

Oana Soare

L'Homme post-historique et la mythologie de la science dans la vision de Mircea Eliade. Quelques réflexions

THE POST-HISTORICAL MAN AND THE MYTHOLOGY OF SCIENCE IN MIRCEA ELIADE'S WORK.

SOME REFLECTIONS

Abstract: In this article, we aim to inventory various forms of the human condition – as potential hypotheses about the existence of the post-historical human – starting from a series of Mircea Eliade's prose works (*Les trois Grâces*, *Youth Without Youth*, *Dayan*). Living under the shadow of an imminent Apocalypse, the characters in these narratives (which often include science fiction elements) imagine different solutions to this radical mutation of the human species. This mutation either refutes the idea of eternal return or confirms it. In these stories, various scientific elements or scenarios are approached through the lens of the hermeneutics of trust, which Paul Ricoeur considered representative of an author like Mircea Eliade.

Keywords: Science; Post-History; Post-Apocalyptic Fiction; Myth; Post-Human.

OANA SOARE

Institutul de Istorie și Teorie Literară
„G. Călinescu”, Bucharest
soareoana@yahoo.com

DOI: 10.24193/cechinox.2026.50.17

Préambule

Dans quelques-unes des proses de la dernière période de création de Mircea Eliade – *Les trois Grâces* (datée par l'auteur «août 1976»), *Tinerete fărâ de tinerete* [*Le temps d'un centenaire*] («novembre-décembre 1976») et *Dayan* («décembre 1979-janvier 1980») – le scénario mythique, plus ou moins camouflé mais exposé presque de manière théorique, s'articule en fonction d'une série de détails (thématiques et typologiques) relevant du registre scientifique (y compris celui des sciences dites «dures»). Par exemple, dans *Les trois Grâces*, l'examen d'anamnèse de la maladie cancéreuse renvoie, comme point premier, au péché originel ; dans *Le temps d'un centenaire*, le célèbre motif mythique de la „jeunesse sans vieillesse” s'articule au moyen d'une théorie de l'électricité ; et dans *Dayan*, le personnage éponyme propose une résolution de l'équation ultime, destinée à renverser les dernières théories d'incomplétude de Kurt Gödel et à reconfigurer, en d'autres termes, le scénario apocalyptique.

Ainsi, dans toutes ces proses, l'équation mythique part et s'appuie sur la philosophie/ la métaphysique biologique, physique, mathématique ou technologique moderne, l'écrivain lui opposant presque de manière démonstrative une théorie plus ancienne (sur le sacré et le mythe, sur l'hierophanie, éventuellement assortie de complications eschatologiques), qu'il articule cette fois-ci en recourant à un support scientifique. Le recours à la science par Eliade, esprit déclaré anti-scientifique (au sens du rejet complet des fantasmes issus du positivisme), peut surprendre. La science est ainsi investiguée à travers tout un scénario herméneutique et mythologique ; doublée de ce background archétypal, elle sort des scénarios utopiques ou dystopiques dans lesquels la modernité l'avait projetée et peut conduire à une nouvelle définition de l'humain. Il convient de signaler que ce type d'exposition fictionnelle, par une « théorisation » sous-jacente, est relativement nouveau dans sa prose ; jusque-là, l'écrivain rejetait précisément cette méthode expositive, lui préférant les glissements de significations. Par exemple, dans le contexte de l'écriture et après la parution de *Domnișoara Christina* [*Mademoiselle Christina*] (1936), il publia plusieurs textes « théoriques » sur la valorisation et l'importance du folklore « en tant qu'instrument de connaissance », en se référant à sa valeur métaphysique en soi ; après la parution de la prose *Șarpele* [*Le Serpent*] (1937), il formula la théorie de l'hierophanie qui allait le rendre célèbre, en en trouvant une première illustration, inconsciente, dans ce texte même ; lors d'une relecture, il découvrait dans *Pe strada Mântuleasa* [*Le vieil homme et l'officier*] (1968) un reflet de la théorie du mythe, compris comme récit essentiel et

comme le geste de raconter lui-même, fondateur de mondes et d'univers parallèles. En même temps, dans les termes mêmes qu'il emploie dans l'une de ses proses (*Le temps d'un centenaire*), Eliade propose dans ces écrits une méditation de type ontologico-existential, portant sur la condition de l'être humain dans la « post-histoire », dans le contexte d'une Apocalypse imminente. Ainsi, sinon dans la prose éponyme, du moins dans d'autres du cycle « Mântuleasa » (en particulier dans *Incognito à Buchenwald*), Eliade articule ses écrits sous la forme de guides sotériologiques pour le salut de l'individu face à la modernité (comprise comme Histoire – « terreur de l'Histoire » – et, parfois, comme Technologie/ dystopie technologique).

Que comprend Eliade par l'homme « post-historique » ? Il faut signaler, tout d'abord, l'enthousiasme avec lequel il a accueilli la théorie de Lyotard¹, selon laquelle la nouvelle condition « post-moderne » se caractérise par une réticence à l'égard des grands récits fondateurs propres à la modernité (le mythe du progrès comme moteur de l'histoire, par exemple), et dans laquelle Eliade voit surtout une libération de l'homme hors de l'Histoire et du Temps. Il convient de rappeler qu'Eliade avait déjà élaboré sa propre théorie : l'homme post-historique serait l'individu qui se crée ses propres techniques défensives-sotériologiques afin de se maintenir au-delà de l'Histoire, ou dans une condition a-historique, face à la « terreur de l'Histoire » (oppressive pour l'auteur, tant avant qu'après 1944). Thème récurrent dans l'œuvre et la réflexion de Mircea Eliade, l'idée de « terreur de l'Histoire » trouve son point de départ, précisé ultérieurement par l'écrivain² dans

les événements des années 1932-1933, lorsqu'il avait assisté, perplexe, à la scission idéologique de sa propre génération, tandis que le crime politique (l'assassinat de I.G. Duca en décembre 1933) s'instituait frauduleusement comme modalité de « règlement » des comptes avec l'Histoire. Une telle expérience, ambivalente, des événements – à la fois comme document strictement contemporain, saisi *sur le vif*, et comme témoignage de sa propre distanciation du sujet, en tant que *désenchantement* – se retrouve dans les deux romans dits de la « génération », *Întoarcerea din Rai* [*Le Retour du Paradis*] (1934) et *Huliganii* [*Les Hooligans*] (1935), suivis, quinze ans plus tard, d'une prise de position théorique de signe opposé dans le célèbre essai *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949). Un épisode particulier fut son « engagement » intellectuel aux côtés de la Légion, surtout pendant les années 1937-1938, engagement qu'il rejeta par la suite comme un ridicule désir hégélien d'union avec l'histoire, rappelant, sous une autre forme, le grand dessein sartrien de l'intellectuel engagé³.

Dans sa méditation d'après-guerre sur le thème de l'histoire, un point important est représenté par le cycle « Mântuleasa »⁴, avec la théorie exposée dans *Incognito à Buchenwald* sur le rôle sotériologique du théâtre et de sa capacité de transposer le public dans un rôle imaginaire dans des contextes historique insupportables (dans ce cas, dans un camp de concentration – situation illustrée par la théorie du mur fissuré, cette « fissure » permettant une herméneutique sans fin). La théorie est reprise et complétée dans *Nouăsprezece trandafiri* [*Dix-neuf roses*] (1981). Ici, à partir toujours d'*Incognito à Buchenwald*, Eliade transfère son thème privilégié (la

« terreur de l'Histoire ») dans une théorie de la « post-histoire », qui aurait commencé avec deux événements catastrophiques : Auschwitz et Hiroshima. Par leur atrocité, ces deux événements contredisent de manière flagrante et monstrueuse les scénarios de la modernité triomphante, imposant un tout autre paradigme de compréhension de l'histoire. Le crime collectif (racial) et la dystopie technologique (l'arme nucléaire) marqueraient ainsi un tournant de l'histoire – au-delà des scénarios désabusés de penseurs comme Theodor Adorno ou Günther Anders⁵. Pour Eliade, la solution n'est ni le silence métaphysique (l'impossibilité ontologique de toute création après Auschwitz), ni l'acceptation de l'idée de condition « obsolète » de l'homme, mais un recours auto-imposé au mythe, afin de sortir des pièges de la modernité. Autrement dit, pour échapper au scénario biologique (*Les trois Grâces*) ou au scénario temporel-historique (*Dayan, Le temps d'un centenaire*). À partir d'*Incognito à Buchenwald* et en continuant avec *Le temps d'un centenaire*, *Dayan, À l'ombre d'un lys*, la post-histoire évolue sous un spectre apocalyptique – celui de la destruction nucléaire, où « Hiroshima est partout »⁶. Dans la post-histoire, et dans les conditions imminentes de la catastrophe nucléaire, la solution n'est pas seulement individuelle, mais également collective. Dans *Le temps d'un centenaire*, Eliade fait référence, sur les traces de René Guénon (mais sans le pessimisme accentué ni la vision intensément traditionnelle de ce dernier), à une Arche des initiés ; dans *Dayan*, il fait mention explicite de la réactivation d'un groupe d'initiés de type *Fedeli d'Amore*. Dans *Les trois Grâces*, le processus transhumain est régressif, au sens d'une réparation du statut

ontologique de l'homme par l'annihilation *post factum* du péché originel. Dans toutes ces nouvelles est mise en évidence la valeur sotériologique et réparatrice de la science, laquelle peut être incorporée dans des scénarios mythiques ou qui, en réalité, se fonde même sur de tels scénarios, bien qu'aujourd'hui occultés⁷.

La maladie comme fable biblique

Dans *Les Trois Grâces*, la mythologie de la jeunesse et la métaphore du post-humain se développe autour d'une énigme médicale, à savoir le traitement du cancer. Eliade déchiffre cette maladie de manière profondément originale, en la concevant comme un dérivé ou une métaphore biologique et médicale du péché originel. La guérison impliquerait la transgression du péché, son abolition. Plus précisément, selon une logique naturelle, la prolifération des cellules devrait engendrer le mécanisme de la régénération cellulaire – or, dans le cas de cette pathologie, la prolifération mène à la destruction et à la mort, se transformant, de manière insidieuse, en son contraire :

Ce processus physiologique est paradoxal, contradictoire même. En effet, ce phénomène de multiplication vertigineuse des cellules est le signe d'une pulsion positive, à savoir la régénération du tissu ou de l'organe en question et, par conséquent, l'apparition d'un néoplasme, la prolifération massive des cellules devrait aboutir à la régénération complète du tissu et finalement à la régénération, c'est-à-dire au rajeunissement de l'organisme entier. Or cette pulsion organique

positive se trouve annulée par le rythme démentiel de la prolifération des cellules, par le caractère anarchique, chaotique des constructions micro et macro-cellulaires comme si l'on avait affaire à une poussée créatrice qui serait devenue soudain amnésique, à un processus physiologique « atéléologique », amputé de toute organisation directrice et qui se mettrait à « créer » n'importe comment, au hasard, sans aucun but ni plan, hors de toute structure...⁸

La régénération étant l'attribut même de l'être humain avant l'expulsion du Paradis, le cancer apparaîtrait comme un dérivé – ou une conséquence – du péché originel, provoquant une amnésie de l'organisme, et transformant ainsi le mécanisme de la régénération en son antithèse :

[...] au Paradis Adam et Ève étaient régénérés périodiquement, c'est-à-dire rajeunis grâce au néoplasme, et c'est seulement à la suite du péché originel que le corps humain a perdu le secret de la régénération périodique et donc de la jeunesse éternelle. Et depuis lors, disait le docteur Tătaru, chaque fois que par une étrange et brusque anamnèse le corps essaie de répéter le processus initial de régénération, la prolifération aveugle du néoplasme engendre une tumeur maligne...⁹

La maladie est donc comprise comme un phénomène amnésique, comme une métaphore de l'oubli, l'anamnèse (l'activation de la mémoire) supposant, dans ce cas, une descente dans un *illud tempus* biblique, antérieur au péché originel. Dans

l'un des chapitres du volume *Aspects du mythe*, Eliade analyse, dans une étude comparative de la philosophie indienne et du gnosticisme, les formes de manifestation d'une « mythologie de la Mémoire et de l'Oubli »¹⁰, en tant que formes de la Vie (révélation), respectivement de la Mort. À cet égard, on peut considérer *Les Trois Grâces* aussi comme une transposition dans la fiction du mythe (de la nostalgie) des origines, que l'auteur analyse dans un essai de référence.

Or, le docteur Tătaru découvre un sérum capable de transformer cette maladie en une forme de jeunesse éternelle – la prolifération cellulaire ne mènerait plus à la mort, mais à une jeunesse sans jeunesse. Le retour au stade paradisiaque n'est toutefois plus possible, bien que le posthumain, en tant que vie après la maladie/la mort, soit lui aussi inclus dans un scénario mythologique. Le traitement du docteur Tătaru s'avère imparfait : l'une de ses patientes, Frusinel Chiperii, devient, elle aussi, à sa manière, un mutant, comme Dominic Matei, le protagoniste de *Le temps d'un centenaire* : elle reste jeune pendant une moitié de l'année, et vieille pendant l'autre, incarnant de façon involontairement parodique la figure mythologique de Perséphone (qui passait six mois sur la terre, six mois aux Enfers). Il convient également de signaler la manière frappante et différente dont Eliade utilise les métaphores/ les allégories standards de cette maladie, emblématiques du XX^e siècle, telle qu'en rend compte Susan Sontag dans son célèbre essai sur la maladie. Toutefois, chez Eliade, bien que les influences de la prose de Science-Fiction ne soient pas absentes, la terminologie militaire et toute métaphore « génocidaire »¹¹ font totalement défaut.

L'homme post-historique en tant que mutant

Une méditation explicite sur la condition de l'homme post-historique se trouve dans *Le temps d'un centenaire*. À la suite d'un événement par ailleurs catastrophique, Dominic Matei devient, selon les termes de l'auteur, un *mutant*, dont la condition ontologique et existentielle symboliserait le statut de l'homme *post-historique*.

Plus précisément, dans *Le temps d'un centenaire*, les mythes de la jeunesse s'articulent autour d'une théologie et d'une démonologie de l'électricité, ou, selon les termes mêmes de l'auteur, d'une « eschatologie de l'électricité ». L'intrigue cas est la suivante : le vieil homme Dominic Matei est frappé par la foudre dans l'enceinte d'une église, à la veille des fêtes pascales. Bien que ses lésions soient normalement mortelles, il survit au choc électrique et devient le protagoniste d'un phénomène résolument paradoxal, teinté de Science-Fiction – il rajeunit et reste figé dans ce rajeunissement. D'où le titre originare, en roumain, de la nouvelle, qui constitue une sorte de traduction personnelle du mythe de la jeunesse éternelle (« jeunesse sans vieillesse ») par la formule « jeunesse sans jeunesse », laquelle encapsule peut-être la mémoire du temps qui, pourtant, passe – ou celle de l'Histoire qui inclut ce temps en mouvement. En tant que substitut de l'Adam originel, l'individu devient un produit hybride, par le biais de la science (ici, de l'électricité). Ce thème récurrent dans la littérature de Science-Fiction, fondamental dans les diverses théories sur la condition post-humaine, post-apocalyptique¹², est ici exploré à travers son archéologie mythologique.

Cependant, la métaphore de la jeunesse ne reconfigure pas uniquement la thématique biologique. Frappé par la foudre, Dominic ne devient pas amnésique – comme dans *Les Trois Grâces* – mais hypermnésique, y compris sur le plan linguistique, recouvrant une dextérité antérieure à la confusion des langues de la Tour de Babel. Ainsi, il (re)découvre une langue secrète, dans laquelle il consigne une série de notes – un langage complet, partant d'un autre système linguistique, et, en même temps, un langage artificiel (du futur, nous dit-on). Il est intéressant de noter que cette fantasmagorie de la Tour de Babel, une fable mythologique de l'amnésie, est également évoquée dans *Les Trois Grâces*. Dans *Le temps d'un centenaire*, nous assistons à ce que l'auteur appelle lui-même une « mutation radicale de l'espèce humaine » – mais une mutation qui n'active plus le schème régressif de l'éternel retour, mais un nouveau paradigme, inimaginable jusqu'alors. Ce mutant humain, Dominic, dont la condition incarne de manière exemplaire l'existence de l'homme post-historique, possède une structure psycho-mentale de type archive, pouvant accéder à l'imaginaire culturel de l'humanité tout entière par un simple exercice de mémoire. D'autre part, il n'est pas un simple cerveau computationnel : « Ne me comparez pas à un disque. On peut certes y enregistrer *l'Odysée* ou *l'Enéide*; mais, moi, je les récite autrement à chaque fois »¹³.

Paradoxalement, ce récit s'inscrit, à sa manière, dans un spectre apocalyptique – ici, c'est la catastrophe nucléaire qui déclencherait la mutation de l'espèce humaine et permettrait la réalisation de l'Arche, entendue comme transmission de la tradition. Le mutant Dominic Matei serait, ainsi, un

nouveau Noé. Le futur post-apocalyptique de l'humanité entraîne une « eschatologie de l'électricité » :

Je suis probablement le dernier optimiste d'Europe, dit-il. Comme tout le monde, je sais ce qui nous attend : l'hydrogène, le cobalt et le reste. Mais, à la différence des autres, j'essaie de trouver un sens à cette catastrophe imminente et donc de m'y faire, comme nous l'enseigne ce vieux Hegel. Le vrai sens du cataclysme nucléaire ne peut être qu'un seul : la mutation de l'espèce humaine, l'apparition du surhomme. Les guerres atomiques, je le sais, anéantiront peuples et civilisations, transformeront en désert une partie de notre planète. Mais c'est le prix qu'il nous faut payer pour liquider radicalement le passé et forcer la mutation, c'est-à-dire l'apparition d'une espèce infiniment supérieure à l'homme d'aujourd'hui. Seule une énorme quantité d'énergie électrique, déchargée en quelques heures ou quelques minutes, pourra modifier la structure psychomentele de ce malheureux *homo sapiens* qui a dominé l'histoire jusqu'ici. Etant donné les possibilités illimitées de l'homme post-historique, la reconstruction d'une civilisation planétaire pourra se réaliser en un temps record. Evidemment, quelques millions d'individus seulement survivront. Mais ils représenteront quelques millions de surhommes. Voilà pourquoi j'utilise l'expression d'eschatologie de l'électricité ; et *la fin et le salut de l'homme* seront dus à l'électricité, conclut-il et il vida son demi¹⁴.

Cette métaphore de « l'Arche », malgré ses résonances bibliques, relève davantage d'une mythologie personnelle, dans laquelle elle s'intègre comme idéologème propre. Dans cette Arche entrerait tout ce que la tradition a de plus précieux, tout ce qui mérite d'être transmis à une nouvelle civilisation :

A la suite des guerres nucléaires qui vont éclater, plusieurs civilisations, à commencer par la civilisation occidentale, seront détruites. Ces catastrophes provoqueront nécessairement une vague de pessimisme comme l'humanité n'en avait jamais connu, un découragement général. Même si les survivants ne cèdent pas à la tentation de se suicider, bien peu conserveront une vitalité suffisante pour espérer encore de l'homme, pour espérer [d'] une humanité supérieure à l'espèce *homo sapiens*. Découvertes et déchiffrées alors, ces confessions pourraient contrebalancer le désespoir et la volonté universelle d'extinction. Du seul fait qu'ils illustrent les possibilités mentales d'une humanité appelée à naître dans un lointain avenir, ces documents démontrent, parce qu'ils l'anticipent, la réalité de l'homme post-historique¹⁵.

Les prolongements ou insinuations politiques (à la Gestapo et à la Securitate, au légionarisme etc.) ne semblent pas interférer directement avec la problématique ici développée. Et si c'est le cas, c'est uniquement pour mettre entre parenthèses l'Histoire, avec ses multiples arcanes et masques idéologiques, par le biais de la métaphore de la jeunesse éternelle, qui tendrait à les

annuler ou à les désactiver. Il convient donc de retenir que la Post-Histoire n'a plus d'adhérences aux organisations de surveillance ou d'engagement politique sur lesquelles l'Histoire comptait.

La philosophie mathématique comme sotériologie

Dans *Dayan*, la solution à la crise humaine trouvée mathématiquement par le personnage éponyme est elle aussi de nature eschatologique, l'Apocalypse y étant imaginée sous la forme d'une catastrophe nucléaire. Par exemple, pour Ahasvérus, le Juif errant, personnage mythologique condamné à une jeunesse sans jeunesse dans les limites de la durée historique de l'humanité, l'Apocalypse représente en réalité un « espoir » : « Je parlais des bombes thermo-nucléaires. Tout le monde les redoute, sauf moi : elles représentent mon dernier „Espoir” »¹⁶. Après des calculs compliqués – la date du 21 avril 1519 marquerait la fin de l'époque béatifique et en même temps le début de la période infernale –, auxquels s'ajoute une théorie des visionnaires aztèques, « l'année 1987 signifiera la fin de notre monde ». Dans ces conditions, Dayan s'efforce de résoudre « l'équation ultime » en essayant d'insérer dans un scénario mythique les lacunes ou l'inexplicable des théories de Kurt Gödel. Sa solution implique la même élusion du facteur temporel :

[...] le temps pouvait être comprimé dans les deux sens : en avant, vers l'avenir, et en arrière, vers le passé. Et alors ? Et alors, *tout est possible* et l'homme, pour son malheur, *peut se substituer* à Dieu. Voilà très probablement

la raison – me semble-t-il – pour laquelle le secret est gardé avec tant de rigueur. Tous les deux ont très probablement dit: « Faites attention, ne jouez pas avec le feu. Non seulement vous pourriez incinérer le globe en quelques secondes, mais vous pourriez vous retrouver plusieurs centaines de milliers ou même des millions d'années en arrière, au commencement de la vie sur terre »¹⁷.

Il est possible qu'Eliade ait à l'esprit quelques-uns des articles troublants de Gödel, après la formulation de ses célèbres théories de l'incomplétude, peut-être même un texte dédié à Einstein, *A remark about the Relationship between Theory of Relativity and Idealistic Philosophy* (1949), dans lequel le célèbre mathématicien décrivait les soi-disant « *R-universes* » ainsi : « *it is possible... to travel into any region of the past, present, and future, and back again, exactly as it is possible in other worlds to travel to distant parts of space* »¹⁸. De plus, selon Gödel, le temps serait « ontologically suspect »; nous reprenons les explications de Palle Yourgrau, qui a analysé ces textes : « *Gödel describes the R-universe as permitting time travel, but only if we do not read 'time' here as designating genuine, successive time, but rather as denoting a relativistic formal simulacrum of the real thing* »¹⁹.

En revenant à la prose de Mircea Eliade, les références à l'Arche, au groupe des initiés qui ont accès à la Mémoire culturelle de l'humanité, ne sont pas absentes non plus: « Essayez de préparer un groupe trié sur le volet, une élite, pas seulement des mathématiciens et des physiciens, mais aussi des poètes et des mystiques, qui sachent comment déclencher

le processus d'anamnèse, c'est-à-dire comment refaire la civilisation – si elle vaut la peine d'être refaite... »²⁰.

Dans cette prose de rêverie mathématico-philosophique, Eliade inclut une sorte d'allégorie ou d'analogie à visée herméneutique, se référant au groupe des initiés *Fedeli d'Amore* (dont faisaient partie Dante Alighieri et Guido Cavalcanti), à leur langage caché, secret, le « *parlar cruz* », et au symbole de la *Madonna Intelligenza*. L'écrivain a écrit sur ce groupe d'initiés dans *Histoire des idées et des croyances religieuses*, considérant leur rhétorique comme exemplairement allégorique : ainsi, dans leurs textes, « l'allusion à une „veuve qui n'est pas veuve“: c'est la Madonna Intelligenza, qui est restée „veuve“ parce que son époux, le Pape, mourut à la vie spirituelle en se consacrant exclusivement aux affaires temporelles »²¹.

Le personnage de Dayan incarne à la fois une rêverie et une angoisse de Mircea Eliade, la rêverie de l'homme de science complet, comme il le notait, à un moment donné, dans *Fragments d'un journal* :

Je commence à avoir une idée de plus en plus favorable des « hommes de science ». J'ai rencontré ces derniers temps cinq ou six jeunes gens – ils étudiaient la physique, les mathématiques, la biochimie, etc. L'un était un mélomane, et il connaissait admirablement Mozart. Deux autres étaient des « lecteurs de poèmes » et de la meilleure qualité (admirables remarques sur *Four Quartets*, etc.). Un autre était, je pourrais dire, un excellent spécialiste de Kierkegaard. (Ce qui est significatif, c'est que Chuck Long avait découvert

Kierkegaard grâce à un autre physicien il y a dix ou douze ans.) Un autre enfin « s'intéresse » au roman « nouvelle vague », à Camus et à Merleau-Ponty, à la peinture («tachisme», «pop-art», etc.). En tout état de cause, chacun d'eux dépasse l'univers de ses propres études. Et quand je pense aux « humanistes », à mes collègues anthropologistes, orientalistes, théologiens – sans parler des sociologues! On dirait qu'ils ont honte d'avouer qu'ils lisent les poètes, les mystiques. Ils essaient de paraître « sérieux », « scientifiques ». Ils imitent l'objectivité des savants. Au fond, ils sont timorés et stériles. Leur absence de curiosité est une preuve d'impuissance et de médiocrité²².

Ou comme il le proposait dans sa conversation avec Claude-Henri Rocquet, où il donnait en exemple positif la soi-disant « gnose de Princeton » :

Mais enfin, la réponse de Sartre et des existentialistes ne me convient pas : ce « ciel vide ». Je me sens davantage porté vers la « gnose de Princeton », par exemple. Il est frappant de voir les plus grands mathématiciens et astronomes d'aujourd'hui, et qui ont grandi dans une société tout à fait désacralisée, parvenir à des conclusions scientifiques, voire philosophiques, très proches de certaines philosophies religieuses. Il est frappant de voir des physiciens, des astrophysiciens, surtout, et des spécialistes de la physique théorique reconstruire un univers où Dieu a sa place, et aussi l'idée de cosmogonie, de Création.

Cela ressemble au monothéisme mosaïque, mais sans anthropomorphisme ; cela ramène aussi à certaines philosophies indiennes, qu'ils ignoraient. C'est quelque chose de très important. Et la « gnose de Princeton » me semble significative aussi par le grand succès et l'audience du livre de Ruyer²³.

Parallèlement, Eliade exprime son angoisse concernant la condition existentielle de l'individu dans la société totalitaire. Devenu gênant pour le système, Dayan est enfermé (hospitalisé), soumis à des traitements de choc (on lui administre, par exemple, le sérum de vérité), et constamment surveillé (enregistré). Contrairement à la prose précédente, *Le temps d'un centenaire*, où l'Histoire avec ses organisations pseudo-occultes constituait plutôt un décor sensationnel, ici elle semble infiltrée dans les mécanismes mêmes de la narration. Elle fonctionne comme un système de contrainte et de contraste avec la stature du personnage, qu'elle conditionne également de manière dramatique. Après les traitements psychiatriques, Dayan oublie la solution que même Gödel n'avait pas réussi à voir jusqu'au bout. Il ne lui reste que l'illusion – ou la nostalgie – que le temps peut être aboli.

Au-delà des rêveries scientifiques d'Eliade, il convient de signaler, à titre de conclusion, son choix pour une herméneutique de la confiance et non de la suspicion. La maladie cancéreuse est retirée des métaphores du mal, l'électricité permet la *mutation* de l'être humain, et les mathématiques pourraient éluder le temps et, implicitement, les systèmes oppressifs qui le déforment.

Il ne dépend que de l'homme post-historique de ne pas être seul ou *étranger*, comme dans les fictions existentialistes ou les scénarios des grands philosophes de la suspicion.

This work was supported by a grant of the Romanian Ministry of Research and Innovation, CNCS-UEFISCDI, project number PN-IV-P1-PCE-2023-1866/DPRME, within PNCDI IV.

BIBLIOGRAPHIE

- Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- , *Le temps d'un centenaire* suivi de *Dayan*, traduit du roumain par Alain Paruit, Paris, Gallimard, 1981.
- , Mircea, *Les trois Grâces*, nouvelles, traduit du roumain par Marie-France Ionesco et Alain Paruit, Gallimard, 1984.
- , Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3^{ème} volume, *De Mahomet à l'âge des Réformes*, Paris, Payot, 1984.
- , Mircea, *L'Épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Ed. Pierre Belfond, 1985.
- , Mircea, *Întâlnirea cu sacral [La Rencontre avec le sacré]*, édition de Cristian Bădiliță et Paul Barbăneagră, Cluj-Napoca, Echinoc, 2001.
- Anders, Günther, *L'Obsolescence de l'homme (1956) ; Obsolescența omului*, trad. en roumain par Lorin Ghiman, préface de Nicoleta Szabo, Éditions Tact, Cluj-Napoca, 2013.
- Ruyer, Raymond, *La Gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion*, édition revue et augmentée, Paris, Fayard, 1977.
- Yourgrau, Palle, *The disappearance of time. Kurt Gödel and the Idealistic Tradition in Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

NOTES

1. Voir, à ce sujet, les entretiens du volume *Întâlnirea cu sacral [La Rencontre avec le sacré]*, édition de Cristian Bădiliță et Paul Barbăneagră, Cluj-Napoca, Echinoc, 2001.
2. Dans *Mémoire I, 1907-1937, Les promesses de l'équinoxe*, traduit du roumain par Constantin N. Gri-goresco, Gallimard, 1980, en spécial dans le chapitre *Il faudrait se hâter...*, p. 386-392.
3. Le futur historien des religions avait révisé par la suite son attitude par rapport aux options politiques de sa jeunesse, comme le prouve de manière significative une note de journal du 26 septembre [1952], date à laquelle il avec déjà publié *Le Mythe de l'éternel retour* où il affirme que la modernité donne sa valeur à l'histoire. Il est question de l'habitude qu'avait prise Eliade depuis cinq ou six ans de lire « tous les ans deux ou trois fois Hegel » pour comprendre « le sens de „l'histoire” » Ce qui l'intéresse surtout est la décision de celui-ci du 14 septembre 1800 concernant « „une virile unification avec le temps (= l'histoire)” », analogue, lui semble-t-il, « à la décision de ma génération d'„adhérer” à la politique pour s'intégrer au moment historique, se défendre contre „l'abstrait” et éviter l'évasion dans l'irréel » (*Fragments d'un journal*, vol. I, 1945-1969, traduit du roumain par Luc Badesco, Paris, Gallimard, 1973, p. 192). S'ajoutant à l'antinomie paradigme traditionnel/paradigme moderne, analysée dans *Le Mythe de l'éternel retour*, cette façon de se servir de Hegel pour éclairer l'impératif ressenti par sa génération de s'intégrer à l'histoire, démontre bien que, rétrospectivement, Eliade considère l'engagement de sa génération dans l'histoire, c'est-à-dire dans la politique comme appartenant aux schémas de la modernité. Cet engagement, et l'implication dans le temps et l'histoire, serait « une grave erreur, „validée” et transfigurée par Hegel, qui oblige les „intellectuels”

- à renier leur propre vocation ». Au contraire, nous fait savoir Eliade en 1952, les intellectuels doivent résister à « l'esprit du temps », au risque même d'être jetés « à la poubelle de l'histoire ».
4. De ce cycle, institué ad hoc par l'écrivain, feraient partie les proses où réapparaissent différents personnages de l'écrit homonyme, à savoir *Incognito la Buchenwald* [*Incognito à Buchenwald*], *În curte la Dionis* [*Chez Denys, en sa cour*], *Uniforme de general* [*Uniformes de général*].
 5. Bien qu'il n'existe aucun indice d'une lecture des écrits de Günther Anders (1902-1992), on est frappé par le point de départ commun des méditations des deux auteurs sur la catastrophe historique. Selon le philosophe allemand, l'expérience atroce des camps de concentration nazis et le crime collectif accompli par des moyens atomiques (donc scientifiques et technologiques) conduiraient à l'idée d'un pessimisme absolu quant à l'état métaphysique de l'individu, en tant qu'être auxiliaire, désuet (« obsolète ») dans le nouveau contexte historique (voir en particulier l'ouvrage de référence de Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme* (1956), trad. en roumain par Lorin Ghiman, préface de Nicoleta Szabo, Éditions Tact, Cluj-Napoca, 2013).
 6. Titre d'un volume publié au Seuil, en 1982, réunissant plusieurs écrits de Günther Anders.
 7. Voir la préférence d'Eliade, exprimée tout au long de son œuvre, depuis les articles de jeunesse jusqu'aux études de *Histoire des croyances et des idées religieuses*, pour les formes prémodernes de la science, considérées comme ses véritables versions intégratrices, sa fascination pour l'alchimie (et non pour la chimie) étant devenue célèbre.
 8. Mircea Eliade, *Les trois Grâces*, nouvelles, traduit du roumain par Marie-France Ionesco et Alain Paruit, Gallimard, 1984, p. 137.
 9. *Ibidem*, p. 150.
 10. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, 1963, p. 145-173.
 11. Voir Susan Sontag, *La Maladie comme métaphore. Le Sida et ses métaphores* (1978), *passim*.
 12. Voir à cet égard aussi la célèbre étude de Rosi Braidotti, *The Posthuman*, 2013.
 13. *Le temps d'un centenaire* suivi de *Dayan*, traduit du roumain par Alain Paruit, Gallimard, 1981, p. 73.
 14. *Ibidem*, p. 123-124.
 15. *Ibidem*, p. 93.
 16. *Ibidem*, p. 160-161.
 17. *Ibidem*, p. 184.
 18. *Apud* Palle Yourgrau, *The disappearance of time. Kurt Gödel and the Idealistic Tradition in Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 2.
 19. *Ibidem*, p. 4.
 20. Mircea Eliade, *Le temps*, ed. cit., p. 184.
 21. 3^{ème} volume, *De Mahomet à l'âge des Réformes*, Payot, Paris, 1984, p. 112. Sur ce groupe initiatique, avec leur langage et leur code comportemental secret, René Guénon a également écrit une série d'études (voir en particulier le volume *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1988).
 22. Mircea Eliade, *Fragments d'un journal, I, 1945-1969*, ed. cit., notation du 26 juin 1963, p. 428.
 23. Mircea Eliade, *L'Épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Ed. Pierre Belfond, 1985, p. 151. Il s'agit d'une tentative des scientifiques américains, spécialisés dans les sciences exactes, de sonder leurs limites, ce qui conduirait dans une zone de l'inconnu semblable à l'Absolu des doctrines religieuses. Cette action de re-enchantement du monde par un mystère non dominant mais approfondi par la science leur semblait comparable à l'ancienne mouvance gnostique. Voir l'ouvrage, cité par Eliade aussi, de Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion*, édition revue et augmentée, Fayard, 1977.