d'abord cette expérience est, en tout cas dans son intention première, fondamentalement *opposée* à la vie quotidienne dans le monde profane. « *Toutes* les définitions données jusqu'à présent du phénomène religieux présentent un trait commun : chaque définition oppose, à sa manière, le sacré et la vie religieuse au *profane* et à la vie séculaire »³². Affirmation fort révélatrice, car on voit que pour Eliade l'altérité de la l'expérience religieuse par rapport au « profane » a le sens d'une *opposition*. En vérité nous savons que tel n'est *pas* le cas ; l'expérience religieuse, en tant que « vision » ou « sentiment » de la totalité selon certains théoriciens, est sans doute *autre chose* que la pensée et le sentir de la vie quotidienne, sans lui être pour autant *nécessairement opposée*. On ne trouve cette opposition ni dans la théorie de Schleiermacher, ni dans celle, pourtant bien différente, de Hegel. C'est donc bien Eliade qui pense la *distinction* entre les deux « sphères » en termes d'opposition. Pour comprendre ce

que cela signifie il faut relever un second point non moins important de sa théorie, qui se dégage de nos analyses précédentes.

Il s'agit bien sûr de « l'ahistorisme » d'Eliade, qui est en même temps une forme d'*objectivisme*. Le sacré « est » – Eliade parle très souvent de « réalité » et « d'ontologie » – et son « être » s'oppose à toute forme de devenir. Il est transcendant à l'histoire et, étant tel, il peut être *fixé* d'autant mieux, par le théoréticien de la religion, dans sa transcendance : connu et nommé comme tel. Le sacré, qui doit être l'objet d'une science, est soumis d'emblée au processus d'objectivation qui le transforme en quelque chose de totalement *disponible*.

Sur ce point Eliade n'innove pas – c'est le moins qu'on puisse dire. Il est entièrement dépendant de ce que certains philosophes contemporains ont nommé la « métaphysique occidentale ». Tout en précisant qu'il s'agit d'une certaine métaphysique – celle, objectivante, du refus du devenir – , il est intéressant d'examiner brièvement ses principaux traits. Dieu est interprété, dans cette tradition, disons « scholastique » dans le sens le plus large du terme, comme « l'étant suprême ». Voyons ce qu'en dit son plus célèbre interprète, Martin Heidegger. « Pour le Moyen Age, l'étant est *l'ens creatum*, ce qui est créé par le Créateur, Dieu personnel agissant en tant que Cause suprême. Être un étant signifie alors : appartenir à un degré déterminé de l'ordre du créé et correspondre, en tant qu'ainsi causé, à la Cause créatrice »³³. Or telle est précisément l'idée que se fait Eliade de la représentation du Divin chez les « primitifs ». A ceci près que leur Dieu n'est pas forcément « personnel », nous avons affaire à un Dieu ou à des dieux créateurs, dont le monde créé dépend – et les hommes qui, en tant que « causés », ont la possibilité de participer à cette Source créatrice en abolissant, dans l'expérience religieuse, le temps. C'est dire que cette expérience n'est pas isolée ; elle engage l'homme total ; elle est un autre « état existentiel », une nouvelle manière d'*être* – dans le monde et hors du monde.

Cela nous amène à souligner une troisième caractéristique de l'œuvre éliadienne, profondément liée aux deux précédentes : l'unicité du modèle de la pensée religieuse – qui comprend nécessairement une expérience du sacré – à travers l'histoire, de l'époque la plus reculée (paléolithique) au seuil des temps modernes. Les mythologies archaïques et les théologies sophistiquées médiévales déploient les mêmes structures de pensée. Il s'agit à chaque fois d'une divinité transcendante, extérieure à l'histoire, et *dominant* l'homme et le monde à partir de cette position d'extériorité.

L'étrangeté de cette compréhension des choses ressort nettement dès qu'on réalise que Eliade lui-même nous donne les instruments conceptuels pour la dépasser. Tout d'abord, Eliade nous montre que la modernité change de manière radicale cet état de choses. Dans le monde *désacralisé* qui est le sien, le sacré ne peut plus se manifester dans sa « gloire » et dans sa « puissance » ; il ne pénètre plus en profondeur le monde physique (le « cosmos ») et humain (les « communautés »), mais il se réfugie – il se « *camoufle* », dit Eliade – d'une part dans les événements de la vie quotidienne, d'autre part dans l'existence même des individus : dans les épreuves qu'ils doivent affronter, où l'on retrouve le sens des « initiations » antiques, et dans les « révélations » de l'expérience onirique, qui fournissent la matière d'une bonne partie de la *littérature* moderne. *Mais on peut et on doit se demander si le camouflage du sacré dans son contraire, son refus de se déployer comme une puissance dans le monde et de s'y révéler comme tel – de s'y exprimer et de devenir visible pour tous en des « lieux » et des « temps » déterminés qu'il transfigure – est un processus qui appartient à la modernité et à elle seulement.* Je pense qu'on peut répondre par la négative à cette question. Ce n'est pas l'époque moderne qui a « inventé » le camouflage du sacré, mais le christianisme. Je pense évidemment à la doctrine absolument centrale de la « kénose » : Dieu ne se révèle pas comme puissant et glorieux, mais dans sa faiblesse ; comme un Dieu humilié et crucifié et qui, avant de l'être, se heurte aux plus grands obstacles pour « faire passer » son message. *Un homme-Dieu qui n'est pas reconnu, accueilli par les siens.* Un Dieu qui ne peut être accueilli que par une expérience toute spirituelle, toute intérieure – et qui ne regarde pas d'un bon œil les « miracles » que la foule lui demande. Enfin un Dieu qui ne participe plus de la *violence* qui définit l'expérience du sacré jusqu'à lui, mais qui dénonce au contraire cette violence comme étant purement criminelle, et nullement « divine »³⁴. Or Eliade voit, plus ou moins clairement, tout cela – j'ai même cité un texte qui va dans ce sens. Il est d'ailleurs un grand lecteur de Kierkegaard qui a souligné mieux quiconque le caractère « kénotique » de la révélation divine dans le christianisme. Mais ce savoir bouleverse totalement le *dualisme* de la pensée archaïque et de la pensée (religieuse) moderne. Le christianisme du Nouveau Testament n'est, en dépit de certaines théories néoprotestantes, nullement moderne, car il met en œuvre une pensée symbolique et « archaïque » à souhait. Eliade e vu cela et sur ce point il a absolument raison. Mais la théologie néotestamentaire n'est pas non plus « primitive », et cela pour une raison plus profonde que elle

mentionnée par Eliade : son « historicité » ; (on a vu que pour Eliade il existe un « christianisme cosmique » qui, sans abolir le christianisme historique, élève celui-ci à l'universel). En fait, c'est l'intériorisation radicale de l'expérience religieuse dans le christianisme et la *nouvelle* historicité – qui est celle de *l'esprit* – qui rend les catégories « traditionnelles » du sacré, telles que Eliade les met en évidence, en grande partie caduques. On cite souvent le texte de Saint Jean « Dieu est amour », et presque jamais le texte « Dieu est esprit ». Mais l'un ne va pas sans l'autre; les deux affirmations se soutiennent l'une l'autre et se fondent mutuellement.

Nous pouvons formuler maintenant une première conclusion. Même si « Dieu » a été « tué », comme l'ont dit Nietzsche et Heidegger, par les modernes, cela n'empêche pas la métaphysique traditionnelle *de la substance* de déployer ses effets à l'époque moderne et de se « réaliser », par la technique, dans la domination totale de la terre soumise à « l'arraisonement ». Cette métaphysique de la substance trouve, comme on l'a vu, son origine dans la pensée archaïque. Cependant la révolution chrétienne brise radicalement ce schéma. Sans doute pas dans le sens invoqué par les néoprotestants de l'école bultmanienne, par les postmodernes et par tous les critiques pressés de la métaphysique, dont notre époque aurait vu le « fin ». *Ce n'est nullement à la métaphysique comme telle que la théologie néotestamentaire tourne le dos, mais à la métaphysique de la substance – qui est une « onto-théologie » (Heidegger) d'un Dieu violent et dominateur – pour jeter les fondements de la métaphysique de l'esprit, qui est une métaphysique de l'amour.* Ce qui ne veut pas dire que cette théologie soit en elle-même une métaphysique.

Eliade, je le répète, entrevoit certaines de ces choses. Trop peu cependant. S'il les avait mieux comprises, il aurait compris que le « christianisme éternel » est le christianisme mystique (de l'amour), et nullement le « christianisme cosmique » de je ne sais quel paysan roumain; et il aurait modifié sensiblement son schéma *en renonçant au dualisme simpliste de la pensée archaïque et de la pensée moderne.* Mais ce qui est encore plus important il aurait donné un sens plus profond et plus juste à sa propre théorie du camouflage du sacré dans la modernité. C'est ce que je me propose de montrer dans ma conclusion.

Nous avons vu que, dans les sociétés traditionnelles, *l'initiation* joue un rôle fondamental, dans la mesure où c'est grâce à elle que l'homme parvient à dépasser sa condition naturelle, à atteindre un autre mode d'existence : une « autre vie » qui, dans la plupart des cas, anticipe la

« vie future ». Si l'homme moderne ne croit plus à la possibilité d'une telle transfiguration de l'existence, *le sens* de l'initiation n'a cependant pas totalement disparu ; il subsiste sous une forme dégradée. Voici l'un des textes les plus clairs et les plus complets d'Eliade.

« Ces quelques remarques nous aident à comprendre ce que sont devenus les éléments constitutifs de l'initiation dans le monde moderne, en désignant par le terme 'monde moderne' les diverses catégories des individus qui n'ont plus une expérience religieuse proprement dite, qui vivent une existence dé-sacralisée dans un monde dé-sacralisé. Une analyse attentive de leurs comportements, croyances et idéals, pourrait découvrir toute une mythologie camouflée, et des fragments d'une religion oubliée ou dégradée ... Qu'il le veuille ou non, l'homme a-religieux des temps modernes prolonge les comportements, les croyances et le langage de l'*homo religiosus* – tout en les désacralisant, en les vidant de leurs significations originelles »³⁵.

Ce texte illustre, me semble-t-il, la « grandeur et la misère » de la position d'Eliade. En relevant l'existence d'une « mythologie camouflée » de et au sein de la modernité, Eliade apporte une contribution majeure à la compréhension de l'homme moderne et à celle de la transformation de l'expérience religieuse ou quasi-religieuse à notre époque. Ayant perdu la capacité de *s'engager* pour les idéaux de la foi proprement religieuse – ses causes tendent à être exclusivement celles de ce monde-ci, son engagement de nature exclusivement *politique* – , l'homme moderne n'a cependant pas totalement perdu le contact avec la « sphère » de la mythologie traditionnelle ; c'est par *l'imagination* qu'il est encore en contact avec cette sphère. Camouflés, ou du moins transformés, les mythes nourrissent encore « l'âme » de l'homme moderne, ils continuent d'être la matière de certains de ses idéaux, de ses rêves, de ses rêveries. Les héros, les (demi-)dieux, les princes et les princesses, les monstres innombrables continuent, malgré les exigences d'une rationalité et d'une technicité croissantes, ou plutôt à cause d'elles – compensation oblige – de peupler son monde. « On retrouve les mêmes motifs initiatiques dans le rêves et la vie imaginaire aussi bien de l'homme moderne que du primitif. Il s'agit d'une expérience existentielle constitutive de la condition humaine. C'est pourquoi il est toujours possible de ranimer des schémas archaïques d'initiation dans des sociétés hautement évoluées » – écrit Eliade.

Cependant nous devons nous demander si l'activité de notre imagination est suffisante pour faire de l'« expérience existentielle » qui

nous met en contact avec le monde des symboles – une expérience *religieuse*. Même si l'on est disposé à accorder un sens très large à la notion de « religion », je crains qu'il faille répondre par la négative à cette question. « Qu'il le veuille ou non », dit Eliade, « l'homme areligieux des temps modernes prolonge les comportements, les croyances et le langage de l'*homo religiosus* – tout en les désacralisant, en les vidant de leurs significations originelles ». Je cite de nouveau ce bref texte, tant son contenu me semble important. Je ne crois pas que l'homme moderne puisse prolonger les croyances et les comportements de l'homme religieux traditionnel tout en les *vidant* de leurs significations originelles. Et cela pour au moins deux raisons. D'abord il est essentiel qu'il « le veuille ». Il n'est pas nécessaire d'être l'adepte d'un volontarisme fanatique pour admettre que la religion est affaire de désir et (donc) de *volonté*. On ne peut pas être inconsciemment religieux. Il ne faut pas confondre l'existence des *thèmes* ou des *images* provenant des religions archaïques dans l'inconscient de l'homme moderne – un fait quasi démontré par la psychanalyse jungienne – avec ses *croyances*, c'est-à-dire avec son *orientation* existentielle. Encore une fois, la croyance comporte un « moment » volontariste dont il est impossible, me semble-t-il, de faire l'économie. Toute la question est *si* l'homme moderne « veut ou non » s'identifier à *sa manière* aux contenus religieux. L'expérience religieuse a beau être « camouflée », elle *n'est telle* que dans la mesure où l'on retrouve une certaine *attitude fondamentale* propre à cette expérience. Quelle est cette attitude? Eh bien, c'est Eliade lui-même qui nous fournit la réponse!

« L'homme spirituel – dit-il – n'est pas donné, n'est pas le résultat d'un processus naturel. Il est 'fait' par les vieux maîtres, selon les modèles révélés par les Êtres divins et conservés dans les mythes. Ces vieux maîtres constituent les élites spirituelles des sociétés archaïques. *Eux savent*, eux connaissent le monde de l'esprit, le monde véritablement humain. Leur fonction est de révéler aux nouvelles générations le sens profond de l'existence et de les aider à assumer la responsabilité d'être un 'homme véritable', et, par conséquent, de participer à la culture »³⁶

Comment Eliade ne voit-il pas que cela n'est pas propre aux sociétés archaïques? Cela définit la religiosité *moderne* elle-même en tant que « sagesse », dont le fondement théorique est une métaphysique de l'esprit. La sagesse religieuse de modernes ne consiste pas tant en l'adhésion à une tradition particulière mais à un ensemble de significations

traditionnelles par le déchiffrement des « images et symboles » qui sont leur « matière ». En cela consiste ce que Eliade appelle fort justement la « participation à la culture ». Or l'idée même de participation comprend, chez le « participant », une volonté de changer son propre mode d'existence, afin d'accéder à un mode d'être différent de l'être naturel. L'herméneutique n'est donc pas, *dans cette perspective*, une simple discipline intellectuelle : sa finalité n'est pas la compréhension des textes mais la *compréhension de soi* – d'un soi devenu „autre” par l'assimilation *active*, c'est-à-dire transformant l'être même de l'individu (dans sa totalité), des contenus des religions.

Pourquoi Eliade, dont l'existence correspond parfaitement à ces « critères » – il est difficile de trouver une existence « transformée par la culture » dans une plus grande mesure que la sienne – n'a-t-il pas réussi à élaborer pour ainsi dire la théorie de sa propre existence, et de l'existence religieuse en général dans les conditions de la modernité ? Les analyses précédentes nous offrent ce dont nous avons besoin pour répondre à cette question. Tout d'abord, nous avons vu que les catégories d'Eliade sont *insuffisamment différenciées*, trop « grossières » si l'on veut. Il n'y a pas, ai-je montré, de pensée (religieuse) archaïque allant des tréfonds des âges jusqu'au seuil de la modernité. Car les structures profondes de la pensée et de l'être – les archétypes si l'on veut – ne définissent pas l'expérience religieuse (le sacré) comme telle, mais en constituent simplement *la possibilité*. Nonobstant l'existence des ces « structures », le sacré est engagé, à travers l'histoire, dans un devenir – qui le modifie dans sa profondeur même. Le pacte avec la violence des religions archaïques est totalement abandonné par le christianisme néotestamentaire, et cela change fondamentalement la nature même du sacré. *Il n'a donc pas de « définition » du sacré commune à toutes les religions.*

De la même manière il est impossible de parler d'une expérience religieuse de l'homme moderne en général. Un abîme sépare l'homme moderne déraciné *qui choisit le déracinement* de l'homme moderne *orienté* vers la tradition et ses valeurs spirituelles. En comprenant la modernité comme un « bloc » relativement homogène, Eliade s'ôte la possibilité de saisir pleinement le sens des manifestations religieuses authentiques des derniers siècles – par exemple dans le *grand art*. Il ne s'agit pas simplement d'une tendance; Eliade *identifie* systématiquement deux choses qu'il aurait fallu sans doute *distinguer* : le sacré « camouflé » et le sacré « dégradé ». On a vu que le sacré se retire, à l'époque moderne,

dans le domaine de *l'intériorité*, et que ce devenir du sacré s'inscrit dans un mouvement plus vaste dont le *christianisme* constitue le ressort principal. Or la révélation du divin dans l'intériorité a son propre langage – qui est évidemment celui du *mythe*. Rien d'étonnant donc que le grand mouvement religieux de l'époque moderne, le *romantisme allemand*, soit orienté vers la création d'une nouvelle mythologie qui corresponde au besoin religieux de l'homme moderne, à celui d'une compréhension plus profonde du sacré, enfin libéré de ses manifestations « spectaculaires » et violentes. Or l'influence du romantisme allemand sur les grands penseurs de notre époque – il suffit de mentionner les noms de Jung et de Heidegger – n'est un secret pour personne. Confondre l'expérience du sacré des penseurs (post)romantiques avec les expériences de nos contemporains qui cherchent à s'évader du quotidien par les rêveries et les drogues, me semble, du point de vue théorique, une faiblesse. Or, comme je l'ai dit, faute de comprendre que la modernité est profondément divisée en elle-même, Eliade fait cette confusion. Dans le dernier cas, on peut parler tout au plus d'une « dégradation » du sacré, tandis que le romantisme fait sans doute partie de « l'histoire des idées et des croyances religieuses ». Ce qui doit, à vrai dire, être montré. Le présent travail est la première étape d'une recherche qui se propose cela.

NOTES

- ¹ Martin Heidegger, *L'être et le temps*, & 39, Gallimard, 1964, p. 222. Le mot « totale » est souligné par Heidegger.
- ² Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, TEL Gallimard, 1981, p. 288.
- ³ *Ibid.*, p. 295-296.
- ⁴ *Ibid.*, p. 606, 608, 610 pour les trois dernières citations.
- ⁵ « Etre dans le monde, ce n'est pas s'échapper du monde vers soi-même, mais c'est s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur. Ce que m'annonce le monde est uniquement "mondain" » (p. 241).
- ⁶ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1969, p. 172-173.
- ⁷ Mircea Eliade, *Images et symboles*, TEL Gallimard, 1979 (1952), p. 44.
- ⁸ *Ibid.*, p. 45.
- ⁹ *Ibid.*, p. 49-50.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 67-68.
- ¹¹ Novalis, *Le brouillon general*, Editions Allia, Paris, 2000, p. 219 et 218 (pour les deux citations). Souligné par Novalis.
- ¹² Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie*, Gallimard (idées), 1962, p. 304-305.
- ¹³ *Le mythe de l'éternel retour*, p. 180-181.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 181-182.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 186.
- ¹⁶ *Images et symboles*, p. 212.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 222.
- ¹⁸ G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984, p. 63.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 195.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 255.
- ²¹ *Ibid.*, p. 286.
- ²² *Ibid.*, p. 341.
- ²³ L'une des meilleures études récentes sur ce sujet est celle de J.-F. Matteï, *Platon et le miroir des mythes*.
- ²⁴ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard (idées), 1965, p. 80.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 153. C'est moi qui souligne "toutes".
- ²⁶ Il importe de préciser que le christianisme du Nouveau Testament n'a nullement besoin de devenir cosmique: il l'est, nonobstant son historicité, déjà. Selon Saint Paul, ce n'est pas seulement l'homme, c'est « toute la création (qui) jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement » (*Rm.* 8, 22); et Dieu s'est incarné afin de « ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (*Eph.* 1, 10).
- ²⁷ *Le sacré et le profane*, p. 15.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 19.
- ²⁹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1975, p. 46-47.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 38.

- ³¹ M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1983, p. 27
- ³² *Ibid.*, p. 15.
- ³³ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard (idées), 1980, p. 118.
- ³⁴ C'est René Girard qui a montré, comme chacun le sait, cela. En dépit de certaines exagérations, sa théorie reste valable.
- ³⁵ Mircea Eliade, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Gallimard (idées), 1959, p. 269.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 277.

BIBLIOGRAPHIE

ELIADE, Mircea :

- *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963
- *Briser le toit de la maison*, Gallimard, Paris, 1986
- *Images et symboles*, TEL Gallimard, Paris, 1979
- *Histoire des idées et des croyances religieuses*, Payot, Paris, 1976 - 1983
- *Jurnal 1941-1969*, Humanitas, Bucarest, 2003
- *Méphistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris, 1962
- *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris, 1957
- *Le chamanisme*, Payot, Paris, 1983
- *Memorii 1907 – 1960*, Humanitas, Bucarest, 2003
- *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969
- *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965
- *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris, 1959
- *Cahier de l'Herne Mircea Eliade*

BAUDELAIRE, Charles, *Curiosités esthétiques. L'Art romantique*, Garnier, Paris, 1962

GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972

- *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978

GUENON, René, *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962

- *Aperçus sur l'initiation*, Editions traditionnelles, Paris, 1983

GUSDORF, George, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1984

- *Le romantisme I-II*, Payot, Paris, 1990

HENRY, Michel, *La barbarie*, Grasset, Paris, 1987

HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1980

- *L'être et le temps*, Gallimard, Paris, 1964

Lexikon der Religionen, Herder, Freiburg im Breisgau, 1987

NOVALIS, *Le brouillon général*, Allia, Paris, 2000

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, TEL Gallimard, Paris, 1981

- *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983