

SUGGESTIONS POUR UNE ÉTHIQUE NATURELLE À PARTIR DE L'ANTHROPOLOGIE ÉLIADIENNE

Guy Brégnac
Annecy, France

Essayons de dégager de l'œuvre anthropologique de Mircea Eliade les éléments d'une éthique naturelle. Et quel intérêt, quelle valeur lui accorder en ce qui concerne l'époque présente?

Sans doute cet historien des religions s'est-il défendu de déborder du domaine strictement scientifique de l'anthropologie pour se livrer à des extrapolations religieuses, métaphysiques ou même morales. Douglas Allen estime que Mircea Eliade déborde quelque peu la phénoménologie purement descriptive, et qu'il y a chez lui une véritable herméneutique¹.

On pourrait montrer que cette herméneutique nous ouvre un chemin vers une attitude philosophique et une éthique véritables, dont la nature n'est pas absente.

Deux sortes de principes paraissent sous-tendre la démarche d'Eliade:

I) sa *méthodologie* face à une conception souvent reçue chez ses contemporains;

II) le retour fréquent chez lui de certains *grands thèmes préférentiels*.

Ces deux aspects, d'ailleurs liés, vont nous permettre de discerner des axes d'orientation de sa pensée. Après quoi nous tenterons de dégager la valeur éthique de ces conceptions, naturellement au prix de transpositions nécessaires, vu l'évolution des mœurs et des mentalités depuis les temps mythiques.

I. Sa méthodologie

1) *La spécificité du phénomène religieux*. Mircea Eliade n'est pas un anthropologue qui étudie en bloc les civilisations et consacre aux religions un chapitre spécial d'un travail global. C'est ainsi qu'il critique la notion de «mentalité prélogique» par laquelle Lévy-Bruhl caractérise les sociétés primitives en ce qui concerne l'attitude religieuse.

2) *La relation triangulaire*². On remarque facilement chez Eliade le souci de dégager non seulement les différences entre les religions, mais aussi – et surtout – les similitudes, les correspondances. Et ce moins directement que par un détour dans le temps, puisant dans l'histoire des rapports entre les

¹ Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris, Payot, 1982, p. 59-60 s.

² Guy Brégnac, «Sacré-transcendant-divin: remarques sur l'anthropologie de Mircea Eliade», dans *Communications du XVII^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Strasbourg, Faculté de philosophie, 1980, p. 109-110.

religions «exotiques» qu'il étudie, et les religions antiques (grecque, romaine, hébraïque, etc.). Cette méthode met en lumière les références à nos propres racines, en élargissant le plus possible les origines communes (Eliade s'est intéressé aux hypothèses de Dumézil). Par exemple le thème de la verticalité et du pilier sacré, constaté chez les Achilpas australiens, se trouvait déjà dans l'Assyrie (les ziggourats à sept étages). De même, l'«assomption» de Romulus disparaissant dans le ciel après avoir achevé son œuvre se retrouve *mutatis mutandis* dans le christianisme. Cette méthode de relation triangulaire prélude à un nouvel humanisme.

3) *Une grande ouverture de pensée.* Il ne méprise pas les théories ésotériques, théosophiques, occultistes et même spirites. Mais comme Bachelard dans ses fameuses interprétations sur la signification psychologique des quatre éléments traditionnels, il garde la lucidité scientifique dans toutes ses analyses. Et il dégage l'importance symbolique de l'alchimie.

4) *Sa position antiréductionniste.* C'est là peut-être l'essentiel de sa méthode. Il se démarque nettement de l'école de Durkheim: réduction du religieux au totémisme, à la magie, aux tabous, explication par des fluides mystérieux (le mana, etc.). Il dénonce du même coup l'entreprise de démystification (d'ailleurs encore tenace aujourd'hui et dans tous les domaines).

Il serait inutile parce qu'inefficace de faire appel à un principe réductionniste quelconque et de démystifier les comportements ou les idéologies de l'*homo religiosus* en montrant par exemple qu'il s'agit de projections de l'inconscient ou d'écrans élevés pour des raisons sociales, économiques, politiques, etc.³

La mystification, nous dit-il, ne sert pas l'herméneutique. Cette critique du rationalisme rejoint celle du réductionnisme. Il en est de même pour celle de l'historicisme, qui s'est lui aussi furieusement développé au XIX^e siècle.

Quelle que soit la raison pour laquelle, dans les temps les plus reculés, les activités humaines ont été chargées d'une valeur religieuse, l'important pour l'historien des religions reste le fait que ces activités aient eu des valeurs religieuses. Cela revient à dire que l'historien des religions retrouve une unité spirituelle sous-jacente à l'histoire de l'humanité... et qu'en étudiant les Australiens, les Indiens védiques, l'historien des religions n'a pas le sentiment de se mouvoir dans un monde radicalement étranger⁴.

³ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 118.

⁴ *Ibid.*

5) *Le sacré comme notion centrale*. Le phénomène religieux est appréhendé à l'aide d'une notion plus englobante peut-être, se prêtant mieux à une phénoménologie, la notion de *sacré*. Eliade établit une dualité fondamentale entre le sacré et le profane et constate que nous vivons dans un monde *désacralisé* (celui de l'*homo areligiosus*). Rien n'est plus vrai, hélas! Après la démystification rationaliste de la nature, nous avons eu la démystification et rationaliste et positiviste.

Eliade estime que le recours au symbole est bénéfique contre la désacralisation. L'*homo symbolicus* s'étant développé avec l'*homo religiosus*.

«Tout acte religieux, dit Eliade, vise une réalité méta-empirique. L'arbre qui devient objet de culte n'est pas vénéré en tant qu'arbre mais en tant que *hiérophanie*, en tant que manifestation du sacré.»

II. Le retour fréquent de certains grands thèmes préférentiels

Cette méthodologie va orienter tout naturellement la démarche d'Eliade vers ces grands thèmes qui constituent les axes principaux de son œuvre. Nous pourrions observer aussi des liaisons, des communications entre ces thèmes à dimension philosophique, et qui permettront d'entrevoir l'unité de l'œuvre.

1) D'abord *la direction générale de l'évolution humaine*. Mircea Eliade s'inscrit en faux contre l'idée marxiste et plus généralement matérialiste du progrès «cumulatif», partant de zéro et se poursuivant jusqu'à un état indéfini jugé parfait. Contrairement à l'idée que le supérieur peut sortir de l'inférieur, le plus du moins, il estime que c'est à *l'origine* que se trouvent constitués les *modèles* des civilisations; *in illo tempore*, se plaît-il à répéter. L'étude des mythes nous apprend que ce sont les dieux eux-mêmes qui ont tracé ces modèles. Ils ont été les *instituteurs* des hommes⁵. Il y a là une philosophie des commencements, féconde en applications.

2) Eliade rejoint la pensée antique du *temps cyclique* (théorie des quatre âges, du *retour éternel*, etc.).

3) *Le thème de la verticalité* est très important pour Eliade. C'est une critique de l'immanentisme, fort développé aujourd'hui, qui refuse la transcendance. D'où l'impression qu'il donne d'horizontalité et d'implacable aplatissement. J'ai cité l'exemple du Poteau Sacré des Achilpas, qui reproduit le Pilier Sacré façonné par le dieu Numbacula, fondateur de leurs institutions.

4) *L'aspect jungien*. Bien qu'ayant signalé les excès de l'interprétation psychologiste du phénomène religieux, Eliade se situe indéniablement dans

⁵ Denis Saurat, *L'Atlantide et le règne des géants*, Paris, Denoël, 1954. Dans ce curieux ouvrage, l'auteur développe une idée semblable, mais en remplaçant les dieux par des géants.

la mouvance de Jung, par l'importance qu'il donne à l'inconscient et aux archétypes, ce qui est en rapport avec sa philosophie des commencements.

5) *Les communications entre les hiérophanies*. Par exemple, l'implantation du Pilier Sacré (chemin vers le Transcendant) va de pair, chez les primitifs, avec la conviction que cet endroit est le centre du monde (cf. l'*omphalos* de Delphes). Et le village ou la cité fondés s'étendent à partir de ce centre, vers les quatre points cardinaux. Le centre est le croisement des deux axes directionnels perpendiculaires qui partagent la cité en quatre (cf. le *cardo* et le *decumanus* des Romains).

6) *La coincidentia oppositorum* ou l'union des contraires, leur complémentarité, déjà observée par Nicolas de Cues au XV^e siècle. Eliade dégage le sens philosophique de l'androgynie, inclus dans le *yin-yang*.

7) *Le deus otiosus*, qu'on pourrait traduire par «le dieu en vacances». Eliade cite certaines croyances répandues chez plusieurs peuplades africaines (Pygmées, Bantous, etc.) suivant lesquelles le Dieu Suprême, après avoir créé la terre et l'homme, s'en désintéresse. Nous allons voir en conclusion la part qu'on peut tirer, après les transpositions nécessaires, de cette curieuse croyance.

Conclusion

Je n'irai pas jusqu'à intégrer toutes ces remarques dans un système philosophique. J'y verrai plutôt des directions, des tendances vers des attitudes spiritualistes, basées sur le point de départ scientifique de l'herméneutique éliadienne.

Je pense donc pouvoir parler de convergences vers une unité de pensée chez Mircea Eliade, qui dénonce l'essoufflement du positivisme et du rationalisme florissants au XIX^e siècle et au début du XX^e, et stagnant dans l'impasse immanentiste où les a menés le refus du transcendant sous toutes ses formes.

Et demandons-nous dans lesquels de ses aspects la nature est présente ici.

Remarquons tout d'abord que l'étude du mythe constitue la base même de cette anthropologie. Or le mythe est la forme primitive, donc la plus proche de la nature, de la pensée humaine. La référence au Cosmos est la toile de fond des mythes, qui à l'origine sont des mythes cosmogoniques chez tous les peuples, les autres mythes en dérivant.

Le mythe est empreint de sacré, pour l'*homo religiosus* archaïque. Notre auteur ne cesse de le souligner dans toutes ses œuvres.

Mais quelle éthique proposer à l'*homo areligiosus* moderne sans le couper de la nature, dont il fait tout de même partie? Comment donner un sens au complexe homme-nature?

Teilhard de Chardin disait à son époque (qui est tout de même assez récente): «Nous sommes encore au Néolithique.» Sans doute pourrait-on

parler aussi de l'*homo atomicus* ou de l'*homo cyberneticus*, ou *informaticus*, mais le Néolithique n'est pas tout à fait fini; il y a encore l'agriculture, l'élevage, le jardinage, l'artisanat, etc., quoiqu' bien menacés aujourd'hui.

Je voudrais énumérer quelques points qui émergent, pour notre conscience éthique, de l'énorme travail anthropologique d'Eliade, en les reliant à l'idée de complémentarité avec la nature:

- la notion d'*initiation*, qui survit dans l'artisanat, et, dans bien des professions en principe, la notion de *vocation* (enseignement, médecine, etc.);

- la *complémentarité des contraires* (*coincidentia oppositorum*), par exemple une éthique, en même temps qu'une théorie, de l'amour, suggérée par l'interprétation philosophique de l'androgynie (harmonie du couple);

- *le sens du sacré*, se traduisant par le respect des *valeurs* (exemples: notion d'honneur, arrêt des démystifications systématiques);

- *le deus otiosus*. On nous rebat les oreilles avec «la mort de Dieu». Tranquillement et sans provocation, Eliade en dit plus que Nietzsche, et dans un sens bien différent. Oui, Dieu s'est mis en vacances. Il s'est absenté. Sans doute éccœuré par nos façons, il a voulu nous donner une leçon. Mais être absent n'est pas forcément être mort. Pour combien de temps? Personne ne le sait.

En conclusion finale, l'anthropologie de Mircea Eliade, qui s'inscrit dans le sillage jungien, se distingue par son sens profond de la nature, et répudiant toutes les formes d'immanentisme, apporte une convergence des thèmes qui font référence au transcendant à travers l'étude phénoménologique du mythe et du sacré, préservant ainsi la notion d'une *clef de voûte* à la construction d'un humanisme empreint de «*sacralité cosmique*», selon ses propres termes (cf. sa préface à *La nostalgie des origines*).