

Laval théologique et philosophique



La bipartition du monde dans la vision archaïque Une théorie incohérente de Mircea Éliade

Pierre Gaudette

Volume 32, Number 3, 1976

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020547ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020547ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gaudette, P. (1976). La bipartition du monde dans la vision archaïque : une théorie incohérente de Mircea Éliade. *Laval théologique et philosophique*, 32(3), 301–315. <https://doi.org/10.7202/1020547ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1976

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LA BIPARTITION DU MONDE DANS LA VISION ARCHAÏQUE : UNE THÉORIE INCOHÉRENTE DE MIRCEA ELIADE*

Pierre GAUDETTE

La première définition qu'on puisse donner du sacré c'est qu'il s'oppose au profane¹.

MALGRÉ une apparente tautologie, Eliade indique là un point essentiel de sa conception de la vision archaïque du monde. Cette opposition se manifeste particulièrement dans ce qu'il appelle une « hétérogénéité » du monde, c'est-à-dire une bipartition irréductible entre d'une part le temps et l'espace sacrés et d'autre part le temps et l'espace profanes, les premiers se posant par négation des seconds². Cette opposition sacré-profane décrite par Eliade revient donc à une sorte d'antagonisme dualiste.

En effet, dans les descriptions du comportement de l'homme archaïque par lesquelles Eliade veut étayer son interprétation, le sacré et le profane apparaissent comme appartenant tous deux à la zone de l'être, le sacré parce qu'il se pose dans le réel, le profane parce qu'il doit en être éliminé :

[...] la suite de nos chapitres n'a pas cessé d'accuser la tendance de la dialectique hiérophanique à réduire inlassablement les zones profanes et, en fin de compte, à les abolir³.

* Les références aux ouvrages d'Eliade utilisent les sigles suivants : *A.M.* : *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963 ; *F.A.* : *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1956 ; *I.S.* : *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952 ; *M.E.R.* : *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1949 ; *M.R.M.* : *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957 ; *N.M.* : *Naissances mystiques*, Paris, Gallimard, 1959 ; *N.O.* : *La nostalgie des origines ; méthodologique et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971 ; *S.P.* : *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 ; *T.H.R.* : *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964 ; *T.O.* : *The two and the one*, Londres, Harvill Press, 1965 ; *T.Y.* : *Techniques du yoga*, Paris, Gallimard, 1948 ; *Y.I.L.* : *Le yoga, immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1960.

1. *S.P.*, p. 14.

2. *T.H.R.*, pp. 328-329. *S.P.*, pp. 60-61, 90-91.

3. *T.H.R.*, p. 385.

Eliade exprime la même position lorsqu'il met sur le même pied l'opposition sacré-profane d'une part et toutes les polarités qui caractérisent le monde réel d'autre part, comme l'opposition jour-nuit, soleil-lune, droite-gauche, mâle-femelle, etc.⁴.

À notre avis cependant, un tel dualisme n'est pas inhérent à la vision archaïque en elle-même, mais résulte plutôt d'une distorsion propre à l'interprétation d'Eliade. C'est afin de le montrer que nous allons, au cours de cet article, dégager les incohérences dont souffre le schéma dans lequel Eliade veut faire entrer la vision archaïque du monde selon sa propre conception dualiste de l'opposition sacré-profane.

Nous nous attacherons tout d'abord à la notion d'Origine, et plus particulièrement au pôle chaotique de celle-ci. Dans une deuxième partie, nous examinerons la théorie de l'hétérogénéité du temps et de l'espace, théorie où s'explicitait la conception d'Eliade à la fois sur le rôle du principe chaotique et sur l'opposition sacré-profane. Nous considérerons le profane comme tel dans la troisième partie.

Au cours de cette critique, nous dégagerons trois propositions d'Eliade qui paraissent cohérentes entre elles, et qui doivent être retenues parce que, d'autre part, elles s'accordent avec ses descriptions factuelles de la vie archaïque. Ces trois propositions, portant respectivement sur le chaos, sur le temps et l'espace et sur le profane, pourraient fonder une interprétation selon laquelle la pensée archaïque prendrait figure de saisie unificatrice du réel plutôt que l'aspect d'une vision dualiste comme il arrive dans l'interprétation d'Eliade.

I. LE PRINCIPE CHAOTIQUE

A. *Chaos, cosmos : les deux moments de l'Origine*

Il nous importe de souligner un aspect essentiel de l'Origine, dans la conception d'Eliade, à savoir : son déroulement en deux phases, d'abord celle du chaos originel, puis celle de l'émergence du cosmos à partir de ce chaos, c'est-à-dire celle de la cosmogonie proprement dite. La création, la cosmogonie au sens strict, n'est en effet qu'une des deux parties de la structure de l'Origine : celle du surgissement des formes, de leur différenciation, de leur particularisation. Car un tel surgissement présuppose la virtualité illimitée⁵, la totalité indifférenciée, l'indistinct, l'amorphe, le fluide : de cette façon, le chaos s'intègre à l'Origine en tant que phase première de celle-ci.

Que cette structure en deux phases soit, selon Eliade, un élément fondamental dans la représentation de l'Origine comme absolu, c'est-à-dire comme modèle de toute réalité valide, cela apparaît dans la façon dont il décrit la structure donnée par l'homme archaïque à toutes les réalités qui réitérent pour lui l'Origine. Ainsi, toute eschatologie constitue une projection de la cosmogonie dans le futur, et débute par une phase plus ou moins apocalyptique de désintégration du monde, de retour plus ou moins rapide et violent aux ténèbres et au chaos d'où pourra ressurgir le monde nouveau⁶. De même, toute rénovation⁷, au niveau des temps humains, et particulière-

4. *N.O.*, pp. 333-334.

5. *M.R.M.*, pp. 233-234, 238-239. *N.M.*, pp. 15, 65.

6. *T.H.R.*, p. 341. *A.M.*, pp. 64-72, 85-86, 96.

7. *A.M.*, pp. 64-70.

ment dans le cas des initiations⁸, commence par une dissolution des formes à régénérer, par leur retour au chaos.

La structure en deux phases, chaos et cosmisation, n'est donc pas un élément singulier réservé au seul mythe cosmogonique. Cette structure se révèle au contraire être celle de l'Origine comme absolu, celle du sacré comme principe de réalité, puisque le passage par le chaos représente la phase première nécessaire dans le schéma de toute régénération de l'être, une phase initiale de réintégration des formes dans l'unité, phase sans laquelle aucune nouvelle différenciation subséquente ne serait possible⁹.

B. *Le chaos : phase de plénitude*

Si le chaos peut ainsi jouer le rôle de principe de régénération, c'est qu'il constitue, comme Eliade le montre, la phase de plénitude de l'Origine, phase de totalité et de perfection par l'unification des formes, phase de richesse interne, état antérieur nécessaire au jaillissement externe que représente la cosmogonie au sens strict¹⁰.

Pour la pensée mythique, le mode d'être particulier est nécessairement précédé par un mode d'être *total*¹¹.

Eliade comprend de cette façon le sens de l'orgie dans les rites de renouvellement : indifférenciation des formes particulières, fusion du distinct dans l'indistinct, retour au chaos afin de se replonger dans la plénitude primordiale, de participer à la puissance créatrice de l'Origine, et de rendre ainsi possible le renouvellement¹².

Or le sens de l'orgie n'est pas difficile à comprendre : l'orgie est une réintégration symbolique dans le chaos, dans l'indistinct primordial ; elle réalise la « confusion », la « totalité » d'avant la Création, la Nuit cosmique, l'Oeuf cosmogonique. Et l'on devine pourquoi une communauté entière réactualise la régression dans l'indistinct : c'est pour retrouver la totalité originelle d'où avait jailli la Vie différenciée et d'où est sorti le Cosmos¹³.

Eliade donne également la même interprétation à l'androgynisation rituelle, qu'elle se réalise ou non sous le mode de rites orgiastiques. Polarité et androgynie des êtres primordiaux, ces motifs sont solidaires de la phase chaotique de l'Origine, phase de totalisation des attributs, qui rend possible la puissance créatrice de ces êtres¹⁴.

Qu'il faille voir dans l'androgynie de l'homme primordial l'une des expressions de la perfection et de la totalisation, nous en avons une nouvelle preuve dans le fait que l'androgynie originelle était fréquemment conçu comme sphérique (Australie ;

8. *M.R.M.*, pp. 106–110, 257–305. *N.M.*, pp. 14–15, 192–193.

9. *M.E.R.*, pp. 129–131, 133. *T.H.R.*, pp. 334–335. *I.S.*, pp. 169–195. *F.A.*, pp. 144–157. *M.R.M.*, pp. 68, 108–109, 233–234, 238–240, 252, 299–305. *N.M.*, pp. 14–15, 65. *A.M.*, pp. 65, 92–94, 103–106.

10. *Ibid. S.P.*, pp. 84–85.

11. *N.M.*, p. 65.

12. *T.Y.*, p. 237. *T.H.R.*, pp. 300–303, 356. *M.R.M.*, pp. 248–249. *S.P.*, p. 125.

13. *M.R.M.*, p. 248.

14. *T.H.R.*, pp. 351–355. *M.R.M.*, pp. 233–234.

Platon): or, c'est un trait bien connu, la sphère a symbolisé, dans le niveau des cultures archaïques (v.g. Chine), la perfection et la totalité¹⁵.

Un ancêtre mythique symbolise le commencement d'un nouveau mode d'existence, et tout commencement se fait dans la plénitude de l'être¹⁶.

Même interprétation de l'androgynie, dans l'ordre des techniques yogiques :

[...] sur le plan purement « humain », c'est la réintégration de l'Androgyne primordial, la conjonction, dans son propre être, du mâle et de la femelle : en un mot, la reconquête de la plénitude qui précède toute Création¹⁷.

De façon moins apparente à première vue, Eliade attribue le même sens au passage par la dissolution, c'est-à-dire au motif de la mort rituelle, impliqué dans les scénarios d'initiation. On ne peut éviter cette conclusion, bien qu'Eliade ne la pose pas explicitement. En effet, Eliade associe clairement mort initiatique et régression dans le chaos pré-cosmique¹⁸ : or, nous venons de le voir, il associe par ailleurs le retour au chaos, la fusion des formes, l'indifférenciation, avec la totalisation, la participation à la plénitude originelle. La mort initiatique n'est donc pas seulement la liquidation d'une existence profane passée, non seulement le rétablissement d'une *tabula rasa*, comme l'affirme Eliade¹⁹, mais surtout une revivification par l'immersion dans le chaos, en tant que plénitude et richesse créatrice, afin de rendre possible la création de l'homme nouveau. Sans cela, il ne servirait à rien d'abolir le passé : d'où viendrait alors la capacité positive d'être de nouveau, et à un niveau supérieur ? Anéantir le passé, l'existence profane, cela pourrait être une condition préalable à la régénération, mais non pas l'agent propre de la régénération en soi. L'effet propre d'une annulation quelconque n'est pas la position de l'être : la position de l'être ne saurait découler d'une autre source que de l'être même. Or, pour Eliade, la mort rituelle en soi est régénératrice : elle ne saurait par conséquent se réduire à une simple annulation. Elle doit plutôt consister en un passage par un moment particulier de l'être : celui de la totalité, propre à engendrer des formes neuves. C'est bien ce qu'Eliade laisse entendre à d'autres endroits²⁰.

Finalement, Eliade accorde la même signification à la conjonction des contraires, comme attribut du sacré, et comme idéal de l'homme religieux : plénitude, totalité, virtualité illimitée, et par là solidarité avec le principe chaotique²¹. L'absolu doit incorporer et unifier en soi toutes les formes opposées au niveau du relatif, sans quoi il lui manquerait quelque chose, et il serait limité dans son efficence.

La coincidentia oppositorum ou la transcendance de tous les attributs se laissent réaliser par l'homme de toutes sortes de manières. C'est ainsi que « l'orgie » la présente au niveau le plus élémentaire de la vie religieuse : ne symbolise-t-elle pas la régression dans l'amorphe et dans l'indistinct, la récupération d'un état dans

15. *T.H.R.*, p. 355.

16. *M.R.M.*, p. 233.

17. *M.R.M.*, p. 248.

18. *T.H.R.*, pp. 152-156. *M.R.M.*, pp. 108-109, 299. *N.M.*, pp. 14-15.

19. *M.R.M.*, pp. 106-110. *N.M.*, pp. 15-16, 192-193.

20. *M.R.M.*, pp. 66-69, 252, 303.

21. *T.Y.*, pp. 111-112, 237. *T.H.R.*, pp. 335, 351-352. *Y.I.L.*, pp. 110, 268-272. *M.R.M.*, pp. 233-234.

lequel tous les attributs s'abolissent et les contraires coïncident ? Mais voici que, d'autre part, nous déchiffrons le même enseignement dans l'idéal lui-même du sage et de l'ascète oriental [...] ²².

Ainsi, pour Eliade, coïncidence des opposés, androgynie et polarité, mort initiatique et aberrations correspondantes, sont autant d'éléments liés aux processus de régénération parce que solidaires du principe chaotique, c'est-à-dire de la phase d'unité et de totalité de l'Origine.

C. *Le chaos : principe interne au sacré*

Vu par Eliade comme la phase de plénitude de l'Origine, le chaos est aussi considéré par lui comme une condition *sine qua non* de tout renouvellement de l'être et donc de toute participation au sacré. Dans cette perspective, il paraît difficile d'identifier le chaos au profane puisque celui-ci se définit par son opposition au sacré. Cette façon de concevoir le chaos comme principe interne au sacré concorde avec les descriptions qu'Eliade nous fournit touchant la vie de l'homme archaïque.

Cette conception est encore confirmée par d'autres passages dans lesquels Eliade identifie le profane au non-être, ayant par ailleurs affirmé nettement la distinction entre le chaos originel et le non-être :

[...] la mort initiatique est souvent symbolisée par les ténèbres, par la Nuit cosmique, par la matrice tellurique, la cabane, le ventre d'un monstre, etc. Toutes ces images expriment plutôt la régression à un état préformel, à une modalité latente (complémentaire du « chaos » pré-cosmogonique) que l'anéantissement total ²³.

Eliade se fonde sur la même distinction lorsqu'il définit ce qui constitue pour lui une différence essentielle entre l'attitude de l'homme archaïque et celle de l'homme moderne devant la mort : le premier la ressent comme un retour au chaos originel, donc comme un élément régénérateur, préparatif d'une nouvelle vie, tandis que l'homme moderne l'identifie au néant ²⁴.

Pour l'homme moderne, la Mort est vidée de son sens religieux, et c'est pour cela qu'elle est assimilée au Néant ²⁵.

Si donc, pour Eliade, homologuer mort naturelle et mort initiatique avec le retour au chaos, c'est leur donner un autre sens que celui d'anéantissement absolu, il faut admettre que le principe chaotique se situe pour lui en dehors du non-être, qu'il est partie intégrante de l'être, du sacré. Toutefois, le discours d'Eliade n'est pas toujours cohérent avec cette position.

22. *T.H.R.*, p. 352.

23. *N.M.*, p. 16.

24. *M.R.M.*, pp. 66-67, 69, 252, 303.

25. *M.R.M.*, p. 66.

D. *Les incohérences d'Eliade, dans sa définition du chaos*

Sans égard pour ses propres affirmations, que nous venons de mentionner, Eliade associe parfois de façon explicite le pôle chaotique avec le non-être, avec le profane²⁶.

L'homme religieux est assoiffé de l'être. La terreur devant le « Chaos » qui entoure son monde habité correspond à sa terreur devant le néant. [...] Cet espace profane représente pour l'homme religieux le non-être absolu. Si par mésaventure, il s'y égare, il se sent vidé de sa substance « ontique », comme s'il se dissolvait dans le Chaos, et il finit par s'éteindre²⁷.

Une telle interprétation contredit le principe d'un lien positif entre chaos et sacré, dégagé précédemment. Elle se trouve de plus contredite par d'autres passages où Eliade définit les rites de réactualisation du chaos comme processus d'abolition du profane²⁸.

Pour la mentalité primitive, le temps ancien est constitué par la durée profane dans laquelle se sont inscrits les événements sans portée, c'est-à-dire sans modèles archétypaux [...]. L'expulsion des démons et des esprits, la confession des péchés, les purifications et, en particulier, le retour symbolique au chaos primordial, tout cela signifie l'abolition du temps profane [...]²⁹.

Quoi qu'il en soit de la validité de cette interprétation du chaos comme abolition du profane, il est clair qu'une confusion existe dans l'esprit d'Eliade, quant aux rapports entre chaos d'une part, sacré et profane d'autre part. En effet, nous pouvons ramener les diverses affirmations déjà rencontrées à deux énoncés contradictoires : 1- « le chaos est un moment du sacré », et 2- « le chaos s'identifie au profane »³⁰.

Le second énoncé est solidaire de cet autre où Eliade affirme que le chaos représente le non-être absolu³¹. Mais ces deux énoncés sont contredits par une autre affirmation d'Eliade selon laquelle « le chaos abolit le profane »³².

Le premier énoncé tient à deux affirmations d'Eliade : a) le chaos est principe de régénération³³ ; b) le chaos se distingue du non-être³⁴. Comme elles s'harmonisent avec les descriptions factuelles présentées par Eliade, ces deux affirmations nous permettent de considérer l'énoncé selon lequel « le chaos est un moment du sacré » comme une première proposition à retenir face aux incohérences de notre auteur.

Voyons maintenant comment la conception du temps et de l'espace qui paraît sous-jacente à l'interprétation d'Eliade implique elle aussi des incohérences quant au rapport sacré-profane.

26. *M.R.M.*, pp. 12-13. *S.P.*, pp. 28-30, 57-58, 99. *N.O.*, p. 8.

27. *S.P.*, p. 58.

28. *T.H.R.*, pp. 336-337. *M.R.M.*, pp. 284-285. *N.M.*, pp. 102, 192-193. *S.P.*, p. 69.

29. *T.H.R.*, pp. 336-337.

30. *M.R.M.*, pp. 12-13. *S.P.*, pp. 28-30, 57-58, 99. *N.O.*, p. 8.

31. *M.R.M.*, pp. 12-13, 289. *A.M.*, pp. 69-70. *S.P.*, pp. 21-22, 57-58, 99.

32. *T.H.R.*, pp. 336-337. *M.R.M.*, pp. 284-285. *N.M.*, pp. 102, 192-193. *S.P.*, p. 69.

33. Voir références de la partie I, B.

34. *N.M.*, p. 16.

II. LA THÉORIE DE L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DU TEMPS ET DE L'ESPACE

Cette théorie que l'on peut dégager de l'interprétation d'Eliade exclut de la zone du sacré le temps comme lieu du mouvement et l'espace comme étendue homogène³⁵ : tous deux constituent le profane. Ils sont par le fait même également exclus de la zone de l'être, car le sacré s'identifie à l'être et le profane au non-être³⁶.

L'opposition sacré-profane se traduit souvent par une opposition entre *réel et irréel*³⁷.

Rien de ce qui participe à la sphère du profane ne participe à l'Être³⁸.

Eliade réaffirme la même opposition, en parlant précisément des niveaux particuliers de l'espace et du temps³⁹ :

Il y a donc un espace sacré, et par conséquent « fort », significatif, et il y a d'autres espaces non-consacrés et partant sans structure ni consistance, pour tout dire : amorphes. Plus encore : pour l'homme religieux, cette non-homogénéité spatiale se traduit par l'expérience d'une opposition entre l'espace sacré, le seul qui soit réel, qui *existe réellement*, et tout le reste, l'étendue informe qui l'entoure⁴⁰.

[...] cet espace profane représente pour l'homme religieux le non-être absolu⁴¹.

[Désirer réintégrer le temps de l'Origine], c'est à la fois une soif du sacré et une nostalgie de l'Être⁴².

Or en fait, du non-être, on est en droit de ne s'attendre à rien, à aucune efficence, à aucune intrusion comme élément positif dans le processus de manifestation de l'absolu, à aucune participation dans le scénario de réactualisation de l'Origine.

Eliade l'affirme en effet : le sacré représente le réel, il est par conséquent seul fort, efficace, puissant, etc..., seul susceptible de communiquer l'être⁴³; ce qui est parfaitement conséquent avec la nature du sacré.

Mais il en va tout autrement dans le reste du tableau brossé par Eliade. Temps et espace profanes y entretiennent en effet des liens avec une phase particulière du scénario cosmogonique, celle du chaos originel. Voyons quels sont ces liens et quelles conclusions on peut en tirer, quant à la notion d'hétérogénéité du monde proposée par Eliade.

A. Temps chronologique et chaos

Pour Eliade, la durée temporelle irréversible, l'histoire, le temps comme tel, entraîne de soi une usure des formes, leur évanouissement, leur perte de contours⁴⁴.

35. *T.H.R.*, pp. 328-329. *S.P.*, pp. 60-61, 90-91.

36. *M.E.R.*, p. 29. *T.H.R.*, pp. 37-38, 40-41. *M.R.M.*, pp. 9, 12, 158. *A.M.*, p. 171. *S.P.*, pp. 16, 58, 83.

37. *S.P.*, p. 16.

38. *S.P.*, p. 83.

39. *I.S.*, p. 50. *S.P.*, pp. 58, 70, 81-82.

40. *S.P.*, p. 21.

41. *S.P.*, p. 58.

42. *S.P.*, p. 82.

43. *M.E.R.*, p. 29. *T.H.R.*, pp. 40-41, 360-361. *M.R.M.*, pp. 9, 12, 158, 174. *A.M.*, p. 171. *S.P.*, pp. 16, 58, 81-83, 178.

44. *M.E.R.*, pp. 110, 129-131, 133. *I.S.*, p. 85. *A.M.*, pp. 68, 96-97.

Une forme quelle qu'elle soit, du fait même qu'elle existe comme telle et qu'elle dure, s'affaiblit et s'use⁴⁵.

S'affaiblir et s'user, cela revient à perdre la qualité de « forme particularisée », se dissoudre, retourner dans l'amorphe, donc dans l'état qui précède toute création, c'est-à-dire dans le chaos.

In illo tempore, à l'époque mythique, les « espèces » n'étaient pas encore fixées et les formes étaient « fluides ».

...
D'autre part, la même fluidité des « formes » constitue, à l'autre extrémité du temps, l'un des syndromes de l'eschaton [...] ⁴⁶.

Si cette usure des formes, par leur propre durée, n'équivaut pas à leur réintégration dans le chaos originel, on ne voit pas comment Eliade peut expliquer que la dégradation inhérente au temps chronologique laisse quand même place à une vision optimiste⁴⁷, c'est-à-dire, selon ses propres termes, à :

la conscience de la normalité de la catastrophe cyclique, [...] la certitude qu'elle a un *sens* et surtout qu'elle n'est jamais *définitive*⁴⁸.

On ne voit pas non plus comment les souffrances et les limitations de l'existence humaine, solidaires de cette dégradation propre aux êtres soumis au temps historique, peuvent devenir éléments de régénération⁴⁹ : particulièrement la mort, suprême manifestation du temps chronologique, de son mouvement irréversible vers la dissolution des formes.

Dans la « perspective lunaire », la mort de l'homme, comme la mort périodique de l'humanité, sont nécessaires, tout comme le sont les trois jours qui précèdent la naissance de la lune. La mort de l'homme et celle de l'humanité sont indispensables à leur régénération⁵⁰.

Que le temps et son résultat final, la mort, puissent ainsi s'intégrer dans un schéma de régénération, cela est absurde si ce n'est qu'ils réalisent un retour au chaos pré-cosmogonique. Car, nous l'avons vu⁵¹, la réintégration dans le chaos est la condition de toute régénération, de toute création.

Eliade se contredit donc lorsqu'il décrit parfois les rites de régénération du temps, au Nouvel An ou en d'autres fêtes cycliques, comme devant d'abord abolir l'œuvre du temps pour faire place à une nouvelle création⁵² :

Le temps avait usé l'être humain, la société, le Cosmos, et ce Temps destructeur était le Temps profane, la durée proprement dite : il fallait l'abolir, pour

45. *M.E.R.*, p. 133.

46. *T.H.R.*, p. 331.

47. *M.E.R.*, pp. 129-132, 195-198. *T.H.R.*, pp. 161-162, 281-282. *A.M.*, pp. 68, 96-97.

48. *M.E.R.*, p. 132.

49. *M.E.R.*, pp. 167-205. *Naissances mystiques*, dans son ensemble.

50. *M.E.R.*, pp. 132-133.

51. Voir *supra*, pp. 302-305.

52. *T.Y.*, p. 235. *T.H.R.*, pp. 335, 356. *M.R.M.*, p. 300. *A.M.*, p. 69. *S.P.*, pp. 69, 165.

réintégrer le moment mythique [...]. L'abolition du temps profane écoulé s'effectuait au moyen des rites qui signifient une sorte de « fin du monde »⁵³.

Cette volonté d'abolir le temps se découvre plus visiblement encore dans « l'orgie »⁵⁴.

Mais c'est précisément l'œuvre du temps en soi que d'abolir les formes et de les reconduire au chaos, d'où elles ressortiront inévitablement. L'œuvre du temps, ainsi comprise, n'a pas à être abolie ; elle n'a qu'à être achevée, en amenant les formes à leur ultime évanouissement, comme le visent les rites orgiastiques⁵⁵. Car les rites de réactualisation du chaos tendent finalement à l'abolition des formes⁵⁶. S'il en est autrement, si ces rites visent essentiellement à abolir le temps, on dissocie le temps chronologique et le principe chaotique en les opposant. On contredit alors, d'une part, le rôle positif joué par des éléments du temps dans certains schémas de régénération et d'initiation, en tant qu'images d'une chaotisation ; on oppose aussi, d'autre part, deux ensembles équivalents de prédicats dont Eliade, en tout cas, n'explique en rien la différence : il parle en effet des formes comme évanescences, s'usant, se dégradant, se dissolvant, du fait de leur insertion dans le temps ; or les mêmes prédicats définissent pour lui, mais à un degré absolu cette fois, l'état des formes lorsque réintégrées dans le chaos : régression dans l'indistinct, perte de contours, dissolution, confusion, indifférenciation, etc.

Si les formes se dissolvent du fait de leur existence dans le temps, on n'a pas à annuler ce mouvement pour les mener à la confusion absolue qui définit le chaos ; on n'a qu'à pousser l'œuvre du temps à sa limite. Le temps s'abolit, si l'on veut ; mais il s'abolit de soi, par l'intérieur, il n'a pas à l'être par un principe contraire, qui serait le sacré. Le temps chronologique, historique, « profane », est donc solidaire du principe chaotique. Voyons ce qu'il en est de l'espace homogène, périphérique à l'espace « sacré ».

B. Espace homogène et chaos

Parallèlement à la prétendue abolition du temps par l'instauration du chaos, il est significatif qu'Eliade ne montre nulle part la correspondante en ce qui touche l'espace profane. Si l'instauration du chaos vise à abolir le profane, il devrait aller de soi qu'elle annule tout autant l'espace profane que le temps profane. Or non seulement Eliade n'en parle pas, mais il identifie nettement l'espace homogène au chaos ; et il explique, encore plus clairement que dans le cas du temps, comment des rites liés à la réactualisation du chaos sont également positivement liés à l'espace homogène, amorphe, informe, etc. En effet, l'espace « profane », sans point de référence, constitue lui aussi une image du chaos pré-cosmogonique, par son informité même⁵⁷.

53. *S.P.*, pp. 68-69.

54. *T.H.R.*, p. 335.

55. *M.E.R.*, pp. 110, 129-131, 133. *I.S.*, p. 85. *A.M.*, pp. 68, 72-73, 96.

56. *M.E.R.*, pp. 93, 109-110. *T.H.R.*, pp. 183, 334-335. *F.A.*, p. 162.

57. *M.E.R.*, p. 26. *T.H.R.*, p. 313. *I.S.*, p. 47. *S.P.*, pp. 21-22, 28-30, 38-39, 58.

D'une part, il y a l'espace cosmisé [c'est-à-dire consacré], puisque habité et organisé — d'autre part, à l'extérieur de cet espace familial, il y a la région inconnue et redoutable des démons, des larves, des morts, des étrangers ; en un mot le chaos, la mort, la nuit⁵⁸.

Mais l'irruption du sacré ne projette pas seulement un point fixe au milieu de la fluidité amorphe de l'espace profane, un « Centre » dans le « Chaos » [etc...]⁵⁹.

Eliade associe donc sans équivoque l'espace profane et le chaos. Comment pourrait-il en être autrement ? Puisque, de même que le temps historique, l'espace informe s'intègre aux rites de régénération et d'initiation⁶⁰.

On rencontre partout les mystères de l'initiation, et partout, même dans les sociétés les plus archaïques, ils comportent le symbolisme d'une mort et d'une nouvelle naissance.

...

1. Le mystère débute, partout, avec la séparation du néophyte d'avec sa famille et une retraite dans la brousse. Il y a déjà là un symbole de la mort : la forêt, la jungle, les ténèbres symbolisent l'au-delà, les Enfers.

...

2. En mainte région, il existe dans la brousse une cabane initiatique. C'est là que les jeunes candidats subissent une partie de leurs épreuves et sont instruits dans les traditions secrètes de la tribu. Or la cabane initiatique symbolise le ventre maternel. La mort du néophyte symbolise une régression à l'état embryonnaire, [...] : l'état fœtal équivaut à une régression provisoire au mode virtuel, pré-cosmique, avant « l'aube du premier jour », comme disaient les Karadjeri⁶¹.

Un tel rôle positif, dans le scénario initiatique, ne saurait être joué par l'espace « profane » s'il n'était pas solidaire du chaos, dont dépend toute régénération. Et il s'agit bien là d'espace « profane » pour Eliade, c'est-à-dire d'espace informe, d'étendue homogène : forêt, jungle, ténèbres, mort, état embryonnaire, mode virtuel, tout cela se tient du côté de l'amorphe, et non du cosmisé, du structuré, du formé, du manifeste, par quoi se définit l'espace sacré d'Eliade⁶².

C. Temps et espace : solidaires du sacré

Temps et espace « profanes » ont donc véritablement un lien avec le chaos pré-cosmogonique : ils en sont l'image, ils servent à sa réactualisation, et s'inscrivent ainsi dans les schémas de régénération et d'initiation. Ce lien temps-espace-chaos affecte inévitablement la validité de la notion d'hétérogénéité du monde spatio-temporel. Nous pouvons maintenant voir en quel sens.

Le temps historique et l'espace homogène, c'est-à-dire le temps et l'espace « profanes » d'Eliade, sont solidaires du chaos pré-cosmogonique. Or, on l'a vu précédemment, le principe chaotique est un pôle du sacré. Un lien positif unit par conséquent le temps chronologique, l'espace homogène, et le sacré : la définition du

58. *I.S.*, p. 47.

59. *S.P.*, p. 57.

60. *M.R.M.*, pp. 67-68, 257-260, 263-264, 280-281, 289. *N.M.*, pp. 84-85, 94. *S.P.*, pp. 160-161, 166.

61. *M.R.M.*, pp. 263-264.

62. *S.P.*, p. 22.

temps et de l'espace comme « profanes » constitue donc une absurdité. Ainsi, nous n'avons pas découvert le profane dans le temps chronologique ni dans l'espace amorphe : là où devait se trouver, selon Eliade, le profane à abolir, se révèle en fait une participation au moment chaotique du sacré, au pôle virtuel de l'être.

Qu'on n'atteigne pas le profane au cœur du monde spatio-temporel, à même le réel objectif, cela n'est que cohérent avec la définition du profane comme non-être : sur le plan objectif, l'opposition sacré-profane correspond, pour l'homme archaïque, et selon Eliade, à l'opposition être-néant. Or l'opposition être-néant n'a d'existence que dans la raison : cette opposition ne saurait entraîner une hétérogénéité du monde réel en tant que tel. La réalité objective dans laquelle se déroule son existence, l'homme archaïque ne la conçoit donc pas comme sacro-profane, comme tiraillée entre deux principes irréductibles⁶³.

[...] l'homme religieux ne peut vivre que dans un monde sacré, parce que seul un tel monde participe à l'être, *existe réellement*⁶⁴.

Si « être », « réel », « sacré », sont des notions équivalentes, coïncidentes, interchangeables, il n'y a pas de place pour une hétérogénéité sacré-profane dans le monde réel objectif de la vision archaïque : le sacré y est omniprésent⁶⁵. Il n'y a donc pas de place pour des temps et des espaces hétérogènes, où s'opposent des portions sacrées et profanes. L'ontologie archaïque ne prévoit pas des « êtres profanes » : ce serait pour elle une absurdité, une négation de l'absolu sur lequel elle est centrée. Si l'on veut parler d'une hétérogénéité sacré-profane, on ne peut donc le faire au sujet de la nature intrinsèque du monde, telle que l'homme archaïque se le représente.

Ce que nous devons retenir, au-delà des incohérences d'Eliade, c'est que le profane n'a pas d'existence réelle sur le plan objectif, pour l'homme archaïque. Le profane ne flotte ni dans le temps ni dans l'espace, tous deux imprégnés de ce sacré omniprésent. Où donc l'homme archaïque le situe-t-il ? Eliade fournit lui-même les éléments nécessaires pour donner à cette question une réponse cohérente avec ce que nous venons de poser, à savoir : la solidarité entre chaos, temps chronologique, espace homogène, et sacré. Les descriptions d'Eliade permettent en effet d'affirmer que, pour l'homme archaïque, le profane n'a d'existence que sur le plan subjectif de la représentation.

III. LE PROFANE

Pour l'homme archaïque, l'opposition sacré-profane ne joue pas au plan des objets mais à celui de la représentation des objets, suivant qu'elle est conforme ou non à l'absolu réel. Tout être réel participe alors, en tant que tel, au sacré : la qualité de profane n'a pas de place à ce niveau. N'est profane que la représentation d'une réalité, lorsque cette représentation se constitue sans référence à l'absolu réel sous-jacent à cette réalité⁶⁶. Eliade semble l'affirmer dans les passages suivants :

63. *T.H.R.*, p. 322. *I.S.*, p. 70. *S.P.*, pp. 16-18, 99.

64. *S.P.*, p. 58.

65. *S.P.*, pp. 99, 141-142, 171.

66. *T.H.R.*, p. 386. *S.P.*, p. 145.

[...] en récitant ou en écoutant un mythe, on reprend le contact avec le sacré et avec la réalité, et ce faisant on dépasse la condition profane, la « situation historique ». On dépasse, en d'autres termes, la condition temporelle et la suffisance obtuse qui est le lot de tout être humain par le simple fait que tout être humain est « ignorant », c'est-à-dire qu'il s'identifie, lui, et identifie le Réel, avec sa propre situation particulière. Car l'ignorance est en premier lieu cette fausse identification du Réel avec ce que chacun d'entre nous *paraissions être* ou *paraissions posséder*.

...
La récitation périodique des mythes brise les murs élevés par les illusions de l'existence profane. Le mythe réactualise continuellement le Grand Temps et ce faisant projette l'auditoire sur un plan surhumain et surhistorique qui, entre autres choses, permet à cet auditoire d'approcher une Réalité impossible à atteindre sur le plan de l'existence individuelle profane⁶⁷.

La *Brhâdâraṇyaka Upanishad* affirmait déjà : « Celui qui sait ainsi, quelque péché qu'il paraisse commettre, est pur, sans vieillesse, immortel ». En d'autres termes, « celui qui sait » dispose d'une toute autre expérience que le profane. C'est dire que toute expérience humaine est susceptible d'être transfigurée, vécue sur un autre plan, trans-humain⁶⁸.

Il arrive à l'homme archaïque de poser des gestes fondés sur des représentations constituées sans référence à l'absolu réel, des gestes qui ne s'inspirent pas des modèles originels, il lui arrive de penser et par suite de vivre *comme s'il existait un monde profane* : mais cela précisément en tant qu'il oublie sa vision mythique, et non parce que cette vision lui suggère un monde scindé en deux blocs, le sacré et le profane. N'est hétérogène que le plan de la représentation, le plan des attitudes et des actions qui en découlent, le plan du subjectif. L'homme peut se représenter les choses en respectant leur rapport avec l'absolu, ou se tromper, c'est-à-dire ignorer ou perdre de vue ce rapport, et vivre hors de l'absolu, hors du sacré. C'est ce qu'Eliade paraît penser, lorsqu'il dit : « Le vrai péché, c'est l'oubli »⁶⁹.

Ainsi, le profane ne s'insinue dans l'ontologie archaïque que comme péché, comme illusion⁷⁰, c'est-à-dire non comme réalité en soi, mais comme qualité de la représentation, comme oubli ou ignorance de l'archétype⁷¹ dont toute chose participe de soi, sauf l'esprit humain qui a le pouvoir de s'en éloigner. Le profane n'apparaît donc qu'au niveau des intentions, comme défauts de celles-ci, et non comme propriété intrinsèque de certaines réalités objectives par opposition à d'autres.

Poussés à leurs limites extrêmes, tous les rites et toutes les attitudes que nous avons rappelés ci-dessus, tiendraient dans l'énoncé suivant : si on ne lui accorde aucune attention, le temps n'existe pas ; de plus, là où il devient perceptible (du fait des « péchés » de l'homme, c'est-à-dire lorsque celui-ci s'éloigne de l'archétype et tombe dans la durée), le temps peut être annulé⁷².

67. *I.S.*, p. 76.

68. *S.P.*, p. 145.

69. *S.P.*, p. 88.

70. *T.Y.*, pp. 16-17, 22-23. *Y.I.L.*, pp. 18-19, 23-24, 358-359.

71. *A.M.*, pp. 134, 144, 146-147, 154-155. *S.P.*, p. 88.

72. *M.E.R.*, p. 128.

Eliade ne parle pas ici du temps objectif, mais du profane au niveau de la représentation du temps : cette représentation devient profane dès qu'elle incorpore des éléments sans archétype mythique. On pourrait tout aussi bien dire : « si on ne lui accorde aucune attention, le profane n'existe pas ; de plus, là où il devient perceptible (du fait des péchés de l'homme), le profane peut être annulé ». Il n'y a de profane que là où il y a « attention accordée », c'est-à-dire au niveau de la représentation. Il n'y a de profane que dans l'esprit de l'homme, lorsque fautif, non dans les choses.

On pourrait multiplier les exemples : le souvenir du péché et sa confession⁷³, les rites de réitération de l'Origine en tant que ressouvenir⁷⁴, l'initiation comme passage de l'ignorance à la connaissance⁷⁵, les expériences sensorielles para-normales comme « accès au monde de l'esprit »⁷⁶. Somme toute, un grand nombre de passages descriptifs d'Eliade tendent à définir le profane comme l'erreur au plan de la représentation et permettent de dégager une position cohérente. Mais toute incohérence ne disparaît pas, bien au contraire.

En effet, si on accepte la définition du profane comme réalité purement subjective, on ne saurait en même temps, comme le fait pourtant Eliade, attribuer la qualité de profane à ce qui constitue le plan du relatif dans la vision mythique : le multiple, le monde des êtres particuliers, éphémères, mobiles, hétérogènes, fragmentés. Car le relatif appartient à la zone de l'être, non à celle du non-être ou à celle des illusions, à condition, bien entendu, d'être saisi selon ce qu'il est véritablement, c'est-à-dire précisément en tant que relatif : le relatif est relatif à quelque chose, à un absolu (au sacré, pour l'homme archaïque). Il n'y a pas d'antagonisme entre le relatif et l'absolu, entre le conditionné et l'inconditionné : le relatif se réduit finalement à l'absolu, puisqu'il en est un résultat, une manifestation. Le profane, c'est le relatif vu hors de sa relation avec l'absolu, et devenant alors opaque ; c'est l'ignorance de l'absolu réel ; c'est le relatif non saisi comme relatif, et devenant alors une illusion⁷⁷.

Eliade est donc doublement incohérent lorsqu'il associe le relatif avec le non-être, sans plus de distinctions, et par suite avec le profane, pour finalement définir l'hiérophanie comme processus par lequel le sacré coïncide avec le profane. Il contredit alors sa propre position, en faisant du profane non plus l'antithèse du sacré mais le lieu propre de sa manifestation⁷⁸.

En somme, cette paradoxale coïncidence du sacré et du profane, de l'être et du non-être, de l'absolu et du relatif, de l'éternel et du devenir, est ce que révèle toute hiérophanie, même la plus élémentaire⁷⁹.

Nous avons donc rencontré, au cours de notre analyse, au moins cinq définitions du profane, chez Eliade, outre sa position comme antithèse irréductible du sacré :

73. *M.E.R.*, pp. 88-89, 117-118, 128. *T.H.R.*, pp. 336, 385, 386. *I.S.*, p. 117. *S.P.*, p. 60.

74. *M.R.M.*, pp. 59-54.

75. *M.E.R.*, pp. 38-39. *M.R.M.*, pp. 268, 302. *N.M.*, pp. 10-11, 14-15, 24-25, 35, 53, 133-136, 224-225, 239, 250, 268-269. *S.P.*, pp. 159-160, 162.

76. *M.R.M.*, pp. 129-130, 142-143, 148, 159. *N.M.*, pp. 68, 214-217. *T.O.*, pp. 19-77.

77. *T.H.R.*, p. 379. *I.S.*, pp. 76, 118. *M.R.M.*, pp. 74-75. *S.P.*, pp. 83, 178-179.

78. *T.Y.*, pp. 233, 234. *T.H.R.*, p. 38. *M.R.M.*, p. 167.

79. *T.H.R.*, p. 37.

- le profane s'identifie au chaos⁸⁰ ;
- le profane est une zone du réel objectif, celle du temps chronologique et de l'espace homogène⁸¹ ;
- le profane correspond à l'être relatif par opposition à l'être absolu⁸², en tant qu'il comprend la zone de toutes les actions humaines « quotidiennes », nécessaires pour une existence normale⁸³ ;
- le profane représente le non-être absolu⁸⁴ ;
- le profane est l'ignorance ou l'oubli de l'absolu réel, et la qualité erronée de la représentation du monde, découlant de cet oubli ou ignorance⁸⁵.

Toutes ces définitions ne peuvent être vraies en même temps ; et nous ne voyons qu'un critère négatif pour juger lesquelles doivent être retenues : le critère de la moindre incohérence.

Les trois premières définitions se ramènent à une même affirmation, à savoir : que le profane constitue une zone du réel objectif. Or la première contredit le rôle positif du chaos dans la régénération de l'être, rôle que nous avons démontré dans la première partie de cet article ; la seconde a été éliminée par l'examen du temps et de l'espace supposément « profanes », dans la deuxième partie. Quant à la troisième, elle contredit l'irréductibilité du sacré et du profane en leur accordant des liens positifs.

Les deux dernières définitions, à leur tour, sont complémentaires et ne font qu'une, à savoir : le profane, erreur au plan subjectif, équivaut au non-être sur le plan objectif. Or, seule cette affirmation respecte l'irréductibilité entre sacré et profane, admise au point de départ par Eliade, et permet d'interpréter de façon cohérente les faits que celui-ci nous présente. Mais elle ne permet pas de découvrir une cohérence dans l'interprétation qu'Eliade nous propose de ces faits.

La raison en est que nulle part Eliade ne pose clairement la distinction entre les deux plans de l'opposition sacré-profane : le plan objectif et le plan subjectif. Eliade parle alors indifféremment de cette opposition soit comme d'un rapport être-néant, soit comme d'un rapport vérité-erreur ou connaissance-ignorance, ignorant donc toute distinction entre ces deux plans d'opposition.

Ainsi, Eliade attribue au profane-néant du monde objectif une existence réelle qui n'appartient en fait, pour l'homme archaïque, qu'au profane-erreur du monde subjectif : c'est bien ce qu'il fait en reconnaissant le profane dans certains éléments du monde objectif, c'est-à-dire dans le temps comme mouvement et dans l'espace comme étendue (parfois même dans la phase chaotique de l'Origine, pour autant qu'elle semble s'apparenter au non-être par son indétermination).

80. *M.R.M.*, pp. 12-13. *S.P.*, pp. 28-30, 57-58, 99.

81. *T.H.R.*, pp. 328-329. *S.P.*, pp. 60-61, 90-91.

82. *T.Y.*, pp. 233, 234. *T.H.R.*, pp. 37-38. *M.R.M.*, p. 167.

83. *M.E.R.*, pp. 53-62. *A.M.*, p. 17.

84. *T.H.R.*, pp. 40-41. *S.P.*, pp. 16, 58, 83.

85. *T.Y.*, pp. 16-17, 22-23. *T.H.R.*, p. 379. *I.S.*, pp. 76, 118. *Y.I.L.*, pp. 18-19, 23-24, 358-359. *M.R.M.*, pp. 74-75. *A.M.*, pp. 133, 144, 146-147, 154-155. *S.P.*, pp. 83, 88, 178-179.

CONCLUSION

La définition dualiste de l'opposition sacré-profane apparaît donc comme une distorsion, et non comme une interprétation conforme à l'analyse des faits observés.

Rappelons dès l'abord que l'expérience religieuse elle-même présuppose une bipartition du Monde en sacré et en profane⁸⁶.

Que toute expérience religieuse présuppose une *distinction* entre le sacré et le profane, comme toute ontologie présuppose une distinction entre l'être et le non-être, ou entre la vérité et l'erreur : cela est évident. Mais que cette distinction implique une *bipartition*, ce n'est pas l'expérience religieuse en soi qui le présuppose, c'est Eliade.

En effet, au-delà des multiples contradictions que nous avons dégagées, tant à propos de la notion du chaos qu'à propos de celles du temps, de l'espace et du profane, trois propositions se sont avérées cohérentes et conformes aux descriptions factuelles d'Eliade, à savoir :

- le principe chaotique est interne au sacré ;
- le temps chronologique et l'espace homogène sont solidaires du chaos, et par conséquent participent au sacré ;
- le profane correspond au non-être sur le plan objectif, et n'a d'existence réelle que sur le plan subjectif, en tant qu'ignorance ou erreur de représentation.

Or ces propositions sont incompatibles avec la définition de l'opposition sacré-profane comme antagonisme dualiste. Car, si le profane n'a pas d'existence objective, pour l'homme archaïque, le sacré ne saurait se manifester par une opposition quelconque au profane. D'autre part, le « fait » par lequel Eliade illustre sa définition dualiste (à savoir : l'hétérogénéité du temps et de l'espace) démontre finalement non pas un antagonisme sacré-profane mais une bipolarité interne au temps et à l'espace : ces derniers participant au sacré en leurs deux pôles (Origine et mouvement pour le temps, Centre et environnement pour l'espace). Deux pôles qui manifestent la bipolarité interne du sacré lui-même, une bipolarité qui se retrouve au cœur de tout absolu existentiel. Tout absolu existentiel, comme le sacré, se révèle en effet dans une dialectique perpétuelle entre deux pôles complémentaires : le chaos et le cosmos de la vision archaïque, le « féminin » et le « masculin » dans le langage de certains psychanalystes, en somme le virtuel et le formel.

C'est dans cette voie qu'il est possible d'interpréter la pensée archaïque comme saisie unificatrice du réel plutôt que comme vision dualiste, en conformité avec les trois propositions générales retenues des analyses d'Eliade.

86. *N.O.*, p. 260.