Université Jean Moulin Lyon 3

Faculté de Philosophie

Le pessimisme jubilatoire de Cioran

Enquête sur un paradigme métaphysique négatif

Thèse pour obtenir le grade de docteur en Philosophie de l'Université Jean Moulin Lyon 3 présentée et soutenue publiquement par

Aurélien Demars

Le 15 octobre 2007

Jury

M. Jean-Jacques Wunenburger, professeur de l'Université Jean Moulin Lyon 3. Président du Jury.

M. Jean-Claude Beaune, professeur émérite de l'Université Jean Moulin Lyon 3. Directeur.

M. Michel Jarrety, professeur de l'Université Paris IV. Rapporteur.

M. Roland Quilliot, professeur de l'Université de Bourgogne. Rapporteur.

M. Sorin Vieru, professeur émérite de l'Université de Bucarest. Examinateur.

Albrecht DÜRER, La clef de l'abîme, 1497/1498, Karlruhe, Staaliche Kunsthalle.

Le mieux, est peut-être de ne pas s’expliquer, de ne pas donner soi-même la clef de son être, la formule de son destin. Aux autres de la trouver – s’ils estiment qu’elle mérite d’être cherchée.

Remerciements

Je remercie Jean-Claude Beaune, pour avoir dirigé ce travail jusqu'à son terme, avec son attention exigeante et généreuse, ainsi que MM. Michel Jarrety, Roger Quilliot, Sorin Vieru, Jean-Jacques Wunenburger pour avoir accepté de participer à mon jury.

Ce travail doit beaucoup à M. Yannick Guillou (exécuteur littéraire de Cioran), M. Yves Peyré et Mlle Ingrid Astier (Fonds Cioran de la Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet, Paris), M. Nec Numoş et Mme Anca Florinela Vasilescu (Fonds Cioran de la Bibliothèque Astra, Sibiu) et Mme Eleonora Cioran, qui m'a accueilli si aimablement au sein de ses archives familiales (Sibiu).

Ma gratitude va également à l'Institut Culturel Roumain, pour la bourse qu'il m'a accordée à l'occasion de mon séjour de recherche en Roumanie, ainsi qu'à M. Ion Dur et Mme Rodica Fofiu, et l'ensemble du Département de français de l'Université Lucian Blaga, qui m'ont accueilli si chaleureusement à Sibiu.

Je suis très reconnaissant à M. Eugen van Itterbeek (Centre de recherche Emil Cioran de l'Université Lucian Blaga), Mme Liliana Herrera (Centre de recherche philosophique E. M. Cioran de l'Université Technologique de Pereira en Colombie), et M. Bruno Pinchard (Centre de Recherche sur la Circulation des Idées de l'Université Jean Moulin Lyon 3) pour le soutien bienveillant qu'ils m'ont témoigné.

Un grand nombre de chercheurs, indépendants ou universitaires, m'ont apporté leur aide, qu'ils soient tous remerciés ici : Gaëtan Brulotte, José Thomaz Brum, Raymonde Bulger, Ionel Buse, Marie Cariou, Virgil Ciomoş, Sylvain David, Manuel de Diéguez, Marie Dollé-Cosnefroy, Joshua Foa Dienstag, Marc Dumas, Pietro Ferrua, Michael Finkenthal, Constantin Grigoruţ, Alexandra Gruzinska, Roland Jaccard, Monique Jutrin, Joan Miguel Marín Torrès, Mircea Martin, Irina Mavrodin, Simona Modreanu, Liliana Nicorescu, Ricardo Nirenberg, Mario Andrea Rigoni, Clément Rosset, Alexandra Roux, Fernando Savater, Constantin Zaharia.

Je remercie Dorel Bucur, Cristian Ciocan, Cécile Folschweiller et Paul Marinescu pour l'assistance et les conseils qu'ils m'ont apportés, en particulier concernant la partie roumaine de mes recherches. Je tiens également à exprimer ma reconnaissance à tous les cioraniens, qui m'ont fait la gentillesse de partager leurs recherches et leur amitié : Alfredo

Abad Torrès, Nicolas Cavaillès, Axelle Felgine, Dagmara Kraus, Mihaela-Genţiana Ştănişor. Je remercie encore Emmanuelle Bruyas et Denis Jamet pour leur soutien amical sans faille. Mes remerciements s'adressent aussi à ceux qui m'ont apporté un regard avisé sur mes travaux : Romain Arnoux, Annick Bonnet, Pierre Fasula, Romain Galmiche. Pour finir, ma reconnaissance va à ma famille et spécialement : à mon frère.

ABREVIATIONS

AA	*Aveux et anathèmes*
AF	*Antropologia filosofică*
AP	*Anthologie du portrait. De Saint-Simon à Tocqueville*
BV	*Bréviaire des vaincus*
C	*Cahiers. 1957-1972*
CD	*Sur les cimes du désespoir*
CP	*Le Crépuscule des pensées*
CK	*Considérations sur le problème de la connaissance chez Kant*
CS	*Carnet pour sténographie*
CT	*La Chute dans le temps*
CTI	*Cahier de Talamanca-Ibiza*
E	*Ecartèlement*
EA	*Exercices d'admiration*
EN	*Exercices négatifs. En marge du* Précis de décomposition
Ent BBLC	*Entretien avec Branka Bogavac Le Comte*
Ent BHL	*Entretien avec Bernard-Henri Levy*
Ent BI	*Entretien avec Benjamin Ivry*
Ent ES	*Entretien avec Esther Seligson*
Ent FB	*Entretien avec François Bondy*
Ent FJ	*Entretien avec François Fetjö*

Ent FJR	*Entretien avec Fritz J. Raddatz*
Ent FS	*Entretien avec Fernando Savater*
Ent GB	*Entretien avec Gerd Bergleth*
Ent GCF	*Entretien avec Georg Carpat Focke*
Ent GL	*Entretien avec Gabriel Liiceanu* (éd. Michalon)
Ent HJH	*Entretien avec Hans-Jürgen Heinrichs*
Ent HNJ	*Entretien avec Heinz-Norbert Jocks*
Ent HP	*Entretien avec Helga Perz*
Ent JFD	*Entretien avec Jean-François Duval* (éd. Gallimard)
Ent JLA	*Entretien avec J. L. Almira*
Ent JW	*Entretien avec Jason Weiss*
Ent LC	*Entretien avec Louis Chantigny*
Ent LG	*Entretien avec Léo Gilet*
Ent LJF	*Entretien avec Luis Jorge Jalfen*
Ent LV	*Entretien avec Lea Vergine*
Ent MJ	*Entretien avec Michael Jakob*
Ent PB	*Entretien avec P. B.*
Ent PDD	*Entretien avec Philippe D. Dracodaïdis*
Ent RA	*Entretien avec Rossend Arquès*
Ent RMP	*Entretien avec Rosa Maria Pereda*
Ent SJ	*Entretien avec Sylvie Jaudeau* (éd. Gallimard)

Ent VHR	*Entretien avec Verena von der Heyden-Rynsch*
EP	*L'élan vers le pire*
FC	*Fascinazione della Cenere*
HU	*Histoire et utopie*
I	*De l'inconvénient d'être né*
IC	*L'intuitionnisme contemporain*
LC	*Lettres choisies de E. M. Cioran* (éd. du *Magazine Littéraire* n°327)
LL	*Le Livre des leurres*
LS	*Des larmes et des saints*
MD	*Le Mauvais Démiurge*
MP	*Mon pays*
MS	*Max Stirner*
P	*Précis de décomposition*
PrMI	*Préface* à Tolstoï, *La mort d'Ivan Ilitch*
PrPI	*Préface* à Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*
PrP	*Préface* à Machiavel, *Le Prince*
S	*Sricori către cei de-acasă*
SA	*Syllogismes de l'amertume*
SCI	*Sfîşitul care începe*
SD	*Solitude et destin*
SFR	*Schimbarea la faţă a României*

T	*Le théisme comme solution au problème cosmologique*
TE	*La Tentation d'exister*
UD	*Urgence du désert*
V	*Vacillations*

INTRODUCTION

1- PRELUDE : SILENCE, SENS, MUSIQUE

Le sens achève le silence. Sans cela, il se condamne à l'insignifiance, à l'ignorance ou à l'oubli. D'une part, le silence est l'horizon du sens, dans la mesure où il se détache du silence pour advenir à l'existence. D'autre part, le sens n'est jamais que l'aboutissement d'un silence, le silence porté jusqu'au bout, à bout, jusqu'à se rompre. Mais surtout, le sens exécute le silence, autrement dit il en accomplit le contenu, et par là même le fait disparaître. C'est pourquoi la tâche selon nous d'une lecture philosophique consiste à entrer, de l'intérieur, dans les méditations d'un auteur, en subsumant le silence dans lequel il réside. Il ne s'agit pas simplement d'expliciter le latent, le caché, le secret, mais plutôt de s'introduire, c'est-à-dire littéralement se conduire dans, entrer dans la philosophie essentielle d'une pensée. Il existe donc un certain silence *fondamental* duquel surgit la philosophie, et cela au moins en trois sens. Compris comme le silence intérieur de la « pensée » (*dianoia*), de la connaissance philosophique, il engendre l'intellection (*noêsis*)[1]. En ce cas, comment exhumer le dialogue intérieur et silencieux, comment lire jusqu'au bout la discussion silencieuse que « l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même » ? En tant que *logos* à l'état pur[2], le silence s'assimile à une contemplation infinie. Mais alors comment y accéder et comment en parler ? Au-delà du langage de la pensée et de l'hermétisme, reste le silence fondamental de l'inquiétude, le silence de la conscience méditant sur des « espaces infinis »[3]. C'est à

---

[1] Platon, *Théétète*, trad. du grec par Michel Narcy, Paris, Flammarion, coll. GF, 1994, 189e, p. 245 ; *Le Sophiste*, trad. du grec par Nestor Cordero, Paris, Flammarion, coll. GF, 1993, 263e, p. 197 ; *La République*, trad. du grec par Georges Leroux, Paris, Flammarion, coll. GF, 2002, Livre VI, 511d-e, p. 357 (le lecteur retrouvera les références dans notre bibliographie).

[2] Plotin, *Ennéades*, trad. du grec par Emile Bréhier, Paris, Belles Lettres, coll. Budé, 2003, Ennéade III, 8, 6, 10-11, p. 160 : « […] car si l'âme est une raison [*logos*], que peut-elle recevoir en elle, sinon une raison sans paroles, et d'autant plus silencieuse qu'elle est davantage une raison ? », en sorte que « tout se passe dans le silence : l'âme n'a besoin d'aucun objet visible et extérieur à contempler, et elle n'a pas recours à l'action pratique ; elle est âme et elle contemple ; sans doute la partie de l'âme qui contemple en procédant est plus extérieure, et elle ne produit pas ce qui vient après elle de la même manière que la partie supérieure : pourtant, étant contemplation, elle produit une contemplation. Il n'y a pas de limite à la contemplation et à son objet. » Cf. *ibid*., III, 8, 5, 26-30, p. 159.

[3] Blaise Pascal, *Pensées*, n°201 (classification Lafuma) – n°206 (classification Brunschvicg), in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, coll. L'Intégrale, 2002, p. 528 : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. » Non loin (on mesure alors toute la cohérence et l'unité des fragments 199-200-201 restituées par Lafuma), nous lisons : « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? […] Qui se considérera de la sorte s'effrayera de soi-même et, se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée, entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles ; et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption. » *Ibid.*, n°199 (classification Lafuma), – n°72 (classification Brunschvicg), p. 526.

l'articulation de ces trois conceptualisations – chacune palliant les limites des autres – que nous comprenons la lecture philosophique : elle est l'inquiétude et l'enquête du manque d'une attente, à laquelle un silence fondamental nous initie en nous introduisant à la métaphysique d'une pensée.

L'attention au silence fondamental et l'explicitation de ce qui reste latent ne doivent pas aboutir à un catalogue de curiosités délaissant le sens au profit du sensationnel. Un commentaire philosophique n'a rien d'un exercice d'indiscrétions, pas plus qu'une apologie ou un procès de l'auteur sur ce qu'il a tu de son passé. La lecture philosophique et son commentaire ne sont pas seulement la résolution d'une énigme, d'un rébus. Une interprétation ne saurait se substituer au texte lui-même sous prétexte de restituer un texte sous-jacent authentique. Un tel commentaire, non seulement efface l'originalité du texte au profit de l'habileté du commentateur, mais encore réduit le texte original à une simple consommation de sa signification. Une fois l'interprétation lue, le texte original serait bon à jeter. Une lecture philosophique fondée sur un silence, en tant qu'introduction à la métaphysique de son auteur, tente au contraire de pénétrer la substance philosophique mis dans le texte.

Si commenter signifie avancer dans le silence d'une écriture et escalader chaque page, mot après mot, pour mieux en mesurer l'horizon et l'altitude, alors nous devons surmonter l'indicible mystique qui conduit à la proposition péremptoire de Wittgenstein : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. »[4] Qu'il s'agisse d'une *noêsis* sans *dianoia* (*Tractatus-logico philosophicus*) ou d'une *dianoia* sans *noêsis* (*Investigations*), Wittgenstein se refuse à parler de ce qui le dépasse. Nous devons tout autant nous sortir du gouffre creusé par Heidegger entre l'être et la parole, où la métaphysique s'abîme dans une onto-théo-logie. Car, tout à l'inverse d'*Etre et Temps*, nous pensons que *ce n'est que dans le silence à l'état pur qu'est possible un parler digne de ce nom*[5]. Contre cette logique refluant et endiguant l'indicible et contre cette herméneutique de l'impensé ontologique, un silence primordial introduit à la métaphysique telle qu'elle ne semblait plus être possible. La vibration particulière d'un silence intérieur, c'est-à-dire son aspiration et son souffle, conduisent à faire de la parole une *voix* en retrait du monde, du moi et même de l'être. C'est un ressaisissement métaphysique et

---

[4] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus-logico philosophicus*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1986, proposition 7, p. 107. Nous reprenons ici l'analyse du nihilisme wittgensteinien de Stanley Rosen, *Le Nihilisme. Un essai philosophique*, trad. de l'anglais par Linda Fisher, Roger Harlepp et Pierre Kerszberg, Bruxelles, Ousia, 1995, p. 34-35.

[5] Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1986, § 34, p. 211.

sceptique, intime et inquiet de son propre silence, et qui désigne en fin de compte le lien et, par conséquent, la distance entre l'intimité de l'être en lui-même et l'expression de sa pensée.

Ce qui d'emblée nous jette dans la pensée cioranienne, c'est donc paradoxalement son silence. Enquête métaphysique, notre travail de lecture de l'œuvre cioranienne trouve son point de départ dans ce silence fondamental. Point de départ pour penser, pour écrire, mais aussi pour lire, ce silence s'avère la réponse à opposer au cercle herméneutique qui veut que tout commencement se cherche lui-même. La pierre de touche ainsi constituée par le silence fondamental – dès la première page de son premier livre – amène Cioran à s'interroger : « Pourquoi ne pouvons-nous demeurer enfermés en nous ? Pourquoi poursuivons-nous l'expression et la forme, cherchant à nous vider de tout contenu, à organiser un processus chaotique et rebelle ? Ne serait-il pas plus fécond de nous abandonner à notre fluidité intérieure, sans souci d'objectivation, nous bornant à jouir de tous nos bouillonnements, de toutes nos agitations intimes ? Des vécus multiples et différenciés fusionneraient ainsi pour engendrer une effervescence des plus fécondes, semblable à un raz de marée ou à un paroxysme musical. Etre plein de soi, non dans le sens de l'orgueil, mais de la richesse, être travaillé par une infinité intérieure et une tension extrême, cela signifie vivre intensément, jusqu'à se sentir mourir de vivre. »[6] Le silence fondamental d'une pensée est un au-delà de l'écriture auquel on ne peut pas accéder, mais il est aussi ce qui fait que l'écriture ne va pas de soi. Le sens procède du silence, dans la mesure où ce dernier désigne un pressentiment métaphysique, le sentiment de l'essentiel, et, en somme, la clef de l'intériorité : « […] il n'y a pas de silence frivole, de silence superficiel. Tout silence est essentiel. Quand on le savoure, on connaît automatiquement une manière de suprématie, une souveraineté étrange. Il se peut que ce qu'on désigne par *intériorité* ne soit rien d'autre qu'une *attente muette*. »[7]

En répondant à une attente, le silence fondamental manifeste la focalisation d'une attention philosophique. Déjà, Kierkegaard mettait en évidence la dimension existentielle sous-tendant cette aspiration avec l'exemple du drame d'Abraham. Devant sacrifier Isaac, Abraham est confronté à un dilemme : il ne peut pas en parler à sa famille faute de retomber dans le général (péché), et reste incompréhensible s'il se tait. « Le silence est le piège du démon ; plus on le garde, plus aussi le démon est redoutable ; mais le silence est aussi un état

[6] CD, « Etre lyrique », p. 19. Les abréviations se trouvent notées dans notre bibliographie.
[7] UD, p. 20.

où l'Individu prend conscience de son union avec la divinité. »[8] Du moins, nous pouvons admettre que le silence est l'état où l'individu, dans son intériorité, prend conscience de son rapport absolu avec les choses, voire avec l'Absolu. Rien de commun, donc, avec un simple mutisme, puisque l'*angoisse* de se taire naît précisément de la mise à l'index du silencieux, dont on attend qu'il parle, qu'il réponde, qu'il participe au dialogue.

La pensée cioranienne ressort à une métaphysique *radicale*, s'enracinant dans les choses pour mieux les renverser et nous en arracher. Le silence de Cioran surplombe donc une *prima philosophia* négative : lucidité totale à partir d'une décomposition de la structure fondamentale de chaque chose et de soi-même. Cette philosophie est *première* – plutôt que dernière – non pas en vertu d'une chronologie (on se détache même du temps), mais par l'envergure de son application radicale et totale, par le déchiffrement d'un état premier de l'être : sa naissance, enfin et surtout par la gravité de son diagnostic et par l'urgence de ses conclusions. Ainsi, entre les faits, les phénomènes et les événements, il ne reste que la solitude d'une pensée repliée sur elle et en elle, mais dont le bouillonnement intérieur est tel qu'elle déborde. Le point germinal du sens s'enracine dans un silence rompu par le poids de son contenu, c'est pourquoi Cioran vit l'écriture à la fois comme un écartèlement et une thérapie cautérisant ce déchirement.

Mais ce silence est rompu une deuxième fois au moment où nous lisons Cioran. Il est donc question de proposer un *itinarium mentis* au sein des écrits cioraniens. Pourtant, l'émiettement de sa pensée, son strict rejet de toute systématique, et son refus intransigeant du commentaire, constituent autant d'obstacles à surmonter. Au-delà du constat des fragments existe-t-il vraiment *une pensée* et même, à proprement parler, *une philosophie cioranienne* ? Avant tout commencement, il convient de prendre acte de cette fameuse remarque de Cioran : « Rien n'est plus irritant que ces ouvrages où l'on coordonne les idées touffues d'un esprit qui a visé à tout, sauf au système. A quoi sert de donner un semblant de cohérence à celles de Nietzsche, sous prétexte qu'elles tournent autour d'un motif central ? Nietzsche est une somme d'attitudes, et c'est le rabaisser que de chercher en lui une volonté d'ordre, un souci d'unité. Captif de ses humeurs, il en a enregistré les variations. Sa philosophie, méditation sur

[8] Sören Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, « Problema III : Peut-on, du point de vue éthique, justifier le silence d'Abraham vis-à-vis de Sarah, d'Eliézer et d'Isaac ? », in *Œuvres complètes*, trad. du danois par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1972, t. V, p. 177. Nous utiliserons la traduction de Paul-Henri Tisseau, que Cioran semblait utiliser autant que possible.

ses caprices, les érudits veulent à tort y démêler des constantes qu'elle refuse. »[9] De même, un « motif central » constitue le cœur de la pensée cioranienne, à partir duquel ses aphorismes ne s'articulent pas systématiquement, certes, mais s'organisent tout de même d'*une certaine manière*. Ce « motif central » s'apparente à une intuition philosophique, au sens fort. Un philosophe, disait Bergson, « n'a fait autre chose, par une complication qui appelait la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que de rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle. »[10] Et l'on sait que cette intuition philosophique introduit à une nouvelle « Introduction à la métaphysique ».

Il convient tout d'abord de saisir le concept de « motif central » dans son acception musicale, désignant l'élément de base dont la répétition confère une identité singulière extra-musicale, sans nuire aux variations et à l'hétérogénéité de l'ensemble dans lequel ce motif résonne. Dans sa signification technique, le motif central se distingue à la fois d'un simple *thème* (mélodique) et du *mouvement* (succession de parties dans une œuvre), pour désigner le *leitmotiv*, le motif conducteur, rythmique. En d'autres termes, le motif central de Cioran, non seulement s'oppose à tout structuralisme même dynamique, mais il se différencie encore de la pure idée fixe comme de l'intuition bergsonienne, tant et si bien qu'il faut entendre par « motif central » une obsession essentielle qui donne le ton, le rythme, la « musique » à toute son écriture. Le sens semble ainsi une clef de voûte reposant d'une part sur la musique et d'autre part sur le silence.

Tout sens s'amorce donc par un questionnement métaphysique de son silence. Ecouter le silence d'un auteur, c'est déjà commencer à le lire. Mais chez Cioran, si le silence délie la langue, il délie aussi les mots les uns des autres, il les démembre en discontinuités hétérogènes, c'est-à-dire en formules, en aphorismes, voire en courts essais. Ce silence fait donc du motif central le conducteur de toute la pensée cioranienne, alors même qu'il l'entrecoupe. L'identité de la philosophie cioranienne ne repose donc pas sur un système, sa cohérence n'est pas structurelle. Pourtant, sous l'émiettement de l'écriture, sa philosophie demeure, ce qui devient évident une fois comprise la nature de cette dislocation. Le sens se réduit désormais à une question de tension et de rythme des mots, il désigne ce qui déborde

---

[9] TE, « Le commerce des mystiques », p. 914. Nous ne sommes pas les premiers à saisir ici ce que cette remarque comporte d'inaugural pour tout commentaire de Cioran lui-même : cf. Patrice Bollon, « Le principe de style », *Magazine Littéraire*, n°327, Paris, décembre 1994, p. 30.

[10] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, « L'intuition philosophique », in *Œuvres*, Paris, PUF, coll. Edition du centenaire, 1959, p. 1347. L'idée est sensiblement proche d'une phrase de Claudel citée par Cioran : « Tout artiste vient au monde pour dire une seule chose, une seule toute petite chose, c'est cela qu'il s'agit de trouver en groupant le reste autour. » Cf. C, p. 757.

d’un silence fondamental sous l’action d’un motif central. Tout notre effort consistera à détisser ce fil d’Ariane à travers le labyrinthe des aphorismes cioraniens, à suivre la direction de ce motif central, autrement dit, à filer la chute cioranienne.

2- LE PESSIMISME COMME THEME DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Il s'agit donc d'écouter, de comprendre et de faire parler ce silence cioranien. Or, ce silence nous installe en face de l'auteur. Point de départ de notre lecture philosophique, il nous situe par rapport à lui et réciproquement. Dans ces conditions, que signifie *repenser une pensée* ? Il nous faut faire usage d'une herméneutique spécifique, capable de saisir une pensée discontinue, qui n'est donc pas d'emblée pleine de sens. En situant le sens, le silence originel délimite l'immense champ du contresens, mais il en émiette aussi le discours. Notre acte herméneutique se réduira en quelque sorte à un « trait d'union »[11] nous permettant de participer de plain-pied à cette pensée erratique et répétitive sans chercher à la compléter, l'arranger ou la modifier, c'est-à-dire en évitant de dénaturer sa forme propre. Notre travail herméneutique consistera dans une intelligence occasionnaliste d'une écriture quasiment *dodécaphonique* voire parfois *minimaliste*, où chaque fragment, d'une part, possède une valeur en lui-même et non plus du fait d'une place hiérarchique dans la structure de son discours, d'autre part résonne avec les autres fragments, et enfin ressasse les mêmes obsessions avec d'infinies petites variations graduelles. Chaque fragment cioranien est l'*occasion* de la manifestation d'une puissance que notre interprétation tentera d'actualiser, d'entendre et de faire entendre.

A ce jour, l'histoire de la philosophie est plutôt restée sourde aux textes de Cioran. Il faut dire que l'histoire de la philosophie garde surtout en mémoire les noms de ceux dont l'œuvre a déterminé un tournant. Parallèlement, certains autres philosophes ne remettent pas en cause la philosophie de leur époque mais contribuent plutôt à approfondir une tradition. La particularité de Cioran, c'est qu'il a tous les traits des premiers et qu'il demeure plus obscur et moins considéré que les seconds. Repenser la pensée cioranienne consiste avant tout à réinitialiser sa philosophie dans son histoire[12] pour savoir s'y orienter, et suppose par

---

[11] Cf. Platon, *Le Sophiste*, *op. cit*., 553c et 559e. Notre geste herméneutique esquisse un « trait d'union » négatif, au sens où le discours philosophique se caractérise par « l'entrelacement réciproque des natures génériques ». Ce trait d'union cherchera ainsi à démêler l'entrelacement saccadé du texte cioranien.

[12] Certes, « Il peut être nécessaire à l'éducation du philosophe d'avoir lui-même gravi tous les échelons où se sont arrêtés ses serviteurs, les ouvriers scientifiques de la philosophie […] » ; mais les « vrais philosophes » se sont assignés pour tâches de créer des valeurs et « d'être la mauvaise conscience de leur époque. » Cf. Friedrich

conséquent la reprise de son horizon inaugural : le pessimisme. En récusant le progrès de l'histoire et en en révélant le mal, les pessimistes ont toujours résisté contre le cours du temps, contre la dégénérescence historique de leur pensée, contre l'envie de durer. Doit-on s'étonner que ceux qui rédigent les manuels d'histoire de la philosophie, ceux qui cherchent à noter les progrès des hommes aient négligé, oublié, voire méprisé les pessimistes ?

Partons de l'hypothèse de travail selon laquelle le pessimisme désigne littéralement *une philosophie du pire*. Repenser la pensée cioranienne dans ce qu'elle a de pire consiste à faire beaucoup plus que de lui attribuer le pessimisme comme contexte, il s'agit d'en révéler la *veine*. Au partage entre philosophies mineures et philosophies majeures, nous pouvons alors substituer une dichotomie selon les figures qu'elles décrivent. Rappelons que c'est contre les philosophies de la ligne droite (Kant) que se relança une philosophie du cercle (Hegel), et que c'est en déroulant ce cercle que Husserl inaugura une philosophie de l'horizon du monde comme structure de notre expérience.

Là encore, Cioran semble manifester à la fois certaines caractéristiques de la figure du cercle (circularité de la pensée, ressassement) ainsi que certaines autres propres aux philosophies de la ligne droite (philosophie de l'infini, de *l'inachèvement*) et encore de celles de l'horizon (déroulement). Mais c'est Henri-Charles Puech qui avait proposé d'intercaler une autre figure entre le cercle et la ligne droite : la ligne brisée[13]. Il s'agissait pour Puech de trouver une image adéquate pour définir le temps chez les gnostiques, par contraste avec le temps de l'antiquité et celui des modernes. Ce temps de la brisure, c'est le temps propre aux pessimistes. Loin de toute bonne conscience et de toute positivité temporelle, le pessimisme est chez Cioran l'horizon, une ligne de fuite, un point aveugle. Ce qui manque à l'horizon, c'est la brisure, la rupture essentielle. Tout comme le cercle n'évite l'illusion du progrès que par l'illusion d'une perfection immuable, l'on ne sort du cercle herméneutique ni par son

---

Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Sixième partie « Nous les savants », § 211-212, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 2, p. 660-661. (Nous utiliserons la traduction de Nietzsche par Henri Albert, qui transmet avec elle une atmosphère intellectuelle proche de celle dans laquelle baigna Cioran ; nous recourrons également à l'édition de *La volonté de puissance*, éditée en 1937-1938 et établie par Friedrich Würzbach, trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis – le jeune Cioran ignorait tout du montage de ce livre par la sœur et le beau-frère du philosophe. L'article de Montinari sur « L'œuvre posthume de Nietzsche de 1885 à 1888, ou Critique des textes et Volonté de puissance », ne date que de 1976, à la suite duquel rien n'autorise à voir une perturbation de la lecture cioranienne de Nietzsche. Nous ne consulterons de l'édition de Colli et Montinari que les *Fragments posthumes*.) Mais avec Cioran, il faut encore pousser plus loin l'exigence de cette « mauvaise conscience ». Il s'agit alors d'une philosophie de l'histoire des philosophies contre l'histoire, c'est-à-dire des philosophies qui nourrissent une mauvaise conscience *de leur temps* et *du temps*. Cf. notre article « Parasites, hérétiques, rebuts », *L'Aleph*, n° 11, Lyon, p. 8-19.

[13] Henri-Charles Puech, *En quête de la Gnose*, t. I « La Gnose et le temps et autres essais », Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1978, p. 217.

déroulement ni par sa déconstruction, finalement aussi répétitifs que le cercle lui-même, mais par une rupture qui fait que l'on n'est jamais plus le même après. Cette « rupture » marque l'avènement d'une clairvoyance, d'un nouveau regard[14], à l'issue d'une crise de la conscience. En l'occurrence, c'est la conscience du pire qui brise le cours tranquille d'une vie, d'un discours, de l'histoire de la philosophie elle-même. Et c'est elle encore qui pousse Cioran à écrire. Rupture continuée – une sorte de ligne en pointillé –, elle constitue bien notre seul et fragile fil d'Ariane.

Contre la désuétude des auteurs en marge ou en rupture avec l'histoire des grandes figures philosophiques, et contre la désuétude de la question du pessimisme, la veine cioranienne relance l'enquête sur le sens du pire, et c'est précisément cette enquête que nous allons nous réapproprier, en brisant à notre tour le sceau ésotérique du silence de son auteur ; mais surtout, contre la désuétude de la métaphysique, par cette veine du pessimisme s'ouvre à nous la compréhension interne d'une pensée, qui nous conduit à un paradigme métaphysique inédit et négatif. Encore faut-il comprendre par là un ensemble de concepts qui reposent sur des principes ultimes identiques. Il ne s'agit pas simplement de « solutions concrètes d'énigmes qui, employées comme modèles ou exemples, peuvent remplacer les règles explicites […]. »[15] Autrement dit, ce sont les problématiques métaphysiques elles-mêmes qui sont paradigmatiques.

D'ailleurs, les paradigmes ne sont nullement l'apanage des seules sciences, puisque la philosophie connaît tout autant de révolutions. Sauf que nous ne saurions céder au cliché dans lequel ce concept s'est transformé : nous ne saurions succomber à l'illusion progressiste, à l'optimisme des révolutions, car en histoire comme en tout, « un bouleversement peut bien être une source de force dans une humanité exténuée, mais ne peut jamais servir

---

[14] « Mais c'est en cela que consiste la seconde vue : on se pose des questions auxquelles il n'y a pas de réponse, et justement parce qu'elles exigent des réponses immédiates. » Cf. Léon Chestov, *Sur la balance de Job : pérégrinations à travers les âmes*, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Flammarion, 1971, Ière partie, « La lutte contre les évidences (Dostoïevski) », VI, p. 53. Cette rupture chestovienne met en rapport un avant ordinaire et un après foudroyant, créateur d'un nouvel ordre de pensée qui ne suit plus aucun ordre. D'ailleurs, Chestov a érigé cette rupture pour ainsi dire, en *méthode d'histoire de la philosophie* ; que ce soit Shakespeare, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Tolstoï, Dostoïevski, etc., toutes les lectures chestoviennes cherchent à repérer ces ruptures et à les exploiter.

[15] Thomas Kuhn, « Postface », *La structure des révolutions scientifiques*, trad. de l'anglais par Laure Meyer, Paris, Flammarion, coll. Champs Flammarion, 1983, p. 238. Ce qui nous interpelle ici, c'est donc le sens philosophique de ce concept, plutôt que sa signification sociologique qui amènera ensuite Kuhn à préférer l'expression de « matrice disciplinaire ». Cf. « En repensant aux paradigmes », *in* Thomas Kuhn, *La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, trad. de l'anglais par Michel Biezunski, Pierre Jacob, Andrée Lyotard-May, Gilbert Voyat, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, 1990, p. 391-423.

d'ordonnateur, d'architecte, d'artiste, de perfecteur de la nature humaine. »[16] Et c'est d'ailleurs en ce sens que la conception paradigmatique de la connaissance implique la désillusion de tout progressisme.

Par conséquent, nous nous lançons dans une *enquête sur un paradigme métaphysique* dans l'exacte mesure où la pensée cioranienne incarne une métaphysique tranchant net avec la mort annoncée de la métaphysique. En d'autres termes, nous voyons dans la pensée de Cioran non pas tant un modèle exemplaire ou un programme à réaliser qu'une renaissance de la métaphysique et qu'un renouvellement de ses formes dans l'appréhension de l'existentiel et de l'essentiel (de ce qui est propre à l'essence). Nous avons donc à mener la lecture d'une métaphysique qui s'écarte des interprétations synchroniques et même diachroniques de l'histoire de la philosophie, puisque notre travail part plutôt de la philosophie négative de cette histoire. L'esprit de cette enquête procède donc d'un primat métaphysique qui exige beaucoup plus que la simple reconstitution de la genèse et de la structure de la philosophie cioranienne, elle cherche en effet à nous ouvrir les yeux sur un angle mort de la philosophie : la pensée du pire. Ce *thème*, comme pour toute musique minimaliste, est le support sur lequel s'appuie une répétition, un rythme essentiel : une obsession pour les uns, un refoulement systématique pour les autres. La ligne brisée, dont la philosophie cioranienne prend les traits, détermine ainsi une ligne de force, une impulsion centrale.

[16] Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, « Coup d'œil sur l'Etat », § 463, in *Œuvres*, *op. cit*., t. 1., p. 644.

3- LE DILEMME ET LA CLEF

Rompre le silence cioranien, c'est tenter de nommer son intuition directrice, son « motif central » : « le pessimisme jubilatoire ». C'est là le titre d'une enquête et non d'une solution. Précisons : il n'annonce pas un catalogue d'images et de concepts cioraniens, répartis en deux bastions opposés, le pessimisme et le jubilatoire. Il ne propose pas une dialectique. Il n'épuise le sens de l'œuvre cioranienne en la réduisant à ces deux extrémités. Il n'étiquette pas non plus Cioran par une appellation taxinomique[17]. Il n'expose pas davantage l'étude d'une alternative ou la recherche d'une juste milieu... Par son oxymoron, ce titre énonce un dilemme : la convergence antithétique du pessimisme le plus désespéré avec le jubilatoire le plus sarcastique pose la question de *ce que peut être une existence lucide parvenue aux limites de la connaissance la plus négative qui soit*. En effet, Cioran ne se donne pas de tâches précises dans son œuvre, si ce n'est vivre et lutter contre les illusions. C'est d'ailleurs moins une tâche, qu'une ambiguïté fondamentale : comment vivre avec une pleine conscience du mal et même du pire, comment avoir conscience du pire sans compromettre du même coup sa vie ou du moins l'assombrir ? Et, dès lors, quel est l'intérêt d'une telle connaissance ?

L'insistance avec laquelle Cioran parle de lucidité sous toutes ses formes (clairvoyance, désillusion, désabusement…), et de toutes les connaissances négatives en général, nous a poussé à voir dans la lucidité un maître mot. Par là même, chez Cioran, le problème des problèmes, au milieu de ses tourments et de ses contradictions, nous paraît le suivant : comment concilier vie et lucidité ? Ce dilemme pose trois questions principales. Une question logique et épistémologique : une connaissance sans progrès (c'est-à-dire un savoir pessimiste) est-elle possible et selon quelle pertinence ? Car effectivement, une telle connaissance s'interdit du même coup tout résultat. Or, la connaissance désigne non seulement un processus, mais aussi le résultat de ce processus. En ce sens, le pessimisme semble à première vue une demi connaissance. Par ailleurs, on peut s'interroger sur le statut de la lucidité cioranienne ainsi que des images et des concepts qu'elle mobilise : ne s'agit-il pas seulement de faits subjectifs, ou bien leur signification peut-elle les transcender ? Et selon

[17] Cioran refuse toutes les étiquettes, même et surtout celle de *pessimiste* : « Ces catégories scolaires sont grotesques », dit-il. Cf. Ent HJH, p. 102 (nous reviendrons sur le sens précis de tout le passage dont est tirée cette citation).

quelles modalités ? La deuxième question est existentielle : quelles sont les conditions de possibilité et de légitimité, théorique et existentielle, d'une connaissance toute négative, qui refuse le progrès et se prétend plus perspicace que les meilleures connaissances positives ? La lucidité cioranienne semble conduire inexorablement à penser au pire. Mais en somme, n'est-ce pas une pensée apophatique, qui cherche à penser l'impensable ? Allons plus loin : la lucidité absolue ne chercherait-elle pas à… arrêter de penser ? De surcroît, le sens de la lucidité cioranienne s'enracine dans une pensée existentielle. Etant une exigence existentielle, la lucidité s'attaque pourtant aux raisons d'exister encore (obsessions de la mort, du néant, du suicide…) et de penser encore (puisqu'il s'agit même de « penser contre soi »). Que veut dire une lucidité qui se retourne contre elle-même ? Bref, qu'est-ce que la lucidité et que donne-t-elle à connaître de l'existence ? Enfin, dernière question, ontologique, la plus essentielle des trois, que Clément Rosset a lui-même posée dans sa brève mais pertinente étude sur Cioran : « De toutes les contradictions dont ait à connaître la philosophie, celle que pose ici Cioran est sans doute la plus grave et la plus sérieuse : y a-t-il une alliance possible entre la lucidité et la joie ? »[18] Autrement dit, que signifie de vivre et de penser le mal, le mal de vivre, et même de penser du mal de la vie ? En réalité, la lutte contre les illusions n'est pas l'illusion d'une joyeuse lutte ? « Le véritable savoir se réduit aux veilles dans les ténèbres […]. Conclusion du savoir nocturne : tout homme qui parvient à une conclusion rassurante sur quoi que ce soit fait preuve d'imbécillité ou de fausse charité. Qui trouva une seule vérité joyeuse qui fut valable ? Qui sauva l'honneur de l'intellect avec des propos diurnes ? Heureux celui qui peut se dire : ''J'ai le savoir triste.'' »[19] La lucidité est d'abord un état douloureux de la conscience, alors comment serait-on heureux d'avoir le savoir triste ? Comment comprendre que Cioran vive aussi joyeusement sa lucidité, comme l'attestent son humour, son espièglerie et son style alerte ? Existe-t-il une joie réelle – *force majeure* de l'existence – qui ne détruise pas le « savoir triste » ? Mais alors le savoir triste n'est-il qu'un jeu de la *Gaya scienza* ? Par ailleurs, comme le veut la célèbre définition spinoziste « La joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande perfection. » La joie n'est-elle pas participation à la vie et jouissance d'un progrès vital ? Où est vraiment la joie chez Cioran ? Qu'est-elle et que signifie-t-elle ? La lucidité qui expulse toute positivité, ne pousse-t-elle pas la joie à se réfugier hors de la connaissance ou à s'abolir ? Et pourtant n'est-ce pas une joie intellectuelle qui pousse Cioran à prendre un malin plaisir à dire si bien tout le mal qu'il pense de l'être et

---

[18] Clément Rosset, *La force majeure*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1983, « Post-scriptum : le mécontentement de Cioran », p. 101.
[19] P, « Le décor du savoir », p. 708.

de l'existence ? Le saisissement existentiel de la lucidité reconduit aux limites essentielles de l'être : à la clairvoyance du déchirement de l'être, une clairvoyance contredite par la joie existentielle de ce saisissement lucide.

Ainsi, la lucidité semble être à elle-même sa propre limite logique, existentielle, ontologique. Tel est l'*axe majeur* de notre enquête : le dilemme du pessimisme jubilatoire procède d'une interrogation centrale sur *le sens de cette lucidité insensée*, que nous nous donnons pour tâche de comprendre. Car Cioran parle effectivement de « recommencer la Connaissance »[20] au sens fort. Tout le paradoxe (au sens de Kierkegaard) de la lucidité consiste en ce que rien ne la pose de façon sensée sans du même coup s'exposer au non-sens de ses soubassements (que nous étudierons dans les chapitres I et II), de son principe (chapitre III) et de ses conséquences (chapitres IV et V). Plus précisément, l'*itinéraire* de notre recherche consistera à s'interroger de cinq manières différentes sur le sens de notre enquête. *Quel est le sens de la lucidité* signifie en effet : en quoi y a-t-il un pessimisme, une lucidité du pire, chez Cioran ? C'est-à-dire quelle est l'origine et l'originalité de cette lucidité cioranienne du pire ? (chapitre I) Ensuite, comment cette lucidité fait-elle sens ? Qu'est-ce qui en fonde la signification et sur quelles bases ? (chapitre II) Vient alors la question du principe de la lucidité : qu'est-elle en elle-même ? (chapitre III) Enfin, il s'agira de s'interroger jusqu'où la lucidité peut-elle s'étendre : quels sont ses effets herméneutiques et ontologiques (chapitre IV) Quelles sont ses limites, c'est-à-dire, en amont, quels sont ses présupposés et en aval quelles sont ses frontières ? (chapitre V).

Cette situation insensée du paradoxe est exigée par une recherche existentielle spécifique, qui présuppose un état limite et critique (qu'il nous faudra examiner), de telle sorte que l'existence en vient à la nécessité de se contredire, de penser contre elle-même. Le paradoxe de la lucidité aboutit non seulement à quelque effet esthétique, mais aussi et surtout à se tenir dans une ambiguïté intenable, Cioran étant écartelé entre existence lucide et lucidité *sapant* l'existence, entre jouissance d'être désillusionné, connaissance de soi, reconnaissance du mal produit par cette connaissance, reconnaissance qui à son tour ne va pas sans joie, etc. selon un *regressus ad infinitum*. Tout se passe comme si l'irrésolution du paradoxe faisait persister le sens de la lucidité.

---

[20] « Pour s'ouvrir à une autre réalité, il faut faire éclater les catégories où l'esprit est confiné ; il faut recommencer la Connaissance. » C, p. 139. Cf. aussi CT, « Désir et horreur de la gloire », p. 1122.

L'*objet* du problème relève donc d'une métaphysique de la connaissance, non pas au sens de la métaphysique classique de l'adéquation du sujet et de l'objet, ni au sens kantien d'une critique des principes de la connaissance ou d'une théorie de la connaissance, mais presque au sens de Nicolaï Hartmann (dont Cioran avait suivi les cours à Berlin) qui cherchait à saisir la connaissance ontologique du sujet et de l'objet en tant qu'ils sont quelque chose de l'être. Mais quoi ? C'est ce qu'il nous faudra découvrir. Retenons simplement que la connaissance, dont il s'agit ici, implique une métaphysique de l'être, de l'existence, de soi. En fait, la pensée cioranienne tente d'aller à la fois plus et moins loin que Nicolaï Hartmann : Cioran s'en tient effectivement à la sphère existentielle, il ne dépasse donc pas l'intériorité. Mais par là, il comprend l'expérience des objets du point de vue du vécu. La sphère du vécu prend vie et chair avec le monde qu'elle habite. Quoique négative, c'est la connaissance ontologique, existentielle, vécue et vivante qui est l'objet du paradoxe de la lucidité.

Quelle peut bien être la *finalité* d'une telle enquête ? Pourquoi étudier ce paradoxe ? Car, si le paradoxe est insoluble, à quoi bon en débattre ? Ou alors faut-il conclure de l'intention de notre enquête qu'elle présuppose de nier cela même qu'elle se donne à examiner ? Au contraire, notre enquête a en vue de comprendre ce qui résiste à sa résolution. Mais la finalité de notre enquête semble encore plus difficilement justifiée, quand on comprend que le silence fondamental de Cioran a pour corollaire le silence autour de cette question centrale. Pourquoi déterrer cette question quand l'auteur s'emploie à ce point à faire silence sur son œuvre, désapprouvant notamment les thèses universitaires et autres études dont il faisait l'objet ? Ce qui rend légitime l'intellection d'un pessimisme jubilatoire repose sur le contenu déterminant et décisif de cette intuition directrice : « Le mieux, est peut-être de ne pas s'expliquer, de ne pas donner soi-même la clef de son être, la formule de son destin. Aux autres de la trouver – s'ils estiment qu'elle mérite d'être cherchée. »[21] Comprenons ceci : le pouvoir d'une clef se réduit ici à l'intellection de l'intuition directrice de notre auteur, une intellection qui s'ouvre à ce sur quoi se ferme ce dilemme central. En d'autres termes, la clef clôture une pensée qui n'a pas d'unité. Le motif central est un mouvement directif, mais un mouvement fluctuant, à la fois répétitif et indéfini. Cette clef désigne ce qui peut rendre compte de la forclusion cioranienne en son mouvement propre. La clef du dilemme n'abolira pas le paradoxe, mais en saisira la symbiose antinomique : l'oxymoron du pessimisme

[21] CTI, p. 45.

jubilatoire. Il ne s'agit pas seulement de donner accès au *lieu* central du dilemme[22], mais d'accéder à un *état* ontologique, sur la ligne brisée de sa métaphysique, qui *rompt*, selon les vœux de Chestov[23], avec la *potestas clavium* d'une rationalité illusoire, d'un progrès réputé impossible et autres leurres métaphysiques. Avec une telle finalité, notre intellection ne sera donc complète qu'une fois qu'elle aura révélé non pas une résolution de toute façon impossible, mais la *clef* du dilemme cioranien : son sens, son opérativité, son principe.

Les *enjeux* s'avèrent triples. D'une part, Cioran remet en question la métaphysique classique et moderne, mais, d'un autre côté, il met en cause encore et peut-être surtout l'ontologie fondamentale et la phénoménologie. En ce sens, toute la question est alors de savoir ce que peut être cette métaphysique négative cioranienne : quels sont ses arguments et sa pertinence ? D'autre part, puisque la lucidité compromet par son paradoxe la connaissance, il en résulte que la *libido sciendi* ne va plus de soi. Qu'est-ce que la connaissance a encore de désirable si elle empêche de vivre ? Enfin, plus fondamentalement, ce qui fait que le paradoxe de la lucidité nous interroge tient à la révision, à nouveaux frais, d'un certain nombre de concepts philosophiques majeurs, qui engagent directement l'existence dans ce qu'elle a d'ultime (comme l'interrogation sur la valeur de la vie et sur le suicide), mais aussi dans ce qu'elle a de plus intime (expérience de l'intériorité en son introspection la plus reculée, au cœur de soi). C'est donc seulement l'éclairage de la clairvoyance qui permet, avec *L'élan vers le pire*, de questionner l'élan de la philosophie retournée contre elle-même, l'élan d'une connaissance négative, l'élan d'une existence portée à ses limites.

Dès lors, l'*originalité* de Cioran réside à la fois dans un contexte qu'il déborde et dont il réinitialise ou réfute les fondamentaux (pessimisme, philosophie roumaine et française,

---

[22] L'intuition directrice ne peut donc s'identifier complètement au « lieu central, pour ainsi dire, où la scission a son siège et d'où elle s'étend », en posant par lui-même « un dilemme de métaphysique pure », car le dilemme métaphysique qui nous occupe chez Cioran est dynamique, et non localisable. Cf. Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, PUF, 1991, « Introduction », p. 1. En ce sens, les critiques cioraniennes à l'égard de Kant sont également valable pour Renouvier : « Dès le début j'ai observé que nous ne trouvons pas chez lui un sentiment intuitif de la réalité, qu'il lui a manqué une participation intime au réel, que chez lui la réflexion sur la connaissance n'est pas du tout intériorisée par une réflexion sur l'esprit, sur l'existence en général, alors que nous la sentons comme une donnée originaire et irréductible. » Et plus loin : « Le problème de la connaissance chez Kant pourrait être poursuivi encore plus loin. On pourrait parler sur les idées transcendantales de la raison, sur l'illusion transcendantale ou sur le problème des antinomies. Cela n'intéresse pas directement le problème de la connaissance parce qu'ils se trouvent entre ce problème et la métaphysique. […] Il [Kant] lui a manqué le sentiment immédiat de l'existence et la compréhension du devenir historique. » CK, p. 204 et p. 206-207. C'est le propre de Renouvier de s'en être aperçu lui-même et d'avoir étudié ce qui le séparait encore de Schopenhauer, cf. Charles Renouvier, « Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme », *in* Stéphane Douailler, Roger-Pol Droit et Patrice Vermeren (s. dir.), *Philosophie, France, XIXe siècle : écrits et opuscules*, Paris, LGF, coll. Le livre de poche 1994, p. 779-862.

[23] Léon Chestov, « *Potestas clavium* », in *Le pouvoir des Clefs (Potestas clavium)*, précédé de *Rencontres avec Léon Chestov* par Benjamin Fondane, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Flammarion, 1967, p. 72-76.

philosophie existentielle, philosophie métaphysique et mystique), dans une investigation lucide inédite (on peut concéder à Cioran le fait que sa lucidité du pire comme l'intensité de sa joie soient poussées à un point rarement atteint jusque-là et en tous les cas jamais de concert), dans son herméneutique et sa métaphysique du pire (et c'est tout le problème de la lucidité de mélanger les deux), enfin, dans son expression qui fait de Cioran à la fois un écrivain et un philosophe, de manière indissociable, dans la lignée de Schopenhauer, Nietzsche et Bergson.

De fait, les *limites* de notre enquête se bornent au thème de ce motif central, c'est-à-dire de la lucidité, laissant dans l'ombre nombre de lieux de la pensée cioranienne (pour éviter de nous perdre, nous prendront soin de dresser une topologie du labyrinthe cioranien). Mais cela suppose aussi de parcourir l'ensemble des textes de Cioran, autant que possible : tous les textes (l'œuvre publiée, en France et en Roumanie, l'œuvre posthume, les manuscrits et les archives), tant il est vrai que la lucidité apparaît comme transversale, depuis les textes de jeunesse jusqu'aux derniers écrits et entretiens. Même sa frivolité ne prend son sens qu'au regard de la lucidité qu'elle délaisse... pour mieux y revenir par la suite. Allons plus loin : il nous faudra aussi, par conséquent, étudier les *frontières* elles-mêmes de la lucidité, c'est-à-dire les auteurs et les contextes qu'elle côtoie, mais aussi ses présupposés et ses conséquences, bref tout ce qui fait cercle autour de la lucidité. Cependant, ces frontières apportent plutôt un inconvénient qu'une manière de cerner l'objet de notre enquête. En effet, à suivre notre auteur sur ce chemin aporétique, celui-ci nous entraîne nécessairement à prendre deux risques : l'éclectisme (Cioran, comme Rudolf Otto, n'hésite pas à parler à la fois de Cankara et de Maître Eckhart, mais aussi de Bach et de Nietzsche, de Swift et de Kierkegaard et de Gibbon, etc.) ainsi que les distorsions et le parasitage de ses références (volontairement ou non, Cioran déforme souvent les pensées et les traditions qu'il évoque, parfois jusqu'à la provocation ou la caricature, en particulier avec les philosophes). Voici une double erreur, qu'il nous faudra pourtant respecter – sans y souscrire – afin de comprendre Cioran pour lui-même et en lui-même. Il nous faudra notamment reprendre des conceptualisations et des formulations devenues désuètes voire erronées. Mais en retour, ces erreurs nous permettront de mettre en évidence le point de vue de Cioran, de révéler ses sources, d'établir ce qu'il connaît ou ignore, de mesurer ses influences, de déterminer ce qu'il refuse sans comprendre, etc.

Pour finir, on peut s'interroger sur la *visée* d'une telle enquête : que peut-on espérer comme résultat avec une pensée qui considère tout espoir comme illusoire, et tout résultat

comme négatif ? Cette enquête se risque sur un terme dont elle ignore l'achèvement et le sens, d'abord parce que le temps de l'enquête lui est constitutif, et nous ne saurions anticiper sur ce que nous ignorons encore à ce stade. Ensuite, la pensée cioranienne se complaît dans l'inachèvement, le ressassement, le contradictoire... A vrai dire, cette enquête a d'abord en vue l'exigence d'une réinitialisation métaphysique et herméneutique par le biais de Cioran. Elle vise aussi à une introduction au sein d'un contexte et d'enjeux qui transcendent déjà, par eux-mêmes, le simple objet de notre enquête : ils nous assurent, sur la voie escarpée de la ligne brisée où nous nous jetons, d'une réflexion plus large sur des concepts méconnus (le pire et le jubilatoire) d'un auteur mal connu (Cioran) et sur un espace culturel riche de sa transversalité, entre Orient et Occident, entre littérature, mystique et philosophie.

4- LE DOUBLE DISCOURS

Comment appréhender l'œuvre de Cioran ? La méthodologie à adopter doit surmonter une importante difficulté chez Cioran : une partie de ce qui fait brisure chez notre auteur, et qui peut déconcerter au premier abord, tient à son emploi non pas d'une mais de deux herméneutiques distinctes, qui se contredisent par leurs effets, leur processus, leurs modalités sémantiques. Cette double herméneutique vient d'abord désorganiser *méthodiquement* et fragmenter la pensée cioranienne.

D'une part, il existe une *herméneutique des larmes*, découverte par Sanda Stolojan[24] et bien mise en lumière par Simona Modreanu[25]. C'est ainsi que nous pouvons lire « Je songe à une herméneutique des larmes, qui tenterait de découvrir leur origine ainsi que toutes leurs interprétations possibles. […] Les larmes transfigurent le crime et justifient tout. Les peser et les comprendre, c'est trouver la clé du processus universel. Le sens d'un tel approfondissement serait de nous guider dans l'espace qui relie l'extase à la malédiction. »[26] Simona Modreanu a proposé de comprendre cette herméneutique des larmes comme étant aussi une herméneutique de la musique, elle précise : « le bref moment de perfection originelle de l'univers tel que Cioran l'imagine, est une succession d'émanations et de vibrations qui commence par la musique, continue avec Dieu, l'éternité et les larmes. Notre propre divinité est inscrite dans cette pureté transparente, suspendue au souffle divin qui épouse le rythme de la respiration cosmique. »[27] C'est une herméneutique du reflet. C'est l'herméneutique apophatique du silence.

D'autre part, il existe une herméneutique spécifique à la lucidité : une *herméneutique de la clairvoyance*. Effectivement, dès le début de sa préface à son *Anthologie du portrait* Cioran nous prévenait que si Maître Eckhart et les mystiques en général concentraient leurs

---

[24] Sanda Stolojan, « Cioran: une herméneutique des larmes », *in* Alexandra Gruzinska, *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999, p. 205-213.

[25] Simona Modreanu, *Cioran ou l'ironie comme stratégie du refus… de Dieu,* thèse de Lettres s. la dir. de A. Calinescu et B. Sarrazin, Université Paris VII Denis Diderot & Universitatea Al. I. Cuza Iasi, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. Thèse à la carte, 1999, III « La tentation du ''Mauvais démiurge'' », 2.6 « Une herméneutique de la musique et des larmes », p. 317-322, repris in *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Monaco, Editions du Rocher, 2004, p. 135-147. Cf. également Simona Modreanu, *Cioran*, Paris, Oxus, coll. Les étrangers de Paris, Les Roumains, 2003, p. 117-126.

[26] LS, p. 320.

[27] Simona Modreanu, *Cioran*, Paris, Oxus, coll. Les étrangers de Paris, « Les Roumains », 2003, p. 119-120.

réflexions sur ce qu'ils appellent l'*homme intérieur* et intemporel, en revanche, les moralistes étudiaient l'*homme extérieur*, et plus précisément le secret des profondeurs de cet « homme de surface »[28]. Il existe ainsi une herméneutique du face à face avec soi[29], avec autrui qui n'est que le miroir de soi[30], avec les choses[31]. Le passage de l'herméneutique de la clairvoyance à l'herméneutique des larmes s'opère avec la mise en cause du sens lui-même à travers le silence, c'est-à-dire « Face au silence » : « Au moment de la solution suprême, après avoir déployé une énergie folle à résoudre tous les problèmes, et affronté le vertige des cimes, vous trouverez dans le silence la seule réalité, l'unique forme d'expression. »[32] L'herméneutique de la clairvoyance est une herméneutique du *face à face*, de l'explication avec soi par le biais d'autrui ou du monde, voire même de Dieu[33]. Elle vise au déchiffrement, c'est une herméneutique de la réflexion, de l'introspection. Par contraste, l'herméneutique des larmes se tient *en face*, sans explication, pur reflet, où l'on n'a pas conscience d'être créature. L'herméneutique des larmes pourrait être, si cela était possible, « *un regard sans perception* », « un regard dans le monde et d'avant le monde. Un regard qui *ne* voit *pas*, mais dans lequel on *voit*. »[34] Disons qu'à défaut, l'herméneutique des larmes est l'aspiration à un tel regard.

Herméneutique spéculaire, à titre de clairvoyance, la lucidité est un miroir philosophique émancipant la conscience de ses leurres, de ses faux-semblants, et lui rendant la perception de soi diffractée à proportion de sa capacité à assumer des désillusions. La lucidité en détenant leurs reflets, détient tout autant l'âme et sa conscience. Le face à face permet à la conscience de prendre connaissance d'elle-même. C'est une connaissance pénétrante. A l'inverse, l'herméneutique des larmes reste en face de ce qu'elle regarde, elle se jette dans ce reflet pour s'emporter dans ce qu'elle voit, et parfois même pour se remémorer le paradis perdu. En conséquence, l'herméneutique des larmes et celle de la clairvoyance ne pèsent pas du même poids, le miroitement n'est pas d'égale densité à assumer. Le poids de la lucidité s'avère si écrasant qu'il enlève par contraste le poids de tout le reste, quand l'herméneutique des larmes est d'abord une aspiration, une exaltation parfois jusqu'au lyrisme.

---

[28] AP, p. 11.
[29] « Peur de se retrouver face à face… (source d'angoisse). » LL, V, « De quelle manière la vie devient une valeur suprême », p. 218.
[30] « Il faut lire, non pour comprendre autrui mais pour se comprendre soi-même », aussi vrai que « l'unique confession sincère est celle que nous faisons indirectement – en parlant des autres. » P, « Abdications », « Dans le secret des moralistes », p. 720-722.
[31] « Je suis en face des éléments, je les perçois comme au lendemain de la Création. » C, p. 437.
[32] CD, « Face au silence », p. 100.
[33] « Ne dure que ce qui a été conçu dans la solitude face à Dieu, que l'on soit croyant ou non. » I, III, p. 1305.
[34] LL, IV, « Mozart ou la mélancolie des anges », p. 182.

C'est pourquoi, nous privilégierons l'herméneutique de la clairvoyance. Car Cioran se laisse à son tour lire et deviner avec le même regard par lequel il se regarde lui-même. C'est en ce sens que nous lisons le sens de cette lecture de soi. Il faut sous-entendre une telle herméneutique de la clairvoyance dans l'idée qu'il vaut mieux ne pas *s'expliquer soi-même*, et laisser à autrui le soin de trouver la clef de son être. Détenir la clef d'un être, cela signifie en connaître absolument le regard intérieur par lequel cet être se voit et se comprend lui-même, pénétrant ce qu'il se cache à lui-même s'il n'a su se regarder face à face avec sa propre conscience. La lucidité s'avère l'horizon herméneutique et la porte métaphysique d'une telle clef.

Ainsi, d'une part, l'herméneutique des larmes est la transcendance de l'expérience de l'infini (précisons-le tout de suite, il s'agit d'une expérience immanente de ce qui dépasse la finitude et non d'une rencontre transcendantale avec Dieu), qui abolit le sens au profit du silence. D'autre part, le sens du sens est réintroduit par la lucidité sans recours à une quelconque transcendance, dans l'immanence d'un regard de soi et sur soi. Bien évidemment, il nous faudra donc aussi compléter notre éclairage de l'herméneutique de la lucidité par l'herméneutique des larmes, quand il s'agira d'exhausser le sens à la transcendance de sa compréhension. Mais il appartient à la clairvoyance de nous conduire à la seconde herméneutique.

Or, une seconde difficulté se cache ici même. Dans ce jeu de miroirs, il y a un effet de masque et de dédoublement : Cioran se projette donc lui-même dans ses portraits d'autrui, et souvent ses injustices semblent d'abord esquisser un trait de sa propre personne. Mais il y aussi tout un *théâtre* cioranien, où les personnages reviennent sans cesse : le mystique, le saint, le fou, le meurtrier, le mendiant, le raté, Dieu et le Diable… On peut alors se demander si tous ces personnages ne sont pas, eux aussi, en quête d'auteur. Plus exactement, on peut se demander jusqu'où Cioran ne se donne pas à lui-même un masque, et n'est pas un *personnage*. Jusqu'où le dandysme de Cioran et sa frivolité ne compromettent-ils pas la légitimité de son propos ? Jusqu'où ne joue-t-il avec les illusions que la lucidité est censée démasquer ? La lucidité cioranienne ne serait-elle pas qu'un effet littéraire ? La question se pose non seulement au regard de l'attitude de l'auteur, mais encore au niveau de la lucidité elle-même. Commençons par là : la lucidité désigne avant tout l'intuition qu'a l'esprit de son état. Elle est donc l'acuité de la conscience. Mais est-ce une authentique connaissance ? La lucidité n'est-elle pas le lieu où la conscience se cache à elle-même, et refoule ses désirs profonds, ses scrupules, ses pulsions… ? Il est vrai que l'œil ne se voit pas lui-même.

Cependant, il appartient précisément à la spécificité de l'herméneutique de la clairvoyance de le savoir. Ceci implique justement la nécessité d'être clairvoyant sur soi. Cette objection s'avère ainsi une exhortation à la lucidité. Tout repose donc sur la sincérité de l'auteur. Mais qu'en est-il s'il joue avec les illusions ?

Comprenons ceci : le dédoublement se redouble au sein même de la conscience. Il y a une dualité du sujet entre le *soi* et le *moi*, comme le révèle par exemple le texte de « Penser contre soi »[35]. Le *soi* désigne le centre de l'être du sujet dont le *moi* n'est que le phénomène extérieur, la manifestation périphérique. Plus précisément, le *soi* est la *subjectité* de l'essence du sujet, le « point métaphysique » d'un individu, son intériorité. Le *soi* est le siège de la pensée intuitive, et il contient en lui-même un « cœur », faculté de l'affectivité. Le soi cioranien pourrait être assimilé au caractère intelligible de Schopenhauer[36], et le *moi*, au caractère empirique. Enfermé dans son solipsisme, forclos dans un non-espace spirituel, un « lieu », Cioran pourra toujours se voir objecter son arbitraire. A vrai dire, Cioran cherche moins à échapper à cette objection qu'à révéler son étendue : elle frappe tout homme, qu'il en ait ou non conscience. En quelque sorte, la subjectivité est un fait objectif. La reconnaissance du *soi*, au détriment du *moi*, permet alors un détachement qui ne va pas sans rappeler l'« Abegescheindenheit » de Maître Eckhart[37]. Le détachement caractérise tout le geste intellectuel de la lucidité de Cioran. Il doit détacher le sujet de tout ce qui n'est pas authentiquement lui-même, y compris même de lui. Le *soi* arraché à tout, est détaché même de son *moi* : « La lucidité : avoir des sensations à la troisième personne » ; « Vivre et mourir qu'à la troisième personne..., m'exiler en moi, me dissocier de mon nom, pour toujours distrait de celui que je fus..., atteindre enfin – puisque la vie n'est supportable qu'à ce prix – à la sagesse de la démence » ; « Je suis distinct de toutes mes sensations. Je n'arrive pas à comprendre comment. Je n'arrive même pas à comprendre *qui* les éprouve. Et d'ailleurs qui est ce *je* au début des trois propositions ? »[38] Il y a donc une sphère de l'existence qui est le lieu d'une insincérité intrinsèque : le *moi*. En revanche, le *soi* reste inentamé par le jeu avec les illusions. Il appartient alors à la clairvoyance de faire la part entre les deux, de permettre

---

[35] TE, « Penser contre soi », p. 821-831.

[36] Arthur Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre*, trad. de l'allemand par Salomon reinach, rev. par Didier Raymond, Paris, Rivages, coll. Rivages poches, Petite bibliothèque, 1992, chap. V « Conclusion », p. 159-160.

[37] Chez ce dernier le « détachement » est la « pure vertu », qui s'obtient d'abord par la souffrance, et par laquelle on se détourne de tout pour s'abandonner à Dieu, jusqu'à l'extase. Cf. Maître Eckhart. *Traités et Sermons*, trad. du moyen haut allemand par Alain de Libera, Paris, Flammarion, coll. GF, 1993, Sermons 10 et 12.

[38] Cf. respectivement CP, VI, p. 418 ; P, « Abdications », « En l'honneur de la folie », p. 723 ; AA, « A l'orée de l'existence », p. 1645.

une introspection du *soi*. Le soi n'est pas une entité constable, mais un éclaircissement de la conscience. Le face à face de la clairvoyance creuse d'autant la scission entre le *soi* et le *moi*.

Il en résulte trois conséquences : tout d'abord, notre principe méthodologique consiste donc à lire Cioran à partir de cet horizon herméneutique de la clairvoyance, complétée au besoin par la verticalité de l'herméneutique des larmes. En deuxième lieu, cette clairvoyance nous permettra de parler de la conscience, du sujet, du soi cioranien en présupposant que la substance de ce sujet reste celle d'une dynamique (le flux de la conscience), et non d'une identité statique. En dernier lieu, la tâche d'une herméneutique de la clairvoyance peut se déterminer de la manière suivante : d'une part, pousser l'examen de la pensée jusqu'à la sphère du soi, d'autre part, faire dialoguer les fragments, les personnages, les moments de la pensée cioranienne entre eux. C'est ce dialogue en particulier qu'il s'agira de mettre à jour, dans les multiples dualités cioraniennes : entre deux types d'homme (intérieur et extérieur), deux sphères de l'existence, deux chutes, deux vérités, etc. L'herméneutique de la clairvoyance a pour tâche de saisir le décalage, le second degré, le double… et en fin de compte : l'ombre de la transparence. En définitive, le sens d'un miroir philosophique est donc celui d'un dialogue révélateur, par le prisme de la lucidité.

5- LE « CAS » CIORAN

Par sa vie et son écriture, par la puissance *paradigmatique* de sa réflexion, Cioran est un « cas » : une individualité si singulière, qu'elle en devient un « monstre »[39], gros de tout un monde, un individu *gigantal* par l'étendue de ce qu'il engloutit et par la démesure avec laquelle il dilate sa pensée et déborde les limites de son existence individuelle.

> « Parmi les hommes, seuls m'impressionnent ceux dont l'existence n'est qu'une suite de carrefours, ceux qui ont une destinée et dont la vie se dilate au point de devenir indomptable. Le principal est d'avoir un destin, d'être un ''cas''. Que notre présence soit un avertissement, une peur, une inquiétude, une extase ou une joie. […] Que notre existence soit un problème insoluble que la mort même ne puisse jamais résoudre, et que notre absence physique aggrave les tourments devant l'inintelligible. Tous les hommes qui n'ont pas de destin et ne peuvent devenir des ''cas'' marchent d'un pas assuré dans l'existence et sont convaincus qu'ils finiront bien pas arriver quelque part ; car le dénouement est inclus dans les prémices de leur être. Alors que l'homme qui est un ''cas'', est, pour lui-même une inquiétude absolue et pour les autres, une occasion d'inquiétude ; en lui, le vacillement de l'individuation, est une hallucination infinie, un rien qui devient être. Alors, il se pose cette *ultime* question : le monde a-t-il été créé ou ne l'a-t-il pas été *encore*. »[40]

Mais en vertu de sa *monstruosité*, ce *cas* ne se laisse réduire ni à une norme, ni à un archétype, ni à un modèle, ni à un exemple ou un accident. Lire Cioran ne relève donc pas plus du clinique que de la casuistique. Cioran est un *cas* par les conséquences, les dimensions et les enjeux de sa philosophie, et de prime abord, c'est à la fois *un cas de conscience et un cas limite* pour la philosophie elle-même.

En effet, Cioran n'est-il pas l'auteur d'un « Adieu à la philosophie »[41] ? Comment comprendre ses critiques répétées contre la philosophie ? Faut-il y voir une « antiphilosophie » ? Rien de tel. Ses critiques visent d'abord la dégénérescence de la

---

[39] « Le monstre est le seul par définition, et la solitude, même celle de l'infamie, suppose quelque chose de positif, une élection un peu spéciale, mais une élection, indéniablement. » I, V, p. 1316. En recherchant la raison philosophique d'un monstre « existentiel » tel que Cioran, à notre manière, nous tentons de poursuivre l'idée selon laquelle « l'homme très normal est un monstre qui n'a pas réussi, qui n'a pas su assumer sa singularité, sa lâcheté, sa vieillesse, son altérité, son inhumanité peut-être : le monstre devient alors beaucoup plus courant et proche de nous que nous ne le pensions, car personne ne peut prétendre de bonne foi avoir atteint une sagesse qui élimine ce qui donne à sa vie cette part de folie sans laquelle elle n'existerait pas […] ». Jean-Claude Beaune, « Sur la route et les traces des Geoffroy Saint-Hilaire », *in* Jean-Claude Beaune (s. dir.), *Vie et mort des monstres*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Milieux, 2004, p. 11.

[40] LL, I, « Du plus grand regret », p. 129.

[41] P, « Précis de décomposition », « Adieu à la philosophie », p. 622.

philosophie. En devenant un métier, la philosophie se réduit de plus en plus à un exercice scolaire auquel Cioran se refuse. Pourtant, n'est-il pas un « faux philosophe »[42], celui qui s'en tient aux marges de l'Université ? Au contraire, pour Cioran, il n'est ni humble, ni encore philosophe celui qui se dit philosophe ; et c'est sans doute ce qui motive aussi à leur manière et à des degrés divers Epictète, Pascal, Nietzsche[43] par exemple (qui, du reste, constituent des références précieuses aux yeux de Cioran). Il faut donc voir dans les critiques cioraniennes de la philosophie une exigence philosophique : critiquer la philosophie c'est encore philosopher. La signification philosophique de la pensée cioranienne ne va donc pas de soi. Elle n'hésite pas à se mettre elle-même en question sans jamais s'en remettre à l'autorité d'un simple *statut*, d'une *discipline*.

Il convient ensuite de noter l'importance de l'écriture, de la mise en forme de la pensée cioranienne : aphorismes, articles repris en chapitres de livre, cahiers, entretiens, textes liminaires (préfaces), correspondances (lettres privées, lettres ouvertes publiées). Il n'existe qu'un livre écrit comme un ouvrage d'une seule pièce – et cela suffit déjà à en révéler le caractère marginal dans l'œuvre de Cioran – à savoir *Schimbarea la faţă a României*. Il nous semble que toute l'œuvre de Cioran n'est au fond que fragments, et même, en somme, qu'aphorismes plus ou moins étendus. Même s'ils courent sur plusieurs pages, les fragments se comportent de manière autonome, comme des monades, miroirs de l'univers cioranien, mais sans porte ni fenêtre. Comment lire philosophiquement Cioran sans voir sa pensée partir en lambeaux ? A vrai dire, il ne nous semble pas qu'il y ait antinomie entre fragment et totalité. « Et si le fragment n'était que le rêve de se substituer par tous les moyens les plus brutaux au système ? N'y a-t-il pas en lui le secret terrorisme de ceux qui croient qu'un cri vaut mieux que de longs discours ? Et si, sous couvert de liberté, il ne s'agissait pas tout bonnement de couper court à l'autre de la parole pour toujours ? Descartes nous invite à penser avec lui, Cioran nous somme de penser comme lui. […] Dès lors qu'une juxtaposition de fragments fait sens – on le voit bien avec Nietzsche – l'effet d'ensemble est donné. Certes Blanchot distingue jusqu'à les opposer le fragment et l'aphorisme, et parie pour un fragment pur de toute totalité, mais la dissémination totale n'est pas plus possible dans le monde symbolique, que ne peut l'être le désordre total dans le monde physique. On y voit opérer

---

[42] Ent LV, p. 137.

[43] Cf. pour mémoire : Epictète, *Manuel*, *in* Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même* suivies du *Manuel* d'Epictète, trad. du grec par Mario Meunier, Paris, Flammarion, coll. GF, 1996, XLVI, 1, p. 204 : « Ne te dis jamais philosophe […] » ; Blaise Pascal, *Pensées*, n°513 (Lafuma) – 4 (Brunschvicg) , *op. cit.*, p. 576 : « Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher » ; Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, *op. cit.*, Neuvième partie « Qu'est-ce qui est noble ? », § 289, p. 728 : « Toute philosophie est une philosophie de façade. »

dans l'un et l'autre cas des attracteurs étranges. De fait, le fragment ne cesse pas de faire signe vers cette totalité dont il se détache comme à regret. Il n'y a pas entre eux d'antinomie nécessaire. »[44] Or, les attracteurs étranges, chez Cioran, ne manquent pas : d'une part, des concepts et des images reviennent incessamment (*lucidité, illusion*…) ; d'autre part, les répétitions des mêmes notions (la mort, la naissance, l'utopie…) nous inclinent à penser que le ressassement est une manière de *dépasser* la totalité ; enfin, l'œuvre de Cioran regorge de reprises d'aphorismes (notamment entre l'œuvre française et l'œuvre roumaine), de correspondances entre les fragments et même de connexions serrées entre plusieurs éléments de sa pensée (ne serait-ce qu'en vertu des contradictions internes, par exemple de la lucidité avec la vie : si tout était indépendant, ces contradictions tomberaient, elles ne produiraient aucun effet). Le fragment suppose une pensée constituée perceptible dans l'effet d'ensemble qu'il communique et implique une conception de la raison comme totalitaire (moins à la manière d'Adorno et d'Horkheimer, que selon la perspective chestovienne). Le fragment s'oppose plutôt au système, c'est vis-à-vis de ce dernier que le fragment doit répondre de sa signification.

Plus troublant est, en effet, le refus obstiné et *systématique* du système de la part de Cioran. Serait-ce une nouvelle façon pour lui de se moquer de soi-même ? La question est plus sérieuse qu'il n'y paraît au premier abord. Ce n'est pas parce que Cioran n'est pas l'homme d'un système, mais parce qu'il conteste toute pensée systématique, que l'on peut s'interroger sur la rigueur philosophique de sa pensée. Lorsque Cioran écrit que « L'horreur du système est le commencement de la vraie philosophie »[45], il faut comprendre que, pour lui, il n'existe de système que fermé[46]. Mais une pensée ne peut se fermer, elle est aux prises avec la vie, le monde, son environnement... Les systèmes des philosophes ne sont donc que des systèmes ouverts, c'est-à-dire soit des pseudo-systèmes, soit des pseudo-philosophies vaines et sans vie. Dans les deux cas, il s'agit seulement de faire illusion au moyen d'un apparat technique ardu. Pire : bien souvent l'esprit de système ne consiste qu'à se *forcer* à suivre tel ou tel parti. Là où règne l'ordre, les pensées sont policées et ne sont plus elles-mêmes. A l'inverse, les fragments cioraniens s'assument comme tels et refusent toute organisation totalisatrice et en même temps toute unité. Il n'y a qu'un « motif central ». Néanmoins, sans

---

[44] Christian Godin, *La totalité*, t. 3 « La philosophie », Champ Vallon, Seyssel, 2000, p. 82-83.
[45] PrPI, p. 5.
[46] En ce sens, Cioran rejoint Bachelard, pour qui un système ouvert n'est pas un système mais seulement son ébauche : « Il n'y a de systèmes que fermés. » (cf. Gaston Bachelard, *L'Engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972, « Univers et réalité », p. 106). La proximité n'est peut-être pas entièrement fortuite, car n'oublions pas leur grande amitié commune avec Benjamin Fondane.

homogénéité d'ensemble, la pensée cioranienne conserve-t-elle une identité proprement dite ? A défaut de traité, la pensée orale d'Epictète respectait cependant l'organisation du système stoïcien, de même que les *Pensées* de Pascal ne sont éparses qu'à cause de l'inachèvement de *L'Apologie du Christianisme*. Même Nietzsche semble adopter une sorte de système non pas formellement, mais organiquement, notamment à l'intérieur de ses ouvrages les plus déconcertants, où l'organisation de ses concepts subsiste bel et bien. Nietzsche reste donc *cohérent*[47].

Qu'est-ce qui nous empêche de croire Cioran quand il dit lui-même qu'il est un *non philosophe* ? Cioran a *volontairement* fragmenté son propre discours, et ses aphorismes sont *achevés*. En revanche, l'identité philosophique de la pensée cioranienne repose sur sa consistance, sa gravité. Cioran a mis au jour certains concepts, non pas de simples opinions raisonnées, mais bien des concepts philosophiques, c'est-à-dire l'expression *essentielle* des choses. La « lucidité » en est un exemple (nous en verrons d'autres), puisque le sens spécial que prend ce terme chez Cioran n'appartient qu'à lui. Comprenons que la valeur des concepts ne disparaît pas avec ce qu'ils décomposent, que l'élément affectif qui les anime est fonction de l'intuition qu'ils expriment, que leur effectivité n'est plus sujette à une fixité formelle, parce qu'ils épousent la fluidité des choses et assument leur hétérogénéité et leurs contradictions. Avec Cioran, nous sommes en pleine « raison contradictoire »[48] enchevêtrant l'homogène et l'hétérogène. La contradiction n'est donc plus ici seulement intellectuelle comme le pensait Bergson, mais à l'œuvre dans les choses elles-mêmes.

Outre la raison systématique, Cioran critique donc le conceptualisme, lequel transforme les problèmes métaphysiques en problèmes de vocabulaire, la pensée en jargon, les concepts en étiquettes ou catégories, bref en fausses abstractions. Cioran prolonge ainsi Bergson et sa méthode expérimentale de la métaphysique dont le discours a recours aux concepts et aux images[49], aux « articulations » et « aux ondulations du réel »[50]. C'est pourquoi Cioran préfère dire de lui-même (et des « vrais » philosophes – au-delà de Gabriel Marcel,

---

[47] On se rappelle la signification nietzschéenne de la célèbre définition : « La Philosophie […] est la discipline qui consiste à *créer* des concepts. » Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 2005, p. 10. L'important n'est pas de forger une science de concepts purs (comme chez Kant), l'essentiel repose sur la *création* de nouveaux concepts.
[48] Jean-Jacques Wunenburger, *La raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, coll. Sciences et symboles, 1990.
[49] Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, « L'intuition philosophique », *op. cit.*, p. 1357.
[50] *Ibid*, « Introduction II », p. 1292 et 1272.

Cioran parle de Kierkegaard) qu'il est un *Privatdenker*[51], par opposition à un professeur public. Le *Privatdenker* – c'est-à-dire non pas un *libre penseur*, mais littéralement un *penseur privé*, en retrait du monde – se soustrait aux dogmes de quelque nature qu'ils soient. Cioran reste finalement très rigoureux, très consciencieux, très cohérent en soi dans sa non cohérence formelle ; sa cohérence relève simplement d'une autre nature, ses contradictions déconcertent précisément parce qu'elles ont du sens, sa non cohérence formelle reflète d'abord une exigence de style. Effectivement, comme à l'image de toute la philosophie cioranienne, son intuition directrice possède une cohérence en elle-même, pour elle-même, *une cohérence sans cohésion*.

Chez Cioran, la cohérence repose d'abord sur la pertinence de ses formules, toutes jetées en des directions opposées, mais animées par la même inquiétude fondamentale, par le même mouvement et la même exigence de pensée et de vie. La philosophie loin de se réduire à une « matrice disciplinaire », est une pensée existentielle créatrice d'une intuition métaphysique qui se jette dans une quête infinie. Le concept, du reste comme l'image, n'est qu'un *outil*, un accessoire. Il n'intervient ici que comme une *obsession*[52]. Entre obsession (c'est-à-dire ce que la conscience ne peut écarter de sa vue et dont la présence envahissante l'oppresse, l'absorbe et l'attire ; cela suppose un état de veille extrême de la conscience) et systématicité (distribution méthodique, structurelle et artificielle des êtres), la différence est irréconciliable et oppose une exigence existentielle à une normativité psychologiquement satisfaisante.

Il faut faire ici deux remarques. D'une part, la lucidité n'est pas entamée par les aléas de l'existence. Cioran n'est pas frappé de naïveté par son intuitionnisme vitaliste et son anti-formalisme. Certes, la lucidité repose sur un contact avec le vécu – car seul le vécu est fécond[53] –, mais non pas un « vécu naïf »[54], parce que la vie et l'histoire sont essentiellement perçues dans ce qu'elles ont de plus tragique. Au moyen du contact avec le vécu, Cioran cherche à se soustraire à la fois à « la tyrannie du temps » et aux cercles de valeurs[55]. Les

---

[51] PrPI, p. 5 et cf. Ent JLF, p. 103 : « Je ne suis pas un philosophe […] Je ne suis rien de plus qu'un *Privat Denker* – un penseur privé – […]. » Cf. aussi Ent GCF, p. 256-257. Nous y reviendrons, cf. *infra*, p. 64.
[52] « Bribes, pensées fugitives, dites-vous. Peut-on les appeler *fugitives* lorsqu'il s'agit d'obsessions, donc de pensées dont le propre est justement de ne pas fuir ? » AA, « A l'orée de l'existence », p. 1649.
[53] SD, « La structure de la connaissance », p. 72.
[54] « Le vécu naïf, propre aux époques créatrices de l'histoire, aux époques où l'homme ne se sent pas en dehors de la vie et de la culture, qu'il se contenterait de contempler, réalise une insertion dans l'existence qui n'est rien d'autre qu'une croyance fanatique à un cercle de valeurs, croyance fondée sur l'illusion de leur universalité. » SD, « Le sens de la culture contemporaine », p. 77.
[55] *Ibid*., p. 78-79.

obsessions cioraniennes sont vécues, tout en restant pétries de scepticisme, et naissent précisément là où meurt le fanatisme des systèmes de valeurs. D'autre part, le fragment et l'hétérogénéité de la pensée cioranienne ni n'excluent *une suite dans les idées*, une consistance de la pensée, ni n'autorisent une confusion généralisée, une pensée constituée d'amalgames et d'opinions éparses. L'adaptation réciproque de la pensée au style constitue l'un des aspects les plus originaux de son art.

L'anti-rationalisme et l'anti-formalisme renforcent la cohérence du motif central, de l'intuition centrale de Cioran, et de l'unité de son sujet, puisque les cloisonnements factices et stériles de la pensée catégorielle se trouvent brisés. Libéré de ses « barrières différenciatrices formelles »[56], l'esprit retrouve son « unité », dit Cioran, c'est-à-dire son âme, sa vie. Seule l'intuition obsessionnelle et son discours brisé donnent à l'esprit une vue d'ensemble complète et un rythme vital (c'est-à-dire essentiel, définitif et décisif). Mais l'unité du motif se paye au prix de l'errance d'une pensée rendue à elle-même, sans bornes, sans guide, sans matrice.

A le prendre aux mots, Cioran n'*est* donc pas philosophe mais *a* une philosophie. Il faut bien distinguer *être* et *avoir*. La philosophie n'est pas un état, au sens d'une situation, d'une fonction, d'un rôle. Cioran ne *fait* pas le philosophe. Il n'*est* philosophe qu'au sens où la philosophie est un attribut *essentiel* (c'est-à-dire qui touche à son essence) de sa pensée, et par là se révèle déjà comme étant une philosophie première, une métaphysique. Nous relevons de nombreuses occurrences où Cioran exprime cela : « Je suis un philosophe-hurleur. Mes idées, si idées il y a, aboient ; elles n'expliquent rien, elles éclatent. » ; « Chez moi, tout a une base physiologique et métaphysique. J'ai sauté le ''psychique''... » ; « La philosophie des professeurs est une chose ; la métaphysique en est une autre » ; « C'est un privilège que de vivre en conflit avec son temps. A chaque moment on est conscient qu'on ne pense pas comme les autres. Cet état de dissemblance aiguë, si indigent, si stérile qu'il paraisse, possède néanmoins un statut philosophique, qu'on chercherait en pure perte dans les cogitations accordées aux événements. »[57] ; etc. Une pensée catégorielle est une pensée qui n'*est* philosophique que par son état, son *statut*, entendu ici comme l'identité sociale, l'immobilisme d'une cogitation, et le fanatisme d'idées fixes[58]. Rien de commun avec un

---

[56] *Ibid*., p. 81.
[57] Respectivement : C, p. 14 ; C, p. 128 ; EA, « Valéry face à ses idoles », p. 1568 ; I, IX, p. 1370.

[58] Cf. P, « Précis de décomposition », « La fleur des idées fixes », p. 637. L'obsession cioranienne ne relève pas de « la tyrannie féconde des idées fixes » mais d'une intuition centrale. La langue de Cioran vie et vibre. Rien de

statut au sens d'un état existentiel, d'un stade du motif central qui anime toute une pensée, et avec quelle force et quelle violence ! Rien n'y résiste. C'est là qu'il faut voir la spécificité de la langue cioranienne.

La conception cioranienne de l'expression possède trois caractéristiques paradoxales. En premier lieu, l'expression cioranienne reconnaît comme valeur non pas le vrai et le faux mais la sincérité et l'hypocrisie. Et pourtant, Cioran n'a de cesse de réitérer à quel point le lecteur ne compte pas pour lui, qu'il ne se sent, dans ses textes, responsable de rien et devant personne. Autrement dit, l'expression garde en son sein le souci éthique de son écriture, et fait montre en même temps d'une indifférence éthique à l'égard de sa réception. Ensuite, cette expression éclatée se fonde dans la carence, le fragmentaire, la déchirure, la discontinuité, et pour tout dire : la perte. Vivre, connaître, écrire, s'avèrent irrémédiablement frappés d'entropie. Cependant, cette entropie existentielle se trouve précisément à la source de la positivité de l'expression cioranienne, qui voit dans l'écriture une thérapie, une purgation, un exutoire. Enfin et surtout, cette expression demeure dénuée de raison d'être (mieux aurait valu se taire), et, pourtant, Cioran donne à l'expression une puissance métaphysique déterminante, qui d'ailleurs justifie assez elle-même la possibilité de lire ici une métaphysique sans risque de surinterprétation.

Entre souci de sincérité et insouciance de sa réception, entre entropie et thérapie, entre silence et musique, l'expression cioranienne s'engage dans une circularité de ses obsessions qui *fusent* de toutes parts et se contredisent les unes les autres. Cette expression et la circularité discontinue de ses idées sont ou devraient être de nature musicale, selon une voie ouverte en son temps par Schopenhauer. Si pour le Solitaire de Frankfort, la musique est un équivalent de l'Idée, et si elle subsistera même après la disparition de l'univers, pour Cioran, la musique est en quelque sorte l'expression elle-même. Et cette expression exténue, démembre, décompose, éclate des idées qui se révèlent *négatives* (elles n'ont donc plus rien de platonicien). Ainsi, « La méditation musicale devrait être le prototype de la pensée en général. Quel philosophe n'a jamais suivi un motif jusqu'à son épuisement, à son extrême limite ? Il n'y a de pensée exhaustive qu'en musique. Même après les philosophes les plus profonds, on éprouve le besoin de recommencer à zéro. La musique seule nous donne des

---

fixe. Une grande difficulté de la lecture de Cioran consiste notamment à ne pas perdre le fil de sa pensée malgré l'équivocité des termes et le démembrement herméneutique qu'il emploie. Les mêmes mots chez Cioran expriment parfois des obsessions conceptuelles, des notions, des idées différentes.

réponses définitives. »[59] S'il a la caractéristique de pousser à bout celui qui l'emploie, ce langage musical n'en reste pas moins *superficiel*. Parler, écrire, c'est refaire surface. Mais avec ce va-et-vient incessant entre soi et le monde, comme par la fragmentation des aphorismes et des obsessions, Cioran ne saurait rien approfondir, rien si ce n'est son motif central et la discontinuité de son mouvement. Ce langage résonne en surface, mais interroge en profondeur et secoue la lourdeur de l'âme : il s'agit bien d'une « musique intérieure »[60].

En conséquence, le motif central, que creuse l'intuition du pessimisme jubilatoire, constitue fondamentalement une pierre de touche et à la fois un point d'achoppement extrême. Cette intuition centrale et basale, qui tourmente à ce point Cioran et suscite autant de contradictions, se fonde sur la verticalité et le vertige d'une métaphysique du pire. A partir de cette trame au sein du dédale de la pensée cioranienne, il s'agit de filer ce pessimisme jubilatoire, et de faire émerger les figures conceptuelles d'une métaphysique inédite. Telle une quête du Graal parsemée d'obstacles, nous chercherons, pas à pas, à nous saisir de la clef du pessimisme jubilatoire pour lever le plus grand nombre possible de verrous propre à son dilemme métaphysique.

Notre intention consiste donc à suivre et faire entendre ce motif central. Encore faut-il surmonter les silences de Cioran, l'équivocité de son langage, la discontinuité de sa pensée. Le plus difficile reste sans doute l'absence du processus conduisant au résultat que constitue chaque fragment cioranien. Face au désarroi logique et ontologique que ne manque pas de produire Cioran chez ses lecteurs, notre propre lecteur comprend qu'il nous faudra nous sortir,

---

[59] LS, p. 313-314. Cela est à rapprocher de l'idée selon laquelle « la philosophie veut être une musique » (Léon Chestov, *Sur les confins de la vie*, in *La philosophie de la tragédie* suivi de : *Sur les confins de la vie*, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Flammarion, 1966, p. 303). L'expression cioranienne pourrait répondre métaphysiquement et musicalement aux apories du *Parménide* de Platon. En fait, Cioran prolonge ici « La métaphysique de la musique » de Schopenhauer (cf. *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. de l'allemand par A. Burdeau et rev. par Richard Roos, Paris, PUF, 1996, Suppl., chap. XXXIX « De la métaphysique de la musique », p. 1189 : la musique est « l'expression directe de la volonté elle-même. »). « La *musique* est le véritable langage universel », et il appartient au vrai philosophe d'en déchiffrer la « grammaire » (Arthur Schopenhauer, *Parerga et paralipomena*, trad. de l'allemand par Jean-Pierre Jackson, Paris, Coda, 2005, IIe partie, 19 « Sur la métaphysique du beau et l'esthétique », § 218, p. 757-758). Après Schopenhauer, Cioran figure comme une inversion de Basile Conta, dont la métaphysique tient du domaine des beaux-arts et la physique de l'ondulation (cf. *Les Fondements de la métaphysique*, trad. du roumain par D. Rosetti Tescanu, Paris, Alcan, 1890 et cf. *Théorie de l'ondulation universelle. Essai sur l'évolution*, trad. du roumain par D. Rosetti Tescanu, Paris, Alcan, 1895) ou plus encore comme le symétrique négatif d'un Félix Ravaisson et de la « voie des influx » qui fait de l'esthétique « la clé de l'épistémologie » : « Ainsi la musique sera-t-elle définie exemplairement comme le ''démembrement d'un thème fondamental en des parties où son identité se maintient sous diverses modifications.'' » Cf. Bruno Pinchard, « La voie des influx. Leibniz, miroir de la Renaissance », *in* Yves-Charles Zarka et Bruno Pinchard, *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, PUF, coll. Quadrige, Manuels, 2005, p. 180.

[60] BV, I, 8, p. 517. Cioran connaît la musique d'abord en amateur, mais un amateur averti : il suivit à Sibiu les cours de violon du Pr. Dresler (spécialiste de Bach, professeur de violon, de piano et d'orgue).

lui et nous, d'une pérégrination dantesque. Il nous est nécessaire de mettre en œuvre une herméneutique qui se présente à nous comme une machine dont on ignore le mode d'emploi ; il faut donc tenter de l'inventer au fur et à mesure que l'on avance, ce qui suffit à nous placer sur l'horizon brisé de notre auteur. « Enroué d'un trop long silence », nous nous lançons « Là où tait le soleil »[61] : dans les profondeurs du pire.

CHAPITRE I- LE PESSIMISME DE CIORAN

[61] Alighieri Dante, *La divine comédie*, *Enfer*, chant I, v. 60-65, in *Œuvres complètes*, trad. de l'italien par André Pézard Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, 1965, p. 885.

A- Introduction au pessimisme

1- La philosophie du pessimisme

Le pire est rarement le point de départ de la réflexion philosophique. Le pessimisme ne va pas de soi. Afin de comprendre ce que le pessimisme a d'original, encore faut-il savoir ce qu'il cache d'originel, en repérant la naissance et la filiation de ses valeurs, c'est-à-dire en en dressant la *généalogie* : « *Origine des* ''*pessimistes*''. – Une bouchée de bonne nourriture décide souvent si nous regardons l'avenir avec des yeux découragés ou pleins d'espoir : cela est vrai dans les choses les plus hautes et les plus intellectuelles. Le mécontentement et les idées noires ont été *transmis* aux générations actuelles par les faméliques de jadis. »[62] Nourrissant un ressentiment ou plutôt une rancune contre l'histoire, le pessimiste est le premier à dénier son histoire. S'il n'est guère possible ici de reconstituer une histoire approfondie du pessimisme – histoire qui reste à écrire –, s'il n'est pas d'avantage question de dresser une taxinomie des espèces de pessimisme[63], du moins pouvons-nous tenter de cerner rapidement l'horizon à partir duquel enquêter.

(1) Le premier trait fondamental de ce tableau généalogique du pessimisme semble se fonder sur la fatalité et le désordre dans le cosmos et la nature, dans la cité et les mœurs, dans le langage et l'âme. Un tel pessimisme parsème les débuts de l'écriture et donc de l'histoire : l'*Apocalypse de Néferty* (Egypte), le *Dialogue de pessimisme* (Mésopotamie)… sans compter de nombreux éléments pessimistes contenus dans les *Upanishads* et les *Védas* (Inde), etc.

(2) Toutefois, le pessimisme ne semble prendre sa pleine consistance philosophique qu'avec l'école cyrénaïque. Le fondateur de cette école, du nom d'Aristippe, qui avait été notamment le disciple de Socrate, affirmait un subjectivisme radical où plaisir et douleur dotaient les expériences individuelles de leur caractère d'intériorité ineffable. Le bonheur se définissait alors comme la somme des plaisirs propre à la liberté-intériorité du sujet, et la douleur revêtait une certaine fatalité en ce que rien, pas même la sagesse, ne savait en écarter

---

[62] Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, 2e partie, § 184, *ibid.*, p. 899.

[63] Cf. Georges Palante, *Pessimisme et individualisme*, in *Œuvres complètes*, Paris, Coda, 2004, p. 686-746. Le tort d'une taxinomie en la matière consiste dans la définition de ses critères discriminants. En n'étant pas généalogique, une taxinomie comme celle de Palante classe arbitrairement différentes formes de pessimisme en espèces distinctes, alors même que ces catégories sont complètement poreuses, non exhaustives et pour tout dire inadéquates.

ni différer la rencontre. Un de ses successeurs, Hégésias, va raidir fondamentalement cette position. Ce dernier transpose la subjectivité en indifférence et montre la malédiction inévitable de la fatalité ainsi que l'impossibilité du bonheur[64], du fait que l'existence n'est que regrets (au passé), douleurs (au présent) et soucis (au futur). Avec lui, nous avons la première comptabilité des biens et des maux (excédentaires) de la vie. L'existence n'est qu'une impasse, dont la seule issue est le détachement absolu, qui va jusqu'à renoncer à la vie elle-même. D'ailleurs, Hégésias porte le surnom de *Péisithanatos*, « celui qui conseille la mort ». Et l'on comprend mieux la phrase de Nietzsche lorsque l'on garde en mémoire le titre du livre d'Hégésias *Apocartéron* (« Celui qui s'abstient de se nourrir pour en mourir) » où « Le héros est un individu qui se prive de nourriture pour en finir avec la vie ; des amis l'invitent à renoncer à ce projet ; il leur répond en détaillant les maux de l'existence »[65], livre dont Cicéron nous raconte la censure dont il fut l'objet, sur l'ordre de Ptolémée, à cause des nombreux suicides qu'il entraînait. Hégésias est donc le premier philosophe pessimiste, parce qu'il a vu et mesuré la prédominance des maux sur les biens.

Le chaos, toujours travesti ou évacué jusque-là, prend toute sa place : celle du monde, qui n'est remis en ordre par aucun principe, précisément parce qu'il est le premier principe. Le désordre, les inexorables coups du sort, la dysharmonie des humeurs sont pris en eux-mêmes sans être relégués à un second rang. Ils forment la réalité, c'est-à-dire ce qui *est* et non ce qui *devrait* être. Il s'agit donc d'une philosophie et d'une « logique du pire » comme dirait Rosset[66], une philosophie qui regarde la réalité en face, sans refuser d'expliquer le désordre, mais en dressant le bilan des maux face aux biens. Néanmoins, Rosset n'a distingué le pessimisme ni du tragique, ni du nihilisme. Nous voyons mal pourquoi une philosophie tragique aurait exclusivement en vue « la perdition (hasard originel) » et quant à la philosophie pessimiste, la « perte (hasard événementiel) »[67], la perdition n'implique-t-elle pas la perte et la perte ne suppose-t-elle pas la perdition ? De plus, tragique, nihilisme et

---

[64] « Le bonheur parfait est impossible, car le corps est sujet à cent maladies, l'âme souffre avec le corps et par là-dessus viennent les coups du sort, qui ruinent nos plus belles espérances. » Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. du grec par Robert Genaille, Paris, Flammarion, coll. GF, 1993, livre II, « Aristippe », t. 1, p. 137.

[65] Cicéron, *Tusculanes*, trad. du latin par Jules Humbert, Paris, Belles Lettres, coll. Budé, 1964, I, 84, p. 51.

[66] Cf. Clément Rosset, *Logique du pire*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993, chap. I, 1, à propos de la pensée du désordre et du pire.

[67] *Ibid*., III, 3, p. 105.

pessimisme ne concernent pas *d'abord* le hasard. Le nihilisme est la pensée du *rien* (*nihil*), le pessimisme est la pensée du *pire* (*pessimus*), le tragique en est le *théâtre*, la mise en scène, le *jeu* existentiel. Confondre les trois termes, c'est mélanger les genres et leur faire subir le supplice du lit de Procuste. *Pessimus* ou *pessumus* (archaïsme) est le superlatif de *malus* (c'est-à-dire mauvais, misérable, malheureux, funeste), il signifie *le plus mauvais, qui est suprêmement mauvais*, littéralement *pes-sum-us* : qui est (*sum*) le plus (*-us*) en bas (*pes*), le plus à terre, qui est le plus au fond du gouffre, au sens propre ou figuré. Par là, on signifie le *pire* à travers le vertige de son abîme (et non pas l'abîme, ou plutôt le vide, le néant saisi en lui-même, c'est-à-dire le nihilisme ; ce n'est pas non plus la chute théâtrale, emphatique, pour *faire* tragique). Et avec Hégésias, le pire de la condition humaine est désormais moins le chaos que la vie elle-même[68]. Le pessimisme se réduit à une dévalorisation et une dévaluation de la valeur de la vie.

(3) Un autre trait fondamental du pessimisme s'esquisse avec le développement du genre eschatologique. De nombreux courants religieux, très hétérogènes (secte de Baal, Mazdéisme, Paulicianisme, Bogomilisme, Catharisme, Millénarisme, et autres gnosticismes, etc.) déploient, chacun selon son identité propre, l'idée d'un Dieu vengeur voire méchant, d'un « mauvais démiurge »[69]. Le pire détermine alors non seulement la valeur négative de la vie, mais encore celle du temps et de la force : une énergétique du pire. Tout ce qui bouge est mal et fait le mal. Cette énergétique du pire amène à une transcendance du mal : le mal est un principe personnel et métaphysique.

(4) Parallèlement, certaines figures de la chrétienté médiévale vont accentuer un trait caractéristique du pessimisme. Il s'agit de la tradition des moines de Lérins, et spécialement d'Eucher de Lyon, jusqu'à Innocent III, ainsi que de la longue tradition des pères du désert et de la mortification[70], lesquels conçoivent un « mépris du monde », du fait même qu'ils

---

[68] En ce sens, le « pessimisme » épicurien ou platonicien, évoqué par Elme Caro (*Le pessimisme au XIXe siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, Paris, Hachette, 1880, chap. I, « Le pessimisme dans l'histoire », p. 1-9) ne signifie pas autre chose qu'une philosophie capable de nous apprendre à mourir ; seul Hégésias prône que la mort reste toujours préférable à la vie, que jamais la vie n'est un bien.

[69] La notion de colère de Dieu permet de mettre ainsi en lumière un point commun entre les conceptions d'un Dieu méchant (cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, coll. Idées et recherches, 1979, p. 141 ; Adolf von Harnack, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, trad. de l'allemand par Bernard Lauret, Paris, Cerf, coll. Patrimoines, Christianisme, 2003, p. 121-129), d'un Dieu justicier et colérique mais raisonnable (cf. Lactance, *La colère de Dieu*, trad. du latin par Christiane Ingremeau, Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes, 1982), d'un Dieu en colère mais miséricordieux (cf. saint Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, trad. du latin par Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 1991, livre III, 23, 3-7, p. 388-392).

[70] Cf. saint Eucher de Lyon, *Du mépris du monde* suivi de l'*Eloge du désert*, trad. du latin par I. Cristiani, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1950. Voir également l'ouvrage de Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde :*

refusent de concevoir une transcendance du mal. Car le mal est péché et le monde tentation. Ce mépris du monde va bien au-delà de saint Augustin, de Plotin et de l'ascétisme stoïcien. La matière ne désigne plus seulement le mal, elle est matière du pire, du moment qu'elle fait obstacle à l'esprit et qu'elle est la *substance* de la souffrance. Matière signifie meurtrissure. C'est une radicalisation du *Qohéleth*, qui affirme la *vanité* de la vie, tout à la fois vide et inutile.

(5) En réaction aux philosophies du mépris, la Renaissance s'attache à une philosophie de la dignité, en cherchant au contraire à composer avec la nature. Par là, elle esquisse le premier trait nuancé et moderne du pessimisme, lequel se réduit alors à n'être le propre que de l'intelligence seule, là où la volonté reste optimiste. Dans l'ouvrage classique d'Hernán Pérez de Oliva (1586), *Diálogo de la dignidad del hombre*[71], Aurelio campe la figure du pessimiste et décrit la condition misérable de l'homme au regard de la vie animale ; en réponse, Antonio défend quant à lui un optimisme à tout épreuve : harmonie de l'univers, Providence, promesse de salut après la mort. Un dernier personnage clôt le dialogue, Dinarque, lequel observe l'acuité de l'analyse réaliste du premier, tout en adhérant à la démonstration du second (ce sont autant de raisons d'espérer). Voilà précisément la modernité : le pire possède une valeur gnoséologique, à savoir la lucidité, la clairvoyance, la justesse – cette justesse psychologique que nous retrouvons à l'œuvre chez Gracian et Cervantès, mais aussi chez les moralistes français et Pascal. Désormais, le pessimisme suppose aussi la *nécessité* du choix moral tiraillé entre deux options (nécessité qui subsiste même en l'absence de toute tentation). Kierkegaard[72] voyait dans une telle nécessité l'origine du pessimisme moderne.

(6) Avec Burton (1620), le pire s'entend comme l'extrémité du mal. Pris au sens d'un déséquilibre humoral, le mal désigne à la fois un concept biologique et psychologique, moral et herméneutique, au moment où la théorie humorale se voit contredite par Harvey (le sang n'est plus une humeur). D'avoir fait le mal l'homme a mal (culpabilisation de l'auteur du

---

le XIe siècle, Louvain-Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1963. Les prémisses de la thèse du *De contemptu mundi* remonteraient jusqu'au *De officiis* de saint Ambroise. Si l'honnête n'est plus séparé de l'utile et si l'utile s'évalue à l'aune de l'éternité, ce qui reste ici bas (le monde sensible) ne recueille plus que mépris.

[71] Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, Córdoba, Gabriel Ramos Bejarano, 1586.

[72] Sören Kierkegaard, *L'Alternative*, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, 1970, t. III. Pour un commentaire, cf. Vladimir Jankélévitch, *Cours de philosophie morale, Université livre de Bruxelles, 1962-1963*, Paris, Seuil, coll. Traces écrites, 2006, Ière partie du cours, « Réduction de l'éthique à l'esthétique », p. 16-17. De cette alternative, il découle regret, douleur et *Echarde dans la chair* (cf. l'ouvrage éponyme de Kierkegaard, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, 1971, t. VI).

péché), en sorte que « la maladie du corps profite à la santé de l'âme »[73]. Le symptôme invite à la purgation, il l'exige, puisque s'il allait *trop* mal, l'individu serait simplement mort. Mais parfois le mal touche l'âme elle-même, ne serait-ce que parce qu'elle souffre de ce qu'elle aperçoit en elle-même. Le pire devient synonyme de mélancolie. Cette maladie intégrale et universellement répandue est définie comme l'humeur la plus grave (du reste, la seule à être pathologique, créant un déséquilibre pas sa seule présence, à la différence de la théorie humorale classique où la maladie est le déséquilibre au sein du complexe des quatre humeurs), elle-même pouvant aboutir, dans sa forme la plus sévère, jusqu'au « *balneum diaboli* »[74]. Désormais, le pessimisme se réduit à un *trait* de caractère[75] et la tâche du philosophe à devenir le médecin de l'humanité tout entière.

(7) Le terme même de « pessimisme » apparaît fort tard, et permet de cristalliser les différentes conceptions portées non pas tant sur le pire que sur le mal. En effet, dans l'*Année littéraire* de 1759[76], Fréron s'interroge de manière ironique sur l'authenticité de l'auteur de *Candide*, publié la même année, tellement la thèse en est absurde. Le livre de Voltaire apparaît effectivement comme une démonstration par l'absurde du pessimisme, contre l'optimisme leibnizien. Mais Voltaire lui-même ne semble pas pouvoir identifier jusqu'au bout notre monde au pire des mondes possibles. C'est en définitive un reproche d'inconséquence que lui oppose Fréron. Du point de vue de la « partie systématique », pour parler comme Fréron, Candide contredit le pathos que dénonce Voltaire[77]. Du point de vue de la « partie littéraire », *Candide* fait peu de cas des visions optimistes d'Homère, Virgile, Milton. Enfin et surtout, la « partie morale » contredit l'optimisme instinctif que Voltaire exprimait naguère, jusqu'au tremblement de terre de Lisbonne de 1755. On connaît la réponse de Voltaire intitulée *Le pauvre diable*. Qu'il suffise ici de retenir, d'une part, la cristallisation

---

[73] Robert Burton, *Anatomie de la mélancolie*, trad. de l'anglais par Bernard Hoepffner et Catherine Goffaux, Paris, Corti, 2000, t. 1, première partition, section 1, membre 1, subdivision 1, p. 208.

[74] *Ibid*., troisième partition, section 4, membre 2, subdivision 3, p. 1787, et membre 2, subdivision 6, p. 1823.

[75] Le caractère que l'on peut attribuer au pessimiste était reconnaissable jusque-là sous plusieurs traits et humeurs différents : la misanthropie, la mélancolie, la colère…

[76] « On donne le nom d'*Optimisme*, de l'adjectif *Optimum* qui veut dire le meilleur, à la doctrine des Philosophes appelés eux-mêmes *Optimistes*, qui soutiennent avec *Leibniz* et le P. *Malebranche*, que Dieu a fait les choses suivant la perfection de ses idées, c'est-à-dire, le mieux qu'il a pu, et que, s'il avait pu faire mieux dans la création, il l'aurait fait. Cette opinion est renversée dans *Candide* ; on lui substitue un système absolument contraire, et l'horrible conséquence qu'on tire de cet écrit, c'est que ce monde-ci est le pire des mondes possibles ; en un mot, au lieu de l'*Optimisme*, c'est le *Pessimisme*, si je puis parler ainsi. Que M. *de Voltaire* est loin d'admettre une pareille absurdité ! Ecoutez sa doctrine. » Elie Fréron, *Année Littéraire*, Amsterdam, Michel Lambert, 1759, vol. 2, p. 204-205.

[77] Fréron cite fort à propos les *Remarques sur les Pensées de Pascal* de Voltaire, Lettre XXV des *Lettres Philosophiques* : « Notre existence n'est pas si malheureuse qu'on veut nous le faire accroire. Regarder l'univers comme un cachot, est l'idée d'un fanatique… Penser que la terre, les hommes et les animaux, sont ce qu'ils doivent être dans l'ordre de la providence, est, je crois, d'un homme sage. » *Ibid*., p. 207.

d'un pessimisme historique retournant comme un gant l'optimisme des lumières[78], et, d'autre part, l'impossibilité logique et métaphysique d'un tel monde. Or, l'impossible n'est pas un monde, ce à quoi s'en tient aujourd'hui encore Lewis[79] par exemple. La philosophie du pire en tant que tel est donc évacuée.

(8) La question du mal permettra à Samuel Taylor Coleridge (1794) d'employer le néologisme anglais *pessimism*[80], désignant ce qui est le pire, au sens de ce qui se trouve dans la plus mauvaise situation. Plus encore qu'un *état* d'âme, le pessimisme caractérise une âme tout entière en proie à l' « Abattement » dont la noirceur se répand sur les visages aux dires du *Sermon laïque*, précédant à la fois le spleen de Baudelaire (abattement comme sentiment mystique et idée noire) et l'école des économistes pessimistes (abattement comme détresse économique, sociale et morale)[81]. Le progrès technique et les artifices de toutes sortes (y compris les drogues) sont inaptes à endiguer durablement le malheur.

(9) De son côté, Arthur Schopenhauer crée un terme allemand similaire : *pessimismus*. C'est la première conceptualisation philosophique du pire, de manière explicite et moderne. Il faut cependant distinguer l'usage que fait Schopenhauer de ce terme (la non justification intrinsèque de l'existence du monde et la métaphysique de la négation du vouloir-vivre

---

[78] Pour une analyse détaillée, cf. Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1958, même si l'ouvrage n'a pas repéré avec suffisamment d'acuité dans la « Genèse du pessimisme » ce que Voltaire et Fréron ont spécifiquement cristallisé (p. 175-188).

[79] Cf. David Lewis, *On the plurality of worlds*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 7 ; « Postscripts to ''Anselm and Actuality'' », in *Philosophical Papers*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1983, vol. I, p. 27 ; « Postscripts to ''Truth and Fictions'' », *ibid*., p. 277-278.

[80] *The Oxford English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1961, vol. 7, art. « Pessimism », p. 742. Il est peu probable que Coleridge se soit inspiré de Voltaire et de Fréron pour ce néologisme, ni même de la propagation de son emploi (par exemple la pièce de théâtre *Le pessimiste ou l'homme mécontentent de tout* de Pigault-Lebrun date de 1789 – qui ne va pas sans rappeler quelques traits du *Misanthrope* de Molière, dans la tradition de Lucien, *Timon le misanthrope*, in *Œuvres*, *Opuscules 21-25*, trad. du grec par Jacques Bompaire, Paris Belles Lettres, coll. Budé, 2003, p. 253-333 ; dans ce cas – notons qu'il s'agit toujours de comédies –, le pessimisme se réduit alors à un caractère et à ses conséquences sociales), dans la mesure où Coleridge détestait la France et Voltaire, et ne maniait que fort mal la langue française au moins jusqu'en 1802.

[81] Cf. Samuel Taylor Coleridge, *Les Sermons laïques*, suivi de *L'Ami*, trad. de l'anglais par Philippe Beck et Eric Dayre, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 2002, « Un sermon laïque », p. 193-277. Sur l' « Abattement » comme sentiment de noirceur au sens prophétique et métaphysique d'une part, et au sens socio-économique et moral d'autre part, cf. spécialement, *ibid*., p. 208-209. Rappelons que, bien revenu de son utopie pantisocratique de jeunesse, non seulement Coleridge précéda Robert Malthus et son principe de population (tout en s'opposant fermement aux « remèdes » apporté par l'*Essai sur le principe de population*), mais son « Abattement » alla jusqu'à dénoncer l'utopie d'un zéro de natalité. Coleriridge pressentait en quelque sorte la corruption inhérente à tout processus humain, même négatif. Il anticipait par là l'idée d'une entropie humaine. Enfin, n'oublions pas la dimension gnostique et millénariste de Coleridge, de Milton et des romantiques. Cf. François Piquet, « Deux visions du Millenium : Blake et Coleridge », *in* Christian La Cassagnère (s. dir.), *Coleridge, études poétiques*, Lyon, Didier Erudition, 1993, p. 26-29 ; sur le destin romantique du gnosticisme, cf. Jean Doresse, « La gnose », « Destin du gnosticisme », *in* Henri-Charles Puech (s. dir.), *Histoire des religions*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. 2, p. 421-429.

comme unique valeur positive possible de l'existence[82]), de la réception à laquelle son œuvre a conduit (la métaphysique schopenhauerienne est pessimiste pour avoir attribué le pire à la Volonté elle-même, comme principe de réalité, de vie et du mal).

Voici donc, à travers trois dénominations, trois traditions modernes divergentes : la première, à l'origine d'un pessimisme transcendantal et illogique ; la seconde, corollaire du pessimisme économique[83] et source du Romantisme, et du Décadentisme[84] ; la troisième enfantant le *courant* pessimiste de la fin du XIXe siècle[85] et, à partir de ce moment, l'*étiquette* du même nom, tant honnie par Cioran. Le pessimisme en est resté là. Le débat entre pessimisme et optimiste s'est achevé, en effet, avec la conception mélioriste[86] du progrès qui renvoie dos-à-dos l'idée que nous nous acheminons vers le pire ou le meilleur. Tout s'est finalement soldé par l'idée que le temps progresse et que, bon an, mal an, tout va de mieux en mieux, ou du moins qu'il appartient à chacun d'y contribuer. A l'évidence, Cioran ne souscrit ni au meilleur, ni au mieux c'est-à-dire le moins mauvais possible, tant il est vrai que « le

---

[82] Cf. Arthur Schopenhauer, *Un Abécédaire*, établi par Volker Spierling, trad. de l'allemand par Jean Launay, Monaco, Le Rocher, 2004, art. « Pessimisme », p. 214-215. Le pessimisme de Schopenhauer se trouve ainsi motivé par des raisons métaphysiques qui dépassent la question de l'actualité des mondes possibles viables ou non. Cf. Christopher Janaway, « Schopenhauer's pessimism », *in* Christopher Janaway (s. dir.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 318-343.

[83] Le pessimisme économique compta notamment dans ses rangs Robert Malthus et David Ricardo, qui développèrent l'idée de décroissance conçue comme tendance fondamentale et intrinsèque de la vie socio-économique. Cf. la rapide description de ce pessimisme économique dans l'article de Denis Clerc, « De l'état stationnaire à la décroissance : histoire d'un concept flou », *L'économie politique*, n°22, Quétigny, Alternatives Internationales, 2004, p. 76-97. Ce pessimisme a la particularité d'être « actif », et de conduire à un « socialisme » (qui peut être démocratique, d'Etat ou mystique), selon l'analyse de Paul Leroy-Beaulieu, *Essai sur la répartition des richesses et sur la tendance à une moindre inégalité des conditions*, Paris, Guillaumin, 1881, « Introduction », p. 7. Dans une réflexion à la fois plus sociale et existentielle, un tel pessimisme se retrouvait aussi, *mutatis mutandis*, chez un auteur affectionné et travaillé par le jeune Cioran : Max Stirner.

[84] C'est ainsi que les réactions à un certain romantisme idéaliste donnent naissance à un réalisme non moins pessimiste, qu'il s'agisse de littérature (dont l'archétype serait *Madame Bovary*) ou d'histoire (Gibbon, Montesquieu…). A cela s'ajoutent les Réactionnaires comme Joseph de Maistre ou Edmund Burke, sans compter le mouvement décadentiste autour de Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Huysmans, etc. mais aussi de Keats, Poe, Rossetti, Wilde… Pour un panorama des différentes formes pessimistes de la Décadence, cf. Koenrad W. Swart, *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1964. Comme le montre Swart, la *Décadence* ne signifie plus cette notion vague et répandue dans le temps et l'espace, réductible à un mythe ou à une désillusion. Depuis la Révolution française, la notion de décadence est fondée sur une vision historique qui compare attentivement les conditions du passé et du présent. *Le déclin de l'Occident* de Spengler en constitue en sorte le point culminant. Pour une étude historique, cf. Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981. Cette atmosphère fin de siècle va profondément nourrir les réflexions de Cioran.

[85] C'est le « Le pessimisme fin de siècle » étudié notamment par Georges Minois, *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*, Paris, La Martinière, 2003, p. 329-334.

[86] Pour une définition, cf. celle de l'un de ses premiers représentants : « Par [méliorisme], je veux dire la foi qui n'affirme pas simplement notre pouvoir de diminuer le mal – ce que personne ne met en doute, – mais aussi notre habileté à accroître la somme du bien positif. C'est en vérité seulement de cette dernière idée qui peut réellement stimuler et soutenir l'effort humain. » James Sully, *Le pessimisme (histoire et critique)*, trad. de l'anglais par Alexis Bertrand et Paul Gérard, Paris, Baillère, 1882, chap. XIV, p. 378.

mieux est l'ennemi du bien »[87]. Il reste alors à déterminer ce qu'il y a de « pessimiste » chez Cioran, et en quel sens.

2- Cioran et le pessimisme

La généalogie du pessimisme trace à gros traits les contours d'un arbre mort, aux branches multiples et hétérogènes, en sorte que *le* pessimisme n'est jamais univoque dans sa notion ni uniforme dans sa filiation. A l'ombre de cet arbre, une double illusion menace toute lecture de Cioran. La première consiste à rattacher Cioran à une école, un courant, une étiquette, un *nom* devenu *commun* : le pessimisme. La seconde, plus pernicieuse, consiste à négliger ce qui relève de l' « Autre Cioran »[88], celui qui rit, vit, aime.

Contre cette double illusion, certains commentateurs se sont érigés en porte à faux, critiquant l'opinion commune qui voit en Cioran celui qui « a développé une philosophie pessimiste sous forme d'aphorisme »[89], et qui « a bâti un système de pensée négative dans lequel les valeurs traditionnelles, Dieu, l'amour, le temps, la mort, sont passées au crible d'un pessimisme fondamental »[90]. Selon ces commentateurs, en particulier Sylvie Jaudeau[91], le pessimisme de Cioran n'est pas dans ses textes encore moins dans sa vie mais dans le regard de certains de ses lecteurs. Il ne s'agit tout au plus que d'une projection de leur esprit morbide, maladif, plus ou moins déséquilibré, en proie à un pathos juvénile.

Pris au sérieux, ce pessimisme, plutôt *du lecteur* que *de Cioran*, consisterait à déformer ses perceptions extérieures en mettant, dans les textes et dans la personne même de Cioran, des désirs réprouvés et ignorés. Nous assisterions alors à un véritable refoulement ainsi qu'à un transfert ou contre-transfert, sur la personne et les écrits clairvoyants de Cioran,

---

[87] « Le mieux est l'ennemi du bien. » Proverbe italien, cité par Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Dramatique » (1764). Cf. Maurice Maloux, *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Paris, Larousse-Bordas, 1998, p. 353. La version la plus ancienne de ce dicton est : « Ce qui est au-dessus du bon est souvent pire que le mauvais. » Lao-Tseu, *Livre du Tao et de sa vertu*, I, IX, 2 (VIe siècle avant J. C.), d'après M. Maloux, *ibid.*, p. 353.

[88] L'expression vient de Mihai Şora, « L'autre Cioran », *in* Norbert Dodille & Gabriel Liiceanu (s. dir.), *Lectures de Cioran*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 69-72. Cf. également l'entretien avec Simone Boué (recueilli par Norbert Dodille, *in* Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu, *Lectures de Cioran*, Paris, l'Harmattan, 1997, p. 11-41).

[89] Cf. art. « Cioran », *Petit Larousse*, Paris, Librairie Larousse, 1996, p. 146.

[90] Art. « Cioran », par Marie-Agnès Malfray, *in* Denis Huisman (s. dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, p. 597.

[91] « Le pessimisme de l'œuvre de Cioran n'apparaît qu'à ceux qui n'en ont pas pénétré le sens ultime » (Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, Paris, Corti, coll. Les essais, 1990, Avant-propos, p. 16).

devenant un objet d'adulation ou de haine. Lire du pessimisme chez Cioran devrait donc alarmer son lecteur et l'empresser d'aller consulter un psychanalyste... Ce pessimisme *sur* et non *de* Cioran, n'est-ce pourtant pas Cioran lui-même qui nous l'évoque, nous le suggère et peut-être nous y accule ? Cioran ne se laisse sûrement pas réduire au pessimisme, mais il en témoigne manifestement ne serait-ce que par les thèmes de son œuvre. Plus qu'un simple écho pessimiste (pessimisme dont l'unique auteur ne serait, en fin de compte que le lecteur, superficiel et presque pathologique), Cioran en manifeste des traits caractéristiques. C'est donc d'abord *son* pessimisme (et absolument pas le pessimisme de ses lecteurs), avec toutes ses contradictions, qui nous occupe ici.

Or, Cioran est remonté au Pessimisme non pas tant comme à une carrière, que l'on exploite, mais comme à une source, à laquelle on s'abreuve, et que l'on épuiserait si elle ne se renouvelait pas d'elle-même. Prenons un exemple simple : *L'inconvénient d'être né* – l'un des titres les plus célèbres de Cioran –, renvoie bien à la double illusion sur la vie et le sens de l'œuvre de Cioran. Nancy Huston[92] reproche allègrement à Cioran d'avoir entre autres choses des problèmes avec sa propre mère, et opère ce que Cioran détestait : une *psychanalyse sauvage*, selon le concept freudien. L'erreur est grossière et manque l'essentiel d'une pensée capable de comprendre autrement l'être-au-monde. Mais précisément, ce titre renvoie aussi, pour ceux qui savent lire, à une multitude de références, auxquelles Cioran fait lui-même allusion : les bogomiles, Hégésias, Calderon, Schopenhauer et tant d'autres réfléchissent aux regrets d'être né. On attribue même à Théognis de Mégare (VIe siècle av. J. C.) l'affirmation selon laquelle « il est beau de ''n'être pas né'', mais, ''si l'on naît, de franchir au plus tôt les

[92] Nancy Huston, *Professeurs de désespoir*, Paris, Actes Sud, 2004, « Libre comme un mort-né : Emil Cioran », p. 97-125. Les erreurs de Nancy Huston sont multiples. Sans s'y attarder relevons simplement la mésinterprétation manifeste que l'auteur fait du rôle de la mère de Cioran : toute la correspondance, les *Cahiers*, etc. démentent l'idée schématique d'un modèle purement et simplement totalitaire de la famille Cioran. A côté de l'autorité paternelle, la figure marquante aux yeux de notre auteur est celle de sa mère. Il est remarquable que très tôt Freud ait refusé catégoriquement la supercherie de ce qu'il appelle une « psychanalyse sauvage » qui, en réalité, ne laisse aucune place pour la psychanalyse, se nuit à elle-même et accroît les préjugés. Cf. Sigmund Freud, « A propos de la psychanalyse dite ''sauvage'' », trad. de l'allemand par A. Balseinte et E. Wolff, in *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1993, t. X, p. 205-213. Si nous n'avions peur de commettre la même erreur, nous serions tentés de dire que Nancy Huston opère un contre-transfert à l'égard de Cioran. La possibilité même de cette *sauvagerie à double tranchant* suffit à montrer l'illégitimité d'une telle interprétation.

portes de l'Hadès''. »[93] La vraie originalité de Cioran procède du sens insufflé dans un regret vieux de plus de deux millénaires : un regret qui commença en fait avec Adam, et qui s'avère co-extensif au temps et à l'histoire, ce qui explique que seules les sociétés sans histoire et les individus hors du temps sont capables d'en prendre conscience. Mais sous ce regret, Cioran pointe d'une part l'oubli du pire (en lieu et place de l'oubli de l'être pour reprendre une symétrie inverse avec Heidegger), car tous nos maux viennent du fait d'être né et non de la mort, et d'autre part le pire de l'oubli : ignorer l'inconvénient d'être né, c'est se laisser leurrer par la vie, le temps, l'histoire et même la mort.

Le Pessimisme est encore attesté dès les lectures de jeunesse : les archives familiales et la bibliothèque des Cioran conservée à la Bibliothèque Astra[94] contiennent de nombreuses notes personnelles et parfois assez pointues sur Sully, Schopenhauer, von Hartmann, Bachoffen, Mainländer[95]… mais aussi Ziegler, Renan, etc. Sans compter les thèmes abordés, les allusions, les mises au point avec le pessimisme... Et ce que permettent d'établir les archives, c'est que la *Kulturpessimismus* fut la première passion intellectuelle de Cioran et l'objet de ses premières réflexions personnelles élaborées. Se contenter de nier le pessimisme de Cioran sous prétexte que, pour faire court, Cioran développe aussi une philosophie de la joie et de l'extase, c'est bel et bien se méprendre sur le pessimisme. Qui a dit que le pessimisme excluait toute forme de joie ? Au contraire, un trait marquant du pessimisme consiste à développer tout une philosophie de la joie : Hégésias n'est pas un cyrénaïque (et donc un fervent du plaisir en mouvement) pour rien, Schopenhauer propose cinquante règles

---

[93] Epicure, *Lettre à Ménécée*, in *Lettres et Maximes*, trad. du grec par Marcel Conche, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1992, § 127, p. 221.

[94] Jusqu'à présent, le fonds Cioran de la Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet ne donne pas encore accès aux effets personnels de Cioran, en particulier sa bibliothèque. En revanche, les archives familiales (non léguées par Aurel Cioran à Astra) et la Bibliothèque Astra (qui accueille la bibliothèque familiale et un ensemble important de la correspondance) apporte en la matière des données substantielles. Quand aucune mention ne permet d'attribuer tel livre à Emile Cioran, il reste assez facile de repérer dans ces archives les livres du jeune Cioran (par rapport aux autres membres de la famille), car il est le seul à l'époque à lire le français et de la philosophie contemporaine.

[95] « Comme étudiant, j'avais été amené à m'occuper des disciples de Schopenhauer. Parmi eux, il y avait un certain Philip Mainländer qui m'avait particulièrement retenu. Auteur d'une *Philosophie de la Délivrance*, il possédait de plus à mes yeux l'éclat que confère le suicide. Ce philosophe, complètement oublié, je me flattais d'être le seul à m'en soucier encore ; je n'avais du reste aucun mérite, mes recherches devant inévitablement me conduire vers lui. » EA, « Borgès », p. 1606. Le pessimisme et Mainländer en particulier sont donc des recherches approfondies personnellement par Cioran, *en marge de ses études*. Le pessimisme n'est pas une lecture scolaire, ses études lui ont simplement permis de *rencontrer* des auteurs (comme Schopenhauer). Mainländer – figure emblématique du pessimisme, et quasi icône de la philosophie du pire – est un exemple tout à fait caractéristique : bien des années après ses lectures de jeunesse, à Ibiza, Cioran parle encore de lire la *Philosophie de la Rédemption* (CTI, p. 38).

pour mener une vie heureuse[96], Leopardi élabore deux théories de la joie[97], etc. Galvaudée par les historiens de la philosophie qui ne peuvent que difficilement comprendre ces philosophies contre l'histoire, cette caricature du pessimisme cache son vrai visage.

Enfin, il suffit d'écouter Cioran, puisqu'il s'est lui-même expliqué là-dessus :

> « On dit de moi que je suis un pessimiste – ce n'est pas vrai ! Ces catégories scolaires sont grotesques. Je sais exactement ce qu'est le pessimisme. Mais, comme vous venez de le dire : il y a une différence fondamentale entre le pessimisme comme système et l'expérience d'être un être vivant. On ne peut pas être un pessimiste dans la vie, dès que l'on vit : cela n'a aucun sens. On est comme les autres, et je parle ici de choses vécues. J'ai entrepris de faire l'apologie du scepticisme et aussi celle du pessimisme, mais – cela n'est pas important. Ce qui est important, c'est ce que l'on vit, ce que l'on expérimente, et comment on le ressent. »[98]

Il existe donc deux formes distinctes de pessimisme, à savoir le pessimisme systématique, c'est-à-dire « spéculatif » ou « raisonné » d'une part, et, d'autre part, le pessimisme vécu, c'est-à-dire intuitif ou « spontané ». Cioran reprend implicitement ici la distinction qui parcourt l'ensemble du célèbre ouvrage de James Sully, *Le pessimisme (histoire et critique)*[99].

---

[96] Cf. Arthur Schopenhauer, *L'art d'être heureux à travers cinquante règles*, trad. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2001.

[97] Adriano Thilger, « Le Plaisir et l'Art du bonheur », *in* Giacomo Leopardi, *La théorie du plaisir*, trad. de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Allia, 2000, p. IX-XX.

[98] Ent HJH, p. 102.

[99] Dès le début de son ouvrage, Sully définit l'optimisme et le pessimisme dans ce qu'ils ont de théorique et de pratique, que leur intuition « soit ou ne soit pas raisonnée », que leurs doctrines soient « raisonnées ou spontanées ». Cf. James Sully, *Le pessimisme (histoire et critique)*, *op. cit.*, chap. I, p. 5. A la suite de la lecture de la traduction française de ce qui reste encore aujourd'hui un ouvrage capital en la matière, Cioran avait rédigé des notes conservées dans les archives familiales. Parallèlement, mais à trente ans d'intervalle, Palante distingue à sa façon pessimisme intellectuel et pessimisme vécu, dont seul le dernier lui apparaît comme authentique : « Le seul vrai pessimisme est le pessimisme de sentiment (*stimmungspessimismus*). » cf. Georges Palante, *Pessimisme et individualisme*, *op. cit.*, p. 748. Il est possible que Cioran ait lu Palante. Quoique jamais mentionné par Cioran, Palante ne pouvait pas être totalement inconnu pour tout lecteur attentif des *Caves du Vatican*, où figure en exergue une citation du philosophe sur l'athéisme social (un thème de choix pour le Cioran de l'époque, dans la lignée de Stirner, de Nietzsche de Simmel et de Tarde – Palante a écrit sur les trois derniers). Et l'on sait que Cioran fut un grand lecteur de Gide dans sa jeunesse, au regard des archives familiales. Enfin, la polémique avec Jules de Gaultier (qui compta beaucoup pour Fondane, et lui permit de rencontrer Chestov) et le sort tragique de Palante sont d'autres raisons qui auraient pu motiver Cioran à le lire. A côté de la conceptualisation de Sully, l'hypothèse d'une autre source comme Palante n'est donc pas à exclure ici.

Cioran laisse donc entendre qu'il se retrouve seulement dans la seconde forme de pessimisme. Deux raisons principales expliquent cela. D'une part, notre auteur répugne à toute systématique. On ne peut poser le pessimisme comme spéculation théorique devant le tribunal de la raison, mais seulement comme faisant appel à un psychisme subjectif. Il en ressort, du même coup, l'invalidation d'une dialectique historique du pessimisme et de l'optimisme, au regard des progrès ou des déclins accomplis, de même que ne saurait être possible et tenable une simple contradiction logique entre optimisme et pessimisme, à la manière de l'âne de Buridan placé à mi-chemin entre son auge et son avoine. Le pessimisme n'est pas un problème théorique, mais une expérience cruellement concrète, dont tout l'essentiel – le vital – consiste précisément dans l'urgence à laquelle accule la terrible nécessité. D'autre part, le *pire* n'est pas ce qui *empire*. Comme superlatif, le pire ne saurait se confondre avec un comparatif ; le pire refuse le leurre d'un âge d'or à venir ou passé (même utopie, même combat). L'age d'or précédait la naissance de l'homme, c'est-à-dire avant le surgissement de sa conscience. Le désespoir de la lucidité n'est pas un espoir déçu, perdu. C'est pourquoi, Cioran conteste autant l'optimisme ou le méliorisme que le pseudo pessimisme qui ne se réduirait qu'à un optimisme à l'envers : tout va de mieux en mieux ou de pire en pire, tandis que pour Cioran, tout est là et il n'y a là que le pire. Le pessimisme jubilatoire de Cioran se sépare radicalement de ce pessimisme systématique en vogue à la fin du XIXe siècle sous le courant du même nom, représenté par Bahnsen, von Hartmann et Schopenhauer, dont le pessimisme bien que vécu fut aussi spéculatif. Précisément le système date. Seul l'homme et sa vie sont importants. Il est même remarquable que Cioran ait travaillé spécialement cette distinction entre Hartmann et Schopenhauer ou encore chez Kant[100].

Cioran note d'ailleurs : « Même les pessimistes de ce temps-là, comme Eduard von Hartmann, se rattachaient à l'idée de progrès. Leurs idées représentaient pour eux un progrès de la pensée. » [101] Leur pessimisme n'est donc pas sans contenir une certaine dose

---

[100] Parmi les archives familiales sont conservées de substantielles notes du jeune Cioran sur l'article capital en la matière : Eduard von Hartmann, « Mon rapport à la philosophie de Schopenhauer », *Revue philosophique*, 1888 » [les références exactes sont celles-ci : François Paulhan, « Revue des périodiques étrangers », « Eduard von Hartmann, *Mon rapport à Schopenhauer* », *Revue de philosophie de France et de l'étranger*, n°7, Paris, juillet 1888, p. 99-100], 3 p. ms. sur petit format (environ 21 par 11 cm). Notons que Cioran a quasiment recopié l'article en entier. Par ailleurs, la même question réapparaît implicitement dans la petite étude universitaire et non moins originale de Cioran sur Kant, puisque l'étude propose rien de moins qu'une réfutation du système kantien en quelques pages (cf. CK).

[101] Ent FB, p. 14.

d'optimisme. Cioran s'accorde avec le réquisitoire contre le pessimisme spéculatif qui veut que

> « Le réel qu'il [le pessimiste] maudit, il l'accepte en fait et le maudit seulement en parole. Et cette malédiction même donne un sens à son existence : il n'envie pas, mais il condamne ceux qui ne font pas comme lui. Car on pourrait dire de tous les maux qui remplissent le monde que, dans la mesure où ils tiennent encore à l'existence, il les préfère encore au néant, comme on le voit dans la douleur pour laquelle le pessimiste éprouve toujours une sorte de complaisance. Loin de s'en tenir à un refus absolu, il donne, par la positivité même de son refus, une sorte de consentement au monde qui le permet : de ce refus même il lui arrive de jouir. »[102]

Il ne s'agit pas seulement de ce que Nietzsche observait déjà quant aux mensonges des idéaux ascétiques prônés par ceux qui veulent avoir l'air plus pur que les purs[103]. En accordant systématiquement au monde, à l'existence et à la vie une valeur négative, comme un boursicoteur, le pessimisme spécule précisément sur cette valeur en soi, et compte là-dessus pour réussir et placer ses idées. Parce qu'il s'agit de son fond de commerce, le pessimiste systématique a trop besoin de ce qu'il dénigre et se prend trop au sérieux pour s'interroger sur l'absurdité de la cohérence de son système, comme le souligne Vazquez-Bigi : « At times, the leibnizian facet of von Hartmann's theorizing sounds like a Candide *au sérieux*. »[104]

Tout le long des textes cioraniens court une interprétation critique du pessimisme et des pessimistes : Edouard von Hartmann est un optimiste à rebours[105], Burton un positiviste[106], qui, tout en disséquant la pensée pessimiste, tue finalement la vitalité de cette

---

[102] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, Paris, PUF, coll. Dito, 1991, t. I « Théorie générale de la valeur » , livre II, partie 7, p. 724-725.

[103] C'est la pose morale et l'insincérité des censeurs et des partisans des idéaux ascétiques qui se trouvent critiquées par Friedrich Nietzsche, cf. *La généalogie de la morale*, Troisième dissertation, « Quel est le sens des idéaux ascétiques ? », § 26, in *Œuvres*, *op. cit*., t. 2, p. 885-886. Le mensonge porte évidemment aussi sur le sens que l'idéal ascétique accorde à la vie en s'opposant à celle-ci, pour la rendre moins absurde, contredisant ainsi la négation du vouloir-vivre de Schopenhauer : « l'homme préfère encore avoir la volonté de néant que de ne point vouloir du tout… » *Ibid*., § 28, p. 889. Les pessimistes veulent nous faire croire qu'ils ne veulent plus, alors qu'en réalité ils veulent le néant précisément parce qu'ils sont incapables de ne pas vouloir.

[104] Angel Manuel Vázquez-Bigi, « The present tide of pessimism in philosophy and letters: agnostic literature and Cervantes' message », *in* Anna-Teresa Tymieniecka (s. dir.), *The philosophical reflection of man in literature*, Boston-Dordrecht-London, D. Reidel publishing company, 1982, note 12, p. 121.

[105] Ent FB, p. 14.

[106] « *The Anatomy of Melancoly*. – Le plus beau titre jamais trouvé. Qu'importe que le livre soit plus ou moins indigeste. » E, « Ebauches de vertige », I, p. 1443 et cf. C, p. 39. Au-delà de la scientificité du discours médical (Burton ne propose rien de véritablement neuf sur le plan médical, au contraire, il se voit contredit par les découvertes de Harvey), ce qui frappe vraiment dans l'ouvrage de Burton, c'est le positivisme de sa recherche de remèdes.

dernière, Schopenhauer un idéaliste[107], etc. Cioran condamne l'inconséquence d'un « pessimisme légitime »[108] qui fournit sous ses arguments autant de consolations. En devenant un *lieu commun* à la fin du XIXe siècle, le pessimisme spéculatif n'a vraiment plus rien de commun avec le fond vécu dont il est issu et qu'il a sacrifié au profit de cette légitimité logique, laquelle se retourne contre lui : « Les pessimistes sont réfutés par le pessimisme même. »[109] S'ils sont vraiment cohérents, s'ils vont au bout de leur système, pourquoi ne se suicident-ils pas au lieu de se plaindre de la vie ? Le pessimisme raisonné, en ne supportant pas les contradictions qui menacent son système, atteste par là sa foi, son espérance et son optimisme à toute épreuve, preuves de sa confiance en soi. Il croit au progrès de sa pensée vis-à-vis de ses semblables. Cioran critique le progrès historique non seulement logique mais encore réel des pessimistes spéculatifs, progrès historique dont von Hartmann se targue, en précisant toutefois qu'il lui donne la forme d'un « arbre généalogique »[110] analogue à ceux décrivant la descendance du règne animal. A l'inverse, Cioran ruine les racines d'une telle généalogie en retournant le sol du pessimisme (le modèle de Cioran et de toute la Roumanie ne prend les traits ni du Soldat, ni du Moine, mais du Paysan[111]), c'est-à-dire en sillonnant, exploitant, et brisant son horizon.

A côté des critiques, les pages cioraniennes regorgent d'allusions, d'inspirations et d'éloges de ceux incarnant le pessimisme intuitif et vécu[112]. Mais surtout, au-delà de la

---

[107] « Plus je lis les pessimistes, plus j'aime la vie. Après une lecture de Schopenhauer, je réagis comme un fiancé. Schopenhauer a raison de prétendre que la vie n'est qu'un rêve. Mais il commet une inconséquence grave quand, au lieu d'encourager les illusions, il les démasque en laissant croire qu'il existerait quelque chose en dehors d'elles. » LS, p. 323. Cela permet de comprendre des remarques équivoques du type « les pessimistes ont tort car, vue de loin la vie n'est pas tragique », C, p. 231 ; ou encore « je ne suis pas pessimiste, j'aime ce monde horrible », C, p. 238. Si l'on oublie l'un des deux sens de l'équivocité, alors on tombe forcément dans l'illusion d'un pessimisme systématique ou dans celle d'un non pessimisme : Cioran trouve la vie non tragique, *mais seulement* vue de loin, il aime la vie, *mais seulement* pour son horreur, etc.

[108] Cf. Paul Cadène, *Le pessimisme légitime*, thèse de théologie protestante, Montauban, Faculté de théologie protestante de Montauban, 1894, p. 54 : « Le pessimisme a d'assez fortes raisons d'être, […] c'est une véritable doctrine, une thèse conséquente, – *au moins dans ce qu'elle affirme*. – Il y a des raisonnements qui sont exagérés et faux, sans doute, mais le fond d'observation est vrai, indiscutable. »

[109] *Ibid*., p. 68.

[110] Cf. Eduard von Hartmann, Lettre à la *Revue philosophique de France et de l'étranger*, Berlin, 7 mars 1882, in *Revue philosophique de France et de l'étranger*, n°4, Paris, avril 1882, p. 448-449.

[111] La métaphore va plus loin : Cioran parle en ce sens d'un pessimisme national et familial (C, p. 872, p. 929), dont il est de fait un héritier. Cioran retourne donc bien *son propre* sol et tout *son* horizon.

[112] Sur Hégésias, cf. I, XI, p. 1387. Sur Job, cf. par exemple la « piété filiale » évoquée en LL, VI, « En finir avec la philosophie », p. 234. Et que dire des allusions aux gnostiques, mazdéens, manichéens, bogomiles, cathares, hérétiques en tout genre (les *Cahiers* à eux seuls font état de plus d'une quinzaine de références principales : C, p. 28, p. 149, p. 214, p. 215, p. 217, p. 221, p. 222, p. 345, p. 438, p. 566, p. 602, p. 631, 640, p. 683, 714, p. 759, p. 714, p. 813, p. 902, p. 936) ? Concernant les Pères du désert, cf. C, p. 883, p. 993. Avec les saints et plus encore avec les saintes, Cioran est fasciné par la contradiction entre ascétisme et fièvre. Cioran évoque ainsi en maintes occasions sa passion générale pour tous les sensuels qui ont horreur de la chair (outre *Des larmes et des saints*, parmi une multitude de références, cf. C, p. 251 ; P, « La sainteté et les grimaces de l'absolu », « Le

querelle entre intuitionnisme et systématique, toutes les valeurs pessimistes que nous avons rapidement recueillies précédemment se retrouvent comme autant de thèmes cioraniens pour autant qu'il s'agisse bien de moments vécus et jamais à titre de spéculations : le désordre, le suicide, le mal, la vanité, la lucidité, la mélancolie, le pire relatif, le cafard, le pire absolu. Par ailleurs, Cioran reprend, critique et… reformule un pessimisme. Regardons ce que dit Cioran par le terme équivoque de « pessimisme » : comme courant, étiquette ou système, Cioran s'emploie immanquablement à en souligner l'ineptie en particulier lorsqu'il s'agit de l'y incorporer ; mais précisément, comme attitude existentielle, il s'y rapporte toujours en vertu de toutes les contradictions qui lui sont inhérentes. « Le pessimiste présente un paradoxe organique, dont les contradictions insurmontables engendrent une profonde effervescence. N'y a-t-il pas en effet un paradoxe dans ce mélange de dépressions répétées et d'élan persistant ? »[113] Voilà exactement ce que condense le titre si caractéristique d'*Elan vers le pire*. Ce qui change avec le pessimisme vécu et qui sous-tend la philosophie cioranienne par rapport aux pessimistes « indigestes » comme Burton, c'est cet élan, cet *appétit* propre à tous les « friands du pire »[114] et que Nietzsche a confondu indistinctement avec les « faméliques de jadis ». A dresser une anatomie du pessimisme, nous nous apercevons, à l'instar de Joshua Foa Dienstag[115], que le pessimisme de Cioran est à la fois culturel (contexte), métaphysique (structure profonde du réel) et surtout existentiel (expérience vécue). A côté de ces trois

---

disciple des saintes », p. 693-694 ; etc.). Globalement, la question de la tentation, de l'irrémédiable, du regret… et de la nécessité du choix – c'est-à-dire du pessimisme moderne au sens kierkegaardien – est très nettement à l'œuvre chez Cioran. Il en vient même à regretter de regretter, à regretter son pessimisme (LL,V, p. 213). Sur les moralistes, une profusion d'allusions existent là encore, qu'il suffise de reprendre l'analyse du « système » des moralistes – les moralistes constituent bien ici une école, une tradition – en terme de pessimisme (P, « Abdications », « Dans le secret des moralistes », p. 720-722). Sur Voltaire, révélateur du lien entre péché originel et écriture (tout livre répète la chute, car il profane l'intimité de son auteur, c'est un exercice de corruption) et à la fois prototype du frivole et du littérateur (TE, « Lettres sur quelques impasses », p. 881). Quant à Coleridge, ce qui marque Cioran, c'est précisément son « Abattement », son dés-espoir (C, p. 86), son apathie (C, p. 131 ; I, III, p. 1298) ; la dimension métaphysique, prophétique et gnostique qui perdure jusqu'à Coleridge et Milton semble inspirer l'idée d'un « inconvénient d'être né », et l'injonction à la décroissance (MD, « Le Mauvais Démiurge », p. 1174-1175). La seule critique contre Coleridge consiste plutôt à remonter plus haut que Coleridge, plus loin dans la lucidité avec Keats (C, p. 420). Examinons de même les références caractéristiques de Leopardi (« le poète le plus pessimiste qui ait jamais existé », C, p. 337), sa vie et le *fond* du pessimisme romantique semblent toucher particulièrement Cioran (C, p. 393). Sans compter que, pour Cioran, Leopardi figure aux côtés de Pascal et Baudelaire à titre d'une parenté en vécu (C, p. 975). Concernant le romantisme, Cioran concède qu'il ne s'en est jamais complètement détaché sans y appartenir pour autant (Ent JFD, p. 52). Enfin, l'homme Schopenhauer et ses humeurs interpellent également Cioran (C, p. 396), retenant son côté canaille, voltairien et « Swift » (C, p. 767, p. 970). C'est la raison qui pousse à penser que ce pessimisme vécu peut inciter à aimer la vie (LS, p. 323). La seule excuse du pessimisme systématique (ceux de Schopenhauer et de von Hartmann en l'occurrence), à l'instar des systèmes de Hegel et de Schelling, serait de s'apparenter aux « systèmes » gnostiques (C, p. 759).

[113] CD, « Capitulation », p. 100.

[114] E, « Urgence du pire », p. 1434.

[115] Joshua Foa Dienstag, *Pessimism. Philosophy, ethic, spirit*, Princeton, Princeton University Press, 2006, chap. IV « ''Conciousness Is a Disease'' : Existential Pessimism in Camus, Unamuno and Cioran », p. 118-158.

connotations, c’est au sens le plus originaire et le plus dense que nous entendrons donc ce terme chez Cioran : comme philosophie du pire.

B- Le soubassement intuitionniste

1- L'intuitionnisme relu par Cioran

Au fil de la pensée cioranienne, la philosophie du pire opère comme une trame métaphysique qui décompose ontologiquement le réel et herméneutiquement sa représentation. La question du pire procède d'un intuitionnisme complexe qui prolonge, déborde et, pour ainsi, dire trahit trois prédécesseurs.

a) Penser après Schopenhauer : la connaissance intuitive et la réalité de l'irréalité

La dichotomie concept-intuition trouve une expression spéciale chez Schopenhauer[116] qui inspire Cioran. Tandis que l'intuition saisit le contenu réel de la pensée, le concept n'est qu'une connaissance abstraite secondaire qui n'a donc de validité que logique et de légitimité qu'en remontant à une intuition première : « Que ne peut-on remonter avant le concept, écrire à même les sens, enregistrer les variations infimes de ce qu'on touche, faire ce que ferait un reptile s'il se mettait à l'ouvrage ! »[117] Un concept si général qu'il ne pourrait correspondre à aucune intuition ne serait qu'une « demi-connaissance »[118]. Un concept est donc d'autant plus logiquement dense et général qu'il s'avère pauvre en réalité. On ne peut donc philosophiquement partir des concepts sans appauvrir le contenu de la pensée et construire des chimères. Il faut donc partir des intuitions dit Schopenhauer, il faut même toujours y revenir

---

[116] Schopenhauer appartient aux premières lectures philosophiques du jeune Cioran. Il est une référence peu volumineuse mais néanmoins majeure de ses notes de lectures d'alors. Les archives familiales ont conservé notamment des notes sur Arthur Schopenhauer, *De la Quadruple racine du principe de raison suffisante* (trad. de l'allemand par J.-A. Cantacuzène), *Le monde comme volonté et comme représentation* (trad. de l'allemand par Auguste Burdeau), *Essai sur le libre arbitre* (trad. de l'allemand par Salomon Reinach). Nous avons également retrouvé un ensemble intitulé « Temperament şi caracter » (9 p. ms) où Schopenhauer tient une place importante. Cioran s'intéresse aussi aux pessimistes autour de Schopenhauer, il l'étudie en cours de philosophie à l'Université et ne cessera par la suite de lui vouer une « admiration constante » (cf. Gabriel Liiceanu, *Itinéraires d'une vie : E. M. Cioran*, suivi de *Les Continents de l'insomnie, un entretien avec E. M. Cioran*, Paris, Michalon, 1995, p. 23). Schopenhauer semblerait être intervenu comme un correctif de Kant, selon la lecture simmelienne de Cioran dans son mémoire de licence en 1930-1931 (cf. CK, p. 207 : le Kant critiqué par Cioran suit un infléchissement proche des attaques schopenhaueriennes. Par ailleurs, on peut relever la conclusion sur les problèmes de la vie et de l'histoire, après ceux de la connaissance et du moi, avec une métaphysique expérimentale : le trajet semble presque schopenhauerien, sans compter que le Solitaire de Frankfort influença de manière décisive – entres autres sur la question du pessimisme – Georg Simmel qui passionnait tellement Cioran à l'époque).

[117] I, II, p. 1288.

[118] Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, suppl., chap. VII « Des rapports de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite », p. 764.

selon Cioran, puisque la validité logique ne l'intéresse guère. Le concept n'intervient chez Cioran que dans l'écriture, ou plus exactement dans la mise en forme obsessionnelle du martèlement de ses intuitions.

Comme Schopenhauer, Cioran a tout lieu de soupçonner la puissance de la raison – cette faculté d'abstraction – d'être surfaite. Bien sûr, opposée à la croyance, à la bêtise et à la folie, la raison apparaît de prime abord non seulement comme utile, mais aussi comme étant judicieuse et même nécessaire. Pourtant, trop sûre d'elle, la raison peut se mettre à parler dans le vide et se construire quantité d'abstractions rassurantes. D'une part, le rationalisme apparaît comme un risque. L'idée du voile de Maya comme métaphore de l'inconscience collective est extrapolée chez Cioran, puisque, quant à lui, il ne voit dans la représentation qu'irréalité sans qu'il n'existe rien d'autre – pas même la Volonté. La représentation intuitive participe tout autant à l'irréalité, mais elle puise sa légitimité dans sa spontanéité, dans son immédiate réaction au réel, dans sa saisie singulière de la qualité ontologique des choses, elle ne procède plus « Des dogmes inconscients »[119].

1. La comédie du monde ou l'anti-phénoménologie cioranienne

« La clairvoyance dont [le sceptique] se targue est son propre ennemi : elle ne l'éveille au non-être, elle ne lui en fait prendre conscience, que pour l'y river. Et il ne pourra s'en dégager, il y sera asservi, prisonnier au seuil même de son affranchissement, à jamais ligoté à l'irréalité. »[120] Avec la lucidité, tout est décomposé, y compris soi-même puisque l'on peut même « penser contre soi »[121], de sorte que là où commence la lucidité, le monde et sa réalité finissent. Le problème n'est donc plus en terme d'objet et de sujet, comme chez Schopenhauer. Le monde vidé d'illusions est du même coup vidé de réalité, d'existence. « L'illusion soutient et enfante le monde ; on ne la détruit pas sans le détruire. C'est ce que je fais chaque jour. Opération apparemment inefficace, puisqu'il me faut recommencer le lendemain. »[122] Ce mécontentement du réel s'en prend perpétuellement au monde, mais celui-ci réapparaît toujours, un supplice qui rappelle ceux de Sisyphe, de Tantale, des Danaïdes... Toutefois, la lucidité n'est pas qu'un supplice, elle est aussi une sorte de richesse inépuisable, puisque son tourment ne tarit jamais, mais assèche toujours le monde.

---

[119] P, « Précis de décomposition », p. 633-634.
[120] CT, « Le démon est-il sceptique ? », p. 1112.
[121] TE, « Penser contre soi », p. 821-831.
[122] E, « Ebauches de vertige », I, p. 1455.

« S'il n'y a que de l'existant, si l'être s'étale partout, par quel moyen s'en arracher sans déroute ? Postulons la duperie universelle par précaution ou par souci thérapeutique. A la crainte qu'il n'y ait rien succède celle qu'il y aurait quelque chose. On s'accommode bien autrement d'un adieu au non-être qu'à l'être. Non que ce monde n'existe pas, mais sa réalité n'en est pas une. Tout a l'air d'exister et rien n'existe. »[123] La lucidité met en cause la réalité et les croyances qui sont autant d'illusions de la conscience. Conventions, normes, lois, connaissances, représentations : nous ne nous faisons du monde qu'une image de *réalité* qui ne *figure* pas le monde mais le *configure* à l'image de nos préjugés, nos idéaux. Nous ne *voyons* pas le monde, nous le remplaçons par la *réalité*. Ce que nos croyances nous laissent apparaître du monde, ce ne sont justement que des *apparences*. La lucidité est une vision du vide parce que plus rien n'*apparaît*, elle ne voit de la réalité de l'être que son absence. Nous pouvons évidemment nous demander quelle spécificité dioptrique rend la lucidité plus légitime qu'une connaissance ordinaire ? En quoi cette visibilité du vide était-elle pertinente ? Pour le coup, on ne voit pas bien ce que cette lucidité possède de supérieur si ce n'est son préjugé contre la positivité de la connaissance. La clairvoyance semble presque toucher à la voyance pure et simple. Cioran renverse le problème, et voit, au contraire, dans la clarté rationnelle un préjugé encore plus « honteux », parce que « la méditation authentique est une méditation dans l'obscurité, quand on est plus sûr de rien, quand on ne peut plus se raccrocher à rien. […] Il y a des problèmes qui, de par leur nature, ne peuvent pas être communiqués d'une manière accessible à tous. Lorsque vos écrits portent sur la mort, le néant, la dialectique ou l'eschatologie, on vous reproche d'être ''confus''. Mais ce sont des questions que le lecteur ne peut pas comprendre s'il ne les vit pas. »[124] A la clarté de la lumière naturelle s'oppose la clairvoyance de la lucidité, autrement dit une clarté *pénétrante*, c'est-à-dire qui pénètre la compréhension essentielle des choses, l'essentiel étant ce qu'il y a de plus opaque et de plus inquiétant. Au-delà de ce qui ne semble qu'une pétition de principe, la lucidité désigne plus fondamentalement l'intellection d'une clairvoyance (contre nature et contre elle-même, c'est là tout « le drame de la lucidité » : « une fois lucide on le [devient] toujours davantage »[125]) de la conscience qui voit, avec justesse et discernement, l'essence en son secret douloureux, et en perce les illusions qui masquent le vide et la vanité de cette essence. Il y a d'ores et déjà un point au moins sur lequel Cioran dépasse Schopenhauer afin, semble-t-il, de se rapprocher quelque peu de Mainländer : la lucidité révèle le néant actif de l'être, le

[123] MD, « Paléontologie », p. 1195.

[124] SD, « Trop de clarté ! », p. 187-188.

[125] AP, « Madame du Deffand ou le drame de la lucidité », p. 25-26.

vouloir-mourir de la chose en soi. La nature de la représentation du monde est seulement subjective, mais il subsiste une objectivité du monde : sa force d'auto-décomposition qui se nourrit de sa propre destruction pour se renouveler incessamment, s'engendre un peu plus chaque jour et étend le règne des vivants. La chose en soi, l'essence ne sont qu'une force exprimant ce vouloir-mourir incarné en un point-matière[126].

La lucidité ne serait-elle qu'un effet psychologique ou qu'une sorte de *flair* de l'intelligence ? On pourrait répondre que la non-évidence de la lucidité relève déjà d'un manque de lucidité, pour autant, on n'aurait pas tiré au clair l'évidence de la lucidité. Ce qui donne l'impression de ressembler à une *qualitas occulta* voire à la vertu dormitive de Molière relève en fait d'une forme aiguë de la connaissance, propre à la « conscience supérieure à la raison », c'est-à-dire « la connaissance intuitive la plus pure et la plus parfaite » au-dessus du vouloir et affranchie de l'emprise de la Volonté, à l'instar de Schopenhauer[127], ou pour parler comme Chestov, d'une « seconde vue ». Cioran est moins proche de la dioptrique cartésienne que de la philosophie sur la vue et les couleurs de Schopenhauer, où la vision, au-delà de la vue seulement considérée en tant que perception physique, donne le modèle d'une connaissance affective, subjective, qualitative. La lucidité découle d'une puissance d'intuition qui ne se confond jamais avec « l'organe du rêve »[128], c'est-à-dire avec une aptitude à rêver (*extralucide*[129]). La frontière entre les deux est le réveil de la conscience déprise du rêve, et l'éveil de la conscience déprise de l'illusion, et qui a en vue une intuition directe, immédiate et corrosive. La lucidité cioranienne s'avère être ainsi une anti-phénoménologie : l'intuition déréalise la manifestation de l'être qui voile le peu d'être des choses par une représentation abstraite. Cette lucidité ne voit dans le dévoilement heideggérien qu'un pli supplémentaire du voile de Maya. Il n'y a d'autre réalité que la *représentation* de son monde, d'aucuns diront *du* monde. L'ontologie heideggérienne n'a rien de plus ni de moins à envier à l'inauthenticité des conceptions du monde : du point de vue cioranien, il n'existe là qu'une différence de degré et

---

[126] Cf. Lucien Arréat, « La philosophie de la rédemption d'après un pessimiste », Paris, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1885, t. IX, 634-635 et p. 644.

[127] Cf. art « Conscience supérieure », *in* Arthur Schopenhauer, *Un abécédaire*, *op. cit.*, p. 71-73 ; cf. *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, livre III, § 38, p. 258.

[128] Cf. Arthur Schopenhauer, *Parerga et paralipomena*, *op. cit.*, Ière partie, 5 « Essai sur les apparitions et sur les faits qui s'y rattachent », p. 200.

[129] Cioran va parfois si loin dans sa compréhension de la « vision » (cf. par exemple C, p. 877), que l'on pourrait se méprendre à tort : le surnaturel, la parapsychologie, le spiritisme, etc., qui intéressent nombre de ses amis (à des degrés divers, on peut penser à G. Marcel, à M. Eliade, etc.), relèvent d'un domaine « trop vague », qui n'intéresse pas vraiment Cioran. Cf. la lettre de Cioran à Dieter von Schlesack du 3 juillet 1973, in *Observator*, n°22-23, Constanța, 7 mars 2000, disponible sur le site : http://asalt.tripod.com/a_019_cioran.htm Le mysticisme lui-même relève d'une surnature et d'un spiritualisme qui tranche avec ce qui n'en est que le pastiche vague.

non de nature. Malgré ou plutôt à cause de sa *profondeur*, Heidegger n'est pas exempt d'imposture. Critiquer la technique avec une telle technicité du vocabulaire, alors que le langage est précisément la porte de l'être, c'est ce que Cioran ne saurait admettre.

Ce que nous appelons *réalité* n'est finalement qu'une certaine mise en forme du réel, qui l'omet, qui l'éclipse ; autrement dit le monde s'obscurcit, disparaît. La *réalité* est un déficit et une défaillance qui nous prive de l'essentiel, à la manière d'un verni recouvrant la béance de son vide. *Etre voyant* s'oppose à *rendre visible*, à *voir*. La lucidité ne voit pas la réalité, mais l'irréalité de cette dernière. Cette irréalité est le sentiment que l'on retire de la décomposition de la réalité, sentiment résiduel d'une réalité perdue, sentiment d'un *excédent* de creux au cœur du réel, sentiment d'un gouffre que l'on cachait, d'un engloutissement total où tout s'affaisse. « Quand nous discernons l'irréalité en tout, nous devenons nous-mêmes irréels, nous commençons à nous survivre. Si forte que soit notre vitalité, si impérieux nos instincts. Mais ce ne sont plus que de faux instincts, et de la fausse vitalité. »[130] Tout est vidé, faussé et nul. La *réalité* n'est que la parodie de ce qu'elle est censée être (à savoir un monde *vrai*), une feinte, une simagrée.

A l'instar de la connaissance selon Lucian Blaga, la lucidité s'assimile à un « ''non-phénomène'' »[131] dans la mesure où le phénomène est une existence centrée sur elle-même alors que pour Blaga la connaissance par le sujet dépasse l'objet qu'il cherche à connaître

---

[130] I, VI, p. 1329-1330.

[131] Lucian Blaga, *La censure transcendante*, chap. VIII « Phénoménalité et non-phénoménalité de la connaissance », in *La trilogie de la connaissance*, trad. du roumain par Raoul Marin, Georges Piscoci-Danesco et Yves Cauchois, Paris, Librairie du savoir, 1992, p. 456. De manière générale, et outre sa poésie, Blaga reste l'un des grands philosophes d'envergure de la Roumanie du XXe siècle, dont Eliade chercha en vain à faire éditer une traduction française (chez Payot) avec l'aide de Noica (cf. Mircea Eliade, *Fragments d'un journal III 1979-1985*, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, Gallimard, coll. Du monde entier, 1991, p. 214). L'œuvre de Blaga représente une source importante pour Cioran, du moins par rapport à ce qu'il en connaît (de fait, au moins les deux premières trilogies, peut-être également *La trilogie des valeurs*, mais il n'y a pas de certitude ; la lecture des livres des deux autres trilogies inachevées reste plus hypothétique encore, car difficile à se procurer, sans compter le montage du pouvoir politique, cf. Mariana Danesco, « Note du traducteur », *in* Lucian Blaga, *L'être historique*, trad. du roumain par Mariana Danesco, Paris, Librairie du savoir, 1991, p. 7-10). La sympathie que Cioran témoigne à l'égard de Blaga est significative (C, p. 130-131), malgré des oppositions intellectuelles fortes (ne serait-ce que sur l'esprit de système). Néanmoins, les références à Blaga s'avèrent peu nombreuses, mis à part les articles de jeunesse repris dans *Sfîrşitul care începe* (SCI, « Gînderea », p. 69-72) et surtout dans *Solitude et destin* : « Lucian Blaga : *L'Eon dogmatique* » (1931), p. 33-37 ; « Le style intérieur de Lucian Blaga », (1934), p. 328-334, et quelques allusions dans l'article « Où sont les transylvains ? » (1932), p. 182. Les *Cahiers* ne font qu'une autre allusion (C, p. 501), à laquelle s'ajoute une dizaine d'autres dans la correspondance (mais il s'agit moins de références à la philosophie de Blaga que d'allusions à sa poésie, cf. S : lettres n°5, p. 17 ; n°70, p. 56 ; n°235, p. 123 ; n°351, p. 171 ; n°442, p. 218 ; n°453, p. 228 ; n°490, p. 253 ; n°607, p. 318). Notons au passage que le texte de Blaga dont la lecture avait aigri Cioran (C, p. 130-131) est un article destiné à discrédité Cioran : ce texte fut en réalité le fruit de pressions politiques exercées sur Blaga. Cf. Lucian Blaga, « Farsa originalităţii » (1959), *in* Marin Diaconu (s. dir.), *Pro şi contra, Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, Bucarest, Humanitas, 1998, p. 215-219.

(d'où la porte ouverte sur le « mystère »). La phénoménologie est incapable de produire un critère discriminant les cas où le phénoménologue se rapporte vraiment à l'objet, de ceux où il se rapporte seulement à une « *illusion* d'objet »[132] ; le mode de réalisation de la connaissance phénoménologique n'arrive pas à juger de l'authenticité d'une connaissance transcendante, la phénoménologie est donc tout autant inefficiente. Chez Blaga, mais aussi chez Schopenhauer (par la métaphysique et le renoncement de l'individu au vouloir-vivre), l'acte transcendant de la connaissance est possible dans le cadre même de la vie humaine.

Pour Cioran, la connaissance détruit son objet et ronge son sujet. Sauf que, à suivre Blaga, la connaissance non phénoménale ne peut s'entendre qu'en un sens impropre (la « quasi-connaissance », qui ne conçoit son objet que de façon dissimulée) ou incomplet (la « connaissance-négatif » qui conçoit son objet comme mystère). De même, la base de toute connaissance est l'inexplicable pour Schopenhauer. La connaissance intuitive de Cioran aboutit à une métaphysique négative (de type connaissance-négatif ») en un sens différent, où le mystère désigne non pas « l'horizon omniprésent et permanent du mode spécifique d' ''exister'' de l'homme »[133] mais la dissimulation du pire, notre *inconscience*.

2. L'intuition luciférienne du pire

Cioran force davantage encore le trait schopenhauerien. Ce qui l'intéresse, c'est moins l'intuition de ce qui échappe à la raison (il n'y a pas de raison aux raisons, ni de cause aux causes, ni de nécessité à la nécessité, ni de volonté à la volonté), que de ce qui la déconcerte : le pire. Il faut dire que la leçon schopenhauerienne de l'irréalité était enseignée dans les cours de Nae Ionescu[134], que Cioran et toute la « Génération » suivaient. En revanche, l'intuition du pire que Cioran tire de Schopenhauer se révèle beaucoup plus originale.

---

[132] Lucian Blaga, *La censure transcendante*, *op. cit.*, p. 473.

[133] « Misterul este orizontul omniprezent şi permanent al modului specific de a ''exista'' al omului. » Lucian Blaga, *Artă şi valoare*, « Cadrul teoretic. Amfibismul conştiinţei », in *Trilogia valorilor*, in *Opere Filozofice*, Bucarest, Minerva, 1987, p. 504.

[134] Nae Ionescu, *Curs de metafizica*, Bucarest, Humanitas, 1991, 2. « Cunoaşterea mediată », chap. X « Problema realităţii unei lumi externe » [Le problème de la réalité d'un monde externe], p. 276-283. La réalité du monde externe n'est saisie que dans son intuition directe, (voir le chapitre suivant du même nom : chap. XI « Realitatea lumii externe »), aboutissant à la conclusion capitale : « Atunci există o lume a imaginilor şi aceste imagini nu depind de noi » [Il existe alors un monde des images et ces images ne dépendent pas de nous.]. C'est déjà la question de l'imaginal.

Prenons le temps d'apporter quelques précisions sur le contexte universitaire de Cioran. Il faut noter ce que Cioran a pu dire de Nae Ionescu : « J'ai été son étudiant pendant plusieurs années, et je l'ai connu personnellement. Je me suis assez vite rendu compte qu'il n'était pas réellement cultivé. Sa formation intellectuelle était assez lacunaire ; ses connaissances n'étaient pas très étendues non plus. Il avait beaucoup lu dans sa jeunesse, en Allemagne, et ses cours étaient surtout fondés sur ce qu'il avait emmagasiné alors. L'homme avait pourtant un charme extraordinaire. […] il improvisait donc beaucoup. En chaire, il s'obligeait

ainsi à un énorme effort intellectuel, en sorte que nous assistions en direct à l'élaboration même de sa pensée. Cet effort, il nous le communiquait, si bien que la tension agissait de manière réciproque. On pénétrait avec lui à l'intérieur d'un problème et on y progressait ensemble. De tels professeurs sont rares. Il réussissait à créer une grande intimité de pensée. » Cf. Ent GL, p. 99.

Sur la génération et la place qu'y occupe Cioran, la bibliographie récente se concentre uniquement sur la dérive fasciste et antisémite de Nae Ionescu ainsi que sur la fascination qu'il exerça sur ses élèves (cf. Alexandra-Laignel-Lavastine *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme, trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Paris, PUF, coll. Perspectives critiques, 2002). Soulignons également le charlatanisme de Nae Ionescu (comme l'a remarqué Cioran, ses cours étaient tirés de livres allemands non encore traduits en roumain). Il ne faudrait pas non plus négliger ce qui s'éveilla chez ses étudiants au point de former plus tard « la Jeune Génération » (c'est le nom attribué à l'école constituée autour de Nae Ionescu à partir de 1927). Enfin, cela n'explique pas les individualités de chacun. Notamment, l'entretien de Cioran avec Liiceanu à ce propos met en lumière « le regard distant » qui caractérisait Cioran vis-à-vis de son professeur (Ent GL, p. 103), même si Cioran concède avoir été entraîné avec la Génération dans « l'aventure personnelle » de Ionescu (*ibid*., p. 101). Nous renvoyons à l'étude de Ion Dur, *Hîrtia de Turnesol*, qui a l'avantage de mettre en lumière le triangle métaphysique-politique-théologie instauré par Nae Ionescu. Notons simplement que, dans sa formation universitaire, Cioran s'orienta vers le vitalisme irrationnel (le « Trăirism ») de Nae Ionescu, loin de l'Autochtonisme de Nichifor Crainic. Il n'est peut-être pas inutile de se souvenir que, depuis l'entre-deux-guerres, les philosophes roumains se rangeaient, en effet, en deux bastions opposés principaux, avec, d'un côté, les positivistes rationalistes – comme Mircea Florian – et les libéraux – comme Eugen Lovinescu – partisans du modernisme et enseignant l'assimilation de la culture occidentale, et, de l'autre côté, les partisans de l'irrationalisme opposant la vie et le mysticisme à la raison, et enseignant à forger une philosophie roumaine originale de l'intérieur. Cioran opta pour un compromis, dans la mesure où l'assimilation de la culture occidentale peut fournir une source d'inspiration, un modèle préalable, transposable au sein de la Roumanie (ce qui explique l'importance et la multiplicité des lectures cioraniennes d'auteurs espagnols, français, allemands, russes…). Outre Nae Ionescu, Cioran a subi d'autres influences à l'Université, notamment Rădulescu-Motru. Même si Cioran ne fait aucune mention significative de ce professeur, hormis une comparaison avec Ribot (lettre à Aurel Cioran du 9 août 1973, S, n°213, p. 114). Il n'empêche, Rădulescu-Motru représentait, pour Cioran et les autres étudiants roumains, l'introducteur de Nietzsche en Roumanie, avec son *F. W. Nietzsche. Viaţa şi filosofia*, paru à Bucarest dès 1897. Parallèlement, les travaux plus personnels de Rădulescu-Motru étaient déjà connus par le principal philosophe vitaliste français : Bergson, qui avait cité l'étude « Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturkausalität » dans « L'introduction à la métaphysique » – texte paru initialement dans la *Revue de Métaphysique et de morale* en 1903 (cf. *La Pensée et le mouvant*, *op. cit*., « Introduction à la mtaphysique », p. 1429). A côté de Nae Ionescu, l'influence philosophique de cet autre professeur d'importance n'a pu manqué de déposer quelques marques dans la réception cioranienne des grands auteurs tels Schopenhauer, Nietzsche et Bergson. Par exemple, nous pouvons relever plusieurs accointances de Cioran avec Rădulescu-Motru, au regard, de l'analyse du « biologisme métaphysique » à partir de Schopenhauer, Nietzsche et Bergson (cf. Constantin Rădulescu-Motru, « La conscience transcendantale. Critique de la philosophie kantienne », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1913, p. 752-786). Sur le contexte intellectuel de la Roumanie d'entre-deux-guerres, cf. Catherine Durandin, *Histoire des roumains*, Paris, Fayard, 1995, chap. II, p. 265-286.

La question des « erreurs de jeunesses » (qui, à la lueur des faits connus pour le moment, se limitent au maximum à des opinions exprimées publiquement entre fin 1933 et 1936, voire entre fin 1940 et début 1941) de Cioran est à l'ordre du jour depuis la parution d'une double page à ce sujet sous l'égide de Pierre-Yves Boissau, dans *Le Monde (*Pierre-Yves Boissau « La transfiguration du passé », *Le Monde*, Paris, 28 juillet 1995, repris in MP, p. 201-209), au lendemain de la mort de Cioran. Le sujet est délicat, d'autant plus qu'aucun travail complet – à défaut d'être objectif – n'a été mené (c'est-à-dire sur tous les différents fonds d'archives connus – en particulier roumains : Alexandre Laignel-Lavastine n'a pas consulté les archives familiales de Sibiu par exemple). Beaucoup de pièces et de documents demandent encore à refaire surface.

L'interprétation des « erreurs de jeunesse » de Cioran a pris des proportions telles, qu'il est difficile de s'y retrouver, tant la polémique s'est complexifiée. Notamment, Patrice Bollon (cf. *Cioran, l'hérétique, op. cit*), fait de Cioran un intellectuel compromis dans le fascisme et dont presque toute l'œuvre française ne serait qu'un repentir. Marta Petreu (Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau Schimabarea la faţă a României*, Bucarest, Institutului Cultural Român, coll. Context, 2004) voit à l'œuvre chez Cioran une idéologie antisémite et nationaliste. Eugen van Itterbeek (Eugen van Itterbeek, « Questions sur l'hitlérisme de Cioran », *in* Eugen van Itterbeek, Eugène van (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de

Revenons à l'intuition proprement dite. Schopenhauer en définit la fonction de la manière suivante : « La substance même de toute vraie connaissance est une intuition ; aussi c'est d'une intuition que procède toute vérité nouvelle. »[135] Connaître signifie donc exploiter une intuition primordiale, « un motif central » pour parler comme Cioran. Mais cette exploitation-obsession en passe forcément par le recours au concept (qui permet une cristallisation du sens ; seul l'animal, aux dires de Schopenhauer, en reste à l'intuition sans abstraction[136]) et à l'image (qui implique une signification « transcendantale », laquelle rend visible le sens et l'évalue à distance). Pour Schopenhauer notamment, la vue ne fournit que la matière de l'intuition[137] : si on se saisit des concepts comme on part à la chasse, en revanche, on se laisse plutôt saisir par des images[138]. Cependant, au-delà de cette dichotomie actif/passif, il existe une distinction plus fine que Cioran trouve à nouveau chez Lucian Blaga. Si l'on s'en tient à l'élément concret-intuitif et non au concept et à la connaissance médiate, il faut distinguer une « connaissance paradisiaque » qui détermine son objet comme unité et qui s'y attache « intégralement et en toute confiance »[139], d'une « connaissance luciférienne » qui se détache de son objet, et qui le divise, le brise, le décompose. La lucidité cioranienne relève

---

l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, coll. Cahiers Emil Cioran, 1998, p. 38-51) comprend les erreurs de jeunesse comme une maladie contagieuse propre à tout un ensemble d'étudiants et de personnalités. Alexandra Laignel-Lavastine (*Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme, trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, *op. cit.*) fait de Cioran quasiment un nazi, un nationaliste, un antisémite convaincu, ayant été collaborateur sous Vichy, et ayant maquillé son passé. Cette dernière étude – la plus célèbre – est aussi l'une des plus lourdement erronées. Cf. Marie-France Ionesco, *Portrait de l'écrivain dans le siècle Eugène Ionesco 1909-1994*, Paris, Gallimard, coll. Arcades, 2004 ; Alain Paruit, « Controverses : Comment critiquer Eliade, Cioran et Ionesco ? », *Esprit*, n°287, Paris, août-septembre 2002, p. 227-239, Constantin Zaharia, « E. M. Cioran : une mise en question de l'histoire », *Revue Roumanie d'Histoire*, n°1-2, Bucarest, Académie Roumaine, janvier-juin 1992 et cf. « Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli de l'histoire », in *Critique*, n°666, Paris, novembre 2002, p. 850-868). Il apparaît qu'Alexandra Laignel-Lavastine s'est très clairement méprise – nous serions tentés de parler presque de trucage – sur plusieurs citations, faits, et documents, concernant Cioran en particulier. Le dernier article de Constantin Zaharia sur cette question (Constantin Zaharia, « Erreurs de jeunesse », *Euresis*, n°2, Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005, p. 11-21) permet d'établir un bilan provisoire. Cf. enfin l'étude instructive de Liliana Nicorescu, *La transfiguration de la Roumanie et les transfigurations de Cioran*, Thèse de doctorat de Lettres, s. dir. d'Alexis Nouss, Montréal, Université de Laval, 2006.

[135] Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, suppl., chap. V « De l'intellect irrationnel », p. 748.

[136] *Ibid.*, première partie, § 3, p. 29 et suppl., chap. V « De l'intellect irrationnel », p. 736.

[137] Arthur Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. de l'allemand par François-Xavier Chenet, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1997, chap. IV, p. 85. Ainsi l'image est le propre du poète comme le concept l'est du philosophe. Cf. *Parerga et paralipomena*, *op. cit.*, IIe partie, 1 « Sur la philosophie et sa méthode », § 4, p. 414.

[138] C'est d'une part la fameuse chasse aux colombes du *Théétète* de Platon (*op. cit.*, 198d, p. 268) et d'autre part le délire divin qui vaut mieux que le bon sens selon le *Phèdre* (Platon, *Phèdre*, trad. du grec par Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. GF, 2000, 244d, p. 115). Nous voyons ainsi s'enraciner chez Platon la dichotomie intellect enstatique/intellect extatique.

[139] Lucian Blaga, *La connaissance luciférienne*, chap. II « Connaissance paradisiaque et connaissance luciférienne », in *La trilogie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 182 et cf. p. 185. La connaissance luciférienne est la forme épistémologique-gnoséologique de la connaissance compréhensive-individuée correspondant à la forme métaphysique « censurée » et illimitée que constitue la « connaissance-négatif ». Cf. *La censure transcendante*, *op. cit.*, chap. IX « Formes métaphysiques de connaissance », p. 489-490.

donc bien de la connaissance luciférienne et use de concepts correspondants, mais elle pousse jusqu'à l'intuition la plus radicale, celle qui se détache absolument de tous ses objets : le pire. Le pire désigne donc et avant tout une *intention* avant d'indiquer ensuite un principe métaphysique, en lieu et place de la Volonté schopenhauerienne. Le pire contient en lui-même son propre « élan », et mobilise intrinsèquement le « motif central » cioranien. De même, dans son analyse de la représentation intuitive, Schopenhauer conclut que le temps est la forme du sens intime par laquelle le sujet connaissant peut se connaître lui-même. « C'est en lui que son être, simple et identique en soi, apparaît comme développé dans le cours d'une existence. Mais à cause de la simplicité et de l'identité originelles de la volonté se représentant ainsi, son caractère reste toujours le même. C'est pourquoi la vie d'un individu dans son ensemble conserve toujours le même ton fondamental : les événements multiples et les scènes de la vie ne sont au fond que les variations sur un même thème. »[140] *L'élan vers le pire* indique à la fois le déploiement historique et temporel du pire, et le déroulement existentiel de la prise de conscience de la manifestation du pire sous les représentations consolantes et rassurantes du principe de raison et du système de représentations normatives constituant la « réalité ». *Mutatis mutandis*, en tant que nerf du motif central, l'intuition du pire est à la conscience individuelle du point de vue gnoséologique ce que, du point de vue psychologique, le sens intime est au caractère intelligible : un triple point d'application. Le motif central est en soi transcendantal (motif intelligible), mais n'est connu comme tel que par une introspection de soi (motif foncier, naturel) et n'est réalisé qu'empiriquement (motif acquis)[141]. En conséquence et à strictement parler, une telle intuition cioranienne du pire est proprement sienne. Du fait de l'identité du rapport entre ce qui relève de la connaissance et ce qui relève du processus mental, cette intuition équivaut à la connaissance elle-même, comme processus et comme résultat. Le pire est toujours et déjà connu ou pressenti mais non pas forcément encore aperçu consciemment. Rien d'étonnant donc à ce que Cioran se répète, et à ce que le motif central fasse usage d'obsessions-concepts pour s'exprimer : ce sont autant de réalisations de cette intuition directrice.

A cela s'ajoute le fait que l'intuitionnisme cioranien se dédouble. Il existe « Deux sortes d'intuitions : les originelles (Homère, Upanishads, folklore) et les tardives (bouddhisme

---

[140] Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, suppl., chap. IV « Sur la connaissance a priori », p. 709.
[141] *Ibid.*, suppl., chap. VII « Des rapports de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite », p. 754. Cf. aussi Arthur Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre*, trad. de l'allemand par Salomon Reinach, rev. par Didier Raymond, Paris, Rivages, coll. Rivages poche, 1992, chap. III, p. 91 et chap. V, p. 159-160.

Mahâyâna, stoïcisme romain, gnose alexandrine). Eclairs premiers et lueurs exténuées. L'éveil de la conscience et la lassitude d'être éveillé. »[142] Cet intuitionnisme dual empêche Cioran de souscrire à l'illusion philosophique qui consiste à ériger en raison omnipotente et en substance universelle le mécanisme subjectif de la volonté qu'il soit envisagé seul (Schopenhauer) ou adossé à l'inconscient (Hartmann).

b) Penser après Nietzsche : biologie, généalogie, géologie, ontologie

Après Schopenhauer, Nietzsche[143] saisit l'importance d'une nouvelle expression philosophique, en dénonçant la nature falsificatrice du système philosophique[144] qui substitue des dogmes aux intuitions. Tout l'effort de Nietzsche en la matière consiste à réformer l'écriture philosophique par la notion de style : « *Communiquer* un état intérieur, une tension intérieure, de la passion par des signes –, y compris le *tempo*, de ces signes –, voilà le sens de toute espèce de style et comme la multiplicité des états intérieurs est extraordinaire chez moi, il y a chez moi beaucoup de possibilités de style. »[145] Il n'y a donc pas de bon style en soi (qui serait seulement une pure préciosité, un idéalisme du style, contre lequel lutte Nietzsche), mais seulement du « grand style » fondé sur l'hétérogénéité fondamentale des sentiments existentiels de l'être, ce qui invite à recourir à une forme rythmée voire saccadée (fragmentaire) et sublime (et même *surhumaine* selon Nietzsche).

---

[142] I, x, p. 1371.

[143] Aux dires de Cioran lui-même, il n'aurait découvert Nietzsche qu'après la période « sérieuse » de ses études de philosophie, c'est-à-dire après ses vingt-et-un ans (cf. Ent JW, p. 3). Pourtant, ses professeurs enseignaient Nietzsche. Et si nous n'avons trouvé aucun livre de Nietzsche dans la bibliothèque du jeune Cioran, en revanche les archives familiales conservent des notes sur Léon Chestov, *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche (philosophie et prédication)*, traduit du russe par Borewski, Chestov et S. Bataille, Paris, Editions du 20e siècle, 1925 (5 p. ms. en format quasi A5) ; et sur Léon Chestov, *La philosophie de la tragédie, Dostoïevski et Nietzsche*, traduit du russe par Boris de Schloezer, Paris, Editions du Sans pareil, 1926 (6 p. ms. en quasi A5). La première mention de Nietzsche n'apparaît ainsi qu'en 1932 (SD, « Karl Jaspers : ''Psychologie der Weltanschauungen'' », p. 160). Ce serait donc après ses lectures de Schopenhauer puis de Bergson, par l'entremise du spiritualisme russe, que Cioran aurait découvert Nietzsche. A côté de cela, nous avons trouvé également des notes sur Bouillée, *Nietzsche et l'Immoralisme*, Paris, 1902 (1 p. recto, ms. petit format). Tout porte à croire que la lecture nietzschéenne fut moins profondément ancrée et moins décisive que ce que l'on a pu présumer un peu vite. Cf. Valentin Protopopescu, « Cioran et Nietzsche, ou une parenté problématique », *Euresis Nouvelle série*, n°2, Bucarest, été 2005, p. 135-142. La proximité des deux auteurs si rebattue, et finalement si peu étudiée en elle-même, ne va pas donc pas de soi.

[144] « Je me méfie de tous les gens à systèmes et je les évite. La volonté de système est un manque de probité. », *Le Crépuscule des idoles*, « Maximes et pointes », § 26, in *Œuvres*, *op. cit.*, t. 2, p. 952. Nietzsche reproche surtout aux systèmes leur infantilisme (cf. *Par-delà le bien et le mal*, Avant-propos, *ibid.*, t. 2, p. 559-560) et leurs exigences éternelles et suprasensibles.

[145] *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », in *Œuvres*, *op. cit.*, t. 2, § 4, p. 1149.

1. Le grand style

Il ne s'agit pas d'ébruiter un secret avions-nous dit, mais d'exprimer ce qu'il y a de vital pour l'homme : la valeur pour Nietzsche, par-delà bien et mal, l'au-delà de la valeur pour Cioran : le pire. L'intuition de la valeur apparaît comme une connaissance de la relation rompant avec les philosophies de l'en-soi. Mais alors, la valeur désigne non plus seulement ce qui mérite d'être recherché, elle est surtout « la quantité la plus grande de puissance que l'homme se puisse incorporer ; l'homme, non l'humanité ! »[146] Autrement dit la valeur désigne à la fois une puissance d'évaluation (un jugement de valeur) et une évaluation de la puissance (potentiel de force vitale). L'intuition de la valeur conduit ainsi Nietzsche à l'introspection, voilà pourquoi il se dit si bon psychologue. Toutefois, Cioran ne considère absolument pas la volonté de puissance comme quelque chose d'important chez Nietzsche. A l'antipode de la réception contemporaine de Nietzsche, qui doit beaucoup aux interprétations de Heidegger, Cioran conteste la légitimité du concept la volonté de puissance[147], et prend le surhomme[148] et l'éternel retour[149] pour des stupidités. Ce qui inspire Cioran, c'est d'abord la conception nietzschéenne de l'intuition comme art stylistique et comme introspection. A proprement parler, Cioran délaisse la philosophie des valeurs, peut-être en vertu de la *Trilogia valorilor* de Blaga, qui entérine définitivement cette voie de recherche philosophique en lui donnant un sens transcendant (religieuse et esthétique). Il n'est pas impossible que Cioran reprenne cette idée, lorsqu'il affirme que « La proximité de l'extase est le seul critère pour une hiérarchie des valeurs. »[150] Plus substantiellement et dès les tous premiers textes de Cioran, il faut comprendre la métaphysique non seulement comme opposée à la métaphysique classique mais encore et surtout comme passant par-dessus la philosophie des valeurs, non par nihilisme, mais par cynisme. Cioran se moque des valeurs, de toutes les valeurs, moquerie qui

---

[146] Cf. *La volonté de puissance*, t. 2, livre III « Le nihilisme vaincu par lui-même », chap. IV « La hiérarchie des valeurs », 2. « Le but nouveau », § 442, p. 166. et cf. *Fragments posthumes*, § 14 [8], in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1977, t. XIV, p. 28.

[147] « Nietzsche s'est trompé quand, saisi par la révélation de la vie, il a identifié la volonté de puissance comme le problème central et la modalité essentielle de l'être. Car l'homme mis devant la vie veut savoir s'il peut lui accorder son dernier assentiment. La volonté de puissance n'est pas le problème essentiel de l'homme ; il peut être fort et ne rien posséder. » LL, V, p. 201. La critique apparaît donc dès les textes roumains. On parle souvent de l'assagissement d'un Cioran initialement nietzschéen, à tort, puisque sa relation à Nietzsche était déjà fort complexe.

[148] « Nietzsche s'est lancé avec la connerie du surhomme. C'est vraiment une tache sur sa réputation. Dire qu'un esprit capable d'envolées cyniques d'une rare envergure ait pu se laisser tenter par une vision aussi niaise ! L''enthousiasme en matière de prophétie ne vaut rien. Elle attire les foules et irrite les délicats. *Toute idée trop positive est franchement grossière*, même si elle émane d'un esprit subtil et profond. » C, p. 910. Cf. également Ent GCF, p. 251.

[149] « L'éternel retour et le progrès : deux non-sens. Que reste-t-il ? La résignation au devenir, à des surprises qui n'en sont pas, à des calamités qui se voudraient insolites. » AA, « Cette néfaste clairvoyance », p. 1711.

[150] CP, XII, p. 479.

n'a de sens qu'en ayant présent à l'esprit le prix à payer : l' « à quoi bon ? »[151] est gros du *poids* des valeurs.

Pour Cioran, et à la suite de son ami Reisner, « la pensée philosophique, méditant sur le sujet, y trouve l'origine de la négation et le nie, comme auparavant il a lui-même nié les objets. La conscience philosophique doit s'occuper de ce moi qui nie et qui se nie lui-même, sans reconnaître par là une valeur extérieure. De ce fait, toute la philosophie de la valeur devient impossible. La philosophie doit se borner à montrer que tout ce qui est négatif, dénué d'élément vivant, est dû à l'aperception intellectuelle et elle doit établir de cette manière la phénoménalité des lois catégorielles de la nature. L'acte d'auto-affirmation du moi dans la réflexion provoque une diminution de la valeur du toi, du monde, c'est-à-dire l'objectivation d'un élément non moins justifié, originel. »[152] Le solipsisme cioranien ne se contente pas d'adopter une attitude d'indifférence vis-à-vis du monde et des valeurs, il ne s'agit pas uniquement non plus d'une fatigue du poids des valeurs (la valeur nulle des variations de valeurs est une constante lancinante et affligeante), il les nie *activement*, cyniquement.

Lorsque Cioran parle de la valeur[153], ce terme prend pleinement son sens en débordant le contexte nietzschéen. Nietzsche travaille à transvaluer toutes les valeurs, c'est-à-dire à détruire les valeurs moralisatrices dans le but de retrouver des valeurs vitales. Force est de constater que la transposition d'une telle lecture de la transvaluation appauvrirait la portée destructrice de la pensée cioranienne. La lucidité ne cherche pas à obtenir une quelconque positivité, et sa signification ne relève pas d'une attitude morale ou même éthique, mais d'une remise en question de la connaissance elle-même. L'intuitionnisme cioranien remonte en

---

[151] P, « Précis de décomposition », « Eloge du raté », p. 656. Cf. aussi CD, « Rien n'a d'importance », p. 41-42.

[152] SD, « Erwin Reisner et la conception religieuse de l'histoire », p. 42-43. Sur la relation Reisner-Cioran, cf. Joachim Wittstock, « Deux philosophes, deux essayistes : Cioran et Reisner », *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu/Louvain, Université Lucian Blaga/Les Sept Dormants, 2003, p. 106-113. D'ailleurs, l'histoire suffit elle-même à démentir la philosophie des valeurs, cf. Ent JFD, p. 65, Ent FJR, p. 180 ; d'où une divergence profonde avec la conception nietzschéenne de l'histoire (Ent FJR, p. 167-168). Cioran songe probablement alors à l'histoire conçue comme éternel retour et expression de la volonté de puissance, et surtout comme « maladie historique », cf. Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II « De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie », § 10, in *Œuvres*, t. 1, *op. cit*., p. 280. L'idée de rapprocher Cioran de Nietzsche et de lui reprocher par contraste son manque d'héroïsme est une méprise totale. L'histoire est une leçon de lucidité qui aurait éveillé Nietzsche s'il n'avait pas été aussi naïf. Cioran conteste très clairement une filiation nietzschéenne allant au-delà d'une question de tempérament – c'est l'analyse de Susan Sontag qui se trouve ici visée, cf. « Penser contre soi : réflexions sur Cioran », in *Sous le signe de Saturne*, trad. de l'anglais par Philippe Blanchard, Paris, Seuil, coll. Essais, 1985, p. 71-72.

[153] Puisque Cioran parle de « fausses valeurs » (I, VIII, p. 1348), des vraies doivent exister, nous en voulons pour preuve la « Valeur de la méchanceté » (EN, « Vers les syllogismes de l'amertume », « Valeur de la méchanceté », p. 174-175), ou la « valeur universelle » du Péché originel (C, p. 821), etc.

amont des valeurs. D'un côté, les valeurs morales, comme les *praeposita* de Cicéron[154], désignent ces « choses » (comme la santé, la réputation, la richesse…) indifférentes en soi et préférables pour soi afin d'accomplir son devoir, son convenable (*officium*), qui relève des choses moyennes entre le mal et le bien. Il s'agit toujours de se rendre soi-même valeureux. De l'autre côté, Nietzsche conçoit des valeurs éthiques à l'encontre de la morale et des bonnes mœurs, en s'efforçant de mettre en valeur la vie et la volonté de puissance. La transvaluation des valeurs s'avère une vénération (*Verehung*[155]) de valeurs supérieures, mais une vénération malgré tout. L'homme du ressentiment, c'est finalement Nietzsche lui-même qui l'incarne biographiquement, puisque sa vénération l'a conduit à ériger une statue (son œuvre empreint de lyrisme) à sa propre effigie. Pour Cicéron autant que pour Nietzsche, la valeur est un faire valoir. C'est du moins ce que semble comprendre Cioran, et l'une des raisons pour lesquelles Nietzsche lui semble naïf[156], trop enraciné dans l'illusion de l'existence, ne voyant la vie que de loin. Le terme de « valeur » désigne en revanche chez Cioran « l'échelle des fictions »[157]. La valeur n'ayant pas de valeur en soi, elle ne saurait avoir de valeur pour soi, si ce n'est dans la participation à l'illusion collective (dans le monde, on n'enfreint pas impunément les règles et les convenances – non les *convenables* – de la vie « normale »). Si jamais la valeur acquiert une quelconque positivité, alors le sujet adhère aux valeurs, se laisse prendre par le tourbillon du monde, *s'emballe* et perd toute clairvoyance. En revanche, lucidement et pour soi, la valeur désigne l'indice heuristique de ce qui, méritant d'être rejeté, nous soustrait au monde et à ses valorisations-vénérations. Nous sommes loin de Nietzsche cherchant à vivre authentiquement dans le monde.

Rien ne mérite d'être recherché. En fait, il n'y a pas de valeur au sens strict, pas même une valeur du pire, puisque le pire révulse les valeurs, la valorisation et l'évaluation elle-même. Le pire est un superlatif, qui ne souffre pas d'antagonisme, à l'instar des valeurs – ce que d'ailleurs révèle Nietzsche. Le pire détermine la lucidité elle-même, de telle sorte que celle-ci se révèle une recherche de rien, de vide, de clairvoyance. Le pire n'est pas l'en-soi de

---

[154] Cicéron, *Le Bien et le Mal (De finibus, livre III)*, § 50-57, trad. du latin par J. Martha, Paris, Belles Lettres, coll. Classique en poche, 1997, p. 61-69. Cioran conteste encore la possibilité de trouver une définition du critère discriminant les choses qui dépendent de nous de celles qui ne dépendent pas de nous (ou, *mutatis mutandis*, dans la conception cicéronienne, entre les préférables et les rejetables). Cf. E, « Ebauches de vertige », IV, p. 1487-1488.

[155] Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, livre I, « De la mort volontaire », § 3, in *Œuvres*, t. 2, *op. cit*. p. 343 et cf. *ibid*., livre II, « Des sages illustres », p. 362-363.

[156] Ent, JFD, p. 56-57.

[157] « Tout le monde se trompe, tout le monde vit dans l'illusion. On peut admettre au mieux une échelle des fictions, une hiérarchie des irréalités, donner la préférence à telle plutôt qu'à telle autre, mais *opter*, non, décidément non. » E, « Ebauches de vertige », IV, p. 1494.

l'être, mais le pire, c'est d'être et c'est l'être. Autrement dit, le pire ne signifie pas un jugement de valeurs, mais détermine ontiquement et ontologiquement une herméneutique et une métaphysique négatives. L'intuition du pire exige un « grand style » d'écriture. Comme l'explique Jacques Poirier, « Le fragment est ainsi ce qui permet d'esquiver le silence absolu pour ''rôde[r] seulement à sa périphérie'' et d'échapper au dilemme du Rien et du Tout ; car il propose un mode d'écriture qui constitue un simulacre d'œuvre et se situe à mi-chemin de Job et de Chamfort, au carrefour de la ''vocifération'' et du ''vitriol''. »[158] Au-delà du refus du système, Cioran adopte la nécessité du style pour des raisons non pas seulement d'hétérogénéité de l'être, mais de mobilité intérieure et de « sincérité absolue »[159] vis-à-vis de l'écartèlement de la vie intérieure entre des vécus absolus, hétérogènes et contradictoires. La mobilité intérieure n'est dynamique que sous l'action de cet écartèlement, qui intensifie l'essence des vécus centraux. Sans cela la mobilité intérieure n'est pas autre chose qu'une extension du vécu, une durée (nous empiétons déjà sur ce que sera le remaniement cioranien de l'intuitionnisme bergsonien lié à la durée).

Le grand style se doit donc d'adopter le genre du fragment, autant que faire se peut. L'incohérence des contradictions entre les fragments n'appartient donc qu'à celui qui lit, et non à celui qui écrit. De fait, les fragments sont plus lapidaires, mais aussi plus *précis* que les procédés argumentatifs systématiques, puisqu'ils frappent toujours juste, avec légèreté, au cœur d'une contradiction ultime et ontologique. Ils sont également plus cohérents au regard de la mobilité intérieure de la pensée singulière dont ils sont issus, par intuition. « Je ne peux exprimer que des résultats. Mes aphorismes ne sont pas vraiment des aphorismes, chacun d'eux est la conclusion de toute une page, le point final d'une petite crise d'épilepsie. »[160] Qu'on ne s'y trompe pas, la conclusion de l'aphorisme cioranien ne signifie pas l'achèvement d'un but à atteindre[161]. L'extension (de l'écriture, de la pensée et de l'être) est sacrifiée à l'essentiel : l'intensité existentielle.

A travers la sincérité, le style prend donc toute sa grandeur. En effet, la sincérité est caractérisée chez Nietzsche par la probité qui n'a pas honte de ses instincts. Ce n'est pas ce

---

[158] Cf. Jacques Poirier, « Cioran ou l'élégance de l'anxiété », in *L'imaginaire des philosophes*, Paris, L'Harmattan, coll. L'Ouverture philosophique, 1998, p. 352 (les crochets sont de Jacques Poirier).

[159] SD, « Les limites de la mobilité intérieure », p. 242-243.

[160] Ent FJR, p. 185.

[161] « J'ai toujours pris les contradictions comme elles venaient, aussi bien dans ma vie privée que théorique. Je n'ai jamais eu de but, je n'ai jamais cherché à trouver aucun résultat. Je crois qu'il ne peut y avoir, aussi bien en général que pour soi, ni résultat ni but. Tout est non pas sans sens – le mot me dégoûte un peu –, mais sans nécessité... » Ent HJH, p. 100.

qui marque Cioran. La probité désigne d'abord, selon lui[162], non pas l'affirmation, mais l'expression singulière, et l'interprétation lucide du vécu écartelé par ses expériences. Lorsque la probité est comprise au sens moral et non psychologique, elle devient obligation, scrupule, et conduit à la fausseté. Par probité vérace, il faut entendre l'esprit libre, écorché, vorace d'idoles à abattre. Si le « libre penseur » (*Freidenker*) est le propre du philosophe moderne et de l'avant garde hors des institutions, seul le « libre esprit » est l'apanage du philosophe émancipé des valeurs morales et de ses contemporains. Telle est la définition du penseur privé (*Privatdenker*) dont se réclame Cioran[163]. Et cette liberté est si intransigeante qu'elle se défie non seulement des valeurs de la foule mais également de toutes les valeurs, sans excepter celles même de Nietzsche. En outre, si elle joue sans le filtre du rationalisme, la probité ne s'exerce pas sans masque. Le penseur privé et l'esprit libre se plaisent à rester incompréhensibles, dans la mesure où la grandeur du style relève d'une croissance organique et donc évolue en hauteur et en profondeur. « Nous grandissons, comme des arbres – cela est difficile à comprendre, aussi difficile à comprendre que toute vie ! – nous grandissons, non à un seul endroit, mais partout, non dans une seule direction, mais autant par en haut que par en bas, à l'intérieur et à l'extérieur […] nous habitons toujours plus près de la foudre ! »[164] Cioran évolue plutôt comme un arbre frappé de foudre, qui serait revenu des hauteurs et, en s'étiolant, grandirait en décomposition et non en hauteur. Il en résulte la confusion liée à la cristallisation des contradictions en formules intempestives et lapidaires. Comment admettre l'alliage en une seule et même forme du définitif et de l'incessant changement ? La liberté de Cioran et de Nietzsche va jusqu'à sortir de la rationalité ; ils voient précisément dans la contradiction un signe de probité, et dans l'incompréhension, l'indice d'une herméneutique échappant aux illusions des ratiocinations de la raison.

Ainsi, la première leçon nietzschéenne que retient Cioran est moins une leçon conceptuelle qu'une leçon d'expression. Le grand style de la philosophie implique le fragment, seul mode d'écriture à se soustraire aux mensonges des idéaux ascétiques quitte à verser dans la contradiction, gage de sincérité et de probité. Parce que l'instinct est au corps ce que l'intuition est à la pensée, le fragment s'avère la voie ouverte à toutes les impulsions et les passions d'une pensée incarnée, à ce qu'il y a capital et de vital en elle, c'est-à-dire à la fois de vivant, de vécu et d'à-vif.

---

[162] Ent. FS, p. 22-23.
[163] Cf. Ent LJF, p. 103 et PrPI, p. 5.
[164] Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, livre cinquième, § 371, in *Œuvres*, *op. cit*., t. 2, p. 242.

2. La contradiction et le drame entre la conscience et la vie

A partir de là, l'intuitionnisme nietzschéen invite Cioran à tirer trois conséquences *vitales*.

α) L'homogénéité de l'être et de la pensée face à l'hétérogénéité des instincts et de la raison

La première conséquence consiste à développer l'antagonisme séparant instinct et raison, tout en adoptant l'idée d'une pensée organique. La contradiction se révèle une véritable technique d'écriture des intuitions dans ce qu'elles possèdent de plus probe, de plus sincère et de plus vivant : « Sur le même sujet, sur le même événement, il peut se faire que je change d'opinion dix, vingt, trente fois dans l'espace d'une journée. Et dire qu'à chaque coup, comme le dernier des imposteurs, j'ose prononcer le mot de ''vérité''. »[165] Il ne s'agit pas de négligences, de méprises ou d'erreurs, mais de contradictions délibérément voulues pour elles-mêmes. En d'autres termes, Cioran se contredit *rigoureusement*. Toutefois, il faut veiller à considérer la contradiction comme réelle et non logique du fait que cette pensée reste organique.

En effet, « On peut toujours écrire et tout dire, mais justement : il ne faut pas tout dire. [...] On peut toujours écrire, mais si cet acte ne correspond plus à une nécessité intérieure, ça c'est de la littérature. »[166] Cette nécessité est dans la chair, de telle sorte que penser, c'est, en réalité, sentir, parce que sentir consiste à *percevoir* (par les sens, les sensations) et *apercevoir* (le sens, la signification). Le règne de la conscience ne s'établit que dans l'intériorité, à partir du corps, c'est-à-dire dans la chair. Sylvie Jaudeau parle de « pensée organique » afin de signifier la sensibilité cioranienne au corps, sa « conscience des organes » : « Tout ce que j'ai abordé, tout ce dont j'ai discouru ma vie durant, est indissociable de ce que j'ai vécu. Je n'ai rien inventé, j'ai été seulement le secrétaire de mes sensations. »[167] L'ascèse de l'aphorisme dépouille l'esprit de ses chimères, de ses idoles, en préservant l'essentiel, à savoir sa capacité à sentir, d'où les déterminations organiques et climatiques dont nous trouvons les nombreuses traces dans ses textes. Le corps constitue l'épaisseur de sa pensée, et la plume, l'aphorisme lui-même ne sont que le prolongement, la ramification ultime de son esprit, le fragment d'une

---

[165] I, IV, p. 1313.

[166] Ent MJ, p. 318.

[167] Cf. Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, *op. cit.*, première partie « L'émigré ou la chute dans le temps », IV « L'émigré dans les mots », « Une pensée organique », p. 95-100 et cf. E, « Ebauches de vertige », II, p. 1468 et cf. *ibid.*, III, p. 1486.

des sensations. Nous comprenons alors pourquoi la stylistique des écrits de Cioran demeure si importante, puisqu'elle est la forme de sa pensée. Elle est en effet son sceau, son empreinte, son stigmate. L'aphorisme cioranien prend une dimension *sensualiste* et mêle tout ensemble : savoir, sensation, sentiment.

De fait, les contradictions prennent le sens de conflits entre tendances divergentes, de conflits d'humeurs. Suivant cette détermination physiologique, chaque élément est le négatif d'un autre. Les aphorismes et leurs contradictions ne s'accumulent pas de manière linéaire, historique, c'est-à-dire successive. Au contraire, ils cohabitent ensemble, malgré leurs différences ou plus exactement leurs nuances. Car, plutôt que des oppositions strictes, ces nuances ressortent à des particularités, et donc aussi à des particularisations, à des précisions singulières. Il s'ensuit qu'à partir de ces contradictions, des distinctions apparaissent après coup. Le vague de l'écriture cioranienne agit comme un clair-obscur et met en évidence le relief secret des choses. Si le vague s'accommode du flou qu'il devine en tout, il n'est donc pas synonyme d'erreur, il marque le recul, la distance nécessaire à la lucidité, et laisse apparaître le sens de certains détails qui seraient insignifiants s'ils étaient examinés de trop près et définis trop localement. La contradiction aboutit non pas à un obscurcissement, mais à un contraste.

Si Schopenhauer avait su mettre l'accent sur la dimension corporelle de la pensée individuelle (la raison est au service de la volonté, dont le corps n'est que l'objectité), l'idée d'une pensée pleinement organique provient bien de Nietzsche. Pour l'auteur du *Gai Savoir*, la raison n'est qu'un organe auxiliaire au service des instincts vitaux. Dès lors, toute la tâche du libre esprit consiste à démystifier les conceptions organicistes du monde (erreur anthropomorphique qui pastiche le vivant) et à transformer la connaissance en puissance grandissante, en « morceau de vie »[168] (revitalisation de l'esprit).

La pensée organique, que Cioran détourne à ses fins, n'est plus un moyen d'aboutir au gai savoir, mais caractérise seulement la radicalité d'une gnoséologie totale[169] avec la conséquence remarquable d'homogénéiser par là l'être et la pensée (à l'inverse de toute

---

[168] Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, *op. cit.*, t. 1, livre « L'infinie ressource du vouloir-vivre créateur », 4. « L'intellect, simple organe », § 262, p. 315 et cf. *Le Gai Savoir*, *op. cit.*, livre troisième, § 109-110, p. 121-124.

[169] « Si on parvenait à être *conscient* des organes, de *tous* les organes, on aurait une expérience et une vision absolue de son propre corps, lequel serait si présent à la conscience qu'il ne pourrait plus exécuter les obligations auxquelles il est astreint : il deviendrait lui-même conscience, et cesserait ainsi de jouer son rôle de corps… » E, « Ebauches de vertige », II, p. 1468.

l'œuvre heideggérienne), prémisse d'une ontologie que nous investirons plus tard et que nous pouvons d'ores et déjà entendre non comme une recherche du sens de l'être encore moins comme une doctrine des catégories, mais comme un questionnement lucide sur l'être, une expérience du vertige causé par l'effondrement de l'être. Qu'il suffise pour l'instant de retenir non pas simplement l'immanence de l'être et de la pensée, mais la nature ontologique de l'intuition, qui s'exprime toujours *à vif*.

Cette homogénéité entre être et pensée se double pourtant d'une hétérogénéité radicale entre instinct et raison. En tant que puissance de vie, l'instinct s'oppose à l'intelligence, dans la mesure où le premier assure une fonction réflexe irréfléchie, une pulsion de vie, là où la seconde se veut rectrice et correctrice du premier. Nous lisons dans *Ecce homo* :

> « La ''raison'' s'oppose à l'instinct. La ''rationalité'' à tout prix apparaît comme une puissance dangereuse, comme une puissance qui mine la vie. […] j'avais fait un bond formidable par-dessus le plat et le triste bavardage qu'est la querelle entre l'optimisme et le pessimisme. Je fus le premier à voir la véritable antithèse : l'instinct qui dégénère et qui se tourne contre la vie avec une haine souterraine […] et une formule de l'approbation supérieure, née de la plénitude et de l'abondance, un acquiescement sans restriction, même à la souffrance, même à la faute, à tout ce que l'existence a de problématique et d'étrange… »[170]

Le bien moral n'est que l'instinct maîtrisé, dévoyé, retourné contre lui-même, et à travers lui, contre la vie. En tant que telle, toute morale[171] est perverse. Cette contradiction se révèle elle-même contradictoire puisque fruit d'une autre opposition entre deux types d'instincts : le *dionysiaque* qui veut la vie face à la forme voulue par l'*apollinien*. Entre la forme et la vie, comme entre l'instinct et la raison, la tension tenaille la puissance en deux pôles : son intensification jusqu'à l'explosion ou sa modération jusqu'à sa disparition.

Que retient Cioran ? Pour le savoir, nous pouvons nous aider de Klages, dont Cioran suivit les cours en Allemagne en 1934-1935. Toute l'œuvre du philosophe allemand porte le prolongement de cette opposition nietzschéenne initiale. Dans *Geist und Leben* (paru en

---

[170] *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bon livre », § 1-2, in *Œuvres*, *op. cit*., t. 2, p. 1154.

[171] Cioran s'en tient à refuser la morale et l'éthique en bloc. On se rappelle son enseignement au lycée Şaguna, où Cioran professait que « l'éthique n'existe pas » et les conséquences sur ses élèves au baccalauréat interrogés sur la question… Cf. Ştefan Baciu, « Un profesor de învăţămînt secundar numit Emil Cioran », *in* Marin Diaconu, (s. dir.), *Pro şi contra Emil Cioran, între idolatrie şi pamflet*, Bucarest, Humanitas, 1998, p. 372. Cioran semble plutôt mal à l'aise avec l'éthique immorale de Nietzsche et la philosophie des valeurs. Il n'en retient que la partie destructrice.

1934), Klages distingue ainsi l'esprit (*Geist*), l'âme (*Seele*) et le corps vivant (*Leib*)[172]. L'esprit se définit comme la faculté de raisonner, de porter des jugements, de mesurer… La vie désigne l'instance créatrice qui apparaît à travers le corps vivant ; par le corps, elle donne à l'homme l'expérience vécue (*Erleben*). L'âme ne désigne que la confusion entre la vie et l'esprit. Si « L'esprit se révèle indirectement et certes par l'acte, la vie directement dans un processus », alors cela implique une dichotomie intuition/discursivité comme deux formes d'expression de la pensée, l'une organique, l'autre rationaliste. L'intuition – et c'est le sens que reprend Cioran – s'entend comme la vision exacte, la « perception intérieure »[173], après avoir trouvé l'analogie de la perception avec un regard de l'œil intérieur et avant que ne se mette en place le chaînon de la logique (la discursivité désigne le parcours structuré en concaténation par la raison investissant la saisie intuitive, complétant le regard intérieur).

Cioran en retiendra l'apologie de la surface, de la simplicité, de la clarté (la clarté de la lucidité et non de la lumière naturelle). Voici bien, en amont, la raison qui obligeait Cioran à gommer les processus pour ne garder que les résultats[174] lors de l'écriture, c'est-à-dire au moment de la mise en *forme*, de la cristallisation en concepts et en images. En aval, cela oblige encore à bannir toute tentation de compléter ses intuitions premières[175]. La fragmentation agit comme un étau, serrant doublement et au plus près l'intuition à écrire. En outre, le refus de la profondeur, à la suite de Nietzsche et de Klages, ne doit pas faire oublier, à côté du verni masquant la vacuité de la pensée, l'existence d'une profondeur intérieure, voire secrète, et de sa gravité. L'approfondissement se définit comme l'art de tourner en rond[176], de ne pas aller à l'essentiel ; c'est une technique rhétorique qui cherche à donner l'illusion d'une progression. Rien de commun avec la profondeur ontologique et physiologique qui pousse Cioran à voir dans le style un masque et un aveu, voire une supercherie. « Supercherie du style : donner aux tristesses usuelles une tournure insolite, enjoliver des petits malheurs, habiller le vide, exister *par le mot*, par la phraséologie du soupir

---

[172] Ludwig Klages, *Geist und Leben*, in *Sämtliche Werke*, Bonn, Bouvier Verlag - Herbert Grundmann, 1974, t. 3, p. 564-569.

[173] Ludwig Klages, *Begriffskritik*, chap. 1 « Intuitiv und Diskursiv », in *Sämtliche Werke*, *op. cit*., t. 3, p. 611. Une nuance sépare toutefois Cioran de Klages : nous l'avons dit, il existe une intuition pure sans image, chez Cioran, ce qui a une conséquence directe sur la manière dont Cioran se situe vis-à-vis de l'imaginal. Cette problématique étant étrangère à Klages, celui-ci n'a nul besoin de remonter avant l'image intuitive, au contraire, une intuition pure lui aurait semblé un début d'abstraction.

[174] Cf. C, p. 514.

[175] « Quand on écrit, on a toujours tendance à *compléter* sa pensée, et c'est là le moyen le plus sûr de la gâcher. Le grand art est de s'arrêter, de ne rien approfondir. Il est plus aisé d'épuiser un problème que d'en suggérer les difficultés. (Cette dernière phrase gâche tout.) » C, p. 157.

[176] MD, « Pensées étranglées », p. 1231. Cf. également P, « La sainteté et les grimaces de l'absolu », « Hystérie de l'éternité », p. 697.

ou du sarcasme ! » Tandis que « Par ce qui est ‘‘profond’’ en nous, nous sommes en butte à tous les maux : point de salut tant que nous conservons une conformité à notre être. »[177] Cette dernière profondeur ne contient nulle hypocrisie, elle sert à qualifier la vie intérieure, l'intimité solipsiste de l'individu. Elle ne reste secrète que par pudeur, par peur de s'appesantir ou par frivolité, bien que nul n'échappe vraiment à la gravité intime de son être.

β) La dichotomie de la conscience et de la vie

Il en découle une seconde conséquence. La dichotomie raison/instinct devient chez Cioran la contradiction conscience/vie. « Nous gagnons en conscience ce que nous perdons en existence. Ce que nos maux nous font perdre en être, nous le gagnons en conscience. Le vide que nos infirmités suscitent dans notre être est rempli par la présence de la conscience ; que dis-je ? – ce vide *est* la conscience elle-même. »[178] Nul glissement innocent n'est à l'œuvre là-dessous. Comprenons plutôt la radicalité cioranienne par laquelle la conscience est perçue comme à distance de la vie et dont la lucidité consiste à « témoigner de l'échec de la construction de la réalité, en tant que telle », dans la mesure où, ici, cette « distance se trouve déjà, comme effet pathologique en celui qui pense, avant toute théorie. »[179] Le drame de la conscience (« pathologique » car cause des insomnies de Cioran selon Peter Sloterdijk) consiste à être loin de la vie *et* de l'esprit[180]. Reste à savoir comment l'on passe à cette nouvelle dichotomie.

Si Schopenhauer attribuait déjà à la volonté et non à la conscience l'essence de l'esprit, Nietzsche, quant à lui, dénonce directement la confusion de la conscience avec la conscience de soi (aperception) ou la vie de l'esprit. Lorsqu'il critique le concept de conscience, Nietzsche entend par là s'opposer à l'illusion du sujet et à sa détermination par l'organisation de nos connaissances selon des normes contraires à la vie. L'usage cioranien du terme de « conscience » s'efforce de concevoir la conscience comme un processus organique de représentation qui va à l'encontre de la vie (comme si le vivant ne pardonnait pas à la vie de lui avoir octroyé cette conscience dramatique), et la prise de conscience comme l'éclair qui

---

[177] Cf. TE, « Le style comme aventure », p. 901 ; SA, « Atrophie du verbe », p. 751 ; P, « Visages de la décadence », p. 690. Cf. aussi P, « La sainteté et les grimaces de l'absolu », « L'animal métaphysique », p. 701. La frivolité, attitude existentielle de surface, devient alors « l'antidote le plus efficace au mal d'être ce qu'on est : par elle nous abusons le monde et dissimulons l'inconvenance de nos profondeurs. » P, « Précis de décomposition », « Civilisation et frivolité », p. 587. Sur la gravité de la profondeur, cf. par exemple AA, « A l'orée de l'existence », p. 1644.
[178] CTI, p. 41. Cf. également I, VI, p. 1329.
[179] Peter Sloterdijk, « Le revanchiste désintéressé », p. 340.
[180] Cf. la conclusion de « L'irruption de l'esprit », CD, p. 26.

lève les leurres de la conscience ordinaire. La décomposition dont parle Cioran s'avère à la fois organique et gnoséologique. La prise de conscience re-présente en ce qu'elle retranche, retire, arrache, détruit ce qui était initialement présent à l'esprit. « Connaître, c'est *voir* ; ce n'est ni espérer, ni entreprendre. »[181] Sur ce point, Cioran se trouve exactement à l'opposé de la psychologie moderne qui voit dans la conscience une « force de cohésion », « une mise en faisceau, une organisation de connaissance (*cum scire*), donc une opération unifiante accomplie avec intention et suivant un dessein. »[182] Ce n'est pas l'inconscient (ni même sa partie pathologique pour Pradines), mais bien la conscience qui détient un pouvoir de dissolution, « qui est […] l'obstacle du fonctionnement normal » de la conscience et « qui en est le déchet ou le débris. »[183] L'aperception de la prise de conscience s'appelle clairvoyance, terme qui provient très probablement du concept kierkegaardien[184] et sous lequel Cioran détermine le vide de la désillusion, le vide laissé en partage à la conscience en l'absence de leurres. Ce vide obvie au fonctionnement normal du psychisme, en dévie les intuitions sensibles et bouleverse toute la connaissance, à jamais. Seule l'illusion est positive.

L'intuitionnisme nietzschéen, tel que Cioran le comprend, se voit donc infléchi par ce concept majeur de Kierkegaard. C'était d'ailleurs toute la lecture que Cioran se proposait d'effectuer pendant sa thèse de doctorat en France[185]. En opposant conscience et vie, Cioran en quelque sorte fait se rencontrer le vitalisme nietzschéen et le désespoir tiré de la philosophie de Kierkegaard, pour qui « plus la conscience est développée, plus le désespoir est intense. »[186] Au-delà de l'insomnie, au-delà de la finitude, au-delà même de la « *nécessité de la vie* »[187], le drame de la conscience commence dans le désespoir qui accule à l'insomnie, et se prolonge dans le drame de la lucidité. La traduction du rapport instincts/raison en termes de vie et de conscience trahit un drame non pas tant de la conscience que de la lucidité.

---

[181] P, « Précis de décomposition », « Défense de la corruption », p. 662.
[182] Maurice Pradines, *Traité de psychologie générale*, Paris, PUF, 1986, Ière partie « Le psychisme élémentaire », chap. I « Conscience et inconscient », I « La conscience comme force de cohésion », p. 6.
[183] *Ibid*., p. 10.
[184] Sören Kierkegaard, *La répétition*, deuxième partie, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., 1971, t. V, p. 71. Chez Cioran la clairvoyance désigne ainsi le sentiment de voir clair (nous y reviendrons).
[185] *Rapport sur mon activité universitaire pendant l'année 1938-1939*, Archives familiales de Mme Eleonora (Sibiu). Cf. annexe 1.
[186] Sören Kierkegaard, *La maladie à la mort*, 1ère section, C, B « Le désespoir envisagé sous la détermination de la conscience », in *Œuvres complètes*, *op. cit*., 1971, t. XVI, p. 199 (Cioran avait lu le *Traité du désespoir*, traduit du danois par M. Fuler et J.-J. Guteau, Paris, Gallimard, 1932, p. 119 ; les archives familiales conservent 10 p. ms, petit format, de notes) : « L'intensité du désespoir croît avec la connaissance ». Cioran, déformant Kierkegaard, comprenait peut-être la contradiction organique de la conscience qui se ronge et s'auto-décompose.
[187] Cf. Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, I. « La fêlure de l'être », « Le drame de la conscience : l'insomnie » et « le drame de la conscience : un catharisme athée », p. 24-30 (cf. spécialement p. 28).

« *Vos yeux s'ouvriront* ! c'est tout le drame de la connaissance. Le paradis : *regarder sans comprendre*. La vie ne serait tolérable qu'à cette condition là. »[188] Le drame de la conscience réside dans son éveil (qu'on se souvienne de Siddhârta devenant Bouddha-l'éveillé). La conscience parvenue au nirvâna – à jamais inaccessible pour Cioran – se contente de regarder le monde à distance et de goûter la plénitude de ce vide. Au fond, l'éveil de la conscience cristallise la seule ambition de Cioran[189]. Plus exactement, sous le coup du désespoir, la conscience s'éveille au vide, certes, mais au détriment de la vie et de la vitalité. Pourtant, c'est précisément la vie qui donne à Cioran le goût du drame de la conscience, et c'est le dégoût né de ses prises de conscience qui lui donne le sens d'une lucidité dramatique. Le désespoir ne signifie plus à proprement parler le refus de faire le saut nécessaire à la connaissance de Dieu, mais l'impossibilité de toute voie salvatrice. Cioran reprend moins le concept de Kierkegaard que son opérativité[190] ; le désespoir cioranien naît de l'exaspération de la pensée. Tandis que le désespoir est la maladie (à la mort) elle-même pour Kierkegaard, Cioran considère plutôt la conscience – au sens d'une quasi intériorité ou plus précisément de l'*existence* de l'esprit – comme une « maladie essentielle de la vie. »[191] Le désespoir (et le renoncement qui lui est coextensif) se révèle une maladie de l'esprit avant d'être une maladie de la vie. Inversement, le bonheur est l'apanage des naïfs et des inconscients, bercés par l'irrationalité de la vie. La conscience ne désigne pas l'organe de la raison, mais la décomposition organique, un peu à l'image d'une tumeur cancéreuse dont la protubérance résulte d'une désagrégation intérieure. S'emballer pour la raison au détriment de ses instincts,

---

[188] C, p. 44.
[189] Cf. Ent FS, p. 30.
[190] Nous nous écartons quelque peu de l'interprétation de Nicole Parfait, qui, à côté des liens pertinents qu'elle soulève avec Heidegger et Kierkegaard, plaque cependant une lecture qui n'appartient pas à Cioran, surinterprète dans une certaine mesure l'influence des deux philosophes sur lui et enfin ne sonde pas toujours assez, selon nous, l'originalité de la pensée cioranienne. Nous aurons l'occasion de nous en expliquer plus tard sur plusieurs points et en particulier à propos de la philosophie du désespoir de Cioran. Il est exagéré d'affirmer que « *Sur les cimes du désespoir*, écrit en 1933, porte dans ses moindres développements l'empreinte du penseur danois, de même que toute l'œuvre ultérieure de Cioran […]. » (Nicole Parfait, *ibid.* , I. « La fêlure de l'être », L'agonie du désespoir », p. 36). Or, les notes de lecture et les allusions de Cioran laissent apparaître une lecture de Kierkegaard étalée dans le temps. Sans compter les nombreuses nuances qui les séparent l'un de l'autre (le désespoir n'est pas exactement une maladie pour Cioran – mais plutôt *comme* une maladie –, il n'est pas non plus animé par la foi, etc.) et outre les critiques de Cioran à l'égard de Kierkegaard (atteint d'afféterie, trop prolixe, trop délicat pour pouvoir contracter physiquement mariage), si Cioran s'inspire effectivement de plusieurs concepts kierkegaardiens, cependant ceux-ci n'opèrent pas dans « les moindres développements » de ses aphorismes. Cioran est loin d'écrire un simple prolongement du philosophe danois. Là où Kierkegaard souhaite le salut, Cioran cherche à comprendre et à détruire toute forme de salut. Enfin, la lecture cioranienne de Kierkegaard est redevable, en partie du moins, de l'interprétation chestovienne et fondanienne. Sur une telle analyse du rapport avec Kierkegaard, cf. Maarten van Buuren, « Chestov, Fondane, Cioran », *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu/Louvain, Université Lucian Blaga/Les Sept Dormants, 2004, p. 15-26. Comme le dit van Buuren, en la matière, l'important chez Cioran porte sur l'intuition de ce qui sape les bases mêmes de notre pensée (*ibid*., p. 24), sur l'intuition existentielle du négatif.
[191] CD, « Sur la réalité du corps », p. 51 ; et cf. SD, « La conscience et la vie », p. 145-148.

et pour la conscience au détriment de la vie, cela signifie épuiser son intériorité et le sens de la multiplicité qualitative de l'existence. La raison est reléguée à un rôle subalterne, comme faculté de l'exercice du jugement rationnel, ou plus exactement, comme fonctionnement normal de cette faculté. La raison a le mérite de discriminer entre l'hallucination et la réalité, mais au-delà de son fonctionnement critique (et pour tout dire sceptique, comme suspension du jugement), la raison est plutôt un obstacle dans sa positivité : c'est le « mur » tant critiqué par toute l'œuvre de Chestov. Cette positivité se donne la forme de spéculation. Cioran hérite de cette même conception étroite de la raison : lumière naturelle, dont la lucidité n'est peut-être au fond que la sombre excroissance, une *lumière ténébreuse et contre-nature*. La raison est la faculté pour penser la réalité du monde, mais cette réalité étant illusoire, Cioran cherche à s'en écarter. Il n'y de haine cioranienne non de la raison elle-même, mais de l'illusion qu'elle contribue à véhiculer (l'illusion principale étant le progrès, valeur chère au rationalisme ; il y a ainsi tout une *économie* de l'esprit positiviste : ratio, spéculation, capitalisation de progrès… – en miroir, la lucidité fait figure de *faillite*), ou alors de la supériorité illégitime dont se targue le rationaliste du fait de cette positivité illusoire. En fait, cette lumière naturelle ou le bon sens de Descartes ne sont que naïvetés, a contrario de la lucidité, qui déjoue le double jeu de la conscience et de ses représentations illusoires. Bref, l'opposé de la lucidité n'est pas la raison mais la naïveté.

Une fois mesurée l'étendue de ce glissement, nous pouvons comprendre que « L'idée de conscience éclaire mieux notre problème que l'idée d'esprit, car elle cible mieux le caractère du drame, le caractère d'expérience intime du conflit, alors que l'idée d'esprit sublime sur un plan plus abstrait la tragédie subjective de l'homme. »[192] Ce drame, c'est-à-dire le sens du tragique, ne relève plus seulement de la conscience mais de la lucidité elle-même. Deux effets « dramatiques » frappent du même coup la lucidité et s'incarnent sous les traits hétérogènes de Mme du Deffand et de Nae Ionescu[193]. D'une part, l'éveil de la conscience et l'avènement de la lucidité sont irrémédiables. On ne choisit pas plus d'être naïf, qu'il n'est possible de refuser la lucidité : un tel choix et un tel refus, avisés autant qu'avertis, supposeraient la lucidité. Pire. La lucidité va en s'intensifiant, les objets de pensée, que la lucidité décompose, se multiplient précisément avec la pensée, au détriment de la vie et finalement de la pensée elle-même qui bientôt *tourne à vide*. D'autre part, puisque le

[192] *Ibid*., p. 147.
[193] AP, « Madame du Deffand ou le drame de la lucidité », p. 25-26 ; SD, « Nae Ionescu et le drame de la lucidité », p. 379-380.

déséquilibre entre la conscience et la vie ne saurait trouver de synthèse possible, il ne reste qu'une manière de rendre ce conflit supportable, à savoir la frivolité, ou même l'expression du grotesque[194], autrement dit, pour Cioran, l'objectivation du désespoir intérieur. Le désespoir et la frivolité, le sens du grotesque même : voilà bien ce qui se laisse lire dans la correspondance de Mme du Deffand (ses portraits sont tour à tour méchants, lucides et finalement comiques) beaucoup plus que chez Nae Ionescu (dont l'aura reposait sur sa manière de conjuguer lucidité et sens de la distinction et de la légèreté mondaine, mais dont la fausseté provenait de l'absence de drame *intérieur*). En réalité, et plus encore que Nietzsche, ce sont Kierkegaard et Job qui incarnent le modèle du penseur privé[195], par l'intensité de leur drame intérieur.

γ) La dichotomie de l'eschatologie et du style

Dernière conséquence : outre l'apparition d'une nouvelle dichotomie conscience/vie, l'interprétation cioranienne de l'intuitionnisme stylé de Nietzsche, eu égard à l'opposition instinct/raison ainsi qu'à la notion de surface, se double d'un autre dépassement, avec la dichotomie eschatologie/style. Bien qu'elle permette d'échapper au pathos du drame de la conscience et surtout de la lucidité, la frivolité n'est qu'une pause, afin de rendre le poids des profondeurs et de l'intimité supportable.

Or, le grand style est vital *et* organique. Par conséquent :

> « Si l'on donne au style une acception beaucoup plus générale que l'acception courante, on pourra dire qu'il exprime la tendance de la vie à revêtir une forme temporelle, à se réaliser dans une structure déterminée et limitée, à orienter son dynamisme intérieur et à élever sur un plan plus intelligible l'irrationalité de sa substance intime. […] Tel est le sens du style : dépasser l'hétérogénéité en imprimant un caractère spécifique, délimiter dans la dynamique de la vie une frontière assurant une individualisation prononcée. La hiérarchisation des contenus de l'existence découle de cette individualisation, de cette prédominance d'une direction ou d'une autre, de la spécification opérée dans la multiplicité de la vie, de l'établissement d'une forme. »[196]

Cependant, l'intégration dans un style de vie déterminé signifie si ce n'est un équilibre, du moins « une *possibilité* d'équilibre », « un enracinement naïf dans l'existence », « C'est pourquoi ceux qui vivent dans un style déterminé ne peuvent pas comprendre ce que la vie a d'irrationnel et de démoniaque, ils ne peuvent pas parvenir à un vécu intense qui leur

---

[194] CD, « Le grotesque et le désespoir », p. 29.
[195] Sören Kierkegaard, *La répétition*, deuxième partie, *op. cit.*, p. 55.
[196] SD, « Style et eschatologie », p. 113.

ferait goûter la volupté dans le non-sens. Ils ne comprendront jamais ce que signifie l'héroïsme du néant et la volupté du chaos. »[197] Comprenons ceci : d'une part, le fond intime, comme le motif central de la pensée cioranienne dont il est animé, ne varient jamais. La pensée cioranienne n'évolue dans le temps qu'en fonction de son style, du ton qu'elle adopte, selon les différents âges, les expériences de la vie, les moments cruciaux, les objets décisifs et transitoires sur lesquels elle porte. Ce n'est pas le sens *profond* du propos cioranien qui change et se contredit, mais ce sur quoi il porte. La contradiction cioranienne est cohérente pour celui qui sait lire l'épaisseur de la surface (scripturale et formelle). Le débat entre fixité et fluidité de la pensée cioranienne est donc conciliable [198] (nous y reviendrons ultérieurement). L'élan, le motif central, l'intuitionnisme tout entier de la pensée cioranienne insufflent un mouvement toujours identique, et, en même temps, toujours mouvant (là encore, nous nous rapprochons un peu plus de Bergson). Cioran l'avait dit plusieurs fois : « Mon premier livre contient déjà virtuellement tout ce que j'ai dit par la suite. Seul le style diffère. » Ou encore : « [depuis *Sur les cimes du désespoir*] je veux dire que je n'ai fait aucun progrès ni dans la pensée, ni dans la vie, ni dans l'action parce que cette intuition pour ainsi dire primordiale [qui s'y trouve], s'est révélée pour moi à peu près exacte. Je n'ai fait que finasser par la suite. En passant au français, j'ai donné quand même une sorte de dignité à l'expression et j'ai fait donc un progrès sur le plan du style mais pas sur celui de la pensée. » Et enfin : « Ma vision du monde n'a pas changé fondamentalement ; ce qui a changé à coup sûr c'est le ton. Le fond de ma pensée, il est rare qu'il se modifie vraiment ; ce qui subit en revanche une métamorphose c'est la tournure, l'apparence, le rythme. »[199] Et c'est ainsi, par exemple, que Cioran explique comment son œuvre a évolué en sens contraire, après le *Précis de décomposition*, contre son lyrisme, son goût pour la poésie et son nietzschéisme d'alors.

---

[197] *Ibid*., p. 114.

[198] Précisons simplement que si la génétique des textes montre bien à quel point l'organisation apparemment chaotique des aphorismes cioraniens n'est pas due au seul hasard (phénomène de « barbarisation » selon le concept de Nicolas Cavaillès, *Le Corrupteur corrompu. Barbarie et méthode dans l'écriture de Cioran*, Paris, Le manuscrit, 2005) mais aussi à une certaine « méthode », si elle en révèle la *stratégie*, pour autant cela ne signifie pas qu'elle doive exclure toute *transversalité* de son motif central. A nos yeux, un même élan traverse les aphorismes, selon plusieurs tonalités différentes. Et le style n'est pas une structure. L'un et le multiple, l'éternel et le devenir se rejoignent donc concrètement dans l'écriture cioranienne. La lecture thématique nous paraît supplanter la relative linéarité de l'analyse structurelle dégagée par la lecture génétique diachronique. En ne reconnaissant pas de hiérarchie au sein des différentes versions d'un texte, pas même quant à la version définitive, la génétique des textes perd, selon nous, le sens *lapidaire* de l'auteur et les moments *décisifs* de sa pensée. Bien évidemment, pour toute lecture approfondie, la connaissance du processus permet de mieux saisir le résultat. Notre usage de la génétique littéraire en la matière se fera donc un devoir de ne jamais perdre de vue le motif central et ce qui le ponctue de manière définitif, irrémédiable, à des instants cruciaux.

[199] Ent SJ, p. 282-283 ; Ent PDD, p. EA, « En relisant », p. 1627.

3. La paléontologie

La seconde idée décisive que Cioran tire de l'intuitionnisme nietzschéen consiste dans la réutilisation de la généalogie. Certes, il appartient à Schopenhauer d'être l'auteur de l'intuition généalogique ; mais sans contenu, cette nouvelle méthode restait inopérante, jusqu'à ce que Nietzsche l'appliquât à la morale et à la métaphysique.[200] Cette filiation des valeurs se retrouve ainsi dans la « Généalogie du fanatisme »[201] par exemple, à la veille, aux dires de Cioran, de se déprendre de Nietzsche (ou plutôt de ce qu'il avait cru être le fond de sa pensée) et du lyrisme.

En fait, la généalogie de la généalogie révèle que, déjà, d'Alembert utilisa l'idée d'une arborescence généalogique reprise avec Diderot et l'Encyclopédie. Contre Descartes[202] et sa conception de la philosophie sous la forme d'arbre, il s'agissait d'éviter l'enracinement statique du savoir et de mettre en évidence la relativité des philosophies eu égard à leur multiplicité et leur évolution dans le temps et l'espace. Une généalogie des valeurs à proprement parler n'apparaît qu'avec Rousseau se lançant dans une généalogie du mal[203]. Schopenhauer avait donc des prédécesseurs, et c'est à ce traitement schopenhauerien que Cioran ramène la généalogie, tout en conservant l'opérativité que Nietzsche a su lui attribuer. En effet, pour Cioran, la généalogie n'est pas une genèse, ni comme histoire, ni même comme construction ou reconstruction des origines (jusqu'à Rousseau), mais une méthode d'analyse (Schopenhauer), ou d'explication – au sens d'*explicare* – (Nietzsche), voire de décomposition (Cioran). Il n'est plus possible de se contenter d'affirmer que « Si l'intuition pouvait se communiquer, la communication en vaudrait la peine ; mais en définitive, nous ne pouvons sortir de notre peau […]. »[204] L'originalité de Cioran transforme même cette *méthode* en *procédé* (au sens d'une *procession* plotinienne, c'est-à-dire de la ré-union avec ce vis-à-vis de quoi on émane) de dégradation ontologique[205], comme blessure inscrite au plus profond de la pensée organique.

---

[200] Sur la révolution manquée de l'idée généalogique chez Schopenhauer, cf. Clément Rosset, « L'intuition généalogique », in *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1989, p. 42-61.
[201] P, « Précis de décomposition », « Généalogie du fanatisme », p. 581-583.
[202] Cf. Roger Ariew, « Descartes and the three of knowledge », *Synthese*, n°92, Netherlands, 1992, p. 101-116.
[203] Jean-Jacques Rousseau, Réponses à Stanislas, in *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1997, p. 73.
[204] Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, chap. VII « Des rapports de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite », p. 751.
[205] CT, « L'arbre de vie », p. 1071 sq.

Car, pour bien comprendre l'idée de *pensée organique*, il est nécessaire de la concevoir comme une pensée blessée, qui éprouve la déchirure de sa chair. Il faut creuser un peu les « plaies », et la peau qui recouvre une philosophie d' « écorché » avec « les nerfs en feu »[206], autrement dit, il faut en venir à la pensée effective, c'est-à-dire affective, incarnée, consciente de ses organes, une conscience *charnelle* et… *écartelée*. D'ailleurs, aux yeux de Cioran, le corps semble constituer l'épaisseur de la pensée. Son écriture elle-même n'en est que le prolongement, la ramification ultime de son esprit, le fragment d'une de ses sensations. Chacun de ses aphorismes représente autant de stigmates, creusant peu ou prou ses cicatrices. Connaître signifie donc souffrir (« La souffrance ouvre les yeux, aide à voir des choses qu'on n'aurait pas perçues autrement. Elle n'est donc utile qu'à la connaissance, et, hors de là, ne sert qu'à envenimer l'existence. Ce qui, soit dit en passant, favorise encore la connaissance. »[207]), et cette souffrance réveille le sentiment d'exister (« Souffrir : seule modalité d'acquérir la sensation d'exister ; exister : seule façon de sauvegarder notre perte. »[208]). Cioran dépouille donc son esprit de ses illusions, de ses idoles, tout en préservant l'essentiel, à savoir sa capacité à *sentir*, qu'il s'agisse de *sentiments* (état affectif de la pensée, laquelle lui donne sens, comme la volonté motive et influe la raison) ou de *sensations* (résultat de l'exercice *des* sens). Loin d'être une spéculation vide, une chimère, la pensée cioranienne est une spéculation *du* vide, qui *voit* bien le statut tout relatif (et non absolu comme une certitude, un dogme ou un Dieu) de ses propres spéculations… Voilà une pensée qui vit (pensée qui part du vécu, de sa chair) et voit (pensée lucide, jusqu'à la lucidité d'elle-même, en pensant contre soi ou à l'encontre de soi : « Un esprit ne nous captive que par ses incompatibilités, par la tension de ses mouvements, par le divorce de ses opinions d'avec ses penchants. »[209]). Creusons ces plaies.

α) L'équarrissage de la chair

La tentation est grande de réduire Cioran à un nouveau Nietzsche. Ce jugement n'est pas le moindre des hommages, mais reste assez loin de l'élan proprement cioranien. Une interprétation de Cioran saute effectivement aux yeux : Cioran reprendrait la géniale opérativité de la généalogie nietzschéenne, c'est-à-dire le questionnement de la valeur des

---

[206] P, « Abdications », p. 732-733.
[207] I, X, p. 1378. Cette importance de la souffrance chez Cioran prend des résonances chrétiennes fortes (avec l'idée de chair, de plaies, etc.) qui vont évidemment à l'opposé de la pensée nietzschéenne. Nous étudierons de plus près ce passage ultérieurement, cf. *infra*, p. 425.
[208] TE, « Penser contre soi », p. 831.
[209] P, « Abdications », « A l'encontre de soi », p. 733.

valeurs[210]. Nous savons déjà que la philosophie des valeurs devient impossible aux yeux de Cioran. Même si « L'originel seul est vrai. Tout ce que l'esprit invente est faux. », néanmoins, la généalogie des valeurs doit se rappeler que les valeurs ne s'accumulent pas.[211] L'essentiel n'est pourtant pas là. La pensée cioranienne prend corps avec une géologie comme pensée du singulier et de l'affectivité, une philosophie existentielle et non existentiale, qui se révèle être un véritable dé-tissage, dé-montage du fil de l'être, de son existence, de son histoire, de sa temporalité, de sa *réalité*. Il faut relire ici la « Paléontologie » du *Mauvais Démiurge*, dont voici un extrait essentiel :

> « Bien plus que le squelette, c'est la chair, je veux dire la charogne, qui nous trouble et nous alarme ; – qui nous apaise aussi. […]
>
> A la crainte qu'il n'y ait rien succède celle qu'il y ait quelque chose. On s'accommode bien autrement d'un adieu au non-être qu'à l'être. Non que ce monde n'existe pas, mais sa réalité n'en est pas une. Tout à l'air d'exister et rien n'existe. […]
>
> A titre d'exercice, il est bon de temps en temps de nous séparer de notre visage, de notre peau, d'écarter ce revêtement trompeur, de déposer, ne fût-ce que pour un instant, ce fatras de graisse qui nous empêche de discerner le ''fondamental'' en nous. L'exercice terminé, nous sommes plus libres et plus seuls, invulnérables presque. »[212]

Qu'est-ce à dire au juste ? Cette paléontologie est l'ontologie des êtres vivants et de leur vécu dans le cadre d'une géologie, c'est-à-dire d'un repérage des plis, des cassures, des fissures, des tensions, des lignes de force, donc une ontologie destructrice, lucide, transperçant les couches du temps, de l'espace et de la nécessité (qui ne s'assimilent plus alors à des intuitions *a priori* de la sensation comme chez Schopenhauer). La paléontologie est l'intuition

---

[210] Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit.*, Avant-propos, § 6, p. 773-774.
[211] C, p. 45 ; P, « Abdications », « Nous, les troglodytes… », p. 734.
[212] MD, « Paléontologie », p. 1193, 1195, 1194. Le texte des *Exercices négatifs* intitulé « La danse macabre » (EN, « Exercices négatifs », « La danse macabre », p. 72-73) qui lui fait écho n'est pas vraiment un brouillon écarté du *Précis*, mais le brouillon qui donnera naissance au texte « Paléontologie », après une visite au Muséum d'histoire naturelle. Si l'écriture date probablement de fin juin 1965 (cf. C, p. 292 et p. 299), la visite elle-même serait survenue en « automne dernier » (« Paléontologie », *Nouvelle Revue Française*, n°166, Paris, octobre 1966, p. 577), autrement dit pendant l'automne 1964, dont nous pouvons peut-être retrouver la trace dans une allusion aux squelettes recouverts de chair (texte daté du 2 décembre 1964, cf. C, p. 246). Nous relevons des prémisses d'une biologie transfigurée, avant de s'inscrire directement dans une géologie mentale, dès les débuts du jeune Cioran, cf. par exemple SD, « La culture et la vie » (1933), p. 287-289. Le texte sera donc édité une première fois dans la *Nouvelle Revue Française* avant la publication agrémentée de quelques variantes dans le *Mauvais Démiurge* la même année. Dès lors, Cioran n'aura de cesse de revenir sur son article : cf. C, p. 329, 354 et p. 416 – repris *in* AA, « A l'orée de l'existence », p. 1643 –, C, p. 472, p. 784 ; cf. encore FC, « Gabriel Marcel. Ritratto di un filosofo », p. 40. D'autres expériences du même type furent ensuite relatées, cf. par exemple C, p. 521. Une telle attention de la part de Cioran par rapport à l'un de ses textes est suffisamment rare pour être notable.

du vécu, du vivant et de l'à-vif, l'intuition du gouffre de l'être, de sa durée tragique, de son absurdité, d'une brisure au creux de son être. Et que met en évidence cette paléontologie ?

L'itinéraire d'une écriture et d'une existence brisées achemine non seulement *la saturation du sens* par le vide révélé grâce à la chair du squelette, mais encore *la sensation existentielle du sens et du non-sens* (pensée organique), et enfin et surtout *la suture du sens* par l'équarrissage ontologique que pratique Cioran : l'être est mis à nu, sa réalité, qui n'est qu'une représentation, lui est ôtée, le rien de l'homme apparaît sous la peau de sa chair, sous l'oripeau de ses pensées.

β) L'écartèlement de la chair

De par la paléontologie et la géologie mentale, Cioran considère la chair comme le symbole (au sens littéral de *sumbolon*) vivant de la déréliction de l'être, de sa décomposition, de sa vanité. La déchirure de la chair consiste donc à prendre conscience d'une part du dualisme séparant la vie de la conscience, et d'autre part du monisme immanentiste corps-âme. La décomposition se fait alors blessure ontologique *et* ontique :

> « En effet, rien n'est plus troublant que les vérités de la physiologie : nos plus concrètes et nos plus profondes angoisses en procèdent, comme si nos os et la graisse qui s'y agrippe constituaient le fondement unique de nos tourments et qu'il n'y eût point de réalité supérieure à la condition de notre poussière. En vain chercherions-nous d'y opposer tant de réflexions nourries de sérénités : nos organes, nos tripes, nos glandes, enveloppées dans un fiel diffus, concourent à la ruine de ces réflexions et se concertent à leur imposer un autre corps et un modèle de ''savoir'' tout différent. Et c'est ainsi que nous tombons en dépendance de notre corps, et que notre esprit, pour l'avoir trop souvent imaginé en décomposition, se décompose avant lui. »[213]

L'écartèlement, la déchirure et la décomposition organiques précèdent ontologiquement la lucidité. De même, l'ordre d'écriture fragmentée est inverse du désordre toujours premier du corps, de la chair. Par conséquent, c'est bien plutôt la conscience qui s'avère être l'épaisseur de la chair et non l'inverse. Enfin, si tout est frappé d'irréalité, le

[213] EN, « Exercices négatifs », « La danse macabre », p. 73. L'écartèlement de cette chair recueille deux points de vue irréconciliables : en fonction de l'angle de l'illusion ontologique du corps (c'est l'essentiel de ce qui est développé dans l'article « Paléontologie », comme Cioran le rappelle dans FC, « Gabriel Marcel. Ritratto di un filosofo », p. 40) ou à partir de la perspective de sa réalité ontique (CD, « Sur la réalité du corps », p. 50-51). C'est pourquoi, sur la commissure de cette blessure, là où s'entrechoquent ces deux points de vue, « il est impossible de dire si ce monde est réel ou irréel », nous sommes forcés « de passer sans cesse d'une thèse à l'autre » (MD, « Paléontologie », p. 119).

drame de la conscience et de la lucidité se trouve levé, « le tragique est entamé » puisqu'alors « rien n'est tragique. Tout est irréel. »[214]

Ainsi, la lucidité paléontologique nous fait panser la décomposition de la vie et peser le poids de la mort et du temps. Par suite, la cicatrice de la brisure donne de la chair à la pensée, de même que la brisure désigne en fin de compte la vacillation (et pas simplement l'écartèlement), donc la circulation (au sens organique) entre les aphorismes et « les pensées étranglées », entre la peau et la chair, entre l'écrivain et ses lecteurs. C'est le sens d'une *voix* qui, sans cela, crie dans le désert et s'étouffe, *in fine*, dans son silence…

γ) La cicatrice de la chair autour de la Différence, des différentielles et du différend

A défaut des œuvres phares de Holbein et de Baldung Grien, le nouveau procédé herméneutique préconisé par Cioran peut se comparer concrètement à *L'Incrédulité de saint Thomas*[215]. L'incrédulité nous fait toucher du doigt la cicatrice de la chair et palper son trou, sans manières et sans maniérisme. En étudiant les restes, les traces, les fossiles, du vivant et du vécu, la paléontologie nous plonge dans la carnation et nous pousse à douter de la différence ontologique par laquelle Heidegger sépare l'être de l'étant. Désormais, percevant sa décomposition, sentant l'irréalité et se pénétrant du vide et de l'inauthenticité ontique, « la conscience vive de ce qui guette la chair »[216] taillade jusqu'à l'os son être, pour en retirer la substantifique et macabre moelle. L'être diffère de la vie, parce que cette dernière recèle un substrat organique, rendu dynamique par la différence entre l'être et le non-être (l'ontologie cioranienne s'avère ainsi nécessairement reliée à une physiologie). Quant à l'étant, il n'est au fond que le fossile de l'être, son vestige, son empreinte. L'étant *témoigne* donc de l'être. Le temps ne se réduit à un procédé de fossilisation que si nous entendons par là aussi une conservation et non plus seulement un témoignage. L'être ne se laisse pas facilement *oublier*, il se rappelle même trop souvent à notre conscience, c'est pourquoi « on *s'accommode* bien autrement d'un adieu au non-être qu'à l'être ».

Pour Heidegger, la Différence sépare être et étant[217]. A l'opposé, ce qui distingue essence et existence, selon la genèse explicative de Blaga, repose sur le concept de

---

[214] MD, « Paléontologie », p. 1199 ; I, V, p. 1323.
[215] Caravage, *L'Incrédulité de saint Thomas*, vers 1602-1603, huile sur toile, Postdam, Stiftung Schlösser, Garten Sanssouci. Sur la remarque de Holbein et de Baldung Grien, cf. MD, « Paléontologie », p. 1198.
[216] MD, « Paléontologie », p. 1198.
[217] Martin Heidegger, « Identité et différence », trad. de l'allemand par André Préau, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2001, p. 257-308. Notons, au passage, que Cioran ne peut que s'opposer à la dévalorisation ontologique heideggérienne de la biologie et de la *Lebensphilosophie* (cf. *Etre et temps*, § 10, *op. cit.*, p. 77-83),

« différentielles divines », dans la mesure où « Le Grand Anonyme ne dispose finalement que de la plus limitée de toutes ses possibilités : pulvériser son acte générateur en différentielles, c'est-à-dire émettre des porteurs de structures virtuelles simples, et autoriser la constitution *indirecte* de créatures complexes par intégration des différentielles. »[218] Indépendamment de ces deux conceptions, entre être et étant, comme entre essence et existence, il y a, pour Cioran, non pas différence mais rupture. L*'intégration* des écarts de virtualités comme la *conciliation* et la *co-appartenance* sont purement et simplement contredites par l'idée d'*accommodation* au non-être. Ce qui terrorise dans la mort, c'est la vie de décomposition qui la précède. En revanche, entre *Différence* et *différentielles*, le concept de rupture dégage l'idée d'un *différend*.

Bien sûr, en prenant en compte les considérations biographiques, nous nous expliquons aisément en quoi la paléontologie s'oppose à la méthode *génétique* de Lucien Goldmann, que Cioran considère comme son « grand ennemi »[219]. La dialectique sociale qui découle de cette méthode ne représente qu'une vision totalisante (pour ne pas dire totalisatrice donc incapable de voir de près, c'est-à-dire presbyte) là où au contraire la paléontologie s'efforce d'exploiter les dessous cachés, la chair substantielle d'une pensée. Au-delà de cette querelle de personnes, nous parlons ici d'un différend d'un tout autre ordre, fissurant être et étant, c'est-à-dire, pour Cioran, être et être-vivant. « Le concept d'être ne s'applique pas à la vie, ou plutôt, la vie comporte dangereusement peu d'être. »[220]

Le concept de rupture chez Cioran procède au moins de quatre filiations :

1. La première est le concept chestovien que nous avons déjà signalé[221].

---

sous prétexte que la vie ne serait qu'un genre d'être de l'étant. Pour Cioran, au contraire ce n'est pas n'importe quel genre d'être. Le fait d'être vivant ou de ne plus l'être n'a rien d'inauthentique ni de banal : la vie, la vitalité et le vécu font toute la *différence*. Entre vie et mort, il y a une différence de nature, entre vivant et vécu, il y a une différence d'intensité ontique, entre le vital (c'est-à-dire la vie mortelle remise en cause au péril d'elle-même) et le reste il y a une brèche creusant une différence ontologique.

[218] Lucian Blaga, *Les différentielles divines*, trad. du roumain par Thomas Bazin, Raoul Marin et Georges Piscoci-Danesco, Paris, La librairie du savoir, 1990, III « La limitation maximale des possibilités divines », p. 47.

[219] Lucien Goldmann colporta à Paris la rumeur selon laquelle le passé de Cioran était entaché d'antisémitisme. C'est là l'origine de la polémique sur les engagements de jeunesse de Cioran. Nous reviendrons sur cette querelle plus tard. Notons seulement qu'il est frappant de voir que la paléontologie soit contemporaine de la querelle avec le promoteur de la sociologie génétique. Cependant, l'évolution du ton, et le changement de langue sont la preuve que l'écrivain peut et doit s'extirper de la « conscience possible », jusqu'à devenir singulier et complètement seul, comme un monstre.

[220] C, p. 720.

[221] Cf. *supra*, n. 23, p. 15.

2. La seconde provient de la distinction simmelienne[222] entre pont, porte et fenêtre. Pour bien penser, il faut savoir distinguer. Mais l'on peut distinguer comme l'on passerait, sur un pont, d'une rive à une autre, chaque objet distinct restant à distance de l'autre. On peut encore distinguer en passant d'un pôle à l'autre, sans séparation, comme avec l'image du seuil d'une porte ; *distinguer* signifie alors *ouvrir sur*, sans s'éloigner. L'image de la fenêtre reprend le mode de distinction de la porte, seulement elle implique un sens unique. Nous comprenons bien que Cioran, par l'emploi de ses contradictions, semble utiliser implicitement cette dernière, là où d'ordinaire le lecteur s'attendrait à une disjonction et non à une réunion de ce qui reste distinct. Une autre formulation simmelienne de cette rupture est à chercher dans son concept de conflit[223] : le conflit est ce qui unit les belligérants. Sans ennemis, pas de guerre.

3. Cioran s'inspire de la notion de rupture explosive, presque éruptive propre à Nietzsche. C'est le sens de la célèbre formule « je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite »[224], dynamite au sens de ce qui vient faire exploser le bloc des valeurs. C'est la même violence à l'œuvre chez Cioran (à la différence près qu'il s'agit d'une implosion, la détonation de la dynamite de l'esprit étant tout intérieure).

4. Enfin, Cioran semble également s'inspirer de l'idée pessimiste d'alternative propre à Kierkegaard, la rupture cioranienne renvoie moins à une disjonction radicale (entre esthétique et éthique, d'où le livre éponyme *Ou bien… ou bien* que l'on traduit parfois aussi par *L'alternative*), qu'à l'angoisse de cette alternative stricte.

La rupture cioranienne semble ainsi relever à la fois du concept de rupture cruciale (Chestov), sans écart et donc contradictoire (Simmel), sans conciliation mais au contraire éruptive (Nietzsche) et angoissante (Kierkegaard). De cette manière, la rupture cioranienne prend le sens d'un différend ontologique qui perdure tant que le temps en diffère l'issue mortelle. La conséquence est sans appel : « La rupture de l'être rend malade de soi-même, en sorte qu'aux seuls mots de ''malheur'', ''oubli'', ''séparation'' – l'on se dissout dans un frisson mortel. Alors, on risque l'impossible pour vivre : on *accepte* la vie. »[225] En d'autres

---

[222] Georg Simmel, *La Tragédie de la culture*, trad. de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, coll. Rivage poche, Petite Bibliothèque, 1993, 5. « Pont et porte » (1909), p. 161-168.
[223] Georg Simmel, *La philosophie de la modernité*, trad. de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Payot, coll. Critique de la politique, 2004, IIe partie, chap. V « Conflit et modernité », p. 325-426.
[224] Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, « Pourquoi je suis un destin », § 1, *ibid.*, p. 1191. Cf. aussi l'idée de dynamite de l'esprit : *Par-delà le bien et le mal*, *op. cit.*, sixième partie « Nous les savants », § 208, p. 655.
[225] CP, II, p. 358. Sur la mémoire des ruptures, cf. AA, « Fractures », p. 1667.

termes, « Après l'opposition de la conscience et de la vie, essence-illusion est le deuxième chapitre tragique de l'anthropologie. »[226] La question n'est plus de savoir si l'existence précède ou non l'essence, parce que l'essence nous colle à la peau (la peau de notre existence), comme une peau sur un corps. Affirmer que les illusions précèdent l'essence, c'est laisser entendre que la peau nous cache ses profondeurs, mais aussi que la peau prime sur l'essence, alors que cette primauté recouvre ce qui la décompose : un corps de viscères, une essence mortelle.

Une question, sous forme de digression, ne peut manquer de se poser maintenant : cette paléontologie trouverait-elle un parallèle avec la « Fascination du Minéral » propre à Caillois ? Le rapprochement vient tout naturellement à l'esprit de Cioran dans les *Exercices d'admiration*. Si la géologie de Cioran se complaît dans la paléontologie et s'arrête avant la minéralogie, alors même qu' « Au près des pierres, le squelette fait piteux »[227], la raison en est que le minéral fascine par sa capacité à cristalliser la sérénité, mais lasse par sa monotonie. C'est à une *chute du temps* qu'invite le squelette, et non à l'épuisement patient d'un temps qui se fige et se sclérose. D'ailleurs, l'itinéraire sinueux de Caillois trahit une furtivité et une dispersion finalement peu enclines à la rigidité minérale. L'implacabilité de la pierre déçoit par rapport à la consistance de la chair et à ses soubresauts, ses frémissements et ses tourments. Tout est une question d'assumer ou non sa vitalité mortelle et sa décomposition inhérente qui lui colle à la peau. Il ne s'agit donc pas d'un parallèle, il conviendrait plutôt de parler d'un symétrique inverse. Malgré une parenté en matière de qualité stylistique et de refus du système, Cioran et Caillois incarnent deux rythmes différents. Notre digression se révèle une régression géologique impossible, dans la mesure où le minéral escamote la déchirure de la chair sans pour autant cicatriser la plaie.

Sortons de cette régression. La paléontologie creuse là où la Différence et la phénoménologie, d'une part, et les différentielles divines, d'autre part, effleurent. Toutefois, elle ne creuse pas impunément. L'essentiel ne réside pas dans l'altérité, mais dans le différend qui pousse à rompre avec l'être. Qu'il suffise, par exemple, d'observer comment saint Thomas rend à son tour le spectateur incrédule devant tant de naturalisme et d'irrespect envers le sacré et la solennité de la scène. Un peu comme si le docteur Tulp de Rembrandt disséquait son propre bras devant ses élèves afin de rendre avec plus d'acuité et de rupture

---

[226] LL, VII, « Le goût des illusions », p. 250.
[227] EA, « Caillois. Fascination du Minéral », p. 1594.

encore le sentiment de disharmonie douloureuse, entre l'être et l'étant, entre la connaissance et la volonté, de « la vision de l'actualité de la mort *aux côtés* de la vie. »[228] En détissant les lignes de force, les crevasses, les fractures, la paléontologie écorche notre essence et nous dépouille de nos illusions même les plus tenaces, à savoir les illusions ontologiques. Cette erreur apparaît avec Nietzsche qui trouve bien mince notre vie intérieure, coincée entre derme et épiderme, entre cuir et chair[229]. Evidemment, il s'agit, pour Nietzsche, de démasquer tout pastiche du sentiment de puissance. En ce qui le concerne, Cioran reste immanentiste. Cependant, il ne cède pas non plus à la tentation de se voiler les yeux en s'arrêtant aux premières peaux, aux premières couches. Pour le dire autrement, la paléontologie recherche les failles et creuse jusqu'à trouver des ruptures, qui ne peuvent signifier que des ruptures vitales, intimes, voire inconscientes. En quelque sorte, la paléontologie leste toute aspiration à l'élévation vers l'idéal du moi mais aussi vers le surhomme et la puissance. Hors de tout idéalisme, la vie intérieure peut être conçue comme la nécessité biologique « d'un problème central » qui implique un retour sur le vide de soi-même.[230] Le vécu lui-même ne signifie pas ce que l'on laisse derrière soi, son passé ; il désigne ce que l'on n'a pu surmonter et qui marque à jamais le sujet. Dénué de problème central, l'homme perd toute conscience vive. Mais dans le même temps où elle scarifie la surface et creuse en profondeur, la paléontologie cicatrise l'écartèlement de son auteur et cautérise ensemble essence et existence, être et pensée. Il n'y a d'élévation que le long d'une rupture, par l'intuition pénétrée de gouffres intérieurs.

4. L'approfondissement du pessimisme

Enfin, l'intuitionnisme nietzschéen invite Cioran à approfondir le pessimisme. Au premier abord, la conséquence peut paraître curieuse, étant donné la critique nietzschéenne du pessimisme une fois revenu de ses *Considérations inactuelles* sur « Schopenhauer éducateur ». L'avènement du pessimisme représentait initialement pour Nietzsche l'émergence du grand soupçon, moment inaugural pour tout esprit libre cherchant à s'émanciper des dogmes inconscients et des présupposés bornés de la métaphysique classique. Lorsque Nietzsche voit ensuite, dans les causes de l'avènement du pessimisme, une quadruple frustration (frustration des instincts vitaux, de l'idéal de pureté, de la volonté et de la

---

[228] SD, « La vision de la mort dans l'art du Nord », p. 119. Cioran mentionne ici explicitement sa relative proximité avec Heidegger et Kierkegaard (*id*., p. 118). Au passage, notons l'influence du Caravage sur la toile de Rembrandt, *Leçon d'anatomie du dr. Nicolae Tulp*, 1632, La Haye, Mauritshuis.
[229] Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *op. cit*., Deuxième dissertation « La ''faute'', la ''mauvaise conscience'' et ce qui leur ressemble », § 16, p. 825-826.
[230] SD, « Une forme de la vie intérieure », p. 26.

sensibilité des médiocres, de la civilisation décadente[231]), lorsqu'il attaque le mensonge du pessimisme qui préfère vouloir le néant plutôt que de ne pas vouloir du tout, lorsque, pour finir, Nietzsche est saisi par la mesquinerie du pessimisme (comptant la valeur de la vie en quantité de plaisirs et de douleurs[232]), il fait du débat entre pessimisme et optimisme une question désuète[233], parce que le pessimisme ne désigne pas autre chose qu'un *symptôme* qu'il incombe au philosophe-médecin de soigner. Rétrospectivement, le moment pessimiste des premiers textes de Nietzsche ne serait donc que l'annonce d'un diagnostic à venir, comme si le médecin souhaitait comprendre la maladie de l'intérieur.

Or, avant de le taxer de naïf, l'admiration inconditionnelle du jeune Cioran pour Nietzsche reposait sur l'énergétique du philosophe allemand, comprise – non sans méprises – comme pessimisme vital, comme *volonté de* et *vitalité du* pessimisme. En ce sens, Cioran peut affirmer que « Notre époque a pour mission de liquider l'optimisme. La nécessité de regarder les choses en face, de renoncer à s'illusionner, de saisir le destin immanent de l'homme, de ressusciter la sensibilité tragique, de débarrasser le pessimisme de toute sentimentalité, voilà qui octroie une signification particulière au moment historique actuel. »[234] Ce primat pessimiste de l'immanence tragique de l'histoire, au moyen de l'affirmation de la nature vivante de l'histoire et du renoncement à la sentimentalité témoigne implicitement de la lecture cioranienne de Nietzsche, dans une opposition à Hegel et un affermissement de Schopenhauer.

A reprendre avec plus de détails les textes de Nietzsche, nous comprenons ce qui a pu marquer Cioran. Tout se cristallise autour d'une ambiguïté qui transparaît lorsque Nietzsche revient sur son pessimisme : « Mes précurseurs : Schopenhauer : dans quelle mesure j'ai approfondi le pessimisme et n'en ai pris pleinement conscience qu'en inventant ce qui en est l'exact contre-pied. »[235] Pour Cioran, « l'exact contre-pied » est interne, Nietzsche ne serait pas sorti du pessimisme, il l'aurait simplement approfondi en des contrées encore inconnues et contradictoires. Plus exactement, c'est Schopenhauer qui est inconséquent et se trahit par « la fausseté insipide et sentimentale » de la maxime « ne fais de mal à personne et aide plutôt chacun selon ton pouvoir » ; le vrai pessimiste, négateur de tout et même de Dieu, ne dit pas

---

[231] Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, *op. cit.*, t. 2, livre III « Le nihilisme vaincu par lui-même », chap. 1 « Le nihilisme, conséquence nécessaire des jugements de valeur antérieurs », § 47, p. 33.
[232] Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, *op. cit.*, septième partie « Nos vertus », § 225, p. 672.
[233] Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, *op. cit.*, I « Des choses premières et dernières », § 28, p. 459 ; *Ecce homo*, *op. cit.*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 2, p. 1154-1155.
[234] SD, « La perspective pessimiste de l'histoire », p. 108.
[235] Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, *op. cit.*, t. 2, § 369, p. 137.

« oui à la morale »[236]. A l'inverse du pessimisme serf, Cioran lit chez Nietzsche la verve de son pessimisme, de sa volonté de pessimisme en quête de la transvaluation des valeurs[237].

A partir de là, trois éléments au moins n'ont pu manquer d'inciter Cioran à comprendre l'entreprise nietzschéenne comme un approfondissement du pessimisme. En premier lieu, le « pessimisme dionysien »[238] permet à Nietzsche de s'opposer à la sentimentalité du pessimisme sous les traits du pessimisme romantique. Le pessimisme classique est appelé à renaître sous l'allure du pessimisme dionysien – notons que Nietzsche parle de ce pressentiment comme de son bien propre le plus caractéristique – sur les cendres du désir vindicatif de destruction, surmonté par le désir de devenir. Le pessimisme romantique ne désigne que le pathos d'une volonté tyrannique qui cherche à se venger « de toutes choses en leur imprimant en caractères de feu, *son* image, l'image de *sa* torture ». En deuxième lieu, et corrélativement, Nietzsche évoque dans le même sens l'idée d'un « pessimisme de la force »[239] à l'œuvre chez les Grecs, clairement distinct du pessimisme moderne et du pessimisme hindou, dont la sentimentalité est au contraire pathétique, passive, morbide, là où la force provient d'une surabondance de vie, en tant que réaction vitale et vaillance tragique. La grande santé déborde d'instincts vitaux, tandis que la sentimentalité pathétique est, d'un côté, la marque d'instincts dissolus propres aux faibles et, de l'autre, la cause de la négation du vouloir-vivre. En dernier lieu, le pessimisme bouddhiste est dit lui-même plus important que le pessimisme moderne, puisqu'il tient sa promesse d'apaisement, là où le pessimisme moderne et chrétien n'apporte en réalité que ressentiment. Le pessimisme bouddhiste pourrait donc être apprécié à sa juste valeur. Ainsi, Nietzsche « serait volontiers ''pessimiste'' selon le critère du pessimisme, prêt à admettre que ''sans doute la vie humaine fasse apparaître la prédominance des sentiments de déplaisir'' (*Œuvres complètes*, t. XI, § 360) ; mais ce qu'il refuse, c'est précisément le critère du pessimisme. La valeur de la vie ne se mesure pas à l'importance de la douleur. »[240]

---

[236] Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, *op. cit.*, cinquième partie « Remarques sur l'histoire naturelle de la morale », § 186, p. 632.
[237] Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, *op. cit.*, t. 2, § 407, p. 150-151.
[238] Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, *op. cit.*, livre cinquième « Nous qui sommes sans crainte », § 370, p. 240-242.
[239] Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique », § 1, in *Œuvres*, *op. cit.*, t. 1, p. 23-24.
[240] Marcel Conche, *Nietzsche et le bouddhisme*, Fougères, Encre marine, 1997, p. 29. Sur l'opposition entre pessimisme bouddhiste et pessimisme moderne et chrétien, cf. par exemple Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, I, § 42, in *Œuvres*, *op. cit.*, t. 2, p. 1075.

De fait, Cioran se sent à son tour incité à prolonger le pessimisme. La naïveté de Nietzsche, que Cioran fustige, semble provenir de sa peur d'une part, de la faiblesse et, d'autre part, d'un pessimisme qu'il craint incurable s'il était poussé trop loin. Du moins Nietzsche aura-t-il eu le mérite de comprendre qu'un tel « pessimisme parfait » détermine la contradiction absolue, constitutive de chaque homme, « l'abîme entre le vouloir et le connaître »[241]

Il est clair que ces trois éléments nourrissent l'idée d'une intuition comme approfondissement du pessimisme, d'une intuition capable « d'aller par la pensée jusqu'au fond du pessimisme »[242], tout en ne retenant qu'un aspect somme toute déformé de Nietzsche – encore que[243] –, et qui conduira Cioran à se défaire de Nietzsche au fur et à mesure de son propre approfondissement intuitif. En quelque sorte, le renversement cioranien de Nietzsche part d'une approximation qui révèle Cioran à lui-même et renvoie Nietzsche à son lyrisme de la force. Faute d'un pessimisme de la force authentiquement nietzschéen, capable de créer de nouvelles valeurs, nous pouvons du moins reconnaître chez Cioran un pessimisme forcené, jubilant et vital, c'est-à-dire capable d'un certain amour de la vie, malgré ou grâce à sa dévalorisation, sa douleur, ses faiblesses. Au moment de sa critique décisive de Nietzsche, par-delà le bien, le mal et toutes les valeurs, Cioran peut donc écrire : « la seule chose que je puisse aimer est la vie que je déteste. »[244] Plus caractéristique encore est la lecture cioranienne des pessimistes modernes : « Plus je lis les pessimistes, plus j'aime la vie. Après une lecture de Schopenhauer, je réagis comme un fiancé. Schopenhauer a raison de prétendre que la vie n'est qu'un rêve. Mais il commet une inconséquence grave quand, au lieu d'encourager les illusions, il les démasque en laissant croire qu'il existerait quelque chose en dehors d'elles. »[245] La rupture avec Nietzsche (ou ce qu'il croyait relever de Nietzsche) est consommée.

---

[241] Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, *op. cit.*, t. 2, § 88, p. 46.
[242] Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, *op. cit.*, troisième partie « L'être religieux », § 56, p. 606.
[243] Sur ces trois éléments précis d'approfondissement du pessimisme, on lira avec profit : Germán Meléndez, « ''L'approfondissement du pessimisme'' comme clé de la formation de la pensée de Nietzsche », *in* Paolo D'Ioro et Olivier Ponton (s. dir.), *Nietzsche, philosophie de l'esprit libre. Etudes sur la genèse de* Choses humaines, trop humaines, Paris, Editions Ens rue d'Ulm, 2004, p. 61-78 ; Joshua Foa Dienstag, « Nietzsche's Dionysian Pessimism », *American Political Science Review*, vol. 95, n°4, December 2001, p. 923-937 ; Christopher Janaway, « Schopenhauer as Nietzsche's Educator », *in* Christopher Janaway (s. dir.), *Willing and Nothingness : Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, Clarendon, 1998, p. 13-36 ; Marcel Conche, *op. cit.* Il est remarquable que Cioran dépasse les interprétations de son temps (Heidegger, Jaspers, Jung ou plus tard Deleuze) et devance la relecture contemporaine de la question complexe du pessimisme chez Nietzsche.
[244] LL, V, p. 201.
[245] LS, p. 323.

c) Penser après Bergson : l'intuitionnisme négatif

Même si l'intuition n'est pas le seul organe de la connaissance, elle en constitue de manière vitale le cœur. Car, pour beaucoup, l'intuition ne suffit pas à la connaissance. Seul Bergson[246] a su donner toute sa force et sa sève à l'intuition. Comme le remarque Jankélévitch, « L'intuition bergsonienne, toujours totale et indivise, simple et entière, croît continûment d'une seule poussée organique […]. »[247] L'intuition bergsonienne détermine moins une méthode au sens strict (une organisation mécanique et instrumentale, un ordonnancement systématique, une bonne conduite d'esprit) qu'une dynamique organique, qui fait corps avec la pensée, jamais figée, toujours vivante, c'est-à-dire supposant toujours un élan vital. En effet, l'intuition n'est pas une représentation. Elle désigne à la fois un *mouvement* et un *contact*, le mouvement de l'écoulement concret de la durée et le contact sympathique en une expérience intégrale et intime de l'absolu[248].

De ce contact, il ressort que, si nous pouvions penser que l'intuition était une perception intérieure, il nous faut maintenant préciser qu'elle est beaucoup plus qu'une perception *de* l'intérieur ; elle n'est pas une perception comprise à l'identique mais selon deux orientations du dedans et du dehors. Le dedans désignerait une intériorité extra-spatiale (ce que niait Nietzsche) tandis que le dehors serait la réalité phénoménale. Selon Bergson, l'intuition réalise le lien entre ce dedans et ce dehors *à l'intérieur* de la conscience. Cette intériorité *est* la conscience elle-même, du fait de la concrétion de données immédiates en flux, de la nature concrète de ces données (permettant à la conscience d'avoir conscience d'elle-même), de la création d'une continuité indivise dans le temps comme dans l'espace, et enfin d'une sympathie entre le même et l'autre (en transcendant la coupure entre sujet et objet). Par conséquent, l'intuition pure est une intuition concrète qui se vit et se révèle d'abord, en vertu de son intériorité, comme une intuition de *sa* puis de *la* durée. Dès lors, l'opposition de la conscience et de la vie se voit surmontée précisément par l'attention à la vie

---

[246] Bergson représente « l'ultime adieu à la philosophie », cf. Eugène van Itterbeek, « Cioran lecteur de Bergson », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006, p. 171-187. Objet d'un mémoire de licence en philosophie soutenu en 1932, Bergson est un objet de lecture important pour le jeune Cioran (il y a des notes sur presque tous les livres et articles de Bergson parus à l'époque, ainsi que de nombreuses notes sur des commentaires (Emile Boutroux , Roman Ingarden, Samuel Jankélévitch, Joseph Köning, Richar Kroner, La Fontaine, etc.), il possède des exemplaires annotés de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ainsi que de *L'évolution créatrice.* En quelque sorte, la place volumineuse qu'occupe la philosophie bergsonienne s'avère d'autant plus imposante que Cioran s'en trouvera plus fortement déçu. C'est pourquoi il reviendra tout aussi rapidement de cet emballement.

[247] Vladimir Jankélévitch, *Bergson*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1999, « Introduction », p. 2.

[248] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant, op. cit.*, « Introduction à la métaphysique », p. 1418 et p. 1395.

qu'implique l'intuition de la durée. Entendue comme la donnée immédiate du temps en tant que la mouvance du mouvement ou, pour le dire autrement, la continuité du changement qualitatif, la durée indivise laisse apparaître l'élan propre à la vie :

> « La vie, c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière, fixait son attention ou sur son propre mouvement, ou sur la matière qu'elle traversait. Elle s'orientait ainsi soit dans le sens de l'intuition, soit dans celui de l'intelligence. L'intuition, au premier abord, semble bien préférable à l'intelligence, puisque la vie et la conscience restent intérieures à elles-mêmes. Mais le spectacle de l'évolution des êtres vivants nous montre qu'elle ne pouvait aller bien loin. Du côté de l'intuition, la conscience s'est trouvée à tel point comprimée par son enveloppe qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite proportion de vie qui l'intéressait ; – encore l'embrasse-t-elle dans l'ombre, en la touchant sans presque la voir. De ce côté, l'horizon s'est tout de suite fermé. Au contraire, la conscience se déterminant en intelligence, c'est-à-dire se concentrant d'abord sur la matière, semble s'extérioriser par rapport à elle-même ; mais justement parce qu'elle s'adapte aux objets du dehors, elle arrive à circuler au milieu d'eux, à tourner les barrières qu'ils lui opposent, à élargir son domaine. Une fois libérée, elle peut d'ailleurs se replier à l'intérieur, et réveiller les virtualités d'intuition qui sommeillent encore en elle. »[249]

La durée est le courant de la vie, le flux de la conscience. L'intuition signifie l'expérience intérieure du vécu universel de l'existence[250], et à travers elle, l'expérience métaphysique de la durée elle-même. Contre les philosophies systématiques sous forme « de jeu de puzzle » formel, la métaphysique intuitive de Bergson se veut donc positive et expérimentale[251] ouvrant ainsi la voie, au-delà du pur vécu, à l'expérience existentielle et mystique.

Dès lors, on comprend que Cioran ait pu être séduit par le « néospiritualisme de Bergson » et qu'il en ait proposé des interprétations au cours de ses années universitaires (*Le théisme comme solution au problème cosmologique* et *L'intuitionnisme contemporain*)[252]. Son sujet de thèse déposé à l'Institut Français de Bucarest annonce l'étude de la filiation Plotin-Eckhart-Bergson[253]. Enfin, une lettre de Vladimir Jankélévitch adressée à Cioran l'assure de

---

[249] Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, chap. II « Les directions divergentes de l'évolution de la vie », « Vie et conscience », in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 649-650.
[250] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, « Introduction (Deuxième partie) », *op. cit.*, p. 1292.
[251] Sur cet aspect, cf. Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, Ière partie, chap. I « La méthode expérimentale en métaphysique », p. 25-61 ; et cf. Jean-Louis Vieillard-Baron, « L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale », *in* Jean-Louis Vieillard-Baron (s. dir.), *Bergson, la durée et la nature*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2004, p. 45-75.
[252] Voir l'analyse d'Eugène van Itterbeek, « Cioran lecteur de Bergson », *op. cit.*, p. 171-187.
[253] Gabriel Liiceanu, *Itinéraires d'une vie : E. M. Cioran*, suivi de *Les Continents de l'insomnie, un entretien avec E. M. Cioran*, *op. cit.*, p. 42, note 57.

son soutien pour le renouvellement de sa bourse au près de M. Dupront et de son ami Jean Mouton (dirigeant l'Institut Français de Bucarest) : « Je souhaite de tout cœur que cette démarche aboutisse. Je le souhaite aussi pour moi, afin d'avoir plus souvent l'occasion de bavarder avec vous. »[254] En réalité, Cioran n'a jamais eu l'intention d'écrire cette thèse[255]. Il avait seulement voulu quitter la Roumanie, et cherchait donc à prolonger sa bourse d'étude, ce qui exigeait des lettres de recommandation justifiant ses recherches de doctorat. A cette fin, Cioran rencontrait des professeurs de la Sorbonne et du Collège de France (comme Louis Lavelle et Jean Baruzi) et tentait de leur soutirer ces recommandations par l'étalage de ses connaissances et le charme de sa conversation. La relation avec Vladimir Jankélévitch était tout autre. Premièrement, Cioran et Jankélévitch se connaissaient personnellement. Deuxièmement, Jankélévitch n'est nommé professeur à la Sorbonne qu'en 1951, bien après les démêlés universitaires de la thèse de Cioran et au moment il perdait même son statut d'étudiant). Le ton de sa lettre laisse transparaître une sympathie pour Cioran, tandis que ce dernier connaissait Jankélévitch par ses œuvres et ses commentaires de Bergson[256], dont les thèmes ne pouvaient manquer de retenir son attention. Une proximité biographique[257] et surtout philosophique[258] se fera jour au fur et à mesure de l'écriture de leurs œuvres respectives. Enfin, comme nous l'avions déjà souligné, le projet de thèse sur Bergson se transformera peu à peu en une recherche sur Nietzsche et Kierkegaard.

Au-delà du prétexte de cette thèse, revenons à la lecture cioranienne de Bergson proprement dite. Nous sommes forcés de constater que le concept de motif central ne se confond pas exactement avec la mouvance spirituelle et vitale du mouvement. En tant que

---

[254] Lettre manuscrite de Vladimir Jankélévitch à Cioran, 8 juillet 1938 (Archives familiales).
[255] Cf. notamment : Ent GL, p. 111 ; Ent GB, p. 144 ; Ent PDD, p. 165-166.
[256] Les archives familiales contiennent notamment des notes sur deux textes de Vladimir Jankélévitch : *Bergson*, Paris, Alcan, 1931. 6 p. ms. (p. de carnet à spirales, quasi format A5), et sur : « Georg Simmel, philosophie de la vie », *Revue de morale et de métaphysique*, Paris, 1925, 1 p. ms. (p. format A4, à petits carreaux).
[257] Le témoignage de François George éclaire cette proximité, son livre est écrit sous le pseudonyme de Mathurin Maugarlonne, *A la rencontre des disparus*, « Le guide Cioran », Paris, Grasset, 2004, p. 326- 327.
[258] Ne serait-ce que par le nombre de références tout à fait spécifiques qui se retrouvent *mutatis mutandis* chez les deux philosophes : outre Georg Simmel, songeons par exemple à Jean-Marie Guyau. Cf. la lettre de Cioran à Mario Andrea Rigoni du 6 novembre 1984, *in* Mario Andrea Rigoni, *In compagnia di Cioran*, Padoue, Il Notes magico, 2004, p. 93-94 ; et cf le premier article de Jankélévitch, « Deux philosophes de la vie, Bergson et Guyau », *Revue de philosophie de la France et de l'étranger*, 49, 2, 1924, p. 402-449 repris in *Premières et dernières pages*, Paris, Seuil, 1994, p. 13-62. D'ailleurs, Simmel y apparaît déjà comme une référence centrale. D'autres accointances intellectuelles ne manquent pas : leur intérêt pour Léonid Andreïev (cf. Vladimir Jankélévitch, « Léonid Andréiev », in *Premières et dernières pages*, *op. cit.*, p. 232-236 – c'est l'une des très rares études françaises sur le nihiliste russe), sans parler de leur penchant immodéré pour la musique, les spiritualistes russes, les moralistes comme Gracian ou La Rochefoucauld, etc. Cependant, cette parenté intellectuelle ne doit pas masquer des divergences d'attitudes entre le philosophe de la Sorbonne et le dilettante allergique à l'université, entre le professeur de morale non seulement reconnu mais renommé, et l'essayiste cultivant sa solitude autant que ses aphorismes, et qui pense que la morale et l'éthique n'existent pas.

leitmotiv fondamental, le motif central de Cioran infléchit le sens bergsonien initial d'élan. Selon Bergson, l'élan désigne un flux, un mouvement vital distinct de la finalité biologique et de l'évolution darwinienne (principe d'explication causale) comme de l'évolution spencérienne et de la Volonté schopenhauerienne (principe d'explication universelle), puisque l'élan, son mouvement et sa force coïncident[259]. Avec Cioran, qui n'entre pas dans les détails techniques de l'argumentation bergsonienne, l'élan est un mouvement de décroissance, frappé d'entropie, c'est l'*énergie du désespoir* qui accélère d'autant les raisons de désespérer. Plus qu'un flux constant (l'évolution imprévisible, pour durer, doit ainsi créer), ou même qu'un influx (une poussée vitale, irréductible à une simple impulsion ou une attraction), plus encore qu'un reflux (un simple retour de l'esprit sur lui-même, à rebours de nos habitudes de pensée, comme le répète Bergson), l'élan dont parle Cioran est un mouvement violent qui revient se briser contre soi. Pour le dire simplement : un mouvement de boomerang. C'est un élan autodestructeur. Tout ce que fait et pense l'homme se retourne violemment contre lui. « Cette vie qui se déroule au rythme d'un dynamisme permanent, est la forme d'une tragédie universelle. La vie a été condamnée à se détruire elle-même. Qui pourrait retrouver dans la destruction réciproque des êtres dans cette concurrence vitale, dont parle Ch. Darwin, le signe d'une harmonie ? »[260] La philosophie cioranienne consiste moins à plonger dans le courant de la vie qu'à comprendre comment la vie déjoue la conscience et se joue à contre-courant d'elle-même et de soi. Il ne s'agit pas seulement d'aller à l'encontre des habitudes pensées, mais de penser contre le mur de la raison et d'inverser le flux vital par la déferlante de la lucidité. Au lieu de se mouler dans les formes de la vie, Cioran plonge bien dans la vie pour comprendre sa nature destructrice et non pas créative. La leçon de la théorie de l'évolution darwinienne pousse Cioran à constater la concurrence vitale là où d'autres font de la sélection naturelle conjuguée à la lutte pour l'existence – propre à Darwin (idées reprises du *Principe de population* de Robert Malthus[261]) – la source d'une puissance créative de la nature. Bref,

---

[259] Cf. Vladimir Jankélévitch, *Bergson*, *op. cit.*, chap. IV « La vie », 2. « Finalité », p. 135.
[260] T, p. 151.
[261] Notons la relative légèreté de la lecture cioranienne de Darwin (dans la traduction de Clémence Royer parue en deux volumes chez Flammarion, appartenant au jeune Cioran et déposés à la Bibliothèque Astra), alors même que Cioran possédait aussi un exemplaire des *Œuvres choisies* de Lamarck, (avec la préface de Félix Le Dantec, Paris, Flammarion, s. d., également présent dans le fonds Cioran de la Bibliothèque Astra), mais elle a pu être influencée par différentes œuvres comme celles de Hans Driesch, *La philosophie de l'organisme*, traduit de l'allemand par M. Kollmann, Paris, Rivière, 1921 (cf. IC, p. 166), ou d'Agostino Gemelli, « Darwinisme et vitalisme », *Revue de philosophie*, Paris, octobre 1910, p. 215-249 (les archives familiales conservent deux pages, grand format, de notes ms. sur ce texte). Nous nous expliquons ainsi cet accent mis sur la concurrence *vitale*, la sélection *naturelle*, etc. bien que Darwin, en réalité, admettait l'idée lamarckienne d'adaptation au milieu, partait de l'étude des variations congénitales pour en induire la sélection des caractères des individus les plus aptes, et enfin considérait que seule la rupture exceptionnelle des équilibres naturels de coexistence des différents individus et espèces autorisait le mécanisme régulateur de sélection naturelle. Au contraire,

quand on parle d'harmonie, Cioran répond par la boucherie de la vie, en la comparant avec « un abattoir où les êtres se détruisent mutuellement. »[262] Abattoir et abattement, charnier et cruauté, déchirure et décomposition, la vie évolue toujours négativement. Il est inutile de remplacer la Création par l'Evolution voir par une *Evolution créatrice* sous prétexte que la vie se crée elle-même, si l'on affirme, par le finalisme du pire, le mécanisme vital de mortification et la philosophie du squelette, en sorte que, pour Cioran, l'évolution s'avère involutive. Ce n'est pas la vie qui triomphe dans la survie, mais la mort.

L'involution cioranienne procède en plusieurs étapes. Tout d'abord, en un sens dérivé, la lecture de Bergson permet au jeune Cioran de se déprendre de l'évolution de la philosophie et de son histoire elle-même. Bergson est un antidote puissant face au pathos heideggérien et à son impasse métaphysique volontaire, comme vis-à-vis de la phénoménologie, puisque l'intuition de la durée comme expérience métaphysique invite à épurer la métaphysique de ses faux problèmes (comme la querelle entre idéalisme et réalisme) et tout autant des pseudo concepts, les concepts négatifs propre à Heidegger (le néant) mais aussi aux positivistes (le possible et le désordre, donc aussi le probable, l'indéterminé, le chaos et les incertitudes de Cournot, Poincaré, Einstein, Heisenberg…). Elle surmonte, par ailleurs, le problème de l'accessibilité à l'intériorité par la sympathie. Epurer la métaphysique, certes, mais sans pour autant en finir avec la métaphysique. Epurer la métaphysique donc, en l'accélérant, c'est-à-dire en l'amendant de ses concepts inadéquats et médiats, de telle sorte que la métaphysique devient avec Bergson « *la science qui prétend se passer de symboles*. »[263] Bref, épurer surtout l'écriture de la métaphysique. Remarquons, au passage qu'en séparant la connaissance du

---

l'adaptation, la morphologie et l'hérédité chez Gemelli sont redéfinies comme des propriétés spécifiques du vivant, résultant de forces vitales agissant dans l'organisme. Et Hans Driesch transforme la notion de régulation en auto-structuration complexe du vivant. Le vitalisme s'oppose donc au darwinisme (assimilé à un mécanicisme), mais Cioran développe un vitalisme qui ne désigne que l'*agression* de la vie sur son milieu. Le vivant vit aux dépends de ses congénères et au détriment de son environnement. Le glissement cioranien erroné vers une interprétation hobbesienne de l'évolution, de la sélection naturelle, de la lutte pour la vie devrait conduire à l'idée que l'homme aurait déjà dû disparaître depuis longtemps. Comment expliquer l'accroissement démographique ? Plus grave : « Les espèces ne croissent pas dans la perfection : les faibles finissent toujours par se rendre maîtres des fort – c'est parce qu'ils ont le grand nombre, ils sont aussi plus rusés… » (Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscules des idoles*, « Flânerie d'un inactuel », § 14 « *Anti-Darwin* », *op. cit*., p. 998). Cioran ne conçoit au fond qu'une évolution négative, une dégénérescence prolixe, à l'image de la conception gnostique de la reproduction. Quant au glissement hobbesien proprement dit, il est implicitement complété par la métaphysique de l'amour de Schopenhauer dont Cioran est féru, comme l'atteste ses lectures des prolongements de cette idée chez Weininger (cf. EA, « Weininger. Lettre à Jacques Le Rider », p. 1610-1611 ; Ent RA, p. 89) et Ortega y Gasset (dont Cioran édita *Le spectateur tenté*, trad. de l'espagnol par Mathilde Pomès, Paris, Plon, coll. Cheminements, 1958, contenant tout un long chapitre « Sur l'amour », p. 281-368).

[262] T, p. 151.

[263] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, « Introduction à la métaphysique », *ibid*., p. 1396.

vivant de la métaphysique de la vie, Bergson tranche nettement avec Darwin[264] et isole de la sélection naturelle l'élan vital en voyant dans celui-ci l'expression de la nouveauté se dérouler sur l'horizon de la finitude humaine. A côté de l'expérience intérieure, place est donc faite, en connaissance de cause, à une science du vivant entendue comme connaissance objective et expérimentale de la nature dans la complexité de sa matière. Au regard de Bergson, la science nourrit donc la philosophie en même temps qu'elle cesse d'en être le modèle intelligible. De son côté, si Cioran conserve ce même goût pour la science de la vie et de la terre, il relativisera néanmoins plus fortement encore l'ensemble des connaissances systématisées appelé sous le nom générique de *la science*, sur la base d'un principe digne de Feyerabend : « Objection contre la science : ce monde ne *mérite* pas d'être connu. »[265] Ce n'est pas tant l'illusion de l'objectivité, ni son abstraction abstruse, ni même le fait de s'en tenir à une vérité extérieure au détriment d'une vérité intérieure qui, en définitive, gêne Cioran, comme l'attestent notamment sa fascination pour le biologique et sa sensibilité à l'égard de la poésie du minéral. La relativité de la science vient du nominalisme de Cioran et de son refus d'admettre la valeur heuristique du progrès. La science est entendue par Cioran seulement comme une représentation rationnelle conventionnelle, dont la positivité est un « mur » pour la conscience, à l'instar de Chestov.

Après cette remarque, revenons maintenant à la métaphysique. Une telle métaphysique concrète, non systématique ou du moins non rigide, soupçonneuse des concepts et soucieuse d'une expression de qualité (ce n'est pas sans raisons que Bergson reçut le prix Nobel de Littérature en 1927), encourage Cioran à lire tout ce qu'il peut de Bergson[266]. Mais

---

[264] Cf. Paul-Antoine Miquel, « Bergson et Darwin », *in* Jean-Louis Vieillard-Baron (s. dir.), *Bergson, la durée et la nature*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2004, p. 119-134. Comme le remarque l'auteur, « Darwin met l'accent sur la sélection naturelle et le principe de divergence des caractères. Bergson insiste sur la convergence des structures identiques sur des lignées évolutives distinctes, puis il tente une genèse de la complexité dans l'évolution qui détache les concepts d'adaptation et d'élan vital de celui de sélection naturelle. » *Id.*, p. 125-126.

[265] SA, « L'escroc du gouffre », p. 757.

[266] La bibliothèque familiale déposée à Astra comporte les livres de Bergson suivants appartenant au jeune Cioran : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1908 et *L'Evolution créatrice*, Paris, Alcan, 1908. Les archives familiales disposent de tout un ensemble de notes sur Bergson, notamment des notes sur l'*Introduction à la métaphysique*, 7 p. ms. (1/4 de grand format) ; sur l'*Evolution créatrice*, 2 p. ms. (1/4 de grand format) ; sur *L'influence de Ravaisson*, 2 p. ms. (1/4 de grand format) ; il existe enfin tout un ensemble de notes diverses, notamment sur *Matière et mémoire* et sur l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Nous avons également pu voir plusieurs notes sur des commentaires de l'œuvre de Bergson. Outre les textes de Jankélévitch que nous avons mentionnés, les archives familiales contiennent entre autres des notes sur Joseph König, *Der Begriff der Intuition*, « Die Intuition bei Bergson », 1926, 2 p. ms. (petit format) ; sur Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson, Darstellung und Versuch einer Kritik, Jahrbuch für Philosofie und phänomenologische Forschung*, Bd V, 1922 ; sur Emile Boutroux, *Les antécédents du bergsonisme*, 17 p. ms. (1/4 de grand format). Pour une étude de cette documentation cioranienne sur Bergson, cf. l'étude d'Eugène van Itterbeek, « Cioran lecteur de Bergson », *op. cit.*, p. 179-180.

rapidement, sa lecture de Bergson semble s'infléchir. Cioran conçoit sans doute comme exagéré le sens que la philosophie bergsonienne avait pu représenter à ses yeux. La métaphysique de Bergson et son spiritualisme ne sont pas assez en rupture avec ce qu'il attendait. Cioran en sera d'autant plus déçu, non seulement par Bergson, mais par la philosophie contemporaine tout entière.

Dans un deuxième temps, la critique cioranienne de Bergson prend de la vigueur sous l'égide de la lecture de Simmel. Comme l'indique Cioran, « Mon orientation ''philosophique'' a été marquée par ce mot de Simmel dans son petit essai sur Bergson et que j'ai lu vers 1931 : ''Bergson n'a pas vu le caractère tragique de la vie qui, pour se maintenir, doit se détruire. »[267] Dans son article « Georg Simmel, philosophie de la vie », Jankélévitch reprend et commente ce fameux passage : « Le ''drame de la culture spirituelle'' (''*Die Tragik der geistigen Kultur*'') consiste précisément en ceci que la négation de la vie est inhérente à la vie même et que le vital, pour se réaliser, a besoin de sa propre antithèse, – qui le tue. Voilà en quelque sorte le ''Grundmotiv'' fondamental qui domine toute la pensée de Simmel et qui, malgré tant de ressemblances certaines, l'oppose en définitive à la pensée de Bergson. »[268] La faille est ouverte : Bergson rejette le tragique et la pensée négative comme autant d'obstacles que l'élan vital se donne à lui-même. Non seulement nous comprenons bien que Simmel dénonce l'aveuglement volontaire de Bergson vis-à-vis de l'individualité qualitative des êtres et des choses[269], mais nous comprenons surtout que Bergson pense sérieusement, d'une part, que « la nature a utilisé le mal en vue du bien »[270], d'autre part, que l'obstacle à l'élan et à la volonté est distraction, inversion ou interférence, transposition[271], c'est-à-dire autant de phénomènes de distance avec le sens et la conscience[272], donc, selon Bergson, autant d'occasions de rire avec bonhomie. Au contraire, pour Cioran, tourner le mal en dérision n'est comique que pour celui qui sait rester clairvoyant. C'est donc un aveu d'échec qu'écrit Bergson lorsqu'il voit dans le rire amer « je ne sais quel pessimisme naissant qui s'affirme de plus en plus à mesure que le rieur raisonne davantage son rire. »[273] Comme

---

[267] C, p. 947 et cf. Ent SJ, p. 217. Cioran se réfère ici à Georg Simmel, *Zur Philosophie der Kunst*, Postdam, Kiepenheuer, 1922, « Henri Bergson », p.138.
[268] Vladimir Jankélévitch, « Georg Simmel, philosophie de la vie », *Revue de morale et de métaphysique*, Paris, 1925, texte repris en introduction de Georg Simmel, *La Tragédie de la culture*, *op. cit*., p. 67.
[269] Cf. Jean-Louis Vieillard-Baron, « Introduction à la seconde partie », *in* Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, *op. cit*., p. 237. L'auteur s'appuie sur Henri Bergson, *Le Rire*, chap. III « Le comique de caractère », in *Œuvres*, *op. cit*., p. 461.
[270] Henri Bergson, *ibid*., p. 482.
[271] *Ibid*., chap. II « Le comique des mots », p. 445.
[272] *Ibid*., chap. III « Le comique de caractère », p. 461.
[273] *Id*., p. 482.

d'autres commentateurs[274], le jeune Cioran aurait pu nourrir une lecture pessimiste selon laquelle Bergson accorderait une positivité au négatif. Il y aurait au moins un moment pessimiste dans la pensée bergsonienne, lorsque « la vie tente de remonter la pente que la matière descend », lorsqu'elle « retarde le cours inexorable des choses »[275], en sorte que l'attention à la vie est certes une activité vitale, mais cette attention tente d'invertir ce qui se défait dans la vie. Sauf que l'intuition de la durée est précisément l'expérience de l'épopée de l'élan vital. L'optimisme de Bergson triomphe. La confiance dans la vitalité de la vie et sa puissance assure Bergson que le mal n'est que l'invitation à s'efforcer de remonter au bien, de le créer, et de rire du mal. Avec l'élan vital de Bergson, en définitive, « le progrès a le dernier mot. »[276] La positivité de la négativité marque le triomphe de l'optimisme sur le pessimisme, lequel naît de la frustration à l'œuvre dans le mécanisme des pseudo concepts négatifs : le désordre ou le néant n'est que l'ordre ou l'être que nous ne voyons pas, parce que nous attendons autre chose. Le pessimisme est l'amertume d'un idéalisme déçu. Or, pour Cioran, l'optimisme naît au contraire de la peur d'être déçu, de la peur de regretter ses illusions. Le pessimiste n'a qu'une seule lâcheté, celle de ne jamais courir le risque d'une illusion[277].

Dans un troisième temps, il nous faut comprendre que Cioran conçoit l'intuitionnisme d'une manière si singulière, qu'il fait de l'*unu intuitu*, non plus exactement une représentation, mais plutôt le *coup d'œil* lui-même, le premier moment précédant la spéculation et l'imagination. Car même « L'image, si pure soit-elle, conserve un soupçon de matérialité, un rien de rugueux, et, comme elle renvoie nécessairement au monde, elle comporte par là même un élément d'incertitude et de trouble. Ce ne sera que par une victoire sur elle que l'on pourra s'acheminer vers l'être nu, vers cette sécurité sans attaches qui a nom délivrance. […] Poursuivre, quêter l'image, c'est prouver qu'on est resté *en deçà* de l'absolu, et qu'on est impropre à la vision pure. Cela se comprend, cette vision étant non pas tant sans objet qu'au-delà de tout objet. […] L'imaginaire est la consolation des rêveurs qui craignent

---

[274] J. W. Scott, « Pessimism of Bergson », *Monist*, Londres, juin 1912.
[275] Eliane Amado Lévy-Valensi, « Bergson et le mal : y a-t-il un pessimisme bergsonien ? », *Congrès Bergson, Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue française, Paris, 17-20 mai 1959*, Paris, Colin, 1959, p. 9.
[276] Vladimir Jankélévitch, *Bergson*, *op. cit.*, chap. VII « La simplicité. Et de la joie », 2. « L'optimisme bergsonien », p. 249.
[277] « Les obsédés du pire, on leur en veut au même moment où l'on reconnaît la justesse de leurs appréhensions et de leurs avertissements. On est beaucoup plus indulgent pour celui qui s'est trompé parce que son aveuglement était le fruit de l'enthousiasme et de la générosité, tandis que l'autre, prisonnier de sa lucidité, ne saurait qu'un lâche, incapable d'assumer le risque d'une illusion. » E, « Ebauches de vertige », II, p. 1463-1464.

par-dessus tout que leur rêve ne les menace de se réaliser. »[278] Par ailleurs, l'existence des travaux d'Alfred Binet sur cette question ne lui était probablement pas inconnue[279], et en tous les cas, ces résultats furent repris et bien mis en évidence par Tudor Vianu[280] qui fut l'un des grands professeurs de Cioran (une relation, certes, non comparable avec l'amitié que Vianu et Eugène Ionesco eurent l'un pour l'autre). Sans oublier les résultats de la philosophie de Klages dont Cioran suivit les cours en Allemagne.

Par ce double détachement (de l'image toujours onirique et de l'intellection spéculative toujours encline à l'abstraction), l'intuition touche à une intellection étrangement pure, dénuée d'attributs, qui s'avère en fait similaire à l'intensité d'une vision *religieuse*. L'analyse que propose Cioran[281] distingue trois différences avec l'intuition ordinaire : l'intuition religieuse vise un objet non pas à connaître, mais à transcender, elle n'atteint pas sa substance mais sa réalité ontologique (c'est-à-dire l'essence de son existence et non pas l'existence de son essence), et enfin, en tant que connaissance directe, elle ne se contente pas d'une présentation d'objet (d'objet de pensée faudrait-il préciser) ou d'une connaissance par *accointance*, mais tente d'atteindre une connaissance définitive, non relative et non progressive. D'ailleurs, ce sont ces mêmes thèmes d'une connaissance *extraversus* que Cioran souligne dans sa lecture du commentaire de Bergson par Jankélévitch. L'élan vers le pire se veut ainsi porteur d'une intensité qui prolonge puis très vite dépasse et inverse l'intuitionnisme de Bergson. L'involution amorce le début à la fois de la lucidité et de la prise de conscience du pire, quand bien même serait-ce sur le chemin du religieux.

---

[278] Cf. UD, p. 19-22. De manière générale, on se réfèrera à l'ensemble de l'article de Cioran, illustré par Crémoni.

[279] Etudiant, Cioran suivit classiquement des cours de psychologie professés en faculté de philosophie, les archives familiales ont conservé des traces de ses travaux estudiantins sur Carus, Ribot, etc. La bibliothèque de Cioran déposée à Astra conserve de son côté un exemplaire appartenant au jeune Cioran : Théodule Ribot, *L'Hérédité psychologique*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925. Nous avons trouvé également les ouvrages psychologiques suivants : Maurice de Fleury, *L'angoisse humaine. Avec une introduction touchant le renouveau de la psychologie*, Paris, Les Editions de France, 1924 ; Angelo-Louis-Marie Hesnard, *Les psychoses et les frontières de la folie*, Paris, Flammarion, 1924 ; Williams James, *Précis de Psychologie*, trad. de l'anglais par E. Baudin et G. Bertier, Paris, Marcel Rivière, 1927.

[280] Tudor Vianu, *L'esthétique*, trad. du roumain par Veaceslav Grossu, Paris, L'Harmattan, 2000, 4e p., 1., b), α) « L'intuitivité », trad. du roumain par Veaceslav Grossu, p. 269-270. On sait l'importance que Vianu représentait pour Cioran (cf. Ent FB, p. 8), il lui devait en particulier son initiation à Georg Simmel. Cf. la lettre à Wolf Aichelburg, 14 décembre 1970, lettre n°492, S, p. 254.

[281] SD, « La structure de la connaissance religieuse », p. 68-69.

2- L'intuitionnisme du pire chez Cioran

a) Originalité de cette intuition

Penser après ne signifie nullement *penser à la suite de quelqu'un*, ni dans une subordination hiérarchique, ni dans un assujettissement temporel. Le privilège du temps ne change rien à l'histoire en terme de mérite. Il faut voir que Cioran *en a après quelqu'un.* Il a lu Schopenhauer, Nietzsche et Bergson, il en a attendu en vain un résultat, au point que, désormais, il s'est mis à penser après eux, contre eux, malgré eux, par-delà leurs propres limites. Sa lecture forçant leurs textes, il s'est enfoncé plus profondément et, par là, il les a percés à jour. Le *respect* des auteurs de l'histoire de la philosophie lui semble paralysant. Cioran prend donc toute liberté avec les figures et les œuvres qui nourrissent sa pensée. L'essentiel consiste à malmener les auteurs, comme Cioran cherche à malmener ses propres lecteurs, du fait que la grandeur ne se mesure qu'à l'aune du bouleversement qu'un auteur est capable de susciter. Pour être précis : malmener non pas simplement au sens de mener au mal (maltraiter, faire du mal, faire violence aux auteurs et aux lecteurs), et certainement pas au sens de mener mal (maladroitement, négligemment, involontairement). Cioran malmène au sens où il amène à prendre conscience du mal, au point de mettre mal à l'aise, afin de susciter une réaction vitale dans le regard intelligible du lecteur. *Malmener* veut dire forcer le passé à restituer la vivacité de la pensée et à la rendre mécontente (Rosset définissant ainsi le sentiment cioranien du refus de tirer une joie quelconque d'une signifiance[282]), insatisfaite, suprêmement exigeante, parce qu'il en va de la vie de la pensée. Le sens ne s'impose plus de lui-même. L'herméneutique cioranienne remet tout en question, y compris le sens du sens. Et la clairvoyance de cette herméneutique revient, en quelque sorte, à vaincre les maux existentiels par le mal mis en lumière avec la lucidité.

C'est pourquoi – que l'on nous pardonne l'expression – Cioran *ne les a pas sur le dos*, à la différence de Bernard de Chartres qui « disait que nous sommes des nains assis sur les épaules des géants, afin de pouvoir voir plus et plus loin qu'eux, non que cela nous soit permis de toute manière par l'acuité de notre vision ou par la hauteur de notre taille, mais parce que nous sommes soulevés et enlevés vers les hauteurs par la grandeur des géants. »[283] Il faudrait bien plutôt filer la métaphore en disant que Cioran est derrière ces géants et les

---

[282] Cf. Clément Rosset, « Post-scriptum : le mécontentement de Cioran », *op. cit*., p. 95.
[283] Jean de Salisbury, *Metalogicon*, III, 4, trad. du latin par Alain Michel, *in* Alain Michel, *Théologiens et mystiques au Moyen Age*, Paris Gallimard, coll. Folio Classique, 1993, p. 478.

regarde, mais dans leur dos, à leur insu. Il n'y a de filiation que par la transmission d'un regard et de son prolongement, avec tout ce qu'il contient de critique, sinon ce ne serait qu'une affiliation ou assujettissement à ses géniteurs. *Penser après* signifie ici penser derrière, en arrière de l'histoire, en « Tournant le dos au temps »[284]. Cela revient donc à rebrousser chemin, sur les traces de ses prédécesseurs, sans accumulation d'une quelconque positivité, sans progrès, à l'envers des temps modernes annoncés par Bernard de Chartres. *Penser après* consiste à penser en reculant, en considérant que le passé n'est pas plus nécessaire que l'avenir (qui devient) ou que le présent (que l'on voit se faire). Les trois modalités du temps ne sont que trois déterminations de l'être[285], qui, dans ces conditions, se retrouvent abolies.

La contextualisation demeure pourtant essentielle pour qui veut mesurer l'effort parcouru par Cioran, pensant à rebours du temps, remontant le sens de l'histoire, retardant notre « progrès ». Il convient d'éviter de se méprendre sur le statut de ce contexte. « R. dans *Arts* essaie de m'expliquer par mes lectures. Je lui réponds que je suis le résultat de mes infirmités, et que j'eusse été le même quand bien même je n'aurais lu aucun livre. Ma vision des choses *précède* ma formation intellectuelle. Ce que je sais réellement je l'ai toujours su, fussé-je resté dans mon bled. »[286] Certes, sa « vision des choses », son « motif central » ne se réduisent en rien à ses lectures, c'est cette « vision des choses » qui le pousse à les faire et non celles-ci qui inspirent celle-là. Les livres lus par Cioran peuvent seulement jeter un éclairage sur notre auteur, par contraste, pour faire ressortir sa singularité a contrario de ce avec quoi on pourrait le confondre et qui lui ressemble tant, et pour mieux comprendre la spécificité de ses propres thèses en regard des développements pour lesquels il n'a pas opté. En ce sens, Cioran parle quelques fois de « sa tribu » alors même qu'il conteste l'idée d'être expliqué par ses *références* : « Mes ''sources'', c'est dans ma tribu qu'il faut les chercher, et non dans mes lectures. »[287] Sa « tribu » témoigne d'une ascendance spirituelle, d'une hérédité, de racines. Il s'agit du climat intellectuel, de la culture qui le vit naître et à partir de quoi sa pensée personnelle s'est forgée. Cette culture enracinée en Roumanie, nous pourrions en dresser l'inventaire. Plus fondamentalement, Cioran nous a laissé les traces d'un état d'esprit initial,

---

[284] P, « Précis de décomposition », « Tournant le dos au temps », p. 628.
[285] Sören Kierkegaard, *Les miettes philosophiques*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, 1973, t. VII, chap. IV, Intermède, § 4 « La conception du passé », p. 81.
[286] C, p. 57.
[287] *Ibid.*, p. 260. Ou encore : « Après une existence au cours de laquelle j'ai connu bien des pays et lu bien des livres, je suis arrivé à la conclusion que c'était le paysan roumain qui avait raison. Ce paysan qui ne croit en rien, qui pense que l'homme est perdu, qu'il n'y a rien à faire, qui se sent écrasé par l'histoire. Cette idéologie de victime est aussi ma conception actuelle, ma philosophie de l'histoire. Réellement, toute ma formation intellectuelle ne m'a servi à rien. » Ent FS, p. 20.

d'un ancrage spirituel propice à ses réflexions, lui qui s'est exilé radicalement[288] pour échapper à un arbitraire inné, à une simple généalogie.

A ce titre, Schopenhauer, Nietzsche et Bergson jalonnent l'itinéraire intellectuel de Cioran moins en volume de références qu'en terme de moments décisifs, de croisements, de déviations, de détours comme autant de raccourcis vers lui-même. Cioran n'est jamais aussi révélateur de sa propre pensée que lorsqu'il déforme un auteur ou se montre injuste avec lui. « L'unique confession sincère est celle que nous faisons indirectement – en parlant des autres. »[289] Que le lecteur nous pardonne, donc, de reprendre des interprétations qui ne rendent pas toujours justice à la lettre des textes utilisés par Cioran, quand notre auteur se contente simplement de déformer ceux qui l'inspirent, révélant par là ce qu'il projette de lui-même. C'est sous ce *parasitage* herméneutique que l'originalité de l'intuitionnisme cioranien se révèle enfin.

Premièrement, nous l'avons compris, l'intuitionnisme permet à Cioran d'éviter le recours au concept de progrès. Cioran prétend n'avoir rien de neuf ou de mieux à dire par rapport à ses prédécesseurs. Cioran va encore plus loin. Il considère même n'avoir rien écrit qui ne soit déjà présent dans son premier livre. Une précision de Cioran à ce propos peut nous aider à comprendre cela : « Ma vision des choses n'a pas changé fondamentalement ; ce qui a changé à coup sûr c'est le ton. Le fond d'une pensée, il est rare qu'il se modifie vraiment ; ce qui subit en revanche une métamorphose c'est la tournure, l'apparence, le rythme. »[290] L'intuition directrice s'exprime avec un rythme et un ton qui varient en fonction de l'actualisation conscientielle de cette intuition. Ce changement de ton et cette permanence du fond restent vrais avec le passage du roumain au français[291]. L'intuition permet donc aussi de comprendre le mécanisme de ce changement qui ne change pas lui-même. Certes, l'agencement des textes de Cioran ne doit rien au hasard, mais, dans le même temps, il ne trahit d'autre évolution que celle de l'actuation de l'expression de son intuition directrice. Ce

---

[288] « Je me sens détaché de tout pays, de tout groupe. Je suis un apatride *métaphysique*, un peu comme ces stoïciens de la fin de l'Empire romain qui se sentaient "citoyens du monde", ce qui est une façon de dire qu'ils n'étaient citoyens de nulle part. » Ent FS, p. 27. Sur cette notion clef, cf. toute la première partie sur « L'émigré ou la chute dans le temps » du livre de Sylvie Jaudeau, *Cioran ou de le dernier homme, op. cit*., p. 28-111.
[289] I, III, p. 1299.
[290] EA, « En relisant… », p. 1627. Cf. également Ent FB, p. 11 et 14, Ent MJ, p. 287. Et plus généralement : « Nos vérités ne valent pas plus que celles de nos ancêtres. Ayant substitué à leurs mythes et à leurs symboles des concepts, nous nous croyons ''avancés'' ; mais ces mythes et ces symboles n'*expriment* guère moins que nos concepts. […] Le Savoir – en ce qu'il a de profond – ne change jamais : seul son décor varie. » P, « Le décor du savoir », p. 706.
[291] Cf. Ent GB, p. 150 et C, p. 386.

qui change, c'est moins ce que Cioran dit, que la manière de l'écrire, son contexte, ses connotations et son objet. L'intuitionnisme cioranien bien compris nous donne une position intermédiaire synthétisant les différents points de vue comme : l'interprétation en quelque sorte *fixiste* de Simona Modreanu (l'accent est mis sur la permanence des thèmes centraux de Cioran)[292], l'*ontogenèse* de Sylvain David (la fixité des concepts cioraniens aurait connu trois états distincts : l'œuvre roumaine, française et pour ainsi dire *laborantine* avec les *Cahiers* et les *Entretiens*)[293], l'*évolutionnisme uniformiste* de George Balan (il y aurait un progrès continu de la pensée cioranienne, une évolution identique à celle des êtres vivants)[294], l'*évolutionnisme transformiste* d'Irina Mavrodin (des *mutations* créatrices orchestrées par Cioran lui-même, à son encontre, à la base d'un langage poétique et d'une conscience poïétique, travailleraient le pouvoir expressif de l'ambiguïté, la gestation cioranienne œuvrant à engendrer une « anti-œuvre » comme le dit Mihaela-Genţiana Stănişor)[295], l'interprétation *synthétique* de Michel Jarrety (qui synthétise les changements de régime de l'écriture et la constance de l'ambivalence de ses intuitions)[296], le *catastrophisme* de Patrice Bollon (en l'occurrence, c'est la catastrophe de la Shoah – dont Cioran prendrait seulement conscience avec son amitié pour Benjamin Fondane, juif déporté à Auschwitz – qui le fait évoluer, et c'est seulement avec *Histoire et utopie* que se réaliserait le « tournant » de Cioran par rapport à son passé)[297]. Comment concilier les différentes transformations de l'œuvre de Cioran avec la persévérance de sa vision des choses ? Comment refuser *La fleur des idées fixes*[298] et ménager une spirale d'obsessions ?

---

[292] Cf. Simona Modreanu, *Cioran, op. cit*., p. 31-32. Cette position domine les lectures de Cioran : à l'instar de Nicole Parfait (*Cioran ou le défi de l'être*, Paris, Desjonquères, coll. La mesure des choses, 2001, p. 8), Sylvie Jaudeau (si Sylvie Jaudeau se refuse à voir une intuition fondatrice intrinsèque à la pensée cioranienne, elle concentre sa lecture sur l'expérience du mal, source de toutes les « cohérences » cioraniennes extrinsèques ; cf. *Cioran ou le dernier homme, op. cit*., p. 209-213), Fernando Savater (c'est la lucidité qui est garante d'un « équilibre » certes douloureux, mais d'un équilibre quand même, malgré son aspect momentané et anti-systématique, cf. *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus, coll. Ensayistas, 1980, chap. 1, p. 42), etc.

[293] Cf. Sylvain David, *Cioran, un héroïsme à rebours*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, coll. « Espace Littéraire », 2006, p. 22.

[294] Cf. Georges Balan, *Emil Cioran*, Paris, Josette Lyon, coll. « Les maîtres à penser du XXème siècle », 2002, p. 51.

[295] Cf Irina Mavrodin, *Uimire şi poiesis*, Craiova, Scrisul românesc, 1999 ; Irina Mavrodin, « Un autre Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, Cioran, 2000, p. 9-15 ; Mihaela-Genţiana Stănişor, *Les Cahiers de Cioran, l'exil de l'être et l'œuvre. La dimension ontique et la dimension poétique*, Sibiu, Editura Universităţii Lucian Blaga, 2005, p. 159-170 ; Nicolas Cavaillès, *Le Corrupteur corrompu. Barbarie et méthode dans l'écriture de Cioran*, *op. cit*., p. 32, p. 91-93, *et passim*.

[296] Cf. Michel Jarrety, *La morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, Paris, PUF, coll. Perspectives littéraires, 1999, « Cioran et la passion de l'indélivrance », p. 113-164

[297] Cf. Patrice Bollon, *Cioran, l'hérétique*, *op. cit*., p. 142 et 157.

[298] Cf. P, « Précis de décomposition », « La fleur des idées fixes », p. 637.

L'intuition, dans sa généalogie, trace ses transformations, tandis que, dans sa paléontologie, elle suit des lignes directrices et leurs fractures, leurs déviations… à travers les couches temporelles successives. L'évolution de la pensée cioranienne revêt donc deux modes : celle de l'évolution esthétique et celle de la maturation intellectuelle. Voilà pourquoi Cioran, fort proche de Chestov sur ce point, aurait pu conjuguer à la fois répétition et transformation. Se répéter ne signifie pas radoter, redire, dupliquer ce que l'on a déjà pensé, mais reprendre, multiplier, approfondir. Le *martèlement* nietzschéen appliqué à l'expression philosophique a du bon par ce qu'il frappe, casse et se répète, c'est en ce sens que Chestov voyait dans les répétitions de sa propre philosophie un élément déterminant : « J'irrite les gens, dit-on, parce que je répète toujours la même chose. Telle était aussi la raison de l'irritation des Athéniens contre Socrate. On dirait vraiment que les autres ne répètent pas toujours la même chose. Non, il est évident que cette irritation a une cause différente. Personne ne se fâcherait contre moi si les choses que je répétais étaient celles auxquelles on est habitué, qui sont admises depuis toujours et, par conséquent, compréhensibles pour tous et agréables. Il ne semblerait pas alors que je répète ''la même chose'', c'est-à-dire toujours le contraire de ce que l'on voudrait entendre. »[299] L'observation vaut effectivement pour Cioran.

Allons plus loin. Tout se passe comme avec les *Variations Goldberg* : voilà des variations d'un thème fondamental, lancinantes et jamais monotones. Dans son commentaire, Patrice Bollon refuse pourtant de voir chez Cioran des accords parfaits. Selon ce dernier, chez Cioran, « il ne s'agit pas d'un univers atonal, comme disons, le *Lulu* de Berg. A l'instar de certaines pièces de Schumann – qui était l'un de ses compositeurs préférés –, la pensée de Cioran repose bien sur un accord, mais, comme l'on dit, ''irrésolu''. »[300] Soit dit en passant, *Lulu* et l'atonalité appartiennent bien à l'univers de Cioran[301]. Si l'on considère par ailleurs que *Le Clavier bien tempéré* de Bach – adulé par Cioran – relève du dodécaphonisme[302], nous ne serons pas étonnés d'apprendre que Cioran fréquentait avec Michaux le Salon de Mme Suzanne Tézenas du Montcel (haut lieu de la musique contemporaine, où l'on trouvait Boulez et Cage), et assistera aux concerts du « Domaine Musical » organisés par Pierre Boulez[303].

---

[299] Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Aubier, coll. Bibliothèque philosophique, 1993, IVe partie, II, p. 289-290.
[300] Patrice Bollon, *op. cit.*, p. 156.
[301] C, p. 113.
[302] Cf. Daniel Parrochia, *Philosophie et musique contemporaine ou le nouvel esprit musical*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Milieux, 2006, p. 49.
[303] Jean-Pierre Martin, *Henri Michaux*, Paris, Gallimard, coll. Biographies, 2004, p. 743. Il faut avouer que peu de traces de musique contemporaine apparaissent dans les écrits cioraniens, mais quelques-unes existent cependant, notamment *First Construction in Metal* de Cage en 1970, que Cioran avait apprécié (C, p. 828). Une

Revenons à la signification de cette métaphore des « accords irrésolus » : elle ne nous donne qu'un aspect de Cioran. Les accords entre les notions, les concepts, les obsessions de Cioran ne s'établissent qu'à intervalles irréguliers, les mutations tonales ne sont pas hiérarchisées et empêchent tout accord parfait final. Pour ainsi dire sans harmonie (homogénéité synchronique) et sans mélodie (homogénéité diachronique), la cohérence sans cohésion, que nous évoquions dans notre introduction, se cristallise avec l'intuition directrice de telle manière qu'elle constitue une sorte de principe actif, de catalyseur, synthétisant (disons *biologiquement*, puisqu'il s'agit d'une pensée organique) l'hétérogénéité du contenu. Autrement dit, l'intuition transforme la nature des idées décomposées présentes à l'esprit, et les fait interagir entre elles, à des intervalles irréguliers et à propos d'objets de pensée indéfinis. L'intuition ne joue pas le rôle d'un unisson, mais d'un alcool, d'une alchimie qui délie la pensée.

Deuxièmement, cet intuitionnisme au-delà de sa « fonction », touche à la nature même de la connaissance. Il s'agit de l'originalité non plus de la genèse des pensées cioraniennes, mais de l'essence de l'intuition cioranienne. Pour en dissiper rapidement l'équivocité, nous pouvons distinguer :

- *l'intuition sensible*[304] au sens d'une perception immédiate, concrète et structurante d'un objet dans sa qualité propre. Cioran se démarque en cela de Kant, dans la mesure où la perception n'est pas pure, en étant concrète, puisque l'intuition sensible suppose une participation intime au réel,

- *l'intuition psychologique*[305], propre aux pessimistes, aux moralistes et aux grands romanciers agit non pas en vertu d'une psychologie scientifique qui s'en tient à la surface de la vie psychique des individus, mais en tant qu'intuition du sens caché, la marque des « vrais psychologues »[306], et permet de connaître l'homme intérieur, révélant les non-dits et perçant à jour le caractère fondamental des hommes ; il s'agit d'une compréhension *pénétrante* des sentiments d'autrui, de sa vie intérieure et même de sa nature propre dans ce qu'elle a de plus

---

allusion à Bussoti (C, p. 864) révèle que la musique contemporaine est caractéristique de l'épuisement du temps. Nous sommes tentés de dire que non seulement l'atonalité fait partie de l'univers de Cioran, mais que c'est là la marque, à suivre l'analyse de Daniel Parrochia (*op. cit.*, p. 12), d'un « nouvel esprit philosophique » propre à notre auteur.

[304] Cf. CK, p. 204.

[305] Cf. AP, p. 11-12.

[306] Cf. Ent MJ, p. 300.

tragique et ténébreux, ce qui peut ensuite s'étendre à une psychologie des profondeurs de tout un peuple ou d'une civilisation,

- *l'intuition intellectuelle*[307] opposée à la connaissance discursive (c'est-à-dire opposée à une axiologique). Elle désigne l'intellection (c'est-à-dire le fait d'avoir compris et non l'intelligence), la prise de conscience, « l'œil de la Connaissance », l'*unu intuitu*.

- *l'intuition métaphysique*[308] entendue comme intuition directe et concrète, désignant l'accès à l'intérieur du réel presque à la manière d'une expérience intégrale comme dirait Bergson, à la différence que cette intuition s'effectue sans *communion* ni *communication* avec ce qui se trouve ainsi pénétré : la pensée du cœur (façon Pascal), ou la coïncidence sympathique avec l'objet (façon Bergson) relève de l'intuition psychologique, tandis que l'intuition métaphysique *isole* celui qui en est animé. L'intuition métaphysique chez Cioran ne se contente plus de pénétrer le réel, elle n'englobe pas non plus la totalité de l'être afin de voir l'être-sujet coïncider avec l'être-objet (à la différence de l'*Umgreifende* de Jaspers[309]). Elle subsume les dualismes âme-corps et sujet-objet en transperçant le réel. Elle en dévoile la vacuité, et ce faisant elle en écorche la conscience, de telle sorte que la connaissance à laquelle l'intuition aboutit ne laisse pas indemne la conscience qui l'entrevoit. Elle resitue au milieu de nulle part cette conscience écartelée, elle en fait un « centre métaphysique » à la manière bouddhiste : cette intuition est le « germe » d'un « élan », d'une « direction unique dans l'absolu »[310].

En définitive, la rapidité et la répétition des intuitions intellectuelles assurent la discontinuité des aphorismes et autorisent une interprétation en *staccato* de Cioran, tandis que l'intuition métaphysique suggère une lecture en *legato*. En effet, cette intuition implique un resserrement sur le sujet et une unicité de sa forme liée à l'intégralité de son dévolu, qu'elle jette sur son objet et qui la blesse en retour. Si la seconde lecture est cernée par la première en sa limite, la première est sertie et fixée par la seconde, qui n'en est que le déploiement diachronique et saccadé. Loin d'être contradictoires, chacune complète l'autre là où il semble au premier abord qu'elles se contredisaient simplement. Chacune de ces lectures met l'accent sur l'une ou l'autre des significations centrales de l'intuitionnisme, à savoir intellectuelle ou

---

[307] Cf. MD, « Paléontologie », p. 1198-199 : c'est ainsi, comme nous l'avons vu, que la « conscience vive de ce qui guette la chair éveille l'esprit.
[308] LL, II, p. 151.
[309] Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, coll. 10/18, 1965, p. 27-38.
[310] LL, II, p. 151.

métaphysique. De fait et par nature, une intuition ne connaît pas de progrès et s'avère donc finie autant que définitive et lapidaire, alors même qu'elle prend des airs de mécontentements *indéfinis* perpétuellement reconduits, quand elle s'exprime et s'écrit[311]. En conséquence, toute interprétation de Cioran se voit tiraillée entre deux lignes de fuite divergentes, à l'instar de l'auteur lui-même. Et nous ne serions non plus nous soustraire à une telle ambiguïté. Pensée duale, le monologue intérieur de Cioran invite au dialogue et au déchirement.

b) La genèse de l'intuition : topologie cioranienne

Après avoir souligné les origines externes de l'intuitionnisme cioranien, et une fois sa nature originale saisie, il reste à en comprendre le processus psychologique de concrétion et de maturation. Il s'agit de se situer dans le dédale des aphorismes cioraniens à l'aide d'une *topologie* des différents lieux de cette pensée, afin de mettre en évidence les moments cruciaux qui en rythment l'itinéraire à partir des liens charnières qui le constituent :

- Le vague à l'âme :

Chez Cioran, le point de départ de la pensée, son instant primordial, décisif, originel, se trouve dans le vague à l'âme de l'ennui que notre auteur évoque à travers ses souvenirs d'enfance mélancolique à Răşinari, son village natal, niché dans les Carpates. Cioran parle même d'une expérience précise de l'ennui, à l'âge de cinq ans, pendant laquelle son esprit se serait éveillé pour la première fois à la conscience de soi, comme de sa vraie naissance et de la source de son identité.[312] Prenant conscience du *cours* du temps, Cioran, prend conscience de sa *course* vers la mort, qui engloutit instant après instant toute sa vie, et engourdit la durée de sa monotonie. Selon lui, la durée de vie n'est que *durable*, c'est-à-dire éphémère (et non pas continue comme pour Bergson). Le temps piétine, il n'avance pas, mais s'achemine vers la mort, car il *piétine la vie*. Par suite le progrès n'existe pas, l'histoire n'étant qu'une inexorable décadence, de même qu'exister signifie tomber en décrépitude.

- Le doute :

Succédant au vague à l'âme, le doute surgit alors peu à peu : c'est le dard de l'inquiétude qui soupçonne tout d'illusion, de duperie. Puisque le temps qui passe reste en travers de la

---

[311] SD, « La structure de la connaissance religieuse », p. 70. A l'opposé d'une écriture *dialectique*, nous lisons un *dialogisme*, à la suite de Nicolas Cavaillès, « Dialogisme et théâtralité. Notes pour une adaptation au théâtre du *Précis de décomposition* », Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007, vol. VIII, p. 83-92, et cf. « Transcendance de l'écriture. Sur une lecture de Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006, p. 81-89.
[312] C, p. 768-769.

gorge, la conscience cioranienne ne laisse plus rien passer qui pourrait encore aller de soi. Toutefois, sans se confondre avec un doute méthodique du type de la seconde méditation métaphysique de Descartes, le doute cioranien demeure sans aucune positivité, sans résolutions. Il s'acharne à infirmer ses affirmations. Cioran n'est un sceptique *résolu* qu'à ses *heures perdues*, avant qu'il n'ait eu le temps de douter de ce qu'il doute. Biographiquement, nous pourrions voir ce moment de doute échoir au tout jeune Cioran lorsque, arraché à Răşinari, il se retourna sur Coastă Boacii en doutant de la possibilité de réintégrer son paradis. C'est le début de la formation philosophique au lycée, et l'apprentissage de la philosophie critique kantienne en particulier.

- La décomposition :

« L'ordre de la décomposition [est celui] où périssent sans exception les choses indignes ou honorables. »[313] C'est le lieu de l'amorce du savoir négatif et, en même temps, du désamorçage des illusions. Désormais, par un ensemble d' « exercices négatifs » (titre initial du *Précis de décomposition*), il s'agit d'accomplir un processus d'antidémiurgie qui décompose les représentations pour en comprendre la quintessence, autant par une chimie du *raffinage* (pour atteindre l'élémentaire le plus fondamental) que par une alchimie du *raffinement* (pour toucher au plus subtil, au plus caché). La décomposition considère tout comme corrompu : la vitalité de la pensée qui cherche à se détromper devient mortifère. Cette décomposition est vécue organiquement – cela en est même le trait essentiel, et c'est ce qui en fait un tournant décisif – et correspond au surgissement des insomnies (à la fin de la période sibienne[314] et pendant ses années estudiantines à Bucarest), où rien ne résiste.

- La lucidité :

La décomposition tue et vivifie. Cette stimulation donne naissance à une connaissance détrompée, un savoir négatif. Cette vision vertigineuse du vide laissé par la disparition des illusions s'appelle lucidité. Celle-ci est toujours « affective »[315] car elle s'accompagne du *sentiment* d'y *voir* clair (« clairvoyance »), ou comme « le plus haut degré de conscience. »[316] Soustraction à l'erreur et à l'illusion, la lucidité est une connaissance spéciale qui apparaît seulement en négatif des (mé)connaissances en général, révélant l'étendue du voile de Maya que la décomposition a su arracher radicalement.

---

[313] P, « La sainteté ou les grimaces de l'absolu », « La croix inclinée », p. 700.

[314] Cf. Ent MJ, p. 287.

[315] P, « Abdications », « Merveilles du vice », p. 716.

[316] *Ibid*., p. 717.

- Le mécontentement :

Le mécontentement désigne la perpétuelle remise en question, les *poussées* du processus de décomposition, toujours plus opiniâtre dans sa guerre aux illusions. C'est le refus catégorique de tous les compromis – qui susciteraient autant de compromissions –, de tout contentement, de la moindre satisfaction, ou consolation. Il ne s'agit pas là d'une *constante*, mais d'une persévérance, une « pensée qu'on oublie parfois mais qu'on ne chasse jamais, car elle revient invariablement se rappeler à la conscience au moment où l'on serait tenté de se laisser conquérir par telle joie du monde. »[317] Ce mécontentement est une inquiétude qui s'insurge sans cesse et contre tout ce qui rendort la conscience.

- La frivolité :

Le réel prend l'aspect d'une vulgaire comédie, d'une farce aux yeux de la lucidité. L'histoire et la civilisation ne sont que des utopies, tandis que tout lien social est hypocrisie et égoïsme. Fantasme et fantôme, le monde devient immonde avec une « matière vue du bas »[318], avec son cortège de duperies et d'horreurs. Néanmoins, la lucidité absolue ne saurait être possible, parce que vivre, penser et écrire participent déjà de l'illusion. L'art et l'amour, le rire et les larmes, le style et l'extase… sont autant d'occasions de s'évader, pour un temps seulement, du monde infernal, de sorte que la si légère frivolité est le plus solide soutient de la lucidité. La frivolité, qui ne va pas sans dandysme, oppose une alternative à la simple Réalité, en tant qu'échappatoire mondaine au monde, puisqu'elle nous offre une exagération majestueuse de la superficialité de tout, superficialité qui devient sa seule et vraie profondeur. La frivolité est donc l'ultime pied de nez que Cioran jette à la réalité pour mieux revenir ensuite à la lucidité.

Il faut maintenant remarquer que là où Bergson dirige tout son effort philosophique en direction de l'intuition d'un temps authentique, non spatialisé, la durée, Cioran pense non pas le passage du temps, mais le temps qui ne passe plus. L'intuitionnisme de Cioran se veut un *dépassement* de ses contemporains et de son temps, voire un dépassement du temps lui-même.

---

[317] Clément Rosset, *La force majeure*, « post-scriptum : le mécontentement de Cioran », p. 95. En d'autres termes, « il est absolument impossible de vivre sans oublier. […] *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation.* » Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II « De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie », § 1, *op. cit*., p. 221. Avant Bergson, Nietzsche a compris que la mémoire était le substrat de l'identité ; mais après Nietzsche, Cioran sait que la vie n'est supportable qu'au prix de l'oubli. La discontinuité de la conscience et de son savoir est donc à la base même de la vitalité de cette conscience et donne à son savoir tout son ressort.

[318] Cf. Jean-Claude Beaune, « Le déchet, le rebut, le rien : l'antidémiurgie : la matière vue du bas », *in* Jean-Claude Beaune (s. dir.), *Le déchet, le rebut, le rien*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Milieux, 1999, p. 9-20.

Ce n'est pas que l'intuition soit un mouvement de pensée plus rapide que le temps. Au contraire, il s'agit de concevoir un espace « authentique » à l'instar de l'authenticité du temps de la durée. Rappelons-nous que Bergson avait d'ailleurs envisagé une *étendue* réelle, matérielle, concrète, qualitative, non localisable, subjectivement perçue : « L'étendue matérielle n'est plus, ne peut plus être cette étendue multiple dont parle le géomètre ; elle ressemble plutôt à l'extension indivisée de notre représentation. »[319] Cioran va plus loin, avec une réflexion sur un exil dit « métaphysique »[320] : l'exil dévoile l'existence d'un espace authentique, à savoir l'espace perdu, le « lieu véritable »[321], originel et remémoré, c'est en ce sens que nous pouvons dire que le *lieu* est à l'espace ce que la *durée* est au temps. L'exil est tout à la fois lieu et non-lieu : lieu chéri, vivant, attachant et inoubliable, mais aussi lieu d'arrachement, mis à une distance incommensurable, inaccessible, un lieu perdu ; tout le paradoxe étant que sa *perte* est la condition de son *authenticité*. Quand Bergson fait de la durée de la conscience le fondement de la mémoire[322], Cioran retrouve le lieu perdu à la faveur de la mélancolie. Celle-ci ne saurait se confondre avec la *mémoire* du lieu perdu, à l'attachement au passé, à la *nostalgie*[323]. En quelque sorte, la nostalgie est la possession d'une perte, et la mélancolie repose sur la présence d'une dépossession. Empreinte de nostalgie, la conscience voit son passé survivre, tandis que, dans la mélancolie, la conscience se meurt depuis son exil de la durée. La mémoire de la *réalité* de l'espace n'a plus sa place ici.

---

[319] Henri Bergson, *Matière et mémoire*, chap. IV « De la délimitation et de la fixation des images », in *Œuvres*, *op. cit*., p. 318 ; cf. aussi p. 344-346. Pour un commentaire, cf. Frédéric Worms, *Introduction à « Matière et mémoire » de Bergson*, Paris, PUF, 1997. Sur les concepts bergsoniens de « lieu » et « d'espace », cf. François Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, PUF, 1961. Enfin, cf. Marcello Zanatta, « La théorie aristotélicienne du lieu chez Bergson », in *Henri Bergson : esprit et langage*, Liège, Mardaga, 2001, qui analyse la confusion bergsonienne entre le « lieu » (espèce du genre catégoriel de la quantité) et le « où » (genre catégoriel, universel, objectif et homogène) cf. Henri Bergson, *L'idée de lieu chez Aristote* (*in* Henri Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972).

[320] Cioran parle de deux exils qui se recoupent : d'une part, le double exil biographique avec l'arrachement à Răşinari, puis à Sibiu ; d'autre part, l'exil métaphysique de l'homme banni du Paradis, c'est-à-dire aussi la perte de son état d'innocence précédant sa déréliction.

[321] I, V, p. 1320 : « Toute ma vie j'aurai vécu avec le sentiment d'avoir été éloigné de mon véritable lieu. Si l'expression ''exil métaphysique n'avait aucun sens, mon existence à elle seule lui en prêterait un. »

[322] « Le passé fait corps avec le présent » pour autant que la conscience reste attentive à la vie, cf. Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, « La perception du changement », *op. cit*., p. 1386-1387. Pour une analyse, cf. Frédéric Worms, « La conception Bergsonienne du temps », *Philosophie*, n°54, Paris, Minuit, 1er juin 1997, p. 75-84. La conception du présent comme passé immédiat conduit Bergson à concevoir le corps comme « *lieu de passage* des mouvements reçus et envoyés » (*Matière et mémoire*, chap. III « De la survivance des images », p. 292). Au contraire, le lieu dont parle Cioran est loin du corps et sort du temps. « ... J'ai souvent senti mon âme à côté de mon corps. Je l'ai souvent sentie loin, souvent sans foi ni lieu » (BV, I, 8, p. 517). En quelque sorte, le lieu est perte de durée, dépassement du temps et débordement de l'espace. Nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Pensées de l'exil et exil de la pensée selon Cioran », *L'Aleph*, n°10, Lyon, septembre 2002, p. 4-11.

[323] Ent JLA, p. 124.

L'authenticité réside dans la véracité de ce que l'on a vécu plus que dans l'exactitude de la réalité. C'est pourquoi un retour géographique[324] ne saurait revenir assez loin en arrière. « La mélancolie réveille en moi les lieux angéliques du passé »[325] dit Cioran, à la manière dont Proust tirait plaisir de la réminiscence, sans se contenter d'une réminiscence d'un plaisir passé, en se moulant sur le fondu du temps. Cioran définit plus précisément la mélancolie comme ce qui ravive l'*intuition* du souvenir du lieu perdu. Le lieu recueille donc le sens existentiel de la scission de l'être, aux antipodes de la *khora* platonicienne et du *topos* d'Aristote.

Au regard des dimensions psychologique et sensible de l'intuitionnisme, notre topologie cioranienne situe donc comme autant d'étapes existentielles les instants décisifs de sa pensée. Sous la surface de l'intuition directrice, elle en tâte l'épaisseur et en retrace l'errance, de telle sorte que l'*élan* de son motif central est l'autre nom de son exil métaphysique. Qu'on ne s'y trompe pas ! La philosophie du lieu et la topologie qui en émane ne relèvent pas d'une géographie : « Je n'ai que mépris pour les voyageurs de l'esprit, qui ne peuvent vivre qu'en spatialisant, pour tous ceux qui n'ont pas dépassé une appréhension géographique de la vie et de l'esprit. Je ne trouve rien de plus détestable que la modalité purement extérieure, assimilable à un impérialisme. En comparaison, le chaos intérieur se révèle plein de valeur et de fécondité. »[326] L'intuitionnisme cioranien, aussi chaotique soit-il, porte sur des « vécus *centraux* », à l'aune d'une « infinité intérieure » (d'où la démesure de ses détours et de son errance), en sorte que les lieux de la pensée cioranienne ne se situent pas dans l'espace géométrique ou géographique, purement extérieurs à la mobilité de l'essence et étrangers à l'intensité de l'absolu du vécu. Le lieu se voit pris tout au plus dans « une

---

[324] Cf. Ent GL, p. 138 : même avec la chute de Ceausescu, Cioran ne revint pas à Răşinari ni même en Roumanie de manière générale, par « crainte » du lieu perdu, la crainte non pas d'être déçu, mais au contraire – du moins à ce qu'il nous semble – celle de s'attacher à nouveau à ce qu'il avait perdu, et de perdre ainsi le lieu vivant de son exil. Il craint de perdre sa perte.

[325] LL, V, p. 199. Comme dans la musique, Cioran semble s'oublier dans sa mélancolie et goûter une félicité existentielle durant le bref instant où il revit ce qu'il a perdu. Tout cela fait songer, *mutatis mutandis* (à la différence près que Cioran revit sa perte sans jamais *retrouver le Temps*), à Proust : « Comme au moment où je goûtais la madeleine, toute inquiétude sur l'avenir, tout doute intellectuel étaient dissipés. Ceux qui m'assaillaient tout à l'heure au sujet de la réalité de mes dons littéraires et même de la réalité de la littérature se trouvaient levés comme par enchantement. » Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, in *A la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1999, p. 2262. En conséquence, avec Proust (que Cioran assimile à la lignée des moralistes français, cf. C, p. 120), « nous entrons dans la jouissance du vide par le temps. » TE, « Au-delà du roman », p. 904.

[326] SD, « Contre les gens intelligents », p. 242. Plus fondamentalement, Cioran écrivait à son frère : « dans n'importe quel pays, j'aurais eu la même vision des choses […]. » Lettre à son frère du 9 mai 1979, n°365, S, p. 177, trad. française in LC, p. 58. Seul le *ton* aurait pu varier si Cioran avait vécu ailleurs (cf. CTI, p. 18).

géométrie frappée d'épilepsie », ce qui y est vécu se retrouve « sur une étendue sans coordonnées »[327] donc sans position, sans repère cartésien, sans cartographie.

Or, de la topologie qui va du vague à l'âme jusqu'à la frivolité, comment en arrivons-nous à parler encore de *lieu véritable* ? Toutes ces étapes lancées à vau-l'eau ne sont-elles pas seulement des *moments* ? Précisément, la temporalité géologique voit le temps *avoir lieu*. En fait, ces *lieux* d'écriture nous reconduisent le long de l'itinéraire mental et vécu emprunté par Cioran. Ce que nous repérons dans l'écriture nous rappelle en arrière sur les lieux perdus d'où sourd l'intuition cioranienne. Cela étant dit, deux observations méritent d'être notées. Premièrement, la topologie non euclidienne de Cioran suppose que l'on puisse passer d'un point à un autre, sans linéarité, sans constance. Ce qui fut à l'origine un parcours de vie, devient une errance existentielle (une fois le chemin tracé, Cioran n'aura de cesse de revenir sur les traces de ces lieux initiaux, mais de manière aléatoire : la topologie cioranien est faite de courbures, de plis, de trou, de nœuds, de sauts…). La mobilité intérieure se coule dans cette topologie et se cristallise en tel ou tel point, sans jamais s'y fixer et sans jamais suivre le schéma rectiligne d'un chemin tout tracé, d'où de nombreuses cassures et un parcours épileptique, qui va dans tous les sens. Seconde observation : le *lieu* véritable anéantit ainsi toute tentative de faire d'un *là* l'ouverture du dasein pour parler comme Heidegger. La présence à soi du *là* incite à confondre *éclaircie* (*Lichtung*) et compréhension du sens de l'être. Or, l'éclaircissement de la lumière sur l'être en ramène le sens au *connu*, donc au déterminé par l'étant. Il s'ensuit que la lumière sur l'être est prise à tort pour l'être lui-même, quand il ne s'agit que du lumineux aux yeux du dasein et au regard de l'étant. Heidegger n'a pas *conscience* du *mystère* de l'être, parce qu'il dé-place ce que la philosophie a placé dans la conscience. En définissant le Da-sein en tant qu'« être ek-statiquement le là »[328], Heidegger tente de sauvegarder un « au-dehors » que l'immanence de la conscience interdirait de fait. C'est ce que contredit le *lieu* perdu et véritable au sens de Cioran :

> « Etre conscient, c'est être divisé d'avec soi, c'est se haïr. […] Voilà l'homme hors du monde, et éloigné de soi. On ne saurait sans abus le ranger parmi les vivants, tant son contact avec la vie est superficiel ; son contact avec la mort ne l'est pas moins. N'ayant pu trouver sa place exacte entre l'une et l'autre, il a triché dès ses premiers pas : un intrus, un faux vivant, un faux mortel, un imposteur. La conscience, cette non-participation à ce qu'on est, cette faculté de ne coïncider avec rien, n'était pas prévue dans l'économie de la création.

[327] P, « Précis de décomposition », Exégèse de la déchéance », p. 594-595.
[328] Martin Heidegger, *Séminaire de Zähringen*, trad. de l'allemand par Jean Beauffret et Claude Roëls, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1990, p. 471.

> […] Etranger à sa nature, seul au milieu de soi-même, délié et de l'ici-bas et de l'au-delà, il n'épouse tout à fait aucune réalité : comment le ferait-il alors qu'il n'est qu'à demi réel ? Un être *sans existence*. »[329]

Etant nulle part, Cioran est en proie au lieu perdu qui l'empêche de coïncider avec quoi que ce soit. Il en découle une intuition ontologique irréductible au *là* ou à la durée : un en dedans à la fois introspectif au regard de sa conscience, rétrospectif au vu de son être et clairvoyant au su de son intuition.

Finalement, *penser après*, signifie revenir en arrière, certes, mais revenir de la *physis*, de la réalité, revenir de tout et même de l'être : « Nous revenons là où nous n'*avons* pas *été*, mais où tout a été […]. Le retour est une transfiguration vitale ; le revenir un défigurement métaphysique. Le retour est une mystique des sources vitales ; le revenir, une frayeur des pertes ultimes. »[330] En ce sens, ce n'est pas la métaphysique qui est morte, mais la signification que Heidegger s'en est forgée, laquelle *ne mène nulle part*. A l'envers de l'ontologie heideggérienne qui se contente de revenir à soi, une métaphysique est donc possible, qui *part de nulle part* (lieu perdu), revient contre ses prédécesseurs, et retourne l'intuition directrice de la pensée contre elle-même : c'est l'idée de « penser contre soi ». Il ne s'agit pas seulement d'en arriver à une herméneutique fragmentaire afin de sortir de l'alternative stérile entre tautologie phénoménologique du sens de l'être (Parménide) et dialectique du sens de l'être de l'étant (Héraclite)[331]. Il est bien question d'une voie métaphysique inédite. Laissons directement la parole à Cioran : « Si j'aspire à une carrière métaphysique, je ne puis à aucun prix garder mon identité : le moindre résidu que j'en conserve, il me faut le liquider ; que si, au contraire, je m'aventure dans un rôle historique, la tâche qui m'incombe est d'exaspérer mes facultés jusqu'à ce que j'éclate avec elles. On périt toujours par le moi qu'on assume : porter un nom c'est revendiquer un mode exact d'effondrement. »[332]

c) L'épistémologie du sens : un démontage diabolique

Penser contre soi peut s'entendre au sens d'*en avoir après soi*. Comprenons ceci : Cioran considère sa propre pensée du point de vue *posthume*, non en raison de l'orgueil de ce qu'il aurait souhaité laisser à la *postérité*, puisque ses écrits n'échappent pas, à ses propres

---

[329] TE, « Rages et résignations », « Se haïr », p. 946.
[330] LL, V, p. 204. *Revenir de tout* signifie *porter absolument un regard ultime*, c'est-à-dire *connaître* : cf. AA, « Magie de la déception », p. 1674.
[331] Martin Heidegger, « Séminaire de Zähringen », *op. cit.*, p. 488.
[332] TE, « Penser contre soi », p. 821.

yeux, au constat de l'inexistence du progrès, mais en vertu de sa lucidité. L'intuition directrice et métaphysique de Cioran en se retournant contre tout, contre tous et contre lui-même, contre le monde et le temps, contre l'être, assoit la lucidité du fait d'être posthume à elle-même. C'est pourquoi « Une telle connaissance mériterait d'être appelée posthume : elle s'opère comme si le connaissant était vivant et non vivant, être et souvenir d'être. ''C'est déjà du passé'', dit-il de tout ce qu'il accomplit, dans l'instant même de l'acte, qui de la sorte est à jamais destitué de *présent*. »[333] L'herméneutique, à laquelle conduit l'intuitionnisme cioranien, qui se focalise sur ses vécus centraux, casse purement et simplement tout *axis mundis*. Ni le temps, ni l'espace, ni la causalité, les trois formes de l'intuition sensible selon Schopenhauer, ne sont plus pertinents après l'expérience de la lucidité. Même l'action (la *causalité* du sujet) se trouve anéantie. La lucidité de l'acte donne ainsi à Cioran « ce besoin d'éclater et de [se] détruire *au cœur de la durée*. »[334] La genèse de la pensée cioranienne dresse donc une œuvre de destruction, qui joue contre elle-même et la durée. Cette genèse dégénère. En tant que substance de la connaissance lucide, l'intuition cioranienne pousse à enlever poids et portée à la réalité. Elle pousse au détriment de l'être et de la durée. La connaissance posthume est un parasite, qui se nourrit de ce qu'elle est capable de saisir de son environnement jusqu'à se ronger elle-même *in fine*.

Posthume, cette connaissance n'en est pas moins intérieure et intime. Au regard de son intellection, l'intuitionnisme cioranien instruit un sens au plus profond de la conscience à un autre niveau que sensible et psychologique. Par intime nous voulons souligner la part éminemment abyssale de cette herméneutique qui voit, dans le vide et la négativité, le sens et la puissance de sa connaissance. Si Cioran refuse la volonté de puissance, il n'en proclame pas moins l'éloge de la force dans ses années de jeunesse. Faut-il y voir seulement une influence nietzschéenne sur l'étudiant d'alors ? Il nous semble que cela participe plus fondamentalement de ce que lance cette connaissance, à savoir le sens du pire. Mais avant d'en venir à la puissance de l'intuition du pire proprement dite, il nous faut examiner les propriétés de cette intellection en elle-même.

---

[333] I, I, p. 1271; cf. encore P, « Abdications », « Discipline de l'atonie », p. 718 : la décomposition, c'est-à-dire « l'art de pourrir » définit ainsi cette connaissance posthume. Les sources de cette connaissance posthume sont évidemment à chercher du côté de Nietzsche, mais en un sens fort restreint voire divergent par rapport à Cioran. Pour Nietzsche, d'une part, l'*inactuel* est une réaction contre le court de l'histoire et, d'autre part, le « posthume » est une destination à l'attention de ceux qui ne sont pas encore nés, en projetant ainsi sa renaissance future (tandis que Cioran ne voit dans la naissance qu'un *inconvénient*), cf. par exemple *Le Crépuscule des idoles*, « Maximes et points », § 15, *op. cit.*, p. 951 ; *L'Antéchrist*, *op. cit.*, Avant-propos, p. 1039 ; *Ecce homo*, *op. cit.*, « Pourquoi j'écris de si bon livres », § 1, p. 1145.
[334] TE, « Penser contre soi », p. 828.

Or, ce qui saute aux yeux avec les intuitions cioraniennes, c'est bien paradoxalement la *rigueur* de leur lucidité. Contrairement aux préjugés tenaces d'un Cioran brouillon, chaotique, confus, la radicalité de la lucidité suppose une rigueur autre que formelle : « on ne trouve pas plus de rigueur dans la philosophie que dans la poésie, ni dans l'esprit que dans le cœur ; la rigueur n'existe que pour autant que l'on s'identifie avec le principe ou la chose que l'on aborde ou que l'on subit ; de l'extérieur, tout est arbitraire : raisons et sentiments. Ce qu'on appelle vérité est une erreur insuffisamment vécue, non encore vidée, mais qui ne saurait tarder à vieillir, une erreur neuve, et qui attend de compromettre sa nouveauté. Le savoir s'épanouit et se dessèche de pair avec nos sentiments. »[335] La rigueur se retrouve peut-être sans assurance, vague, indéterminée, irrésolue voir irrationnelle. Elle témoigne, néanmoins, d'une fermeté intellectuelle. Rigueur signifie *force* de pensée, elle est caractéristique d'une pensée qui a du *cran*, celui propre à cette intuition intellectuelle capable de penser même contre soi et de s'annuler.

L'intuition intellectuelle adopte tout d'abord une *rigueur* qui n'a rien d'incompatible avec la science. L'intuition dépasse la dichotomie pascalienne esprit de finesse/esprit de géométrie[336]. Et à la différence de Chestov qui s'oppose purement et simplement à la raison, Cioran ne s'en prend qu'au *principe* de raison. La science, à sa limite, peut bien en elle-même comporter de quoi nourrir la décomposition cioranienne. Nous ne parlons pas de tel ou tel thème (l'angoisse en psychologie par exemple, que Cioran travailla particulièrement à ses propres fins, en marge de ses études), mais bien d'une expression commune. A l'instar de ce que soulignent Nicolae Popescu[337] et Constantin Noica[338], l'épistémologie du sens chez Cioran s'accorde non seulement avec un chapitre de la thermodynamique contemporaine (l'entropie) mais encore avec les deux autres paradigmes de la physique contemporaine que sont le principe des incertitudes en mécanique quantique et la théorie de la relativité. En effet, Cioran conçoit le temps comme irréversible, la réalité comme dissipative et l'être comme perdant ; il considère par ailleurs que les données du réel ne sont pas commutatives (tout vecteur est solipsiste et non localisable en soi) ; il pense enfin que toute constante n'est que l'arbitraire d'un référentiel inerte ou accéléré au sein d'une géométrie épileptique.

---

[335] P, « Le décor du savoir », p. 708.
[336] Même s'il entre de la finesse dans les mathémathiques et de la géométrie dans la poésie – Pascal est le premier à l'admettre.
[337] Nicolae Popescu, *L'écriture du crépuscule selon Emil Cioran*, Thèse (PhD) d'Etudes Françaises, Yale University, 1993, chap. II « L'impossibilité de l'œuvre », « L'épistémologie du sens », p. 95-106.
[338] Constantin Noica, « Souvenir sur Cioran », *in* E. M. Cioran - Constantin Noica, *L'ami lointain*, Paris-Bucarest, Paris, Critérion, 1991, p. 69.

Au-delà de ce parallèle, l'épistémologie du sens chez Cioran – dans ce qu'elle a de *rigoureux* – étaye un rapport complexe entre sens et intuition. Le sens tout à la fois se perd et s'use, se singularise quasiment jusqu'à l'autisme, s'accélère d'autant plus qu'il est arbitraire et lapidaire. Ceci explique que « Le *sens* commence à dater »[339] alors même que cela a du sens de l'écrire. D'une part le « sens » est équivoque. Ce terme désigne tout d'abord soit la valeur ou la connotation, soit le projet ou l'intention que nous projetons sur nos mots, nos actions, notre existence, notre monde. En ce cas, le sens est toujours l'étendue d'une fiction, d'une convention sans réalité ni substance, d'une censure de l'essentiel. Effectivement, le principe de raison, qui rend le sens *censé* et logique, manifeste simplement la finitude du sujet qui l'emploie au moment même où il tend à signifier l'infini[340]. A la manière des nominalistes, Cioran conçoit donc, en retour, un sens réellement significatif à proportion du singulier qu'il exprime. Dès que l'expression singulière des vécus centraux s'émousse, la « démiurgie verbale »[341] s'évanouit, preuve que le mot n'est que le symbole même du vide auquel il supplée. Le sens singulier n'a rien de censé et colle au vide laissé par les illusions dans la conscience. Lorsque le sens désigne ce que dit un mot, et non la valeur de ce qu'il invoque ou projette, il détermine non pas l'objet de la conscience (vide), ou sa fonction (vaine), ou sa portée (la signification du sens), mais le savoir saisi par l'intellection intuitive. Miroir de la conscience elle-même, le sens est la réflexion perçue, l'aperception de la pensée par elle-même.

D'autre part, le sens désigne *ce que l'on a compris*, c'est-à-dire le *ce* sur quoi la conscience se sent déchirée par la prégnance[342] de l'essentiel. Sans vouloir forcer l'épistémologie du sens dont nous parlons, n'est-ce pas néanmoins en ce sens que nous trouvons des « saillances » (écartèlements) surgissant d'une « prégnance » fondamentale et discontinue : le motif central ? A la différence près qu'il n'y a pas à proprement parler *adhésion* à la prégnance, mais déchirure et décomposition du fait de la prégnance. Il s'agit de

---

[339] TE, « Au-delà du roman », p. 908. Foucault lui aussi ne croit plus au sens, dans la mesure où il n'est qu'une sorte d'effet de surface, un miroitement, une écume […] » (cf. « Entretien de Michel Foucault » recueilli par Madeleine Chapsal, *La quinzaine littéraire*, n°5, Paris, 15 mai 1966, p. 14). Foucault défend l'idée que la signification d'une structure suffit à la compréhension sans qu'il soit nécessaire d'en venir au « sens ». Cioran refuse lui aussi la fiction du « sens », c'est-à-dire d'une sorte de chosification de la sémantique, mais il rejette tout autant la fiction du système structurel quand elle est une machine à produire des significations positives et objectives (Cioran voit plutôt des machinations de destruction du sens, des machinations productrices d'illusions).
[340] CD, « Le culte de l'infini », p. 85.
[341] TE, « La démiurgie verbale », p. 944-945.
[342] René Thom définissait la compréhension comme l'adhésion à une prégnance donnant forme à une saillance (cf. *Esquisse d'une Sémiophysique. Physique aristotélicienne et théorie des catastrophes*, InterEditions, Paris, 1988).

la prégnance d'une brisure. Chez Cioran, la *catastrophe* sémiophysique s'enracine en amont, à l'origine même de la pensée. Cioran est donc plus proche de Simmel que de Thom (qu'il ne semble pas connaître) : penser revient à séparer, distinguer. C'est bien plutôt de la logique affective et contradictoire de son ami Lupasco que Cioran se rapproche. Rappelons que l'essence de la pensée est conflictuelle pour Lupasco en un sens précis. Si l'intuition comme état de crise (surgissement du non-identitaire inassimilable au connu) diffère du fondement intuitif (intuition rationnelle) alors force est d'admettre que la connaissance intuitive est une « connaissance-impasse », qui échoue et ne progresse pas. « L'intuition, pour l'être humain, est le signe que les forces de la mort le travaillent ; mais aussi la seule voie que l'existentialité logique à immanence de dualité contradictoire possède pour prendre une connaissance d'elle-même, autrement dit pour se saisir métaphysiquement. »[343]

Le chemin qu'emprunte Cioran va exactement dans l'« impasse » mentionnée par Lupasco. Sauf que, en pensant contre soi, contre l'identité (et son principe logique) et contre *son identité personnelle*, Cioran frappe précisément au cœur du problème existentiel, là où la contradiction fait mal. Le sens de cette aberration oblige à nous interroger sur le sens du sens à un autre degré. Dans sa signification première, le sens désigne le contenu de l'intellection. Une fois atteinte la conscience lucide, c'est-à-dire la conscience vide, sans objet, on touche à « la volupté de la non-signification universelle », à « l'ascèse de l'intellect », à « une méditation sans contenu »[344]. Dans ces conditions, comment parler encore de sens ? Le sens se réduit alors à la *prégnance* du vide. Il ne s'agit plus de contenu, ni d'extension continue, mais d'intensité du vécu, vécu qui s'apparaît à lui-même et par là (pour reprendre la terminologie que nous usions : à travers ce *lieu-là*) se dissocie d'avec lui-même (*lieu* loin de *là*). La prégnance est un resserrement en intensité existentielle en même temps qu'elle décompose la conscience et la met à nu.

---

[343] Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité*, Paris, Vrin, 1973, t. 2 « Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance », IIe partie, chap. I « La Connaissance », p. 73. Sur la différence entre intuition et fondement intuitif, cf. p. 67-68. A s'interroger en aval comme Leonid Arcad, nous pourrions convenir avec lui que le pessimisme historique de Lupasco est bien moins démobilisateur que celui de Cioran. Notons du moins qu'en amont, le contradictoire essentiel du psychisme de Lupasco reste agéographique comme chez Cioran (cf. Leonid Arcad, « Le refus et l'acceptation de l'histoire chez Lupasco et Cioran », *in* Aleksandra Gruzinska (s. dir.), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999, p. 20. Toutefois, là où Leonid Arcade voit un aveu d'optimisme dans les exorcismes cioraniens, nous discernons au contraire une expression de l'intuitionnisme du pire. Il s'agit en effet d'un exorcisme des illusions optimistes. Lupasco conçoit la contradiction essentielle du psychisme comme lutte et comme combat (héroïsme tragique), alors que Cioran parle d'un psychisme autodestructeur (pessimisme).
[344] TE, « Au-delà du roman », p. 905.

De fait, la philosophie de l'absurde que l'on serait tenté de voir[345] renoue avec une appréhension de l'irrationnel non pas seulement comme ce qui est contraire à la raison ou encore ce qui s'y soustrait ou l'excède, mais plus spécialement comme ce qui la déconcerte. L'absurde est une vigilance à l'égard des illusions de la raison. En particulier, le vécu de la conscience est gage d'une précaution contre le risque d'une ratiocination sous couvert de rationalisation. Puisqu'il s'agit de vécus centraux, Cioran ne dit pas exactement que la vie n'a pas de sens, mais qu'elle n'a pas de sens en dehors d'elle-même[346], son intensité intérieure détruit son extensionalité. Or, non seulement il faut qu'il y ait objet de conscience avant de lui donner sens, il faut en outre une transcendance de cet objet[347]. Avec une conscience retournée contre elle-même, la vie n'a pas de sens, si *sens* signifie avoir une direction, une extension, une intention, une visée. D'ailleurs, le sens relativiste de la valeur (c'est-à-dire ce qui mérite d'être recherché, fonction des fluctuations de la volonté et de la vie) prouve déjà que nul absolu n'est possible en la matière, à moins d'être dogmatique et aveugle à la diversité des vécus, à l'hétérogénéité des contenus existentiels, aux contradictions concrètes. Bref : *tout ce qui est réel est irrationnel*. Mais il y a du sens à parler du non-sens parce que la conscience du vide se transcende elle-même sans s'objectiver [348]. « L'intuition réelle, pleine de compréhension, accepte l'irrationalité et la relativité ; elle pousse le paradoxe jusqu'à aimer cette folie de la vie. »[349]

Effectivement, la réalisation immanente de la vie n'a pas d'autre sens qu'elle-même. La mobilité intérieure de la pensée, autrement dit sa vitalité, ne se retourne contre elle-même qu'« en raison de son caractère démoniaque »[350]. Le sens, pour éviter de dégénérer en censure transcendante (s'interdisant des potentialités concrètes au moyen du cadre abstrait d'une harmonie générale, d'un programme divin[351]), se fait *cens insensé* – que l'on nous pardonne ce jeu de mot qui pourrait paraître déplacé s'il ne nous était pas nécessaire pour souligner ce qui fait sens dans le sens, sans relever du censé ou de la censure –, nous voulons dire par là :

---

[345] Prenons un jugement parmi d'autre : celui de Nicola Emery. Dans la lignée de Schopenhauer et de Leopardi, Nicola Emery voit s'annoncer à partir de Rensi les philosophies de Camus et de Cioran. Cf. Nicola Emery, « Rensi et le miroir du nihilisme », postface à Giuseppe Rensi, *La philosophie de l'absurde*, trad. de l'italien par Patricia Farazzi et Michel Valensi, Paris, Allia, 1996, p. 213.
[346] SD, « L'irrationnel dans la vie », p. 96.
[347] *Id*.
[348] Voyez la dernière page de l'article en question ainsi que sa conclusion : « Un examen subjectif est nécessaire ici plus que nulle part ailleurs. » *Ibid*., p. 103.
[349] *Ibid*., p. 97.
[350] *Ibid*., p. 96.
[351] Cf. *ibid*., p. 96-97. Ce passage nous paraît faire allusion à la théorie de l'harmonie préétablie de Leibniz comme à *La censure transcendante* de Lucian Blaga. Dans les deux cas, l'harmonie est artificielle. Elle s'apparente à un idéal ascétique *raffiné*, tout ce qu'il y a de plus *humain, trop humain*.

discernement décomposant les objets de la conscience pour mettre cette dernière en face d'elle-même, et présumant néanmoins d'un penchant irrationnel et inconditionnel pour cette vitalité qui se retourne contre elle-même. Loin de qualifier l'idéalisme comme l'on pourrait s'y attendre, l'irrationnel se porte au contraire garant du concret contre l'idéalisme, qui s'entend comme un *excès* de rationalité, c'est-à-dire une rationalité abstraite du réel, idéalisant le réel afin d'en extraire et édifier un arrière-monde idéal, dont la réalité serait plus réelle que le réel.

Mais en tant que césure, le sens délivré par la lucidité procède d'une décomposition qui dé-monte les montages de l'esprit, c'est-à-dire les mécanismes qui leurrent l'esprit, lequel prend alors pour sensé ce qui en fait est absurde au regard de la lucidité. Ce démontage, dans sa partie généalogique, ne s'identifie ni à l'archéologie du discours de Foucault, ni au démontage de Pierre Legendre, qui s'attardent trop sur les rouages de l'institutionnalisation normative et dogmatique d'une civilisation, quand il s'agit pour Cioran de pousser jusqu'à soi, contre soi. Le concept de *structure* – au sens d'une anthropologie structurale notamment, c'est-à-dire, pour le dire rapidement, le système inconscient de composition d'une organisation concrète – n'apparaît pas en tant que tel chez Cioran, ne serait-ce que pour le critiquer. Lorsqu'il parle de la civilisation ou évoque tel ou tel peuple, son anthropologie philosophique explicite des *caractères*, c'est-à-dire les propriétés d'une *âme*, la nature profonde d'un être (type) ou d'un groupe d'êtres (configuration culturelle). En revanche, la vraie méprise consisterait à opérer un rapprochement entre la déconstruction derridienne (traduction et neutralisation interprétative de l'histoire de la métaphysique, mais aussi *invention* destructrice) et la décomposition cioranienne, qui est un processus de connaissance lucide. Même à supposer que la déconstruction ait affaire *mutatis mutandis* avec la théologie négative[352], la décomposition cioranienne ne participe aucunement de cette conception

[352] Jacques Colleony, « Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Levinas et Heidegger) », *in* Ouvrage collectif, *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida, colloque de Cerisy*, Paris, Galilée, 1994, p. 249-261. Derrida ne s'est pas beaucoup expliqué sur la déconstruction, en raison même de celle-ci. Une exception notable reste la conférence « Psyché. Invention de l'autre » in *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1998, p. 11-61. Remarquons que la multiplication des *inventions* de l'autre remonte à une *invention* singulière initiale. Nous voyons dans le singulier du génitif objectif de l'invention de l'autre une soustraction, de telle sorte que l'invention de l'autre *nous* invente : premièrement, en déconstruisant le performatif et en remontant au-delà de la construction de l'invention, l'autre ne s'invente pas, mais nous appelle à venir (*invenire*) ; deuxièmement, ce qui est appelé, c'est un *nous* « à plusieurs voix », au-delà de l'être et de l'autre. Cf. *ibid.*, p. 60-61. Le singulier est la soustraction d'un pluriel, de même que parler de l'un consiste à nous attribuer des qualités par défaut. Le négatif de la décomposition cioranienne est plus essentiel, il n'invente rien, et ne se laisse pas non plus inventé en retour. Ce négatif renvoie à une perte et non à une soustraction. Le singulier se creuse jusqu'à l'ultime et ne procède pas du pluriel. Son démontage est organique et non arithmétique ou rhétorique (Derrida peut essuyer les mêmes attaques que celles jetées contre Heidegger par

derridienne. Elle renvoie à un démontage qui ne se fonde pas sur le néant, mais cherche à déraciner la conscience et à la renvoyer à son propre vide et miroir. S'il fallait chercher une proximité avec Cioran, ce ne serait pas vraiment parmi ses contemporains modernes ou postmodernes que nous pourrions la trouver. Le démontage de la décomposition s'apparente plus vraisemblablement à « l'apothéose du déracinement » de Chestov qui désigne « l'absence de sol, de soutient, l'état de ce qui est sans fondement, sans base. »[353]

Avec la décomposition, chacun est renvoyé au démon du démontage. La décomposition devient incessante, compulsive, maladive. En outre, nous assistons à un démontage *diabolique* au sens d'une division (*diabolos*) avec soi, en arrière de soi, contre soi. N'ayant plus de lieu à soi[354], la conscience connaît alors la « révélation diabolique »[355] où le démon s'avère cet autre qui est soi et que l'on s'est aliéné. Les démons de Socrate et de Descartes n'avaient rien de démoniaque, tandis que la lucidité de la conscience cioranienne se transcende en une véritable mauvaise conscience toujours prête à se ronger, autrement dit un « démon » despotique, « une omniprésence de [son] mystère négatif »[356]. Le démon de Cioran (du reste, comme celui de Socrate) est l'instance à laquelle sa conscience doit rendre des comptes. C'est ce qui travaille la conscience et la tourmente. Désormais toujours inquiétée, la conscience devient lucide et mécontente de tout. Son démon lui fait entrevoir le mal partout. Tout est sujet à soupçon. Oublier cette mauvaise conscience – mais est-ce vraiment possible ? – conduirait à s'aliéner d'une autre manière, d'une autre matière, puisque cela reviendrait à perdre de vue son être et à le travestir en *étant*, comme le dit Cioran. La mauvaise conscience du vrai philosophe est non seulement la mauvaise conscience de son temps et du temps (généalogie), cassure et division (paléontologie), mais démontage de la durée et de l'être (et donc pas seulement de l'étant au profit de l'être). En cela, la mauvaise conscience relève d'un « péché métaphysique » et non théologique, qui résident tous deux dans « la trahison des

---

Cioran : ce sont des philosophies qui *inventent* des solutions verbales à des problèmes ontologiques ; cf. FC, « Da Vaugelas a Heidegger », p. 43-44).

[353] Note de Boris de Schloezer à la traduction du mot *déracinement*, *in* Léon Chestov, *La philosophie de la tragédie* suivi de : *Sur les confins de la vie. L'apothéose du déracinement*, *op. cit.*, n. 1, p. 190-191.

[354] TE, « Le commerce des mystiques », p. 924. Puisque « nous remontons vers l'abîme » comme « nous descendons vers le ciel », le passage du divin au diabolique montre simplement que l'un n'est jamais très loin de l'autre, et que seul compte *ici* (rappelons que nous sommes au milieu de *nulle part*) une « philosophie des moments uniques » (*ibid.*, p. 923) c'est-à-dire du basculement, de la perte de lieu.

[355] P, « Précis de décomposition », « Le démon », p. 641-642.

[356] BV, I, 9, p. 518-519. Cioran s'interroge d'ailleurs moins sur la part de démoniaque qui anime ou non le démon de Socrate, que sur sa nature. Phénomène psychologique ou mystique, véritable ou truqué, dans tous les cas, le démon de Socrate se rapproche de l'abîme de Pascal. Il s'agit à chaque fois de « voix intérieures » reconduisant la conscience à son secret ou à son apparence de secret, c'est-à-dire à sa sincérité vis-à-vis de nous mais surtout au regard d'elle-même. Cf. TE, « Rages et résignations », « Habileté de Socrate », p. 926-927.

raisons ultimes de l'existence »[357] mais dont seul le premier refuse tout salut car lui seul reste irrémissible, sans possibilité de se trouver un Dieu pour se faire pardonner. La dimension initialement prométhéenne de l'intuition (la connaissance libère, détache ; mais conduit à se faire éternellement dévorer soi-même) se double d'une dimension faustienne (la connaissance se paye au prix d'un sacrifice existentiel : on perd son âme, on s'aliène, on est possédé par sa mauvaise conscience démoniaque, on est dépossédé de soi et de la puissance de sa connaissance : en se retournant contre son auteur, elle le pousse à perdre la raison et se perdre lui-même). La leçon de l'épistémologie du sens consiste à dire que, par sa vitalité elle-même, la pensée est destructrice et autodestructrice.

d) L'intuition du pire

1. L'intuition géminée

En tant que cens et césure, le sens de l'intuition cioranienne suit deux herméneutiques distinctes, herméneutiques que nous avons déjà dégagées dans notre introduction générale. La première a été qualifiée d'*herméneutique des larmes*. Si le cens du sens, tel que nous l'avons mis en évidence, est une division qui en retour estime et encense cette division (c'est le sens littéral de *censere* en latin : juger et dénombrer), il implique une transcendance vis-à-vis de ce dont il se sépare (à défaut de transcender son objet, c'est le vide de la conscience qui est transcendé). Il y a bien quelque chose d'*exaltant*, qui ressort à la plénitude du vide, à l'instar des mystiques : c'est ce que Cioran appelle « Le sens de l'ultime »[358], propre à une âme arrivée aux confins d'elle-même. Cette exaltation du sens empêche paradoxalement l'existence d'obtenir toute possibilité de sens, parce que la prise de conscience de ce sens consume l'être et l'existence de son sujet. Simona Modreanu a proposé de comprendre cette herméneutique des larmes comme étant aussi une herméneutique de la musique : « le bref moment de perfection originelle de l'univers tel que Cioran l'imagine, est une succession d'émanations et de vibrations qui commence par la musique, continue avec Dieu, l'éternité et les larmes. Notre propre divinité est inscrite dans cette pureté transparente, suspendue au souffle divin qui épouse le rythme de la respiration cosmique. »[359]

---

[357] LL, IV, « Péché et transfiguration », p. 190. Tout l'article est consacré à la mauvaise conscience au point de vue métaphysique et non moral ou théologique comme on pourrait être tenté de le croire.
[358] CD, « Le sens de l'ultime », p. 90-91.
[359] Simona Modreanu, *Cioran*, *op. cit.*, p. 119-120. Plusieurs aphorismes donnent raison à cette extension de l'herméneutique des larmes à la musique, cf. par exemple LS, p. 291 : « Toute vraie musique est issue de pleurs, étant née du regret du paradis. »

Nonobstant, l'herméneutique des larmes demeure bien rare ici-bas. Cioran lui-même se demandait s'il serait un jour assez pur pour se refléter dans les larmes des saints[360]. Au-delà d'une herméneutique des larmes focalisée sur *l'exaltation* du sens et son élan, il reste une *herméneutique de la clairvoyance*, resserrée sur la césure : ce qui coupe, ce qui tranche et démonte. Ainsi, « Le sens psychologique est l'expression d'une vie qui se contemple elle-même à chaque instant et qui, dans les autres vies, voit autant de miroirs ; en tant que psychologue, on considère les autres hommes comme des fragments de son être propre. Le mépris que tout psychologue ressent pour autrui enveloppe une auto-ironie aussi secrète qu'illimitée. Personne ne fait de psychologie par amour ; mais plutôt par une envie sadique d'exhiber la nullité de l'autre, en prenant connaissance de son fond intime, en le dépouillant de son auréole de mystère. »[361] Que signifie cet « *art* du dédoublement » ? Herméneutique spéculaire, à titre de « clairvoyance », la lucidité est pour la conscience un miroir lui renvoyant une perception de soi diffractée à proportion de sa capacité à assumer des désillusions. En détenant leurs reflets, la lucidité détient tout autant l'âme et sa conscience, sans plus se fier à une inaccessible transparence cosmique ou une transcendance divine. L'exaltation de l'herméneutique des larmes incite à rejoindre les origines. En sens inverse, l'herméneutique de la lucidité est ce mouvement par lequel on se resserre sur soi, contre soi, à l'encontre de soi. Au contraire, l'herméneutique des larmes se réduit à une aspiration à la transcendance, qui, faute de durer, retombe d'elle-même à une herméneutique de la clairvoyance concentrée sur sa césure.

Reste à comprendre cette césure elle-même. Cette césure est la conscience du *négatif*. Depuis l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* de Kant jusqu'à la critique des concepts négatifs de Bergson, le négatif est assimilé à une valeur de position. En ce sens, il est déjà une positivité, mais une positivité dont on a soustrait le contenu. Une conception plus fine, à l'œuvre chez Hegel[362], montre toutefois que le négatif ne signifie pas simplement l'opposé du positif. Le négatif n'est plus conçu comme une grandeur, mais comme un pôle. Le négatif en soi ne diffère pas du positif en soi, et contient déjà en lui-

---

[360] LS, p. 289.
[361] CD, « L'art du dédoublement », p. 101.
[362] Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. I « La science de la logique »*, trad. de l'allemand par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1994, § 119 (éd. de 1830), p. 379 : « Que le négatif est en lui-même aussi bien positif […], c'est là ce qui est impliqué aussi déjà dans la détermination, que l'opposé à un Autre est *son* Autre. » Cf. également, la 1ère Addition au § 119, p. 553-554. Cf. également *La phénoménologie de l'esprit*, trad. de l'allemand par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, coll. Philosophie de l'esprit, 1941, Préface, IV, p. 51-52. La vanité du savoir fustigée par Hegel devient paradoxalement l'objet des attaques cioraniennes à son encontre.

même le positif pour trois raisons distinctes : étant donné qu'il lui est constitutif logiquement (positif et négatif se conditionnent mutuellement) ; parce que le négatif en lui-même implique un contenu (détermination seulement en soi, concept en soi, concept pur et non posé) ; enfin, parce que le négatif, en tant qu'il est déterminé, est un résultat. Chez Cioran, il n'en va pas de même. D'ailleurs, il retourne trait pour trait cette argumentation hégélienne en sorte que l'auteur du *Crépuscule des pensées* tient au contraire chaque contenu positif en lui-même pour un contenu négatif, à savoir l'usure positive de cette positivité jusqu'à sa disparition[363]. En ce sens, le seul progrès est celui du néant, la seule positivité est celle la mort, le seul contenu n'amasse que du vide. Ce n'est pas là le plus important. Il faut surtout se rappeler que l'intuition cioranienne repose sur des lieux perdus et non sur des *positions* ou pour ainsi dire des *impositions* en soi, pour soi et à soi (Hegel parle plutôt de déterminations propres et en soi du concept sans qu'il soit posé, seule est posée la contradiction). Le négatif ne saurait posséder une quelconque positivité, parce qu'il ne s'agit pas d'un jugement logique (le négatif n'est pas la négation). Mais alors de quoi s'agit-il ?

Le négatif n'est pas une réflexion dans le moi vide, mais l'état de la conscience qui est vide d'objet. Ecrire un *Précis de décomposition* signifie bien proposer un ensemble d'*Exercices négatifs*, au sens des *exercices spirituels* de saint Ignace Loyola, c'est-à-dire des méditations métaphysiques (voire théologiques) qui sont autant d'expériences ontologiques et d'examens de conscience[364]. Le négatif est métaphysique et s'accomplit de manière pratique, concrète, vivante. Mais à la différence du saint, Cioran cherche à se vaincre lui-même sans *régler* pour autant sa vie. Le négatif est ainsi caractéristique d'états ontologiques propres à la mauvaise conscience. « Mais on ne peut vivre seulement dans l'inquiétude et seulement dans la douleur. Exister exclusivement dans une gamme d'états négatifs, sans revenir à la naïveté ni avancer dans la transfiguration, accable notre conscience, en sorte que le poids de la *faute* [il s'agit d'une faute métaphysique comme le révèle la suite du texte] se rajoute douloureusement aux autres. L'apparition de la *mauvaise conscience* marque un moment périlleux et fatal. Nous nous sentons tout à tour accablés par des appréhensions cachées et

---

[363] CP, XIV, p. 494.

[364] Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. de l'espagnol par François Courel, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Christus, 1984, « Annotations », Première annotation : « Par ces mots d'exercices spirituels, on entend toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier oralement ou mentalement, et toute autre activité spirituelle […] on appelle exercices spirituels toute manière de préparer et de disposer l'âme, pour écarter de soi tous les attachements désordonnées, puis, quand on les a écartés, chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie, pour le bien de son âme. », p. 13-14. Evidemment, les exercices négatifs de Cioran s'arrêtent au détachement.

responsables sans savoir devant qui. »[365] D'ailleurs, il est relativement rare de trouver le terme « négatif » dans les textes cioraniens. Car, l'effort de Cioran consiste moins à se pencher sur ce négatif, à tergiverser dessus, qu'à l'*exercer*, dans la mesure où le négatif est partie prenante de la césure du sens de l'intuition. Nous pouvons cependant surprendre notre auteur préciser ce qu'il entend par ce terme, lors d'un détour qui n'a rien d'innocent. A l'occasion d'une attaque contre Hegel, qui a pris pour le savoir lui-même la simple évolution historique de son décor (devenant en cela « responsable de l'optimisme moderne »), nous voyons notre auteur préciser alors l'activité du négatif en tant qu'elle exaspère la conscience[366]. Ce que nous avons appelé la censure du sens ressort ici avec toute son acuité, dans l'exaspération de la conscience, c'est-à-dire dans une conscience qui pense contre elle, et nourrit par là une intuition qui la ronge et la transforme en mauvaise conscience. Les exercices négatifs travaillent l'intuition de telle sorte qu'ils aiguillonnent l'esprit et rognent la durée, l'étendue et l'être. Bien plus, les exercices négatifs excitent d'autant la conscience contre tout et contre elle-même. Le négatif désigne tout état de la conscience en proie à la lucidité. L'herméneutique n'a d'autre choix que de s'engouffrer dans lucidité (césure) ou s'élever à une herméneutique des larmes (cens insensé) parce que « la pensée doit être virulente comme une goutte de poison ou consolante comme une larme d'ange. »[367] Bien sûr, Cioran conjugue l'une avec l'autre. Cependant, il y a un décalage entre les deux interprétations. Si la conscience fait office d'entablure, la face qui tranche appuie précisément sur le bord du repoussoir angélique. Ces deux herméneutiques tiennent la pensée de Cioran en tenaille. L'écriture *luciférienne* et *diabolique* des fragments qui en résultent, tombe, ainsi, sous le sens de l'intuition du pire.

2. Le goût du pire

La question se pose maintenant avec de plus en plus d'insistance de savoir au juste quel est ce pessimisme. Que signifie l'intuition du pire ? Insensiblement, l'étude de l'intuitionnisme cioranien nous a déjà entraînés en direction du pessimisme, et cela pour quatre raisons au moins. 1. En effet, l'exaspération de la conscience n'est jamais si intense qu'en présence du pessimisme. Nous lisons ainsi :

> « Rien n'est à la fois plus convaincant et plus exaspérant que le pessimisme. Quand je lis un livre *noir*, j'y adhère tant que je le lis ; dès que j'ai cessé de le

[365] LL, IV, « Péché et transfiguration », p. 187-188.
[366] P, Le décor du savoir », p. 707.
[367] LL, VII, « A l'ombre des saintes », p. 276.

> lire, je m'en veux de l'avoir éprouvé, je m'en détourne et cherche par tous les moyens à en ruiner les thèses. Cela m'arrive à l'égard même (je dirais surtout) de mes propres productions, sombres à souhait. Après chacune d'elles, je ressens une forte envie de la nier, elle et tout ce que j'ai fait ; mais je n'y parviens pas, je ne peux pas répudier mon *Lebensgefühl*, ni en adopter un autre, puisque celui que j'ai se confond avec la quasi-totalité de mes expériences, avec mon existence même. Il m'est impossible d'en changer ou de lui préférer un autre. »[368]

L'exaspération est l'extrême irritation qui met *hors de soi*. Mais le terme signifie aussi l'aggravation et l'exacerbation d'un mal, le mal excité s'augmentant jusqu'au pire. 2. D'autre part, le sens psychologique n'est jamais aussi abouti que dans le pessimisme. Cette *justesse* est caractéristique d'une perspective sur le vrai visage d'une pensée malgré ses masques. Le pessimisme perce à jour les mobiles les plus fondamentaux qui agitent les hommes. C'est typiquement ce que Cioran apprécie dans les portraits les plus sévères des mémorialistes et des moralistes. 3. Troisième glissement : la rencontre avec Hegel. Celle-ci n'avait rien de fortuite. Elle donne l'occasion de distinguer tragique et pessimisme[369]. Il ne suffit pas d'adopter un relativisme du fait d'un absolu englobant toutes les formes finies de l'histoire (on ne peut que saisir les limites tragiques de l'individu). Pour être pessimiste, il faut encore renoncer à l'absolu lui-même. 4. Pour finir, lorsqu'il en vient à interroger le sens du sens et le sens de la vie, le procès du sens suggère du même coup que « Le pessimiste doit s'inventer chaque jour d'autres raisons d'exister : c'est une victime du ''sens'' de la vie. »[370] L'herméneutique de la clairvoyance pousse à se survivre par la frénésie qui l'anime, alors même qu'il s'agit d'une frénésie qui se retourne contre soi.

Nous avions effectivement isolé chez Cioran un pessimisme vécu, qui s'avère un pessimisme *vital*. Le point nodal réside dans la notion d'expérience, qui lie ensemble connaissance et existence. Ce point est d'ailleurs l'objet du mémoire de Cioran intitulé *Considérations sur le problème de la connaissance chez Kant*. Cioran reproche à Kant d'avoir forgé un concept de l'expérience focalisé sur l'intuition des formes *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire sur l'objectivation de l'intuition et l'intellectualisation de l'expérience, alors que l'intuition subjective du sentiment d'exister découvre « un noyau irrationnel dans l'acte de connaître et qui est constitué par le fait même qu'il exprime des contenus existentiels sous les

---

[368] C, p. 335.
[369] SD, « Hegel et nous », p. 171.
[370] SA, « Atrophie du verbe », p. 750.

formes de la pensée. »[371] L'expérience authentique (c'est-à-dire vécue, vitale, et retournée contre soi) montre l'entrelacement du savoir, de la sensation et des sentiments, tissant ensemble connaissance et expérience. La foi intellectualiste de Kant a fait fi de la qualité existentielle de la connaissance et a mis fin au dualisme esprit-matière au moyen d'une expérience *insensible* : « L'expérience [kantienne] réalise la fusion entre les éléments formels et sensibles. Ici il ne s'agit pas de l'expérience sensible mais de l'expérience en tant que résultat de l'application des formes subjectives aux données sensibles. »[372] En cela, Kant a perdu tout contact avec l'existence, tandis que Cioran se dirige d'ores et déjà vers une philosophie existentielle et une herméneutique de la clairvoyance.

Rien d'étonnant au fait que Cioran se soit ensuite nourri du spiritualisme russe de Léon Chestov, source pour le penseur roumain d'une conception décisive de la vérité. L'irrationalisme rémanent de Chestov procède d'un jugement sans appel : le rationalisme confond la *raison* avec le *meilleur*[373]. Il s'ensuit un *délire* (une connaissance irrationnelle) pessimiste. Analysant la figure d'Alcibiade dans le *Banquet* de Platon à la lueur de la célèbre sentence d'Ovide « Video meliora, proboque, deteriora sequor », Chestov écrivait : « […] suivre ce qui nous est ''propre'', le ''pire'', c'est une faiblesse, tandis que suivre ''le meilleur'', les normes générales, c'est une force. Pourquoi l'a-t-on entendu ainsi ? Parce que l'expérience quotidienne, l'expérience ''morale'', nous le suggère. […] Celui, qui voyant et approuvant le ''meilleur'', autrement dit son désir ; le paiera cher certainement. Socrate concluait : la raison est la source de tout savoir, ses vérités sont indiscutables etc. Or c'est là qu'était l'erreur : Socrate avait *oublié* son *démon*. Il y a, il doit y avoir, une limite au pouvoir de la raison. »[374] Le pessimisme de Cioran s'affirme alors dans une intuition du pire, reconnaissant (c'est-à-dire recommençant la connaissance à partir du fait) que l'essentiel c'est

---

[371] CK, p. 203. Le subjectivisme kantien n'est pas une subjectivation, mais une intellectualisation. Cioran tire la distinction entre intellectualisation et subjectivation de Simmel (Georg Simmel, *Kant*, Leipzig, 1904, p. 74-75), cf. *ibid*., p. 204. Pour un commentaire, cf. Eugène van Itterbeek, « Cioran, lecteur de Kant », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Louvain, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005, p. 185-195.
[372] CK, p. 206.
[373] Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, *op. cit*., p. 73.
[374] Léon Chestov, *Sur la balance de Job : pérégrinations à travers les âmes*, *op. cit*., II, XX, p. 178, cf. aussi II, XVII « La morale et le pessimisme », p. 166-170. Bien sûr, chez Chestov, le pessimisme et le scepticisme ne sont que des recours temporaires, contre les excès de la raison, vers une approche des mystères divins et ontologiques. Même si Chestov n'avait pas la foi (aux dires de Boris de Schloezer, « Lectures de Chestov », *in* Léon Chestov, *La philosophie de la tragédie*, *op. cit*., p. 16), il reste néanmoins un philosophe de la transcendance. Lecteur et éditeur de Chestov, Cioran se sépare de ce dernier, dans la mesure où la transcendance est contrebalancée par l'immanence. Par conséquent, ce qui nous semble provenir d'une lecture de Chestov opère chez Cioran un glissement de sens, un fléchissement des intentions du philosophe russe, de telle sorte que les mêmes mots (pessimisme, pire, négatif, etc.) ne recoupent pas exactement les mêmes significations.

le pire. Le noyau irrationnel de la connaissance cioranienne est l'expérience existentielle du pire. Nous en voulons pour preuve ce *goût du pire* si spécifique de Cioran, nous lisons par exemple :

> « Je relis Tacite : pour la cinquième, pour la dixième fois ? […] (Ses détracteurs disent que son œuvre est un tissu de contre-vérités, d'exagérations, de préjugés.
>
> … Quant à moi, j'avoue ne m'en être jamais aperçu, et je ne puis me figurer annaliste plus véridique. Je ne dis pas qu'il dise la vérité, je dis qu'il la cherche et qu'il est de bonne foi. Mais je reconnais qu'on ne peut l'aimer vraiment que si on a le goût du pire, si on est ce qu'on appelle vulgairement un ''pessimiste''.) »[375]

Ou encore :

> « Ce qu'on appelle ''pessimisme'' n'est rien d'autre que l' ''art de vivre'', l'art de goûter la saveur amère de tout ce qui est. »[376]

Nous pourrions dire, en quelque sorte, que ne pas voir tout en noir (totalité des couleurs picturalement parlant, mais absence de couleurs physiquement parlant) revient à édulcorer ses perceptions et à opacifier sa connaissance. Et ce goût pousse paradoxalement à dépasser son pessimisme, comme l'atteste un texte resté à l'état de manuscrit :

> « Le pessimisme est trop légitime : c'est là le suprême argument contre lui. Car, pour être pessimiste, il ne faut pas déployer un effort considérable de l'esprit : il suffit de *regarder*. Le premier coup d'œil sur le monde vous confirme dans votre position. Le pessimisme est d'une intolérable évidence : c'est ce qui le perd… […] Tant d'années dépensées à calomnier l'existence ! Mais l'ai-je calomniée ? Je n'ai fait que *constater*. […] Il ne faut pas descendre aux sources de l'existence pour en constater l'inanité ou l'horreur ; il suffit d'en explorer la surface ; car l'enfer est *visible* ; c'est ce qui le distingue du paradis. Mais je suis excédé de voir, comme excédé de préciser ce que je verrai… La certitude me terrasse. Je ne puis éternellement me mouvoir à l'intérieur du déjà vu. La monotonie du démoniaque me paralyse. Pourrais-je piétiner les axiomes du Mal ? La nullité du monde est une vérité d'abécédaire ; je l'ai sue avant de l'apprendre. »[377]

---

[375] C, p. 896.
[376] *Ibid*., p. 839.
[377] *Le Dépassement du pessimisme*, CRN. Ms. 372[1-3], fonds Cioran de la Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet. Cf. annexe 2. Le manuscrit comporte plusieurs versions, nous avons retenu la toute première, dont la primeur, quoique parfois maladroite et hésitante, nous paraît plus décisive que les rectifications ultérieures qui recouvrent le premier jet, le biffe voire le censure. En particulier, « pessimisme » est biffé et remplacé par « nihilisme » dans les premières occurrences du corps du texte.

Pas étonnant que ce texte soit resté à l'état de manuscrit, dans la mesure où Cioran a toujours refusé de s'expliquer, comme ici. Reste à savoir comment Cioran est parvenu à dépasser ce pessimisme, comment il a pu avoir le goût du pire sans tomber dans le mauvais goût du pessimisme ? Par encore plus de pessimisme, par un pessimisme ultime et exténué. L'exténuation en question consiste dans le passage de l'intuition du pire à son écriture, à sa conceptualisation, comme si l'expression du pire permettait de le faire sortir de soi.

En effet, non seulement le pessimisme peut devenir une *position*, mais l'intuition elle-même tend à devenir positive, à l'instar de Bergson (dont l'intuition demeure fille de la raison[378]). Comprenons ceci : l'expérience du pire est existentielle et s'éprouve jusque dans son fond irrationnel (c'est-à-dire ce qui est étranger à la raison, ce qui la déconcerte et bouleverse la pensée). Pour autant, c'est la vitalité du pessimisme qui force la pensée à le dépasser, à remonter en arrière de lui, à se passer de l'évidence du pire. Le concept vient alors émousser la violence de l'intuition, à travers l'écriture. Cioran se plaît même à rêver : « Que ne peut-on remonter avant le concept, écrire à même les sens […] ! »[379] Cela rappelle encore avec Chestov : « […] ce qu'il y a de plus pénible dans un livre, c'est l'idée générale. »[380] Chez Cioran comme chez Chestov, le motif central est à la fois ce qui parcourt l'ensemble des livres, et ce qui ne se livre jamais complètement ni clairement au lecteur. Les fragments saccadent et rythment le ton de l'intuition centrale, que les concepts cristallisent, afin d'en conserver la mesure. Les concepts cioraniens ne sont pas des catégories rigides, ils ne participent pas à un schématisme ou à une axiologie, ils n'imposent pas la nécessité d'un ordre formel. En épousant une intuition fondamentale, les concepts cioraniens coulent le motif central dans des formes écrites, leur fonction n'est pas logique mais affective et psychologique : ils fluidifient davantage la mobilité intérieure de l'intuition, vis-à-vis de laquelle la pensée est trop attachée. Et nous comprenons bien que l'intuition du pire est une expérience lourde à porter, c'est pourquoi chaque aphorisme est comme un « petit comprimé »[381] pour faire passer cette intuition du pire.

---

[378] Léon Chestov, *Sur la balance de Job : pérégrinations à travers les âmes*, *op. cit*., p. 124.
[379] I, II, p. 1288.
[380] Léon Chestov, *Sur les confins de la vie*, *op. cit*., Préface, I, p. 190.
[381] Ent FJR, p. 172.

CHAPITRE II- LA CHUTE

A- Le sentiment existentiel du religieux

1- Le comble du pessimisme : croire en Dieu ?

Du souffle, de la fulgurance, de l'élan, c'est bien ce qu'impulse l'intuitionnisme cioranien. Mais depuis notre lecture de « La structure de la connaissance religieuse », nous pouvons nous demander dans quelle mesure l'intuition cioranienne ne serait pas de nature religieuse[382]. En effet, l'intuitionnisme amène Cioran à reprendre pour son propre compte la distinction bouddhiste entre vérité vraie et vérité d'erreur. L'intuition aboutit à la clairvoyance de « la vérité vraie, qui assume tous les risques, y compris celui de la négation de toute vérité et de l'idée même de vérité […] » de telle sorte qu'aux yeux de Cioran « nous n'avons le choix qu'entre des vérités irrespirables et des supercheries salutaires. Les vérités qui ne permettent pas de vivre méritent seules le nom de vérités. Supérieures aux exigences du vivant, elles ne condescendent pas à être nos complices. Ce sont des vérités ''inhumaines'', des vérités de vertige, et que l'on rejette parce que nul ne peut se passer d'appuis déguisés en slogans ou en dieux. »[383] Le risque consiste donc à prendre la clairvoyance pour une *révélation* divine. Car sinon que signifie « Dieu[384] » pour Cioran, tant il est vrai que ce terme est particulièrement fréquent chez lui ? Comment faut-il entendre la question des *Syllogismes de l'amertume* : « Peut-on parler honnêtement d'autre chose que de Dieu ou de soi ? »[385] Comment le religieux peut-il se retrouver au cœur de la pensée de celui qui cherche peut-être plus que tout autre à lutter contre les idoles[386]. Entre défiance blasphématoire et fascination ardente, comment comprendre ce sens ambivalent du religieux ? Serait-ce que, selon la parole de Georges Perros[387], le comble du pessimisme consiste à croire en Dieu, comme si le Pire

---

[382] « Indirectement, par ses conséquences, la connaissance est un acte religieux » écrit Cioran (CP, I, p. 350).
[383] E, « Les deux vérités », p. 1409 et 1415-1416.
[384] Nous choisissons, par commodité, de ne conserver que la dénomination avec majuscule dans notre propre usage, même si le mot comporte plusieurs entrées possibles : Dieu comme personnage dans un dialogue fictif, comme au-delà, comme absolu, comme concept, comme principe personnel ou impersonnel, etc. ; et la présence ou l'absence de la majuscule indique aussi la connotation qui va avec : sarcastique, péjorative, respectueuse ou irrespectueuse, etc.
[385] SA, « Le cirque de la solitude », II, p. 780.
[386] « Tant qu'il y aura encore un seul dieu *debout*, la tâche de l'homme ne sera pas finie. » AA, « Cette néfaste clairvoyance », p. 1724.
[387] Georges Perros, *Papiers collés*, Paris, Gallimard, coll. L'imaginaire, 1986, p. 64. Loin de nous l'idée de rapprocher Cioran de Perros, mais il est vrai qu'entre ces deux auteurs plusieurs parallèles ont été soulignés, cf. l'étude comparative d'Ariane Luthi, « Les *Papiers Collés* de Perros et les *Cahiers* de Cioran : Fragments, Notes

était éternel, comme si le Jugement dernier devait encore exiger l'enfer en sus d'une vie terrestre déjà infernale ?

En blasphémant, en le taxant de mauvais démiurge, Cioran désacralise Dieu. Or, le sacré s'oppose au profane, le latin *pro fanum* désignant ce qui se trouve devant le temple, devant le sacré. En revanche, le profane ne s'oppose pas au religieux, mais au contraire le suppose, car pour considérer le *sacrilège* en tant que tel, encore faut-il pouvoir le confronter au sacré qu'il souille, donc encore faut-il le sous-entendre. C'est la célèbre leçon donnée par le compatriote et ami de Cioran, Mircea Eliade : « L'homme profane, qu'il le veuille ou non, conserve encore des traces du comportement de l'homme religieux, mais expurgées des significations religieuses. Quoi qu'il en fasse, il en est un héritier. Il ne peut abolir définitivement son passé, puisqu'il en est lui-même le produit. Il se constitue par une série de négations et de refus, mais il continue encore à être hanté par les réalités qu'il a abjurées. »[388] Le religieux semble d'autant plus prégnant chez Cioran lorsque l'on sait que son père, Petre Cioran, était pope orthodoxe à Răşinari puis protopope à Sibiu, et fut même l'auteur d'ouvrages théologiques. La famille Cioran comptait plusieurs générations de popes, et si Cioran n'avait pas découragé son frère, celui-ci serait probablement entré à son tour dans les ordres. Plus généralement, la religion orthodoxe constitue un ciment national pour le socle de la Roumanie, à la base de son histoire. Après la Russie, la Roumanie est encore aujourd'hui le deuxième pays orthodoxe au monde. Mais le sens cioranien du religieux va encore plus loin que la religion familiale et nationale, puisque Cioran admira surtout des mystiques catholiques, païens, bouddhistes, etc.

Au contraire du religieux, la religion consiste dans la foi, dans la croyance. A travers la religion et la religiosité en général, c'est le besoin métaphysique de croire qui se trahit ici. Déjà, Schopenhauer avait souligné un « besoin métaphysique de l'humanité »[389], qui se réduit

---

et Aphorismes », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Louvain, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005, p. 59-77.

[388] Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1987, IV, p. 173.

[389] Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, suppl., chap. XVII, p. 851 : « Excepté l'homme, aucun être ne s'étonne de sa propre existence [...]. [La raison humaine] s'étonne de ses propres œuvres et se demande à elle-même ce qu'elle est. Son étonnement est d'autant plus sérieux que, pour la première fois, elle s'approche de la mort avec une pleine conscience, et qu'avec la limitation de toute existence, l'inutilité de tout effort devient pour elle plus ou moins évidente. De cette réflexion et de cet étonnement naît le besoin métaphysique qui est le propre de l'homme seul. L'homme est un animal métaphysique. »

finalement au besoin de connaître ce qui excède notre simple expérience[390]. Mais pour Cioran, il s'agit surtout d'un besoin métaphysique de croire, d'espérer, d'œuvrer. « Entre un illuminé et un simple d'esprit, il y a plus de correspondance qu'entre le premier et le sceptique. C'est là toute la distance qui sépare la foi de la connaissance sans espoir, de l'existence *sans résultat*. »[391] Le proverbe dit bien : « Tant qu'il y a de la vie il y a de l'espoir », comme si la possibilité de vivre, de croître signifiait la faculté de croire.

Cioran cherche précisément à décomposer l'idole de la certitude, parce que, de l'idolâtrie à l'idéologie et au dogme, les frontières sont ténues et poreuses. La lucidité ne vise qu'à dénoncer la croyance, source d'illusions. « En elle-même toute idée est neutre, ou devrait l'être ; mais l'homme l'anime, y projette ses flammes et ses démences ; impure, transformée en croyance, elle s'insère dans le temps, prend figure d'événement : le passage de la logique à l'épilepsie est consommé… Ainsi naissent les idéologies, les doctrines et les farces sanglantes. »[392] La vérité d'erreur comporte donc fanatisme et mensonge. Plus précisément, nous pouvons définir le prophétisme apocalyptique – le seul prophétisme qui soit, puisque apocalypse signifie *révélation* – comme une habile alliance du fanatisme et du fantasme. Notons au passage que l'analyse de Cioran concorde en plusieurs points avec les travaux des historiens des religions comme ceux de Puech dont il suivait les cours au Collège de France, ou encore ceux de Norman Cohn, lequel a souligné cette double tendance du fantasme et du fanatisme des sectes millénaristes ainsi que ses traces contemporaines[393].

Voilà pourquoi, réciproquement, il est toujours nécessaire pour Cioran de veiller à ce que la lucidité ne devienne pas elle-même une certitude et ne se travestisse en un tel fantasme fanatique. En effet, la lucidité ne se contente pas de dénoncer la croyance, elle l'attaque, la persécute. Contre ce danger qui pervertirait la lucidité, le seul expédient consiste à « Penser contre soi ». Ainsi, la lucidité s'acharne d'abord contre soi, elle est d'abord une vision de soi, une connaissance de soi. Mais puisqu'il s'agit d'une vision désabusée, de la vision du vide laissé par la disparition des illusions, la lucidité ne peut pas non plus *croire* en elle-même. « Disons-le carrément : ma révolte est une foi à laquelle je souscris sans y croire. »[394] La lucidité issue de ce qui est décomposé ne manque pas de se décomposer elle-même. La pensée

---

[390] « Par métaphysique, j'entends tout ce qui a la prétention d'être une connaissance dépassant l'expérience. » *Ibid*., p. 856.
[391] P, « La sainteté et ses grimaces », « Hystérie de l'éternité », p. 697.
[392] P, « Précis de décomposition », « Généalogie du fanatisme », p. 581.
[393] Norman Cohn, *Les fanatiques de l'apocalypse*, trad. de l'anglais par Simone Clémendo, Paris, Payot, 1983, Conclusion, p. 311-313.
[394] TE, « Penser contre soi », p. 828.

cioranienne trouve donc dans la lucidité un miroir d'elle-même. « Penser contre soi » signifie se faire violence, se retourner contre soi-même, expier le dogme que l'on a dressé pour soi-même[395]. C'est sortir du *personnage* que l'on se donne et se purger de ce « moi » asservissant qui n'est pas soi, qui n'est pas sa *personne* en propre. Comme le souligne Michel Jarrety, c'est être à la fois et au sens fort « la plaie et le couteau »[396], c'est-à-dire accentuant la fêlure baudelairienne au point d'entamer une véritable faille et déchirure avec soi-même : « une tension sans repos qui divise le Sujet entre des exigences inconciliables qui sont pour une part la définition même du tragique : une difficulté maintenue à s'établir dans l'acceptation ou le refus de soi-même et du monde, et l'incessante variation, du même coup, de postulations inverses qui sont l'indélivrance elle-même. »[397]

Et ce n'est donc pas un hasard si Cioran évoque Dieu au tout début de cette partie intitulée « Penser contre soi » : « Nous devons la quasi-totalité de nos découvertes à nos violences, à l'exacerbation de notre déséquilibre. Même Dieu, pour autant qu'il nous intrigue, ce n'est pas au plus intime de nous que nous le discernons, mais bien à la limite extérieure de notre fièvre, au point précis où, notre rage affrontant la sienne, un choc en résulte, une rencontre aussi ruineuse pour Lui que pour nous. »[398] Le sens du religieux – tout entier dans le sentiment que « Dieu », en tant qu'idée, nous intrigue, nous interroge – donne le sens de notre finitude au regard de l'infini et de l'absolu.

« Le sentiment religieux se réduit au sentiment de l'omniprésence du divin. Mais on ne *sent* pas toujours le mystère. Le plus souvent, on ne le perçoit que par à-coups et de loin en loin. Ainsi on a des accès de religiosité. Il n'existe pas un *état* religieux durable. »[399] Si la religiosité n'est qu'un phénomène de croyance, un acte de foi, l'adoration d'une idole plus ou moins déguisée, le sentiment religieux concerne quant à lui le « sentiment de l'omniprésence du divin ». Mais un tel sentiment n'est-il pas encore une croyance en Dieu ? Animé du sentiment religieux, Cioran n'en est pas moins non-croyant : « Je ne suis pas croyant mais la religion m'intéresse », « Mon attitude est celle d'un théologien non-croyant, d'un théologien

---

[395] « Chacun est pour soi-même un dogme suprême », P, « Les dogmes inconscients », p. 634.
[396] Cf. TE, « Penser contre soi », p. 826. L'expression est évidemment reprise du vingt-et-unième vers de « L'Héautontimorouménos » de Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, « Spleen et Idéal », LXXXIII, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2001, t. I, p. 78.
[397] Michel Jarrety, *La morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, Paris, PUF, coll. Perspectives littéraires, 1999, « La plaie et le couteau », p. 116.
[398] TE, « Penser contre soi », p. 821.
[399] C, p. 869.

athée », « J'ai besoin de Lui [Dieu] ; mais cela n'a rien à voir avec la croyance. »[400] La preuve la plus forte de cette non-croyance réside sans doute dans sa lettre à Aurel qui tente de le dissuader définitivement d'entrer dans les ordres :

> « Quand j'ai découvert la religion moi aussi j'ai été tenté de suivre la théologie. […] Pour des gens comme toi ou moi, la religion est un délice empoisonné, qui nous séduit avec des certitudes qui ne sont qu'illusions. Moi je ne crois pas en ces illusions, mais je les estime beaucoup plus que n'importe quelles autres réalités. […] En Dieu, moi je ne crois pas, tant que l'orgueil m'identifie à lui. Jamais je n'ai cru en Dieu, mais il m'a toujours intéressé personnellement, en privé. Tu comprends : non comme un problème à moi. Nous n'avons rien fait d'autre avec Lui que de Lui avoir demandé des comptes. Mais en face de nos questions, il est aussi petit qu'un adjudant. En définitive, Dieu ne répond jamais. Ne te mets pas aux ordres de Dieu, parce que ce n'est pas profitable. Tu seras plus malheureux qu'avancé. Sois dilettante avec le principe ultime. Un jour prisonnier en lui, tu n'auras plus la liberté de te conduire autre part, plus loin. Dans le principe ultime tu *es* pour une *ultime* heure. »[401]

D'une part, le religieux se distingue de la religion comme l'ardeur mystique de la dogmatique, comme l'intelligence passionnée de l'esprit borné. D'autre part, le religieux se distingue encore de la foi, pour autant que l'on reste sensible au sublime mystique sans tomber dans la sublimation d'une croyance en un absolu garant de salut. Mais si, certes, ce « besoin » de Dieu ne se laisse pas confondre avec l'appétit vorace de croire en Dieu, pourquoi s'inquiéter alors du divin si ce n'est pas pour adhérer à son culte ?

Sous le mot « Dieu », si fréquent chez Cioran, il faut entendre l'Absolu au sens de ce qui est *à partir de soi seul* (*ab solo* en latin, qui ne désigne pas autre chose que l'Etre *causa sui*). Or, il s'agit bien d'un *besoin*, et non pas du « *désir* d'éternité » étudié par Ferdinand Alquié (désir d'être cet Absolu, désir d'être immortel voire d'être Dieu, pour conjurer sa mort), ou le désir d'être *choyé* par l'absolu (la Providence, ou le désir de n'être plus seul c'est-à-dire abandonné au monde inhumain des hommes) ou enfin le désir de *croire* en soi (le désir que Dieu s'intéresse à nous implique celui de jouir d'une certaine importance ou reconnaissance, comme le désir inassouvi de satisfaire son orgueil dans un complexe d'infériorité). C'est le besoin d'un appel au secours, de pousser un cri, ce n'est pas le besoin au sens de nécessité ou d'appétit, mais en tant que dénuement : « être dans le besoin », dans

---

[400] Ent LJJ, p. 106 ; Ent FF, p. 204 ; C, p. 237.

[401] SCI, « Dumnezeu – mic cît un plutonier », p. 76-77 [nt]. On se souvient que, à l'image de son créateur, c'est Adam qui faisait ailleurs figure d'*adjudant*, cf. « Renuntarea la libertate » (« Renoncement à la liberté »), in *Vremea*, Bucarest, 21/03/1937, cité et traduit par Gabriel Liiceanu, *Itinéraires d'une vie : E. M. Cioran*, suivi de *Les Continents de l'insomnie, un entretien avec E. M. Cioran*, *op. cit.*, p. 35.

l'indigence *absolue*, autrement dit dans la *solitude*. D'ailleurs, Dieu peut encore s'appeler l'Unique, l'Un. Si dès le début des *Cahiers* nous lisons : « Crier vers qui ? tel fut le seul et unique problème de toute ma vie. »[402] Cioran écrit aussi et plus tard : « L'idée de Dieu n'a qu'un sens : inventer quelqu'un avec qui parler quand on a plus à qui s'adresser, et qu'on est seul, seul, seul. – Tout le reste est anthropomorphisme et blague. »[403] Cioran jette donc comme un pont entre christianisme d'Occident et christianisme d'Orient, en conciliant le tragique de l'inaccessibilité de Dieu et l'intimité avec Lui[404], en sorte que l'homme séparé de Dieu se retrouve intérieurement au plus près de Lui dans son sentiment d'abandon, par le dialogue qu'il entretient en son âme solitaire avec Son image. Ceci explique à quel point cette image reste si *vivante* aux yeux de Cioran malgré le fait que ce ne soit vraiment qu'une image, qui plus est l'image d'un Dieu mort sur la croix. C'est ainsi que l'homme crée Dieu à son image. L'expérience existentielle du religieux, qui assure la *vitalité* de la « structure ontologique de l'existence »[405] se conjugue donc allègrement chez Cioran avec la solitude absolue à laquelle Dieu nous abandonne par son absence. Or, cette vitalité perdure même par le dialogue avec elle-même d'une âme lucide sur le travestissement de son monologue qui en appelle à un Dieu absent. Tout le pessimisme jubilatoire oscille ici de la jubilation de se *voir* enfin, de se voir *absolument*, sans illusions, de se voir s*eul* à comprendre (presque aussi pur et lucide que pourrait l'être Dieu), à la tristesse de *se voir tout seul* (Dieu, le Tout, le Sauveur étant « morts » et l'humanité n'étant qu'un amoncellement d'une part, de solitudes humaines, et d'autre part, d'illusions collectives également humaines).

L'*idée* de Dieu – puisqu'Il n'est que cela pour Cioran – exprime ce frisson intérieur de l'âme qui, dans un sursaut de conscience se voit happée par l'expérience du vide. Dans le silence des choses (entendre le rien du monde et de l'être ne se confondant pas avec ne rien entendre) la conscience lucide se trouve seule, aux frontières d'elle-même, loin du bruit profane de toute illusion : « Lorsqu'on parvient à la limite du monologue, aux confins de la solitude, on invente – à défaut d'autre interlocuteur – Dieu, prétexte suprême de dialogue. »[406] Si la lucidité *absolue* n'est pas possible, ce n'est donc pas seulement parce que le sujet lucide doit déjà participer de l'illusion en tant que sujet, mais parce qu'elle implique de s'abstraire de tout, même de la pensée, même de la vie, jusque dans la mort, et donc dans la mort de la

---

[402] C, p. 18.
[403] *Ibid*., p. 678.
[404] SD, « Simon Frank : *Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie* », p. 40.
[405] *Ibid*., p. 39.
[406] P, « Précis de décomposition », « L'arrogance de la prière », p. 659.

lucidité elle-même. La lucidité absolue suppose l'au-delà (alors que la frivolité, qui soutient la lucidité, est en-deçà) d'une limite qu'on ne dépasse pas. A proprement parler, la lucidité est une *vision* de cet absolu (l'absolu vide et silencieux) et non pas cet absolu lui-même. En définitive, ce n'est donc pas la nature de la lucidité qui est religieuse, mais ses effets :

> « As-tu posé trop de questions à dieu ? Alors, pourquoi t'étonnes-tu du fardeau des réponses non reçues ?
>
> Indirectement, par ses conséquences, la connaissance est un acte religieux. »[407]

En détruisant les illusions et donc les consolations, la connaissance lucide suppose une expiation exprimée par le repentir d'avoir levé le mensonge des idoles de la pensée dont Dieu est le couronnement. Ce qui est religieux, c'est le fait que la conscience lucide soit rongée par la soif d'infini après avoir laminé l'Absolu jusqu'à le réduire à une peau de chagrin. C'est donc la tristesse secrétée par la lucidité qui est religieuse.

Nous comprenons que Cioran puisse écrire : « Personne n'est plus religieux que moi. Ni moins. Je suis à la fois plus près et plus loin de l'Absolu que n'importe qui. »[408] Par la lucidité, l'absolu n'a jamais été aussi proche ni aussi inaccessible, on le voit, on l'effleure du regard sans le toucher, sans le pénétrer. A travers cet interstice infime et intime, Cioran peut *entrevoir* Dieu et s'accorder une *entrevue* avec Lui. Le monologue intérieur se scinde en deux, c'est la « pensée contre soi » ramassée sur elle-même et hypostasiée, Cioran juge d'Emil, le soi s'exile du moi. Pour Cioran, Dieu représente l'écho de sa conscience qui implose, de sorte que « Dieu est la limite pour le non croyant à sa solitude »[409] et que le silence des choses devient « chantant »[410]. Cioran ne croit en aucun Dieu, mais cela ne l'empêche pas de parler beaucoup à et de Dieu : « J'abuse du mot Dieu, je l'emploie souvent, trop souvent. Je le fais chaque fois que je touche à une extrémité et qu'il me faut un vocable pour désigner ce qui vient *après*. Je préfère Dieu à l'Inconcevable. »[411] Cioran est animé d'un sentiment religieux parce que, dans la lucidité, l'*idée* de Dieu (c'est-à-dire l'idée d'absolu et donc de solitude) s'impose d'elle-même. Avant de se traduire sous la forme d'une

---

[407] CP, I, p. 350.
[408] C, p. 404.
[409] Ent LG, p. 89, cf. aussi p. 265 : Dieu est la « limite jusqu'où l'homme peut aller. Le point maximum. »
[410] « Qu'est-ce qui est *religieux* ? C'est quelque chose qui s'approfondit aux dépens du monde, c'est une progression vers un silence chantant. » C, p. 286.
[411] AA, « A l'orée de l'existence », p. 1652.

oscillation[412] de la jubilation à la tristesse de la conscience de Dieu, le pessimisme jubilatoire balance d'abord entre la conception de Dieu comme idée ou sentiment (le religieux) et celle de Dieu entendu comme illusion, superstition (la religiosité)[413].

2- Le déicide impossible

La relation solitaire de soi à soi, au cœur de l'expérience existentielle du religieux, manifeste pour Cioran un *retrait* de Dieu et pas simplement une non-manifestation (autrement dit au-delà de l'absence de révélation, du Dieu caché de Pascal, ou encore de la soustraction au monde visible de la Bhagavad-Gîtâ[414]). Il n'est pas non plus seulement question d'une réaction d'un fils de pope[415]. Ce retrait est triple, qu'il s'agisse de concevoir un Dieu se désintéressant de sa création (retrait divin au sens d'Epicure[416]), ou qu'il soit question d'adopter la thèse du Tzintzoum selon laquelle Dieu, étant infini, s'est replié pour créer un espace vide à fin d'y engendrer sa création (retrait divin au sens de la Kabbale[417]), ou enfin qu'il s'agisse de reprendre la thèse d'un Dieu abandonnant le monde aux mains des forces d'un Mauvais Démiurge (retrait divin au sens gnostique[418]). Les trois modalités du retrait

---

[412] Oscillation qui se révèle dans des formules telles que : « Je pense à Dieu à la fois par peur et par nostalgie de la solitude. » C, p. 462.

[413] Par exemple : « Dieu *est*, même s'il n'est pas. » I, XI, p. 1380 et C, p. 984.

[414] Le laconisme de Dieu évoqué par Cioran (C, p. 918) renvoie à l'idée d'un Dieu caché plus encore qu'à un Dieu inconnu (Platon) ou incompréhensible (dans la tradition de saint Basile et de saint Grégoire de Naziance). Plus spécialement, nous voyons là un écho à Maître Eckhart (Cioran prend l'exemple de la formule « je suis celui qui suis » étudié par ce dernier) plutôt qu'une proximité avec le Dieu caché de Pascal (cf. Lettre à Mme de Roannez, fin octobre 1656, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., p. 267 et pensée n°282 Lafuma – n°585 Bunschvicg, *op. cit*., p. 531) ou de *La Bhagavad-Gîtâ* (cf. *La Bhagavad-Gîtâ*, trad. du sanskrit par Emile Sénart, Paris, Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2004, chants X et XI, p. 31-40). La culture hétéroclite de Cioran nous force à plus d'un rapprochement osé, d'autant plus que Cioran admet le célèbre principe de Rudolf Otto (qui avait fait converger Maître Eckhart et Cankara) selon lequel : « la mystique est partout la même dans le temps et l'espace. Intemporelle et sans histoire, elle est partout égale à elle-même. Ici plus d'Orient ni d'Occident, toutes les distinctions s'évanouissent. » (Rudolf Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, trad. de l'allemand par Jean Gouillard, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 1996, Introduction, p. 13).

[415] Cf. Ent PDD, p. 173 : humilié d'être fils de pope, Cioran nourrit effectivement un antichristianisme virulent, et pourtant il va se défendre du Christianisme au moyen des mystiques eux-mêmes (*id*., p. 175-176), preuve que la question du retrait de Dieu ne saurait nullement se réduire à cette réaction psychologique de Cioran contre son père.

[416] Cf. ces remarques du type : « Les chrétiens n'ont toujours pas compris que Dieu est plus loin des hommes qu'eux-mêmes ne le sont de lui », CD, « La désertion du Christ », p. 84 ; cf. encore EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1527 ; C, p. 368.

[417] Cf. I, VII, p. 1344 et AA, « A l'orée de l'existence », p. 1650.

[418] Cf. MD, « Le mauvais démiurge », p. 1169-178. En ce sens, le laconisme de Dieu évoque aussi le dieu secret de l'*Evangile selon Thomas* (*Evangile selon Thomas*, trad. du copte et du grec par Claudio Gianotto, *in* François Bovon et Pierre Géoltrain (s. dir.), *Ecrits apocryphes et chrétiens*, p. 33-34 et p. 53) et le dieu silencieux des *Actes de Thomas* (cf. *Actes de Thomas*, trad. du syriaque et du grec par Paul-Hubert Poirier et Yves Tissot, *ibid*., p. 1426) ainsi que le dieu étranger de Marcion (cf. Adolf von Harnack, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, *op. cit*., p. 140-141). Notons que l'*Evangile selon Thomas* est l'un des livres de chevet du gnosticisme, cf. Charles-Henri Puech, *Enquête sur la gnose*, t. II « Sur l'Evangile selon saint Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique », Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1978. Cioran suivra les

divin nourrissent fortement l'expérience existentielle de l'absence de Dieu, de sa couardise devant le mal, de son impuissance, de son dédain.

Ce triple rapport à un Dieu en retrait interdit tout déicide. Dieu n'est pas *là*, parce qu'il n'est pas. Cioran ne croit pas en Dieu[419]. Les termes de *Dieu* ou de *Mauvais Démiurge* ainsi que de *péché originel* n'ont d'autre sens que d'être des fictions dotées d'un principe explicatif (comme l'état de nature n'est qu'une hypothèse de pensée pour Rousseau, lui permettant de comprendre la société). Cela n'a jamais existé. Mais tout se passe comme si nous en constations l'absence et ses conséquences. Cioran n'est donc ni croyant, ni agnostique, ni totalement athée, puisqu'il ne nie pas la valeur significative de Dieu. Cioran a besoin de Dieu, comme tout homme, ce besoin est réel, mais retranchés dans notre disette métaphysique, nous sommes le plus souvent pris d'hallucinations : nous croyons à l'existence de ce qui nous manque. La puissance du mirage est telle que certains vont même jusqu'à voir Dieu partout, comme d'autres voient des oasis en plein milieu du désert. En niant tout, l'athée nie aussi la réalité du besoin de Dieu.

L'athée ne comprend pas les croyants, et ne comprend pas qu'il est aussi à sa façon un croyant. L'athéisme est encore une religion, dans son idolâtrie de l'absence de Dieu, dans la suffisance de sa croyance négative. « Je ne suis pas un athée, je ne crois pas non plus en Dieu, ni ne prie »[420] dit Cioran. Athée et croyant font en effet cause commune dans leur manière psychologique de se consoler avec une croyance indiscutable en un absolu. Ce qui donne force à une vie absurde condamnée à mourir, c'est la foi en une vie après la mort, ou en une mort après la vie, deux manières de se consoler du présent et de lui attribuer du sens, au regard d'un au-delà positif ou négatif. Au fond, le matérialiste aussi croit en un principe absolu, immortel et tout puissant, mais sans personnifier ce principe, à savoir la matière. Mais surtout, l'inquisition de l'athée ne vaut pas mieux que celle du croyant. L'énergie employée à dénoncer la chimère du divin montre surtout que les athées « visent *quelqu'un*. Ils devraient

---

cours de Puech sur le sujet, au Collège de France, et reviendra plusieurs fois sur ce texte. Nous trouvons ainsi une double mention sur l'ésotérisme gnostique et son prophétisme étranger : cf. C, p. 225 et 384.

[419] Pour s'en convaincre, il suffit de lire Cioran lui-même : « Je ne crois ni en Dieu, ni en rien. » (Ent LV, p. 130) « Mon attitude est celle d'un théologien non croyant, d'un théologien athée. » Ent ES, p. 164. « Je ne crois pas. J'ai parcouru toutes les étapes sans devenir croyant, mais la présence de la religion en moi est réelle. » Ent BBLC, p. 277. « Je peux connaître la crise, mais je ne peux connaître la foi. » Ent MJ, p. 294. Etc.

[420] Ent HNJ, p. 36.

être moins orgueilleux ; leur émancipation n'est pas aussi complète qu'ils le pensent : ils se font de Dieu exactement la même idée que les croyants. »[421]

A l'inverse, le croyant est plus proche de l'athée qu'il n'y paraît, puisque que, comme ce dernier, il se mesure au rien et aspire à la « puissance immatérielle de la mort »[422] pour mieux mourir en Dieu. Dieu, l'absolu, la matière, le moi sont aussi peu nécessaires les uns que les autres. Contrairement à l'athée et au croyant, Cioran dit bien qu'il *pense* quotidiennement à Dieu mais n'y croit pas, sans avoir pour autant quoi que ce soit contre les uns ou les autres.[423] Cioran refuse le prosélytisme des croyants autant que celui au profit de l'athéisme. Cioran reconnaît donc son *besoin* de Dieu, il en reconnaît la fonction dialogique propre au psychisme humain, mais n'est pas animé du désir de Dieu, il n'attend rien ni de Lui, ni de la foi, ni surtout de la religion, en particulier lorsqu'elle devient historique. L'existence fictive de Dieu n'est un mal que pour autant qu'elle devient intégriste et, non contente de s'intégrer à une « religion conquérante »[424], rend Dieu *obligatoire* pour tous.

Néanmoins, Cioran ne *clame* jamais la mort de Dieu. Ce ne serait qu'un « bavardage » sur le « constat de décès du Christianisme »[425]. L'une des rares fois où Cioran parle de la mort de Dieu *stricto sensu*, relate au contraire une anecdote caractéristique qui infirme le sens de cette expression : « Sur une affiche qui, à l'entrée d'une église, annonce, *L'art de la Fugue*, quelqu'un a tracé en gros caractères : *Dieu est mort*. Et cela à propos du musicien qui témoigne que Dieu, dans l'hypothèse qu'il soit défunt, peut ressusciter, le temps que nous entendons telle cantate ou telle fugue justement ! »[426] Qu'est-ce qui se trouve visé ici ? Il faut se souvenir que l'expression vient non pas de Nietzsche (qui parle de la mort de Dieu pour signifier la fin des idéaux ascétiques)[427] ni même de Hegel (qui parle du sentiment de la mort

---

[421] MD, « Le mauvais démiurge », p. 1172.
[422] LS, p. 312.
[423] Cf. SCI, « Dumnezeu îşi compromite în eternitatea », p. 78.
[424] Ent SJ, p. 223.
[425] MD, « Les nouveaux dieux », p. 1189. Si, certes, Cioran ne croît pas dans les valeurs suprêmes à l'instar de Nietzsche et d'Eminescu, ce passage atteste et explique, selon nous, le fait que Cioran n'ait pu écrire une prophétie zoroastrienne ou un « Memento mori », à la différence du commentaire de Constantin Barbu (cf. le passage intitulé « Dumnezeu a murit » de sa préface à SIC, p. 7), dont l'interprétation force précisément le texte cioranien.
[426] I, IV, p. 1311. Le passage se retrouve dans les *Cahiers*, agrémenté d'un développement sur « l'athéisme agressif » (C, p. 680). De manière générale, chercher à tuer Dieu participe de l'illusion qui consiste à se masquer sa propre chute, cf. CP, IX, p. 442. En extrapolant Cioran, nous pourrions dire que la haine de Dieu chez Nietzsche part d'un dégoût de soi-même, et relève d'un *ressentiment* contre soi.
[427] Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, *op. cit.*, livre troisième, § 125, p. 131-132.

de Dieu, du sentiment pascalien d'un Dieu perdu)[428], mais de Jean-Paul (1796), à propos du rêve intitulé « Du haut de l'édifice du monde, le Christ mort proclame qu'il n'y a point de Dieu. »[429] L'interprétation à la manière de Peter Henrici d'un enracinement liturgique de la mort de Dieu réduit *in fine* cette notion au concept de désacralisation. Cela ne nous convainc pas. Nous préférons suivre ici l'argumentation de Jean-Marie Paul[430] qui défend une origine métaphysique forte, inscrite dans la tradition du procès de Dieu. Effectivement, outre la tragédie de la Passion, c'est la révélation existentielle de la déréliction de l'homme qui s'affirme avec la mort de Dieu proclamée par le Christ lui-même (avant certes que le poète ne se réveille pour se remettre à adorer Dieu). Le poète n'est pas un Antéchrist. La mort de Dieu distingue d'abord Dieu de la déité et des autres spéculations du déisme, une distinction que Cioran reprendra à son compte : « […] ce n'est pas à Dieu que nous songeons, c'est à la déité, à l'essence immuable qui ne daigne pas créer, ni même exister, et qui, par son absence de déterminations, préfigure cet instant indéfini et sans substance, symbole de notre inaboutissement. »[431] Il ne s'agit pas de dire que « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer »[432], et d'ailleurs Voltaire lui-même est un déiste convaincu. Cette distinction, qui n'empêche pas Jean-Paul d'avoir la foi et Cioran de ne pas l'avoir, regarde Dieu comme étant pourri et décomposé – termes que l'on retrouve chez Cioran comme dans les deux versions du

---

[428] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Foi et savoir. Kant – Jacobi – Fichte*, trad. de l'allemand par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1988, Conclusion, p. 206.

[429] Jean-Paul, « Siebenkaes », in *Choix de Rêves*, trad. de l'allemand par Albert Béguin, Paris, Fourcade, 1931, rééd. Paris, Corti, coll. Romantique, 2001, p. 143. Une première version date 1790 et s'intitule « Plainte de Shakespeare mort annonçant à des auditeurs morts, dans l'Eglise, qu'il n'y a pas de Dieu », *ibid*., p. 251-255.

[430] Cf. Peter Henrici, « La mort de Dieu selon la philosophie », trad. de l'allemand par Isabelle Ledoux-Rak, *Communio*, vol. XXVIII, n°5-6, Paris, 2003, p. 35-44. Henrici évoque ainsi l'existence d'un chant liturgique de la Passion, du XVIIe, comme origine de l'expression « mort de dieu ». Et cf. Jean-Marie Paul, *Dieu est mort en Allemagne*, Paris, Payot, coll. Bibliothèque scientifique, 1994.

[431] CT, « Les dangers de la sagesse », p. 1145. Et cf. surtout UD, p. 22 : comme l'explique Cioran lui-même, il s'agit de la différence eckhartienne entre la Déité Une et inopérante d'une part, et du Dieu Créateur d'autre part. Il faut voir, à l'instar du poète, le dualisme qui en découle et qui oppose la Création – qui se réduit à un pur néant – à l'essence infinie de l'Un – qui s'avère pure origine de l'être. Alors que Maître Eckhart condamne l'erreur d'optique qui oppose la perception de l'intériorité divine à celle de son extériorité, parce qu'elles ne sont que les deux faces indistinctes d'une même réalité : car lorsque le mystique – en l'occurrence Eckhart parle du ravissement de saint Paul – tombe en extase, non seulement il sentirait encore son corps malgré le fait d'être enfermé dans l'enceinte de la Déité (Eckhart imaginait même que l'on piquasse le saint avec une aiguille, qui l'aurait aussitôt sentie. La scène semble tout droit sortie d'une œuvre de Bosch, nous songeons au *Triptyque des ermites*, 1505, Venise, Palazzo Ducale, qui représente les trois ciels de ravissements identique au sermon 23, où le saint se détache de la corporéité, des images, avant d'aboutir à la connaissance pure de Dieu. Or, au troisième degré de l'évolution mystique de l'âme, le saint est effectivement figuré par Bosch avec une longue aiguille dans la poitrine), mais de surcroît, la connaissance pure de Dieu et la Déité sont bien en lui et lui se connaît comme n'étant pas en Dieu. « L'union avec le corps égare ; elle fait que la connaissance de l'âme n'est pas aussi pure que celle de l'ange, mais dans la mesure où l'on connaît sans objets matériels, on est comme l'ange. L'âme connaît par l'extérieur, Dieu connaît en lui-même, par lui-même, car il est l'origine de toutes choses » cf. Maître Eckhart, *Sermons*, trad. du moyen-haut allemand par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1974, t. 1, Sermon n°23, p. 202.

[432] Voltaire, *Epîtres*, Epître CIV à l'auteur du livre des trois imposteurs (21 mars 1769), texte intégral consultable sur le site Internet suivant : http://www.voltaire-integral.com/Html/10/06EP93FI.htm#ÉPÎTRE%20CIV(49)

rêve de Jean-Paul. D'ailleurs, la seule référence cioranienne à Jean-Paul apparaît précisément dans le *Mauvais Démiurge*, au moment de l'analyse non de la mort de Dieu mais de sa propre mort[433]. En outre, Cioran avait certainement eu connaissance de ce rêve du poète, ne serait-ce que parce que ce passage précis de Jean-Paul sur la mort de Dieu est le seul et court extrait retenu du poète dans l'anthologie de son grand ami Armel Guerne, *Les Romantiques allemands*[434]. Mais il ne s'agit pas non plus de dire que « Dieu est si parfait qu'il n'a pas besoin d'exister. »[435] Cioran ne croit donc pas davantage en une déité quelconque, impersonnelle, pure. Même vis-à-vis du bouddhisme, dont Cioran s'était beaucoup rapproché, dans la mesure où – à ses yeux du moins – c'est la religion qui nécessite le moins de foi et parvient à se passer de Dieu, jamais Cioran n'aura été bouddhiste à proprement parler.[436] Dénuée de prosélytisme, anonyme, impersonnelle, l'expérience cioranienne du divin exige surtout le refus de la foi. Plus généralement, la déité ne l'intéresse qu'à titre d'état-limite, et « les cinq ou six extases » que Cioran dit avoir connues ne sont que des *expériences à la limite de soi*.[437]

Il n'y a pas de déicide chez Cioran parce que Dieu se réduit à un *flatus vocis* et, plus encore, à un « Absent universel » : « l'humanité se dispense de Dieu »[438], « Dieu est inutile »[439], etc. Pour autant séduisant et souhaitable[440] qu'il soit pour l'exercice de la lucidité, le déicide est en réalité lui aussi inutile. Après le retrait de Dieu, l'homme s'est lassé de l'attendre en vain. Dieu n'est pas mort, mais il fait le mort, presque aussi bien qu'il laisse faire

---

[433] MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1210.
[434] Armel Guerne, *Les romantiques allemands*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1956, rééd. Paris, Phébus, coll. Libretto, 2004, p. 152-154.
[435] A l'origine tirée d'une nouvelle de Peter DeVries, l'expression permet à Robert Nozick d'interroger la valeur de la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans son principe : l'existence n'est peut-être pas une perfection. Cf. Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard, Harvard University Press, 1981, chap. II, p. 125. Il ne faut pas douter que, pour sa part, Cioran conteste le préjugé de la perfection de l'être et de l'existence : il est même troublant que cette preuve ontologique – pièce maîtresse pour montrer pourquoi il y a de l'être plutôt que rien, comme le constate Nozick – fasse office de réponse alors qu'elle n'est qu'une pétition de principe à propos de ce qu'il s'agit justement de prouver (nous allons y revenir). Evidemment, Nozick et Cioran demeurent fort différents quant à leurs tenants et aboutissants : Nozick cherche en effet à développer un *fondement moral* de la signification, de la valeur et du ce-qui-vaut-la peine (*meaning, value, worth*) de la vie.
[436] Cf. Ent MJ, p. 312 ; Ent SJ, p. 222 ; Ent LG, p. 82-83.
[437] Ent LG, p. 89-90.
[438] LS, p. 309. Dieu est alors, et pour ainsi dire (Cioran parle d'*équivalence* à la mort de dieu), déjà mort avant d'être tué, à partir du moment où l'on ne cherche plus à le tuer, quand on y devient indifférent, quand l'appétit de Le détruire s'estompe avec le désabusement, cf. C, p. 635.
[439] Ent RMP, p. 84. Dieu se réduit donc seulement à « un point de référence » de la pensée.
[440] « Etre appelé *déicide*, c'est l'insulte la plus flatteuse qu'on puisse adresser à un individu ou à un peuple. » AA, « Fractures », p. 1663. Ou encore « Tant qu'il y aura un seul dieu *debout*, la tâche de l'homme ne sera pas finie. » AA, « Cette néfaste clairvoyance », p. 1724. Cioran se veut donc déicide tant que ce terme signifie bien la lutte contre la croyance, les illusions, la foi… en matière de religion ou plus généralement d'idolâtrie. Mais lorsque Dieu est déjà tombé de lui-même dans l'oubli ou du moins dans l'indifférence, ce déicide s'adresse à d'autres superstitions comme le Progrès par exemple.

le mal. Il n'y a pas que l'inutilité de Dieu Lui-même qui prévaut ici. Le déicide type, à l'exemple de Nietzsche, *veut* la mort de Dieu (et alors jusqu'où ne faut-il pas vouloir mettre la main sur Dieu Lui-même avant de le tuer ?). L'athéisme de Nietzsche se caractérise par la préméditation du « meurtre » de Dieu. Peine superflue aux yeux de Cioran, tant il est vrai qu'il n'appartient pas au dernier homme de le tuer, comme le pense Nietzsche, mais qu'Il ne disparaîtra qu'avec le dernier homme, parce qu'il est l'ombre de ses pensées. De fait, le meurtrier de Dieu n'a pas tué ses illusions, nous en voulons notamment pour preuve les théologies de la sécularisation (à l'instar entre autres de Gogarten[441]) et par suite les théologies de la mort de Dieu (Vahanian, Altizer, Rubinstein…[442]). Cioran en vient même – et c'est peut-être ce qu'il y a de plus troublant – à regretter Dieu et les chaînes dont sa croyance aurait pu l'affubler.[443]

3- La ruine du salut : du Dieu-Monstre au Dieu-Néant

Si Dieu colle autant à la peau de l'homme (puisqu'ils ne peuvent s'empêcher de penser à Lui, tant qu'il y aura des hommes, il y aura donc aussi des Dieux), jusqu'où Cioran lui-même échappe-t-il à cette malédiction ? A la place de la mort de Dieu, Cioran constate la mort de l'expérience existentielle du religieux, et considère ses contemporains incapables de créer une nouvelle religion. Serait-ce que la religion de l'avenir a supplanté l'avenir de la

---

[441] Cioran est en effet interpellé par la théologie dialectique de son ami Reisner mais aussi de Barth, Brunner, Gogarten… En particulier, la notion de *sécularisation* du dernier permet à Cioran de comprendre comment il est possible de se rappeler de Dieu lorsqu'on l'a oublié, et, plus largement, la porosité du « dualisme irréductible » des catégories de religion et de civilisation, qui se rejoignent dans la culture (cf. SD, « Erwin Reisner et la conception religieuse de l'histoire », p. 45). Cioran modifie en conséquence l'idée spenglérienne de déclin de l'Occident (qui en reste à une dichotomie hermétique entre les deux pôles) et conclut : « Le degré de chute de l'humanité est fonction du degré de culture. » (*id.*). Simplement, Cioran conteste l'idée que la sécularisation suppose une indépendance avec le monde de la part du croyant, à la différence du sécularisme propre au nihiliste. Pour Cioran, au contraire, il est nécessaire de se compromettre avec le monde, de se lier à la terre (cf. lettre à Mircea Eliade, 1937, S, n°557, p. 288) afin de rendre intelligible l'expérience existentielle du religieux. Le dogmatisme de la religion, en s'interdisant de goûter au monde, perd toute vie et tout contact avec le réel : cela revient à prendre pour dogme l'illusion généralisée et à s'aveugler vis-à-vis du monde. Sur Gogarten et la mort de dieu, nous renvoyons à l'étude de Giorgi Penzo, « La problématique du texte sacré après la mort de Dieu chez F. Gogarten », *in* Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron (s. dir.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, p. 337-351.

[442] Pour une analyse de ce courant, cf. James Alfred Jr. Martin, « La théologie de la mort de Dieu aux Etats-Unis » *Revue lumière et vie*, n°89 dossier « Sécularisation et ''mort de Dieu''. Le sens de Dieu dans un monde séculier », Lyon, 1968, p. 5-31.

[443] Sur le regret explicite des chaînes de la foi, cf. C, p. 415 : « Pendant des siècles des esprits se sont battus et ont risqué leur vie pour se libérer de Dieu. Et nous, au milieu du XXe, nous regrettons les chaînes qu'Il représentait et ne savons que faire d'une liberté pour laquelle nous n'avons fait aucun sacrifice, que nous n'avons pas conquise. Nous sommes les héritiers ingrats de l'athéisme héroïque, les épigones de la révolte, une masse de rebelles qui déplorent secrètement la disparition des ''superstitions'', des ''préjugés'' et des anciennes ''terreurs''. »

religion ? En effet, le progrès et la science (dont un Feyerabend[444] nous dit qu'elle est devenue notre religion préférée, par le crédit qu'on lui accorde) concurrencent le messianisme religieux. Il n'y a pas de déicide chez Cioran, en revanche, il lui paraît manifeste que Dieu se meurt. Prolongeant le pessimisme religieux de von Hartmann[445], Cioran constate lui aussi

---

[444] Paul Feyerabend, *Dialogue sur la connaissance*, trad. de l'anglais par Baudoin Jurdant, Paris, Seuil, 1996, Second dialogue (1976), p. 89. Inutile d'aller jusqu'à la conception anarchiste de la connaissance prônée par l'auteur pour comprendre toute l'ambiguïté du « sacerdoce rationaliste » que Cioran avait dû probablement lire et voir ensuite critiqué chez Renan (parce qu'il était féru de son *Antéchrist*, de son *Saint-Paul* et de son *Marc-Aurèle*, ses exemplaires déposés à Astra sont remplis de notes), cf. Ernest Renan, *L'avenir de la science*, chap. IV, in *Histoire et parole, Œuvres diverses*, Paris, Laffont, coll. Bouquin, 1984, p. 247-254 ; et cf. sa préface de 1890 (*id*., p. 807-814 ; si l'œuvre de jeunesse qu'est *L'avenir de la science* reste pour le moins enthousiaste, son optimisme fut tempéré par la préface tardive de 1890, il faut dire que Renan n'édita son livre que fort tard, en 1880, quand il fut dans une période sceptique). Sans entrer dans le débat qui opposait la mentalité collective de Durkheim et la mentalité primitive de Lévy-Bruhl à la morale ouverte de Bergson (lequel avait répondu avec *Les Deux sources de la morale et de la religion* par une dialectique de la pression et de l'aspiration), Cioran a pu ainsi prendre conscience très tôt que l'unité de croyance d'un peuple s'appelle « fanatisme » (Renan, *id*, p. 810). Et peut-être que la « Généalogie du fanatisme » et « L'anti-prophète » qui ouvrent le *Précis* (P, « Précis de décomposition », p. 581-584), au-delà de leurs connotations nietzschéennes, se rappellent la généalogie raisonnée du christianisme et de ses conditions d'émergences étudiés par Renan, dans la mesure où nous retrouvons des références communes : Néron et saint Paul. Même les passages soulignés dans les 648 pages de son *Marc-Aurèle* concernent pour l'essentiel la fureur du fanatisme religieux qui cherche à s'imposer dans l'histoire et à dominer la société. Voici quelques exemples de ce que le jeune Cioran avait souligné dans son exemplaire d'Ernest Renan, *Les origines du Christianisme, Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, Calmann Lévy, 1882 : « Le triomphe du christianisme fut l'anéantissement de la vie civile pour mille ans » (p. 587), « La foi en Jésus a tout remplacé. Les excès mêmes du christianisme ont été le principe de sa force ; par ce dogme que Jésus a tout fait pour la justification de son fidèle, les œuvres ont été frappées d'inutilité, tout culte autre que la foi a été découragé. » (p. 584), etc. C'est sur les mêmes thèmes que Cioran cite Renan pour en assombrir encore les idées (E, « Urgence du pire », p. 1439) ou pour simplement constater le déclin intrinsèque de la civilisation européenne (TE, « Sur une civilisation essoufflée », p. 841). Pour finir, peut-être faut-il préciser pourquoi Cioran n'entre pas dans le débat de la mentalité collective : au sacré rituel et objectif de Durkheim, Cioran substitue le sentiment subjectif de *Heilige* de Rudolf Otto. Cioran ne parle de religions, de peuples, de civilisations, de nations que du point de vue d'une *subjectivité* collective. Le rituel n'est que la sécularisation morale (mœurs) de la pratique de la religiosité.

[445] Cf. Eduard von Hartmann, *La religion de l'avenir*, trad. de l'allemand par D. Nolen, Paris, Baillère, 1881, p. 125 : « Ce n'est que lorsque le doute douloureux causé par le mal ou les angoisses de la conscience l'emportent dans la balance sur les joies de la vie et deviennent la disposition habituelle de l'âme, c'est-à-dire lorsqu'elle est arrivée au point de vue *pessimiste*, c'est seulement alors que la religion peut s'établir dans le cœur d'une manière fixe et stable. Là où n'existe pas la disposition pessimiste, la religion ne saurait croître, du moins spontanément ; le respect inculqué par l'éducation pour les formes extérieures de la religion fait seulement contracter l'apparence de la religiosité. » Selon le philosophe allemand, depuis la renaissance (dont l'amour païen pour la vie a fait naître le rationalisme pour justifier son optimisme), l'optimisme des temps modernes a accouché du protestantisme libéral, que von Hartmann ne considère plus comme une religion, parce qu'il serait *satisfait* (et non plus inquiet) de son dieu. Plus perspicace, Cioran étend la critique à tout le christianisme et voit plutôt dans le luthérianisme une piété noire (cf. TE, « Luther », p. 934). Bref, c'est la mort de la crainte de Dieu, autrement dit la mort du souci, du besoin et du désir de Dieu, c'est la fin du mystère. En outre, dans ses notes sur Eduard von Hartmann (cf. « Mon rapport à la philosophie de Schopenhauer », *op. cit.*), le jeune Cioran relevait déjà le progressisme impliqué par l'action morale propre à von Hartmann, nuançant la solution éthique schopenhauerienne de soustraction à la volonté de vivre (et donc à l'action). Dans les trois cas, une même erreur se répète : Cioran en reste à un problème ontologique (l'être a épuisé, en Occident du moins, ses ressources spirituelles), et condamne les interprétations éthiques et leur salut (la négation du vouloir-vivre ou l'action) comme autant d'ersatz d'absolution devant la criante crainte non plus de Dieu mais de vivre. Enfin, cela ne va pas sans évoquer la thèse du suicide du christianisme corrélatif à celui de la civilisation occidentale depuis le passage du christianisme primitif au théisme et au progressisme, thèse développée dans l'ouvrage de Miguel de Unamuno, *L'agonie du Christianisme*, trad. de l'espagnol par Jean Cassou, Paris, 1996, VI « La virilité de la foi », p. 81. Contrastant avec l'analyse d'Eliade et son penchant pour un Unamuno presque réactionnaire (cf.

l'agonie de Dieu et l'autodestruction du christianisme, mais il ruine encore l'idée fallacieuse de salut (qu'il soit théorique et moral chez Schopenhauer, ou moral et pratique chez von Hartmann). Il faut sans doute voir ici la lecture latente de *L'irréligion de l'avenir* de Jean-Marie Guyau[446], dont Cioran semble tirer profit : rien de plus illusoire que de travestir le pessimisme en une religion de l'avenir, véritable contradiction dans les termes. Bien plus, Cioran va jusqu'à attaquer le bien-fondé de la religiosité sous tous ses travestissements, tant il

---

Mircea Eliade, « L'Espagne d'Unamuno », in *Une nouvelle philosophie de la Lune*, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, L'Herne, coll. Essais, 2001, p. 101-104), l'article de Cioran sur « L'inarticulation historique de l'Espagne » (SD, p. 365-369) met en lumière le destin de cette agonie religieuse avec le concept d' « ankylose ». Du fait d'une longue inactivité culturelle et historique, d'une immobilité prolongée du sentiment religieux existentiel, la richesse mystique s'est dissipée. La religion n'est donc qu'une mystique paralysée, étouffée. D'où le réflexe de survie et pourtant sanglant d'une révolution, que Cioran justifie ainsi en 1936 : « *On ne peut pas faire de révolution en Espagne sans combattre le catholicisme*. Et ce, par reconnaissance pour les cimes atteintes à travers lui ou, plus exactement, avec son aide » (*ibid*., p. 367). La dramatisation d'Unamuno – spécialement excessive dans son *Agonie* –, passait de manière générale pour du mauvais goût aux yeux de Cioran (C, p. 732), seule sa réflexion sur la mystique et le tragique lui paraissait pertinente.

[446] Cf. Jean-Marie Guyau, *L'irréligion de l'avenir, étude sociologique*, Paris, Alcan, 1887, IIIe partie « L'irréligion de l'avenir », chap. IV « Principales hypothèses qui remplaceront les dogmes : le panthéisme optimiste et pessimiste », p. 419-420 : « Nous ne croyons donc pas, avec Schopenhauer et M. de Hartmann ; que le panthéisme pessimiste puisse être la religion de l'avenir. On ne persuadera pas la vie de ne plus vouloir vivre, à la vitesse acquise par le mouvement de se changer tout à coup en immobilité. Nous l'avons dit ailleurs, c'est une même raison qui rend l'existence possible et qui la rend désirable : si la somme des peines emportait la balance dans une espèce vivante, cette espèce s'éteindrait par l'affaissement consécutif de la vitalité. Les peuples occidentaux, ou pour mieux dire les peuples *actifs*, à qui appartient l'avenir, ne se convertiront jamais aux idées pessimistes ; celui qui agit sent sa force, celui qui se sent fort est heureux. Même en Orient, le pessimisme des grandes religions n'est que superficiel quand il s'adresse à la foule, et il n'a pas laissé dans la vie populaire de trace très profonde ; les maximes banales sur les maux de l'existence et sur la résignation nécessaire aboutissent, en fait, à un *far niente* [sic] approprié aux moeurs de l'Orient. D'autre part, quand il s'adresse aux penseurs, le pessimisme n'est que provisoire, il leur montre aussitôt le remède dans le nirvana ; mais cette panacée-là, nous n'y croyons plus, et le salut par la négation ou par la destruction violente de l'existence ne peut tenter longtemps le bon sens moderne. Comment attribuer à l'homme le pouvoir d'écraser l'oeuf sacré d'où est sortie la vie avec ses invincibles illusions, et d'où elle ressortira toujours, quoi que fassent les ascètes, quoi que fassent les partisans du suicide individuel ou, comme M. de Hartmann, du ''suicide cosmique ?'' Il serait peut-être moins difficile encore de créer que d'anéantir, de faire Dieu que de le tuer. », p. 419-420. « Le non-sens du devenir » (CD, p. 101-102) semble faire implicitement, partiellement et *subversivement* écho à cette argumentation de Guyau. En fait, de ce constat, Cioran tire une conséquence inverse de Guyau (cf. Guyau, *ibid*., p. 416 : « Le mot même de pessimisme est inexact, car il n'y a rien au monde de pire, de *pejus* ou de *pessimum* ; seulement il y a du mauvais, il faut le reconnaître : cette reconnaissance est à la fois la conséquence et la condition de tout progrès, de tout pouvoir conscient et de tout savoir. ») : de l'évidence du mal sur terre, Cioran conclut au règne du pire. « On ne devient pessimiste – un pessimiste démoniaque, élémentaire, bestial et organique – qu'une fois que la vie a perdu sa bataille désespérée contre les dépressions. La destinée apparaît alors à la conscience comme une version de l'irréparable. » cf. CD, « Capitulation », p. 100 (nous reviendrons plus spécialement sur l'interprétation de ce texte, cf. *infra* p. 162), une page avant « Le non-sens du devenir » qui semble n'en être que le prolongement. On peut comparer chez Guyau avec la critique de la dimension sensitive du pessimisme et de son hypertrophie intellectuelle, ou bien avec la critique de la *dépression* de la volonté, ou encore avec la critique de l'apathie pessimiste, de sa faiblesse physique et organique, de son repliement sur soi, de son découragement devant son impuissance (cf. *ibid*., p. 403-420). On comprend l'estime que Nietzsche nourrit à l'égard de l'auteur de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (cf. *Fragments posthumes Automne 1884 – automne 1885*, § 35 [34], in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, t. XI, p. 255). Aux antipodes d'une tension vitale et organique dans le désespoir – que l'on retrouve aussi dans des textes de Cioran comme « La foi et le désespoir », (cf. SD, p. 222-225) –, le *bougisme* et l'action semblent être les principales *raisons* de vivre de Guyau. Pour Cioran, le pessimisme ne serait se convertir en une religion, néanmoins la reconnaissance du mal n'est pas non plus moteur de progrès, mais au contraire désillusion du progrès, des promesses d'avenir et autres lendemains qui chantent.

est vrai que ni progrès ni la religion n'ont augmenté notre bonheur[447] (à la limite, il est même plus exact de dire que l'espérance déçue placée en eux accroît notre frustration et donc le malheur). Approfondissant le désabusement de Freud, Cioran considère par contre l'expérience existentielle du religieux non plus comme salut de l'âme (définitivement perdue aux yeux de Cioran), mais cependant comme salutaire[448] pour la conscience (le sentiment religieux apaise et exalte la conscience qui en fait l'expérience existentielle). C'est ainsi que Cioran regrette le déclin de la religion même si elle n'est qu'une illusion.

Nous pouvons alors nous demander ce que peut bien être au juste cette expérience existentielle du religieux. Comme le remarque Jacques Colette, « L'idée d'expérience vécue […] en vue de l'appliquer à la religion, a bien pour fonction d'estomper, voire de réduire, le rationalisme et l'intellectualisme traditionnels, mais […] elle demeure néanmoins marquée par ceux-ci. »[449] Effectivement, en entendant par expérience l'expiation d'un enthousiasme[450], Cioran réintroduit au cœur du religieux une distance raisonnée qui certes lui interdit toute foi, mais surtout qui arraisonne ses emballements, qui arrête son lyrisme. L'expérience existentielle du religieux se déroule ainsi entre deux points distincts : d'un côté, celui de l'ascension spirituelle, de l'élévation de l'âme, de la dilatation affective de l'esprit ; de l'autre côté, celui de la chute, de la descente, de la lucidité. Paradoxalement, la raison intervient chez Cioran là où on ne l'attend pas et semble agir comme un pivot entre élévation et descente, créant non pas un équilibre (Cioran ne s'arrête pas à mi-chemin) mais une compensation (il verse dans un excès qu'il compense par un excès contraire, la raison permettant de prendre acte de la démesure de chaque excès). Le sentiment du religieux n'abolit pas la raison, il doit

---

[447] Cf. Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, II, in *Œuvres complètes*, trad. de l'allemand par P. Cotet *et al.*, Paris, PUF, 1994, t. XVIII, p. 272 : « […] il y a comme nous l'avons dit, de nombreuses voies qui peuvent mener vers le bonheur, tel qu'il est accessible à l'homme, il n'y en a aucune qui y conduise à coup sûr. La religion, elle non plus, ne peut tenir sa promesse. Lorsque le croyant se trouve finalement obligé de parlé ''des décrets insondables'' de Dieu, il avoue ainsi qu'il ne lui reste, dans la souffrance, comme ultime possibilité de réconfort et source de plaisir, que la soumission sans condition. Et s'il est prêt à cette soumission, il aurait vraisemblablement pu s'épargner le détour. », Et cf. *ibid.*, III, p. 274 : les hommes croient avoir remarqué que malgré les progrès scientifiques et techniques, « accomplissement d'une désirance millénaire, n'ont pas augmenté le degré de satisfaction de plaisir qu'ils attendent de la vie, ne les ont pas, d'après ce qu'ils ressentent, rendus plus heureux. On devrait se contenter de tirer de cette constatation la conclusion que le pouvoir sur la nature n'est pas l'unique condition du bonheur humain, de même, bien sûr, qu'il n'est pas l'unique but des tendances de la culture, et non pas en déduire la non-valeur du progrès technique pour notre économie du bonheur. » Cette double conclusion faisait suite à cet autre livre de Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, VII, in *Œuvres complètes*, t. XVIII, *op. cit.*, p. 178-179 et cf. *ibid.*, X, p. 195-197.

[448] Sigmund Freud admet une utilité sociale de la religion, mais l'identifie quand même à « une névrose de contrainte universelle de l'humanité », *ibid.*, p. 184.

[449] Jacques Colette, « L'expérience religieuse et l'idée philosophique moderne d'expérience vécue », *in* Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron (s. dir.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1985, p. 38.

[450] Cf. C, p. 352.

même recourir à la raison s'il ne veut pas dégénérer en idolâtrie. Nous en voulons pour preuve cette mention des *Cahiers* :

> « Elle est juste la remarque de Karl Barth, que la foi ne tue pas la volonté mais la met en mouvement.
>
> De même, note-t-il , qu'elle n'étouffe pas l'intelligence mais la met à son service. »[451]

Cioran a tiré cette remarque de l'*Esquisse d'une dogmatique*[452] de Karl Barth. Bien sûr les raisons de la théologie de croire en Dieu resteront toujours futiles en comparaison des textes mystiques, non seulement parce que les preuves des ratiocinations théologiques n'ont rien de commun avec l'expérience vécue des mystiques, mais surtout parce qu'il serait trop *insupportable* pour la raison de comprendre l'inutilité du « surmenage » des croyants : « il *doit* exister »[453] pour rendre nécessaire les souffrances et justifier les sacrifices, leur attribuer sens et utilité. Si elle n'est pas exempte d'illusions du fait de ses refoulements et de ses crispations (la raison devient alors *rationnelle*, logique, systématique, bornée, fermée à l'expérience existentielle… selon le sens étroit que Cioran entend par ce mot), il faut comprendre que la raison permet aussi d'éviter l'illumination d'une hallucination. Bref, Cioran a autant de bonnes raisons de ne pas être rationaliste que de ne pas refuser la raison : sans elle, les idoles pourraient le séduire, il pourrait perdre toute raison, c'est-à-dire toute *mesure* avec les illusions. « Il m'arrive d'éprouver une sorte de stupeur à l'idée qu'il ait pu exister des ''fous de Dieu'', qui lui ont tout sacrifié, à commencer par leur raison. Souvent il me semble entrevoir comment on peut se détruire pour lui dans un élan morbide, dans une désagrégation de l'âme et du corps. D'où l'aspiration immatérielle à la mort. Il y a quelque chose de pourri dans l'idée de Dieu »[454] Le risque de voir ici son intelligence s'éclipser avec l'illusion est donc extrême : le sentiment religieux doit resté *intelligent*, au sens de *L'Intelligence Mystique* de Jean Baruzi[455].

En dépit de sa fascination pour le religieux et le mysticisme, nous nous expliquons ainsi le refus cioranien de nourrir une philosophie de la religion. C'est une différence par

---

[451] C, p. 586.
[452] Karl Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, trad. de l'allemand par E. Mauris et F. Ryser, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. Foi vivante, 1968, chap. III « Croire signifie connaître », p. 27-39.
[453] P, « La sainteté et les grimaces de l'absolu », « Divagations dans un couvent », p. 703.
[454] LS, p. 311-312.
[455] Cf. Jean Baruzi, *L'intelligence mystique*, Paris, Berg international, 1985. C'est d'ailleurs avec *raison* que Baruzi dénonce des emplois illégitimes et abusifs du mot mystique (cf. « de l'emploi légitime et de l'emploi abusif du mot ''mystique'' », p. 51-58).

rapport à Chestov, dont l'irrationalisme intransigeant incline son spiritualisme vers une philosophie sur les propositions fondamentales de la religion chrétienne alors même qu'il n'était pas plus croyant que Cioran[456]. Il faut ajouter que les deux points, dont nous venons de parler, sont reliés au sein d'une même expérience existentielle du religieux, en sorte que jamais Cioran ne s'emballe *pour* Dieu. Plus il aspire au divin, plus il s'éloigne de Dieu. Son rapprochement infini ne parvient jamais à toucher l'absolu qui l'attire. Plus il se sent au plus près de Dieu, plus il perçoit l'inaccessibilité de la foi qui lui échappe. De ce décalage entre l'infinie contiguïté du tout-près et l'infinie séparation de ce qui reste tout-autre-part, il en résulte l'expérience d'un vertige qui trouble les perspectives du réel et déforme la Face divine.

Justement, il reste à comprendre ce que Cioran dit de Dieu. Or, Dieu s'affiche d'abord comme un *monstre* à ses yeux. En effet, selon l'étymologie latine, *monstrum* signifie ce qui sort de la nature, qu'il s'agisse d'une monstruosité ou d'une manifestation divine. Le monstre désigne donc l'*extraordinaire*, au-delà de l'ordre, l'inclassable et l'inconnu, le hors norme, l'exclu, le tout autre et par conséquent le *solitaire*. Le monstre absolu se révèle être l'Absolu lui-même, c'est-à-dire Dieu. Avant d'être tout-autre-part, Dieu est le tout autre. Tandis que le livre *De l'inconvénient d'être né* précise explicitement : « Le monstre est le seul par définition, et la solitude, même celle de l'infamie, suppose quelque chose de positif, une élection un peu spéciale, mais une élection, indéniablement. » Nous lisons, d'autre part, dans les *Cahiers* : « Seul comme un monstre. Qui incarne mieux l'idée de solitude : Dieu ou le Diable ? […] Est monstrueux tout ce qui est unique et inspire admiration, c'est-à-dire étonnement, c'est-à-dire mélange de fascination et de peur. Un monstre, même horrible, nous attire secrètement, nous poursuit, nous hante. Le monstre réalise extérieurement ce qu'il y a de plus profond en nous, il est le grossissement fantastique de nos avantages et de nos tares intimes. Le monstre est notre porte-drapeau… »[457] Dieu est alors le monstre que nous nous forgeons à partir de la monstruosité de notre singularité ultime. Nous avions déjà relevé comment Cioran avait perçu l'esprit borné des dogmatiques mais aussi et surtout de Dieu Lui-même. Ce « petit adjudant » gouverne le monde aussi grossièrement qu'une caserne militaire, en sorte que la monstruosité divine relève d'une promiscuité cosmique (puisque, au plus

[456] Cf. Boris de Schloezer, préface à Léon Chestov, *La philosophie de la tragédie, suivi de : Sur les confins de la vie*, *op. cit.*, p. 16 : « Comme il me l'avoua lui-même, Chestov n'avait pas la foi, mais ajoutait-il, ''c'est ce qu'il y a de plus mauvais en moi qui ne croit pas''. »
[457] I, v, p. 1316 ; C, p. 629. Cf. aussi C, p. 252 : « C'est que tout monstre est seul, et la solitude, fût-elle celle de l'infamie, suppose une idée positive et un état de grâce à rebours. »

intime de notre vie, Dieu nous voit, il est en quelque sorte un *sacré pervers*[458]), ou mieux : d'un panoptique divin qui nous scrute – sans qu'il soit même nécessaire pour cela qu'il existât[459]. Dieu est le reflet de notre orgueil et de notre solitude : Dieu *doit* s'intéresser à nous ! Mais à l'inverse de la *conversion* en ce qui concerne la religiosité, dans le sentiment religieux nous sommes inclinés à la *perversion*, au retournement de la pensée contre et à travers elle-même (« penser contre soi », où Dieu est l'écho du râle de la conscience). De même que *monstrare* se traduit par *montrer*, de même, le monstre est toujours une bête de foire que l'on exhibe, comme Dieu n'est qu'un mystère pour des *pervers*.

Ainsi, la déiformité[460] mystique se travestit en difformité. Là où Maître Eckhart[461] conçoit une participation à l'Un, par essence, au moyen d'une ressemblance imitative avec Dieu, c'est-à-dire là où il y a *communion* intérieurement et extérieurement de l'âme avec l'intellection divine, Cioran ne voit qu'un miroir déformant ou grandissant de soi-même, cherchant à imiter Dieu, idéalisé sous la forme d'un grand ordonnateur, mais qui se révèle un simple petit adjudant[462]. Le narcissisme naïf de l'homme se complait à concevoir un Dieu à son image, tout en s'imaginant lui-même comme l'objet d'une attention de tous les instants au regard de sa Providence. Réciproquement, avec le malaise du monde et la perception de la monstruosité de la création, « […] nous sommes aussi isolés dans le tout qu'un monstre imaginé par une tératologie de la solitude. »[463] Il convient alors de comprendre jusqu'au bout

---

[458] C'est le sens ambigu de remarques telles que celle-ci : « C'est Dieu qui nous regarde à travers toute larme » (CP, XI, p. 468). L'auteur fait à la fois allusion à la pureté des larmes des saints et laisse entendre que Dieu n'est qu'un voyeur.

[459] Ce même mécanisme en terrain politique et social fera l'objet des analyses de Michel Foucault, *Surveiller et punir*, chap. III « Discipline », III « Le panoptisme », Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993, p. 235. Le panoptique – cette machine disciplinaire à l'origine de systèmes pénitentiaires, mais aussi, soulignons-le, des casernes (*id.*, p. 264) – en dissociant le couple voir-être vu, permet au pouvoir de s'exercer depuis l'intérieur même de l'objet visé : inquiet d'être toujours surveillé sans possibilité de vérifier l'exercice effectif de cette surveillance, le détenu agit automatiquement en prisonnier modèle par peur de punitions en représailles. Il n'est pas même besoin qu'un surveillant existe, il suffit au détenu de *croire* qu'il existe et de savoir que son regard puisse le scruter à tout moment. Toutefois, la perte de la piété en Occident amène Cioran à penser qu'à l'avenir l'homme ne se sentira peut-être plus épié par Dieu (cf. C, p. 638). Prendre conscience de la structure panoptique qu'inflige la religion et la politique aux hommes (mais précisément pour Cioran, parce que la religion tend à pactiser avec l'histoire, elle devient vite politique) revient donc à s'émanciper du carcan des disciplines et autres techniques normatives de dressage des âmes et des corps.

[460] Cf. Maître Eckhart, *L'œuvre latine, vol. 6, Le commentaire de l'Evangile selon Jean : le prologue (chap. 1, 1-18)*, trad du latin par Alain de Libera, Edouard Wéber et Emilie Zum Brunn, Paris, Cerf, 1989, et cf. la note complémentaire n°6 : « ''Déi-forme'' et ''uni-forme'' : la participation à Dieu-un », *ibid.*, p. 398-432.

[461] Rappelons que Maître Eckhart reste aux yeux de Cioran « le mystique le plus profond », notamment par sa dimension philosophique, dépassant même la « passion énorme » que Cioran nourrissait à l'égard de sainte Thérèse d'Avila (Ent LC, p. 167).

[462] SCI, « Dumnezeu – mic cît un plutonier », p. 76.

[463] P, « Précis de décomposition », « L'horreur imprécise », p. 632.

cette perversion de Dieu, en reconnaissant que c'est la monstruosité du sacré qui souille le profane. C'est ce qu'exprime un poème célèbre de Blake cher à Cioran :

« Au Jardin d'Amour, je suis allé,
Et j'ai vu ce que je n'y avais jamais vu :
Là où j'avais joué, là dans le vert,
Une chapelle était construite.

Et les portes de cette chapelle étaient fermées,
Et ''Tu ne dois pas'' était, sur la porte, écrit ;
Aussi j'ai tourné ma pensée vers le Jardin d'Amour,
Au temps où il portait tant de douces fleurs ;

Mais je le vis couvert de tombes,
Et de dalles, là où j'avais espéré des fleurs ;
Et des rondes de prêtres en robe noire entravaient
Par des ronces mes joies et mes désirs. »[464]

Qu'est-ce à dire ? La religiosité défigure la beauté du monde en en interdisant la jouissance, et sacrifie cela même qui est objet de désir. La pureté, au nom de laquelle la religiosité sous couvert de sacré prétend légitimement s'imposer, est en fait détruite précisément par le culte de la piété qui la convoitait, non pas seulement au moyen de l'apposition des catégories de bien et de mal et par la relégation de la vie à un arrière monde moral, ni même en se dégoûtant de ce qui possède le plus de goût ici bas et en l'avilissant, mais encore avec la transgression de la vie par la mort. A la polarité profane du bien et du mal répond celle du pur et de l'impur dans le champ du sacré, laquelle assoit un jeu de forces équivoques et destructrices, qui se transmutent l'une en l'autre et inversement, et qui tirent leur puissance de l'épuisement des valeurs et de l'être du monde profane auquel s'oppose

[464] William Blake, « Le Jardin d'Amour » (*The Garden of Love*), *Les chants de l'expérience*, trad. de l'anglais par Alain Suied, Paris, Arfuyen, 1993, p. 49. Voilà ce qu'en dit Cioran : « ''The Garden of Love'' de Blake – c'est un des poèmes qui auront compté dans ma vie. » (C, p. 116).

cette seconde polarité. Car *purifier*, signifie aussi *stériliser*. Ce n'est donc pas l'impureté, comme le croyait Caillois, mais la religiosité elle-même qui « attaque le tréfonds de l'être ».[465]

La monstruosité divine ne s'arrête pas là. Comme le remarque Cioran, « Ce n'est pas tout d'avoir la foi ; il importe encore de la subir comme une malédiction, de voir en Dieu un ennemi, un bourreau, un monstre, de l'aimer néanmoins en y projetant toute l'inhumanité dont on dispose, dont on rêve… »[466] Devant la monstruosité humaine (seul l'homme est capable d'inhumanité), le Dieu d'amour des catholiques tombe, et se transforme en un « Dieu-Monstre » nous dit Maurice Bellet, parce que « le meilleur *a servi* au pire », parce que « le mal n'est pas en face du bien, mais dedans », parce qu'« à l'entrée d'Auschwitz il est écrit : *Arbeit macht frei*, le travail rend libre. C'est cette dérision qui indique de quoi il s'agit : le meilleur de l'homme *sera* son avilissement. »[467] C'est pourquoi Cioran a écrit le *Mauvais Démiurge*, traduit en allemand par François Bondy sous le titre *Die verfehlte Schöpfung*, c'est-à-dire *La création ratée* – un titre qui plaisait à Cioran –, car l'idée du mauvais démiurge devient une alternative possible pour « ceux qui ruminent sur la carrière triomphale du mal. »[468] Vu le désastre humain et outre la beauté du Mal ou du Diable exaltée par les Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, etc., le Créateur affiche une figure bien pâle sinon hideuse. Comme le dit un proverbe bulgare que Cioran considère comme bogomile, « Dieu n'est pas sans péché car il fit le monde. »[469] Dieu, l'Absolu, l'Un : chacun s'est corrompu par la Création ou l'émanation (du multiple, donc de l'impur), Dieu n'a pas su rester pur (c'est-à-dire Un) ; au fond, cette Création n'est rien d'autre que l'irruption du mal. Dieu se révèle comme absolument *mauvais*, au sens d'*incompétent*, de *défectueux*, d'*insuffisant*… ; il est donc déplorable, détestable, et non pas au sens moral où Dieu serait *méchant*, *malveillant*, puisque c'est le propre du Diable plutôt que de Dieu. « Je ne pense pas comme Marcion, que

---

[465] Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1988, 2. « L'ambiguïté du sacré », p. 45. Du reste, dans les *libres* « développements métaphysiques » des dernières pages (aux dires de Cioran, EA, « Caillois. Fascination du Minéral », p. 1592), Caillois admet que le sacré, s'il est condition de la vie, se révèle aussi « porte de la mort » (cf. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, *op. cit*., 5. « Le sacré, condition de vie et porte de la mort », p. 171-184). A côté du « sacré de cohésion » qui soutient le profane et en prolonge le pourrissement, subsiste un « sacré de dissolution » qui le consume pour le renouveler. Mais là encore, pour vivre, il faut donc mourir avant de vivre. Notons que l'amitié commune de Cioran et de Caillois avec Benjamin Fondane (qui fut à l'origine du premier livre de Caillois) et avec Eliade, ne pouvait manquer de les rapprocher.
[466] TE, « Rages et résignations », « Luther », p. 932.
[467] Maurice Bellet, « Le Dieu-monstre », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 38, Paris, automne 1988, p. 166, 164 et 167.
[468] Ent GB, p. 157.
[469] C, p. 631, ajoutons que Cioran se considérait comme « Un Bogomile du XXe siècle », *ibid*., p. 714.

le démiurge était mauvais, je pense qu'il était incompétent. »[470] A notre avis, Sylvie Jaudeau[471] commet une erreur en confondant le mauvais démiurge (faux Dieu) avec un malin génie (Dieu faux, auteur d'une création faussée), car ce serait lui accorder trop de perfection dans sa mauvaise création. Et cela serait encore plus vrai dans la confusion avec un Dieu trompeur (vrai Dieu, un Dieu faussaire, auteur de contrefaçons). Dieu ne saurait être aussi rusé que le Diable. C'est en ce sens que Cioran conçoit cette création comme étant « ratée » : Dieu n'est pas un génie et s'est même trompé bien des fois dans sa création. Sur ce point, il n'y a donc qu'une rencontre fortuite entre Cioran et Descartes. Le mauvais démiurge n'est ni une hypothèse méthodologique (comme le malin génie de la *Première Méditation cartésienne*) ni l'apogée d'un doute hyperbolique (le Dieu trompeur est aussitôt évoqué et rejeté comme une notion contradictoire dans la *Première Méditation*, avant la réfutation de la *Troisième Méditation*), mais une hypothèse ontologique rendant compte des désastres du monde. Comment peut-on imaginer le démiurge de notre monde comme étant mauvais et non parfait, infini, tout-puissant et bon ? Cioran ne s'embarrasse pas de cette question, non pas parce qu'il y oppose simplement sa non-croyance, mais parce qu'il pose la question inverse : au regard des désastres du monde, comment peut-on imaginer Dieu autrement que sous la forme d'un mauvais démiurge ? La preuve ontologique de l'existence de Dieu se renverse. Cioran corrige le syllogisme, qui tirait de la notion de parfait l'existence de Dieu, en un argument que nous reconstruisons de la manière suivante : puisque j'ai l'idée de parfait en moi et que la perfection est si rare en ce bas monde, c'est donc que l'auteur du monde est incompétent. Si l'existence est une perfection, alors elle implique une existence parfaite. Mais la création s'avère le péché du créateur[472]. Pire : rien ne prouve que l'existence soit une

---

[470] *Ibid*., p. 156. Cf. aussi : dieu est « bon et débile […]. » MD, « Le Mauvais Démiurge », p. 1171. Il arrive que Cioran parle de la méchanceté de Dieu, mais toujours en un sens faible : cf. Ent LV, p. 131 (Dieu est « quelconque » et a effectué un travail de « salaud » et c'est en cela qu'il peut être considéré comme méchant, mais non au sens où il maîtriserait la puissance du mal) ; cf. Ent GB, p. 157 (le Créateur est dit « malfaisant, ou, mieux, bousilleur ») ; etc. Et lorsque Cioran rappelle s'être « un peu » inspiré de la conception bogomile, c'est pour souligner que l'auteur du monde peut être identifié à Satanael, c'est-à-dire à un « petit Satan », donc en définitive un Satan maladroit et peu dégourdi (cf. Ent HJH, p. 100). Bref, en tout état de cause, le créateur est toujours caractérisé par sa médiocrité et réputé comme étant un démiurge de peu (à la manière dont on parle d'hommes de peu). Cela contraste effectivement avec la vision de Marcion, qui concevait une *malitia* du créateur du monde (cf. Adolf von Harnack, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, *op. cit*., p. 123-129 – même si l'auteur tente de minimiser quelque peu cette méchanceté du Créateur : elle ne lui est pas innée, mais est une conséquence de sa justice formelle et de sa faiblesse).

[471] Sylvie Jaudeau (cf. *Cioran ou le dernier homme*, *op. cit*.) assimile en effet le Créateur de contrefaçons et de simulacres (p. 55) et le faux dieu (p. 61) à la tradition du mauvais démiurge (p. 61).

[472] Cf. P, « Précis de décomposition », Dans une des mansardes de la terre », p. 632 ; EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1528 ; cf. encore C, p. 631 et p. 640. Cette idée « bogomile, assurément », résonne comme un écho à Marcion, quand il rend compte de la méchanceté du Créateur du monde : découvrant avec stupéfaction le péché d'Adam, « *il se repentit d'avoir créé l'homme* » (cf. Adolf von Harnack, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, *op. cit*., p. 128).

perfection : au contraire, ce qui aurait été parfait, c'eut été la non émanation, préservant la perfection de l'Un en son essence une. Notons par ailleurs que Cioran n'était pas le seul à avoir souligné cette incompétence du démiurge (et non sa méchanceté), puisqu'il a pu retrouver le même accent chez Chestov[473] par exemple.

Bien que Dieu soit l'ultime solution au mal, Il ne résout rien, puisque même la promesse d'une justice et d'un bonheur après la mort ne saurait rien retirer ou excuser au malheur d'être ici-bas. Au contraire, combien il serait injuste et ignoble de ne pouvoir *vivre* heureux qu'une fois *mort* ! Rosset écrit très justement : « On ne peut compter ici sur rien ni sur personne ; et, ajouterai-je *pas même sur Dieu*. Car la théologie, le recours à Dieu, ne sont en l'occurrence d'aucun secours. C'est là un point remarquable, quoique à ma connaissance assez peu remarqué : que ni le Dieu auquel croit Pascal, ni celui auquel Cioran refuse de croire, n'auraient de quoi satisfaire, même dans l'hypothèse de leur existence, aux exigences de l'un comme de l'autre. »[474] Remarquons que *L'imitation de Jésus-Christ*, chère à Cioran, nous privait déjà de toute consolation fût-elle divine :

> « Il n'est pas difficile de mépriser les consolations humaines, quand on jouit des consolations divines.
>
> Mais il est grand et très grand de pouvoir être privé tout à la fois des consolations des hommes et de celles de Dieu, de supporter volontairement pour sa gloire cet exil du cœur, de ne se rechercher en rien et de ne faire aucun retour sur ses propres mérites. »[475]

Cependant, aux yeux de Cioran, tandis que la toute-puissance divine se mesure à l'aune de l'impuissance humaine, par sa maladresse Il a créé l'enfer terrestre et a essayé – à la manière d'un enfant qui aurait fait une bêtise – de nous tromper par le faux-semblant d'un paradis encore plus insupportable, avec ce summum du mensonge (la vie après la mort), qui a la cruauté de nous placer devant ce qui nous manque, comme les Danaïdes si proches de l'eau inaccessible de leur tonneau. Nous comprenons pourquoi l'existence de Dieu représente pour Cioran un *risque* plutôt qu'un *pari* (comme chez Pascal), voire un *trucage*. Au jeu de dupe de la vie, Dieu a maquillé les erreurs de sa Création et nous a caché non seulement les ficelles qu'il tire, mais jusqu'aux règles et au sens du jeu. Dieu aurait pu et aurait dû faire les choses autrement. En tout point opposé à Leibniz qui considère que la volonté de Dieu est déjà ce

---

[473] Léon Chestov, *Sur la balance de Job : pérégrinations à travers les âmes*, *op. cit.*, p. 221-222.
[474] Clément Rosset, « Post-scriptum : le mécontentement de Cioran », *op. cit.*, p. 100.
[475] Thomas a Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ*, trad. du latin par Alain Michel, II, 19, *in* Alain Michel, *Théologiens et mystiques au Moyen-Age*, Paris, Gallimard, coll. Folio 1997, p. 654-655.

qu'il sait et ce qu'il fait (Dieu ne peut pas vouloir autre chose, il ne peut changer les vérités éternelles), Cioran semble croiser à nouveau Descartes – mais là encore sur un chemin intellectuel totalement différent –, en pointant la puissance démiurgique de Dieu, en épinglant les rouages cachés de la machine du monde, en dénonçant le bricolage bâclé d'un Dieu qui joue avec nous et à nos dépends muni de dés pipés, incapable de produire le résultat souhaité.

Certes, « Il tombe sous le sens que Dieu est une solution, et qu'on n'en trouvera jamais une aussi satisfaisante. »[476] Toutefois, la décomposition et la lucidité n'admettant aucune exception, tout est vidé de réalité, d'être, et le Tout de Dieu lui-même ne saurait combler ce vide, au contraire, il s'y affaisse. Dès lors, Dieu n'est plus que l'expression *affirmative* du néant, tandis que le néant désigne une négation de l'être : « *Tout est rien* – telle est la révélation initiale des couvents. Ainsi commence la mystique. Entre le rien et Dieu, il y a moins d'un pas. Dieu est l'expression positive du rien. »[477] Dieu est le rien positif, puisque d'une part, *tout* est décomposé, d'autre part Dieu est aussi un monstre en nous montrant (*monstrare*) la « création ratée » comme sa *perfection*. Dieu est le négatif de notre être, il est le néant qui nous englobe et nous aspire tous. C'est pourquoi Cioran écrit : « Sans Dieu tout est néant ; et Dieu ? Néant suprême. »[478] Il n'y a d'absolu que du néant, à partir duquel nous tirons notre principe, car non seulement le néant nous termine, mais nous commençons encore par lui. Le néant est à l'origine autant qu'à la fin de l'être, le néant est absolu : « Dieu – l'automne absolu, une fin *initiale*. »[479] Dieu est l'*absolument sans fondement* qui *fonde* le monde, c'est-à-dire tout ce qui existe (d'où l'irréalité de la prétendue Réalité). Toutefois, la conscience lucide préfèrera parler de néant plutôt que de Dieu : « Le néant n'est en définitive qu'une version *plus pure* de Dieu, et c'est pourquoi y ont plongé avec tant de frénésie les mystiques aussi bien du reste que les incroyants à fonds religieux. »[480] Mais surtout, Cioran reprend la thèse défendue par Maître Eckhart du Dieu-Néant. En effet, commentant l'apparition divine à Saint Paul, sur la route de Damas, Maître Eckhart développe au début de son sermon 71 cette thèse du Dieu-Néant en interprétant les quatre sens de ce passage de l'Evangile : « Quand il se relève de terre, les yeux ouverts il ne vit rien, et ce néant était Dieu ; car, lorsqu'il vit Dieu, il l'appelle un néant. L'autre sens : quand il se releva, il ne vit rien que Dieu. Le troisième : en toutes choses il ne vit rien que Dieu. Le quatrième : quand il vit Dieu,

---

[476] I, VII, p. 1340.
[477] LS, p. 304.
[478] SA, « Le cirque de la solitude », I, p. 777.
[479] CP, III, p. 378.
[480] EA, « Caillois. Fascination du Minéral », p. 1595, repris en C, p. 794.

il vit toutes choses comme un néant. »[481] Il revient évidemment à la dernière option de donner tout son sens à l'expérience du ravissement de saint Paul. Dieu est l'absolu positif, et le néant : l'absolu négatif. Maître Eckhart établit l'*identité* de l'être et du néant au sein de l'Absolu originel autant que divin : Dieu. Cioran trouve là une conception d'un absolu négatif sous la forme d'un néant de transcendance dont il peut s'inspirer, en partie du moins, pour *anéantir* son *idée* de Dieu.

Que l'on ne s'y trompe pas ! Comme le dit Cioran, « Une chose est de découvrir Dieu par le néant, une autre de découvrir le néant par Dieu. » [482] Le néant n'est pas un autre nom divin pour désigner Dieu à la manière de Maître Eckhart, ou mieux : de Charles de Bovelles[483]. Cioran se rapproche de la tradition de la théologie négative du Dieu-Néant, parce qu'il y retrouve des intuitions qui lui sont chères : l'être n'est pas supérieur au néant, le néant est fécond, la voie négative en dit plus qu'une affirmation… Mais ce rapprochement est biaisé par les motivations proprement cioraniennes qui détournent le sens de ces thèses. Tout d'abord, ne perdons pas de vue que Cioran reste bel et bien non-croyant malgré ses lectures passionnées des saints, des mystiques et des partisans de la théologie négative[484]. Ensuite, l'essentiel du détournement réside dans l'ablation de Dieu réduit à Néant. Jamais Cioran ne pratique la voie descendante et affirmative de la *negation negationis*, nécessaire complément à l'ascension négative vers Dieu[485]. La *monstruosité* de Dieu possède donc en matière de théologie négative une valeur heuristique tout autre que chez Cioran, puisqu'elle sert à révéler Dieu dans sa dissimilitude avec les créatures, tandis que le penseur roumain conçoit l'idée de

---

[481] Maître Eckhart, *Du détachement*, in *Du détachement et autres textes*, trad. du moyen-haut allemand par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Rivages, coll. Rivages poches, 1995, p. 89 (la traduction de ce passage dans cette édition, en soulignant le rien et pas seulement le néant, nous a paru plus pertinente que la traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, cf. Maître Eckhart, *Sermons*, trad. du moyen-haut allemand par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1974, t.3, Sermon n°71, p. 75 – de manière générale, nous adopterons des traductions modernes de Maître Eckhart chaque fois que la traduction de Jeanne Ancelet-Hustache nous paraîtra problématique). D'après cette expression citée juste avant (*ibid*., p. 89) : « Paul se releva de terre, et les yeux ouverts il ne vit rien. », citation tirée de la *Bible*, « Les actes des Apôtres », 9, 8 (*La Bible*, trad. s. dir. de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris, Cerf-Plon, coll. Pocket, 1998, p. 1855). Pour rendre intelligible et pertinent ce non-être de Dieu chez Maître Eckhart, Gilson écrit : « En tant que Dieu est sagesse (*sapientia*), il est pur de tout le reste, y compris même de l'être. » La pureté de l'*intelligere* surpasse celle de l'*esse*. Cf. Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Age*, Paris, Payot, 1999, p. 696.

[482] CP, VIII, p. 441.

[483] Nous n'avons repéré aucune mention de Charles de Bovelles, ce qui contraste avec Maître Eckhart (régulièrement cité en des allusions souvent essentielles). L'explication nous semble double : la redécouverte tardive de Bovelles au XXe siècle (la traduction française, par exemple, du *Livre du néant* par Pierre Magnard date de 1983) et parce que Charles de Bovelles n'est pas un mystique et qu'il n'a pas accordé assez de réalité au Néant, qui n'est qu'un *nom* divin, quand Cioran oppose un Non à Dieu, sans chercher à *l'appeler*.

[484] Cf. par exemple : « En quoi serais-je plus avancé d'avoir la foi, puisque je comprends Maître Eckart aussi bien que si je la possédais ? » E, « Ebauches de vertiges », I, p. 1444.

[485] Cf. Jan Miernowski, *Le Dieu néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1998, p. 137.

Dieu comme une dissimulation d'une monstruosité sournoisement à l'œuvre dans le monde. Bien plus, jamais Cioran ne transforme l'ablation divine en oblation de l'Absolu. La voie négative conserve une *valeur* elle aussi négative et *seulement* négative[486]. L'ablation de Dieu est une prise de conscience du négatif de Dieu, de tout ce que cette idée affiche de monstrueux en ne reposant sur rien. Le Dieu-Néant chez Cioran ne vise pas à préserver la transcendance divine par un nom plus approprié (le Néant, le Rien), mais au contraire à corrompre Dieu. *In fine*, Cioran reprend donc l'idée, d'une part, que l'être a tout à envier au néant et que c'est le néant et non pas l'être qui est une perfection, et, d'autre part, que l'être est moins pur que le néant et que le néant dit l'être mieux que quoi que ce soit. Il peut alors en tirer la conséquence selon laquelle il eut mieux valut le néant plutôt que l'être, et infirme corrélativement la théorie qui voudrait que le néant soit ce qui sert le mieux à dire Dieu, qui est l'Etre. Nous pourrions écrire exactement l'inverse de la thèse de Jan Miernowski[487] sur le Dieu-Néant : chez Cioran, *Dieu n'est pas ravalé au-dessus de l'être, il est au contraire projeté bien en deçà de l'être*.

Du Dieu-Monstre au Dieu-Néant, Cioran décompose sa seule chance de salut. L'unique échappatoire se révèle monstrueuse et nulle. Dès lors, le dilemme du pessimisme jubilatoire se traduit ici par ce tiraillement : « Ma vieille théorie : on ne peut vivre ni avec Dieu ni sans Dieu. »[488] Dieu reste essentiel à la lucidité en tant qu'idée, précisément par le manque d'essence divine. C'est pourquoi « une religion est un art de consoler », sous les *sacrements* et les *sacrifices* se dissimulent les *artifices*, Cioran écrit encore :

> « Ma faculté de découragement dépasse les limites du… morbide. Elle est proprement inconcevable.
>
> Je suis prédestiné à la perdition ; aucun dieu ne pourra jamais rien pour moi. »[489]

L'absolu n'offre aucune *consolation* mais plutôt une désillusion et une *désolation*. La solitude nous ouvre à l'*absolu* pour mieux nous interdire la moindre *absolution*. Rien ni personne ne peut nous sauver parce que nous sommes foncièrement seuls, et que Dieu ne peut être qu'un néant monstrueux ou un monstre d'anéantissement. Croire fait souffrir : tous les sacrifices sont bons pour accéder à un salut, hélas impossible. Loin d'être une solution, le

---

[486] Ce qui contraste avec la valeur « éminemment positive » de la *negatio negationis*, cf. *ibid*., p. 86.
[487] Cf. *ibid.*, p. 16.
[488] C, p. 144.
[489] *Ibid*., p. 465 et p. 472.

salut, tout comme Dieu, se transfigure – ou se défigure – en son contraire. « Une doctrine du salut n'a de sens que si nous partons de l'équation existence-souffrance. […] Le salut finit tout ; et il nous finit. Qui, une fois *sauvé*, ose se dire encore vivant ? On ne vit réellement que par le refus de se délivrer de la souffrance et comme par une tentation religieuse de l'irréligiosité. Le salut ne hante que les assassins et les saints, ceux qui ont tué ou dépassé la créature ; les autres se vautrent – ivres morts – dans l'imperfection… »[490] Bref, l'homme ne connaît nul salut, hormis la mort, qui est la négation même d'une vie salutaire. Nous comprenons le désespoir cioranien qui s'exclame ainsi : « Puisqu'il n'y a de salut ni dans l'existence, ni dans le néant, que crèvent donc ce monde et ses lois éternelles ! »[491] Mais entre le suicide et l'illusion, il reste encore une option, à savoir la décomposition de toutes les certitudes, de toutes les idoles, qui sont autant de faux saluts ou supplices : « La certitude qu'il n'y a pas de salut est une forme de salut, elle est même *le* salut. A partir de là on peut aussi bien organiser sa propre vie que construire une philosophie de l'histoire. L'insoluble comme solution, comme seule issue… »[492] Avec la lucidité, c'est la fin de tout salut parce que le salut est lui-même une fin : la mort, et une illusion : la mortification prise pour la vie. « J'ai toujours mis la vérité au-dessus de mon salut. Ou plus exactement : ce que j'appelle salut ne s'accorde jamais avec mon salut. »[493]

Certes, le sacré souille le profane et inspire à l'homme ses plus grandes illusions. Néanmoins, malgré la monstruosité et le néant divins, le religieux *montre* à l'homme ce qu'il est et qui il est. L'expérience existentielle du sentiment religieux ouvre les yeux de l'homme et l'introduit en lui-même (loin des hommes, en marge de la réalité) à une connaissance sur lui-même, elle lui permet de « clarifier » ses épreuves, et « c'est cela qui a fait de l'homme ce qu'il est, qui lui a donné une dimension intérieure. »[494]

---

[490] P, « Précis de décomposition », « Annulation par la délivrance », p. 604.
[491] CD, « Sur la mort », p. 37.
[492] I, XI, p. 1390.
[493] C, p. 488.
[494] Ent BBLC, p. 267, Cioran en vient ainsi à dégager une certaine *utilité* du concept de Dieu : C, p. 917.

B- Le temps de la chute

1- La rupture fondamentale

a) Le temps de la chute et l'histoire du péché originel

Paradoxalement, avec le sentiment existentiel du religieux, voilà que s'impose à Cioran l'impression d'avoir perdu quelque chose pour toujours : non pas simplement la foi, mais Dieu lui-même, à jamais inaccessible et dernière objection contre le mal métaphysique. Désormais, toute tentative de disculper Dieu et l'entreprise de toute théodicée chargent d'autant plus le mal qui l'accable par ce déni à son tour coupable. Mais la perspective gnostique et gnoséologique sous laquelle Cioran regarde Dieu le conduit en retour à s'interroger sur sa rupture avec le monde, sur la scission entre représentation et lucidité, sur ce qui se brise dans l'être avec la clairvoyance du mal. En effet, puisque Dieu fait le mort, il incombe maintenant à Cioran de reprendre pour son propre compte le point de vue qui surplombe notre monde et plombe l'être. A cela s'ajoute la nécessité de comprendre le sens cioranien de la sécularisation et, par suite, la machine du mal qui échoit à l'homme. Enfin, arrivés « en compétition avec Dieu », force est de reconnaître que « nous singeons ses côtés douteux, son côté démiurge, cette partie qui l'entraîna à créer, à concevoir une œuvre qui devait l'appauvrir, le diminuer, le précipiter dans une *chute*, préfiguration de la nôtre. L'entreprise amorcée, il nous laissa le soin de la parachever, puis rentra en soi, dans son éternelle apathie, d'où il eut été préférable qu'il ne sortît jamais. »[495] Comme si Dieu entraînait l'homme dans sa chute. La brisure de l'être, l'effondrement de la foi, la précipitation du mal et maintenant la chute de Dieu : voilà ainsi quatre raisons majeures qui nous conduisent à la thématique de la chute. C'est dire l'extrême nécessité de prolonger, plus que jamais, la réflexion zoologique par le biais théologique[496], comme le met bien en lumière George Balan[497].

---

[495] CT, « L'arbre de vie », p. 1081.

[496] « L'homme relève d'ordres incompatibles, contradictoires, et notre espèce, en ce qu'elle a d'unique, se place comme hors des règnes. Bien qu'extérieurement nous ayons tout de la bête et rien de la divinité, la théologie rend mieux compte de notre état que ne fait la zoologie. Dieu est une anomalie ; l'animal ne l'est pas ; or comme Dieu, nous dérogeons au type, nous existons par nos irréductibilités. Plus nous sommes en marge des choses, plus nous comprenons celui qui est en marge de tout ; peut-être même ne comprenons-nous bien que lui seul… Son cas nous plaît et nous fascine, et son anomalie, qui est *suprême*, nous apparaît comme l'achèvement, comme

La *rupture essentielle*, qui fait qu'il y a un avant et un *après* (au sens métaphysique) repose sur la distinction entre la *chute*[498] *dans le temps* et la *chute du temps* :

> « Les autres tombent dans le temps ; je suis, moi, tombé du temps. A l'éternité qui s'érigeait au-dessus de lui succède cette autre qui se place au-dessous, zone stérile où l'on n'éprouve plus qu'un seul désir : réintégrer le temps, s'y élever coûte que coûte, s'en approprier une parcelle pour s'y installer, pour se donner l'illusion d'un chez-soi. Mais le temps est clos, mais le temps est hors d'atteinte : et c'est de l'impossibilité d'y pénétrer qu'est faite cette éternité négative, cette *mauvaise* éternité. »[499]

Rendons-nous bien compte de la valeur cruciale de cette distinction, et ce à triple titre. Pour commencer, de l'aveu même de Cioran, « Tomber du temps…» est au nombre des textes les plus décisifs qu'il a pu écrire. Cela est suffisamment rare chez quelqu'un qui ne supporte pas de parler de son « œuvre », pour être cité : « Mais je tiens tout particulièrement aux sept dernières pages de *La chute dans le temps* qui représentent ce que j'ai écrit de plus sérieux. Elles m'ont beaucoup coûté et ont été généralement incomprises. On a peu parlé de ce livre bien qu'il soit à mon sens, le plus personnel et que j'y ai exprimé ce qui me tenait le plus à cœur. Y a-t-il plus grand drame en effet que de tomber du temps ? Peu de mes lecteurs hélas ont remarqué cet aspect essentiel de ma pensée. »[500] Cette rupture renoue étonnamment avec l'histoire de la philosophie en ce qu'elle a la force des distinctions essentielles entre l'eidos et le sensible pour Platon, entre l'acte et la puissance chez Aristote… jusqu'à la différence de l'être avec l'étant selon Heidegger. Ces divisions métaphysiques qui sont devenues autant de lieux communs en histoire de la philosophie, Heidegger croyait s'en prémunir au moyen

---

l'expression idéale de la nôtre. Cependant nos relations avec lui sont troubles : ne pouvant l'aimer sans équivoque ni arrière-pensées, nous le questionnons, nous l'accablons de nos interrogations. Le savoir dressé sur la ruine de la contemplation, nous a éloignés de l'union essentielle, du regard transcendant qui abolit l'étonnement et le problème. » *Ibid*., p. 1080.

[497] George Balan, *Emil Cioran, La lucidité libératrice ?*, Paris, Josette Lyon, coll. Les maîtres à penser du XXe siècle, 2002, XI, p. 139.

[498] La chute fait référence au livre de la *Genèse*, évidemment, mais aussi à un ensemble complexe de récits (la chute évoquée dans les textes apocryphes, les évangiles gnostiques, les commentaires théologiques ou mystiques, etc.), sans oublier qu'il y a deux récits de la genèse dans la *Genèse*... L'essentiel pour nous sera de retenir seulement ce qui fait sens pour Cioran : comme il le dit lui-même, seul compte ce qui est signifié sous les symboles de mythes comme celui de la chute biblique, l'intellection de leur contenu est égale à celle de nos concepts (P, « Le décor du savoir », p. 706). Puisque « Toutes les voies, tous les procédés pour connaître sont valables (*id*., p. 707), l'important se situe dans la lecture cioranienne qui déforme et parasite un nombre multiple et hétérogène de figures, de récits, de sources, sans se soucier le moins du monde d'en respecter les identités et les différences spécifiques. Nous laisserons donc de côté la question de l'identification *des Chutes* que Cioran mélange allègrement, et confond. Cioran parle de « *la* chute », et ne considère la multitude des récits du péché originel que comme autant de versions du même événement : c'est cela qu'il nous incombe de comprendre, à savoir le *mythe cioranien* de la chute. Nous n'utiliserons les autres versions et récits que par contraste afin de mieux appréhender la conception que s'en est forgée notre auteur.

[499] CT, « Tomber du temps… », p. 1152.

[500] Ent SJ, p. 233.

d'une différence *authentiquement* ontologique seule capable de répondre à la primauté ontologique et ontique de son questionnement du sens de l'être, « condition *a priori* de possibilité »[501] des sciences, des ontologies et du souci le plus originaire et, en même temps, le plus fondamental du Dasein qui pose cette différence : « Ce qui le distingue ontiquement, c'est que, dans son être, il en va pour cet étant *de* cet être. Or, s'il est ainsi constitué en son être, il appartient donc au Dasein d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Et cela veut aussi dire que le Dasein, d'une manière quelconque qui peut être plus ou moins explicite, s'entend dans son être qui est le sien lui soit découvert. *L'entente de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein*. Ce qui distingue ontiquement le Dasein, c'est qu'il *est* ontologique. »[502] Avec la chute cioranienne, il y a le même double geste de dénonciation de la perversion des intentions ultimes des philosophes qui le précèdent (et donc de démantèlement des généalogies philosophiques antérieures) et de revendication d'un discernement qui rend ses prédécesseurs naïfs à ses yeux. En effet, il est rare qu'un texte aussi long ne comporte sous la main de Cioran aucune référence explicite à quiconque. Nous voyons là effectivement une intensité de la singularité toute personnelle dans l'expression d'une idée plus que jamais essentielle. Heidegger, en reprenant la généalogie qu'il dénonce et déconstruira ensuite, se situe d'abord vis-à-vis d'eux ; bien plus, *Etre et temps* questionne la question de l'être au moyen de l'exposition scolastique de la définition de l'être[503]. Cioran ne tombe pas dans le jeu hypocrite de la prétérition. Pour autant, la rupture lapidaire est consommée entre « les autres » qui « tombent dans le temps » et Cioran qui écrit « je suis, moi, tombé du temps ». Cioran rompt avec tout le monde et tranche avec tous ceux qui l'ont précédé dans le temps et donc aussi avec ses prédécesseurs en histoire de la philosophie. Cioran ne fait au fond qu'actuer par son écriture une rupture inactuelle puisqu'elle arrache du temps l'arbre de la connaissance. Quand Heidegger court après l'historial, Cioran coupe court entre un avant et un *après*. En ce sens, cette rupture cioranienne ne se veut pas un progrès en matière d'histoire des idées, car elle ne s'additionne pas au lot des divisions successives. La division clarifie et donne à voir limpidement ce qui est confus en démêlant et séparant les complexes en simples. Mais la chute cioranienne ne cherche pas à diviser plus originairement, elle veut s'identifier à la lucidité à l'état pur, depuis l'origine jusqu'à nous, sur toute la durée du temps, pour mieux en

---

[501] Martin Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, § 3 « La primauté ontologique de la question de l'être », p. 35. Pour une analyse, cf. Jean Grondin, « Pourquoi réveiller la question de l'être ? », *in* Jean-François Mattéi, *Heidegger et l'énigme de l'être*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2004, p. 43-69.
[502] Martin Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, § 4 « La primauté ontique de la question de l'être », p. 36.
[503] Ceci est très clairement mis en lumière dans les premières pages d'*Etre et Temps* par Jean Grondin, *ibid.*, p. 51.

sortir (et non pas en remontant à une primauté chronologique), c'est-à-dire pour s'apercevoir de la mort du temps depuis la clairvoyance de la conscience animée de lucidité. La chute bouscule auteurs et lecteurs[504] et se bascule en arrière de la question même de l'être.

La rupture opérée par cette chute est cruciale pour une seconde raison : en étant absolue, totale, irrémédiable, cette rupture court le long de toute la pensée cioranienne, comme une épine dorsale[505]. A ceux qui ne voient chez Cioran que des contradictions partout, cette rupture, qui oppose frontalement un avant et un après, dans et hors du temps, soutient et suture pourtant l'ensemble. Ainsi, nous voyons bien comment ici la cohérence de la pensée cioranienne s'avère sans cohésion, puisque cette rupture est une articulation centrale qui permet aux différentes extrémités de la pensée de se mouvoir d'elles-mêmes, de manière chaotique, mais sans perdre la solidarité avec le concept cioranien de chute. Mieux : c'est en vertu de cette articulation que l'ensemble des aphorismes cioraniens demeure hétérogène, parce que l'ossature de ce concept permet de propager l'élan du motif central dans tous les sens, en direction des extrémités les plus singulières aussi bien que vers les retranchements les plus reculés de sa pensée.

Dès les textes de jeunesse, nous voyons cette rupture opérer avant même la cristallisation conceptuelle de la chute. Nous en voulons pour preuve les trois premiers articles de Cioran de 1931 : dans l'article « La volonté de croire »[506] nous voyons une « rupture » irrémédiable poindre avec « le sens du moment *final* de la vie d'une culture » (nous soulignons), avec l'idée de la « déchéance » d'une civilisation occidentale et sa sécularisation du sacré, avec « la dissension » entre les valeurs et leurs créateurs, etc. Cela reprend bien l'écartèlement de la dichotomie chute du temps / chute dans le temps, en son sens ultime et en sa coupure définitive. De même, dans « L'intellectuel roumain »,[507] Cioran se focalise sur la « décadence » de l'Occident en partant du « tragique essentiel » de la vie intérieure qui est partagée entre la tendance à s'accomplir en elle-même (donc se replier sur

---

[504] Cf. *supra*, p. 96-97. Sur la question de l'être chez Cioran, nous aurons l'occasion de revenir plus tard sur la lucidité que Cioran entend opposer à l'ontologie heideggérienne.

[505] Cf. José Luis Rodríguez García, *Pliegues de la razón moderna. De Descartes a Cioran*, Zaragoza, Mira Editores, 1993, « Las ''Claves'' de Cioran », p. 200-201 : l'auteur met en lumière comment « la lecture constante de la chute terrible dans le temps » constitue une véritable « colonne vertébrale » et donne la « clef » inédite d'une systématicité qui s'exerce au détriment du discours logique de la raison, mais qui est animée par l'intérêt théorique récurrent que Cioran manifeste à l'égard de la chute. Le tort du commentateur est peut-être de ne pas saisir la part existentielle de l'écriture cioranienne en ne voyant là qu'un « intérêt théorique », d'où selon nous une confusion entre obsession et systématicité). Malgré tout, cela accentue ce que nous disions de la nature *obsessionnelle* des concepts cioraniens, renforçant par là l'idée d'une ossature de la pensée cioranienne.

[506] SD, « La volonté de croire », p. 9-12.

[507] SD, « L'intellectuel roumain », p. 13-19.

elle et se soustraire au monde), et l'aspiration à s'extérioriser dans une « fluidité permanente » (donc sortir et se vider d'elle-même, c'est-à-dire ne pas se réaliser). Dans « La psychologie du chômeur intellectuel »[508], Cioran se concentre sur le « déséquilibre » intérieur d'un être en proie à sa désintégration (organique : soustraction à la vie ; sociale : dissolution des liens sociaux ; psychologique : désaccord avec soi-même ; ontologique : déréalisation des possibles de son être). Là encore, c'est la vision d'une perspective irrémédiable (« l'esprit eschatologique ») qui anime la rupture de la conscience de soi avec la norme préétablie que le monde extérieur lui impose. C'est encore la même chute qui traverse de part en part *Sur les cimes du désespoir* comme l'attestent les dernières lignes de l'ouvrage sur la dissociation de l'existence et du temps[509], et à l'exemple de ce que Cioran commence d'ores et déjà à préciser et dont il n'aura de cesse d'approfondir le reste de sa vie durant : « Le mythe biblique du péché de la connaissance est le plus profond que l'humanité ait jamais imaginé. »[510]

Au-delà de son inscription au plus profond des textes cioraniens, la chute s'origine dans un temps de ce qui devance l'histoire. Le dérouler c'est prendre la mesure de ce qui tombe avec la chute. Or, cette chute prend sa source avec la notion de péché originel, cristallisée par saint Augustin[511]. Le péché originel est l'état originel de la nature humaine qui bascule dans le mal et la connaissance, comme si le prix à payer pour atteindre la connaissance était le mal, sur le chemin – tel que le livre de la Genèse l'évoque – de la tentation, de la faute et du châtiment à l'exil, à la souffrance et à la mort. Mais Cioran déforme lourdement cette notion augustinienne de péché originel :

1. Outre la non-croyance de Cioran et sa conception de la monstruosité de Dieu, de sa maladresse et de son néant, le péché originel s'avère d'abord une fiction explicative : « Je ne crois pas au péché originel à la façon chrétienne, mais sans lui, on ne peut comprendre l'histoire universelle. La nature humaine était corrompue dans l'œuf. Et non, je ne parle pas comme un croyant, mais à défaut de cette idée, je me trouve dans l'impossibilité d'expliquer ce qui est advenu. Mon attitude est celle d'un théologien non croyant, d'un théologien

---

[508] SD, « La psychologie du chômeur intellectuel », p. 20-23.
[509] CD, « Le non-sens du devenir », p .102.
[510] CD, « L'enthousiasme comme forme d'amour », p. 72.
[511] De manière générale, les références nominatives à saint Augustin sont, chez Cioran, peu fréquentes mais la plupart du temps significatives (cf. TE, « Sur une civilisation essoufflée », p. 840 ; EA, « Eliade », p. 1589 ; AA, « Magie de la déception », p. 1678 ; C, 50, 126, 223, 801). Enfin, après avoir évoqué sa passion pour Maître Eckhart et sainte Thérèse d'Avila, Cioran confie : « J'ai aussi admiré saint Augustin » (Ent LC, p. 167). Bref, quoi que discrète, la lecture cioranienne de saint Augustin s'avère soutenue.

athée. »[512] Le péché originel désigne donc tout d'abord une « *idée* profonde »[513] qui rend compte du mal dont est pétrie l'histoire de l'humanité, c'est un principe théorique explicatif qui assigne une cause première au mal et à la naissance même de l'homme. Cette notion détermine aussi un « sentiment »[514] par lequel l'homme est ce qu'il est. L'homme advient à la conscience de soi en même temps qu'il en vient à connaître et à subir le mal. Enfin, Cioran entend par cette notion, en un sens non chrétien, une « tare »[515] de l'humanité, c'est-à-dire une caractéristique essentielle qui fait que l'homme est ce qu'il est et se perpétue ainsi. La *conséquence*, dont il appartient à cette notion de rendre compte, est bel et bien réelle et même existentielle. Pour Cioran, le péché originel n'est pas le dogme d'un chronologie sacrée du temps, mais l'explication de ce qui fait que nous sommes aujourd'hui insérés concrètement dans le mal et dans un processus historique. En particulier, « originel » ne doit pas signifier *avant* l'histoire, mais *genèse* de l'histoire, mise en marche de l'histoire[516].

2. Cioran ampute la notion de péché originel de la rédemption du Christ qui enlève le péché du monde. Cioran n'aboutit pas non plus aux conséquences que saint Augustin croit tirer des conditions malheureuses de l'homme perdu par le péché. Non seulement Cioran voit dans l'absence d'échappatoire au désespoir (faute de salut) les conditions requises pour la lucidité, mais cela l'amène aussi dans une voie qui réfute l'idée d'un *progrès* du mal. La nature du processus du péché originel n'est pas un progrès, mais l'histoire elle-même, qui n'est que le déroulement d'une dégradation ontologique. Tandis que le *De librio arbitrio* montre d'une part que prévoir n'est pas causer, et que la prescience divine au contraire avait mis en garde Adam par un commandement : le péché originel est le fruit d'une déficience de la volonté libre de l'homme ; d'autre part, que le péché d'Adam introduit du même coup le péché dans le monde par sa descendance avec Eve : le péché est contre nature et s'accroît avec le nombre des rejetons de la filiation adamique. Pour saint Augustin, le mal progresse, mais la faute en revient à l'homme. Seul Dieu peut l'en délivrer. Pour Cioran, le péché est au contraire naturel à l'homme, mais le mal n'augmente pas, le péché ne progresse pas. Ce qui augmente, ce sont les conséquences du mal. Ce qui s'accélère, c'est notre sensation, notre connaissance et notre souffrance du mal. C'est notre perception du mal se prolongeant avec le temps qui nous donne l'illusion de la progression du mal. Mais le mal n'est pas une chose,

---

[512] Ent ES, p. 164.
[513] Ent BBLC, p. 268 (nous soulignons).
[514] Cf. CP, VI, p. 418.
[515] C, p. 639.
[516] Cf. EN, « Exercices négatifs », « La chute dans l'histoire classique », p. 34 : « Le péché n'est pas originel mais coexistant à l'histoire. »

une entité qui s'accumule ou diminue : Le mal est *là*, totalement. Il n'y a donc nul espoir possible de lutter contre la quantité de mal présent. Le mal est une qualité essentielle de la nature de l'homme. Au contraire, il y a un optimisme[517] latent à défendre le progrès du mal : si le mal avance, il peut donc aussi reculer. Redouter un mal imminent ou espérer la parousie, ce sont deux attitudes identiques de foi dans le futur. Pour Cioran, à la manière des gnostiques, le mouvement lui-même est entaché par le mal. Mais le mal, en lui-même, n'augmente ni ne diminue : « le monde est condamné à être ce qu'il est »[518].

3. Cioran contredit et renverse les intentions à l'origine de la constitution du concept de péché originel. Après avoir découvert la faute d'Adam et d'Eve, Dieu condamne le premier à travailler la terre à la sueur de son front, et la seconde à enfanter dans la douleur. La tradition avait pu alors discerner chez saint Augustin le péché originel originant d'Adam et le péché originel originé du péché du monde. Sans entrer dans ces arguties théologiques, Cioran met toutefois l'accent sur la perpétuation du mal à travers la vie. Cioran reprend l'idée de transmission fatale du mal à chaque nouveau-né. Le mal laisse donc des *séquelles* et fait de l'histoire une série de ses manifestations. Cependant, la distinction entre le mal et le temps est si ténue (car Cioran les pense de manière tellement conjointe), que tout porte à sous-entendre implicitement la notion-clef de *récapitulation* derrière l'idée de généalogie. Selon saint Irénée[519] si chaque homme répète la nature du premier homme à sa naissance, le Christ, quant à Lui, en véritable Nouvel Adam, récapitule le premier homme, et à travers lui l'humanité tout entière. La récapitulation restaurerait la pureté de la nature humaine. Sans vouloir forcer le texte, il nous semble que la notion de « capitulation »[520] chez Cioran renverse exactement cette perspective : la « fatalité organique » qui explique « le processus par lequel on devient désabusé [l'édition originale en roumain dit « pessimiste »] » est « irréparable ». La capitulation est une reprise par soi-même de la perception de sa nature. Ni la pureté ni la parousie ne sauraient advenir. En revanche, la clairvoyance de l'impasse que constitue

---

[517] En l'occurrence, l'optimisme de saint Augustin est double : le mal et son progrès ne sont pas imputables à Dieu (là où il y a péché, on peut s'en garder dit saint Augustin, *Du libre arbitre*, trad. du latin par Goulven Madec, in *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer-Institut d'études augustiniennes, 1999, vol. 6, livre III, 18, 50, p. 477 ; ou encore : « Car notre âme, bien qu'elle soit corrompue par les péchés, est cependant plus noble et meilleure que si elle était changée en cette lumière invisible […] », *ibid*., livre III, 5, 12, p. 405) et laissent entrevoir la possibilité de la réparation divine par le sentiment de honte (saint Augustin, *La Genèse au sens littéral*, trad. du latin par Paul Agaësse et Aimé Solignac, Paris, Desclée de Brouwer-Institut d'études augustiniennes, 2001, vol. 48, livre XI, XXXIII, 44, p. 303-305), première étape sur le chemin de la rédemption des péchés par le Nouvel Adam.
[518] MD, « Les nouveaux dieux », p. 1189.
[519] Cf. saint Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, *op. cit*., livre III, 21, 10-23, 8, p. 382-393.
[520] CD, « Capitulation », p. 99-100.

l'histoire pousse à s'en désolidariser, à tomber non plus dans mais du temps. La prise de conscience opérée par cette distinction coupe court à toute illusion de rachat, de salut, de rédemption, et par là la conscience se coupe de l'être et du temps. L'ascension jusqu'à Dieu le long des ramifications de la généalogie de l'humanité voire de l'arbre de vie lui-même est une entreprise décapitée par la désillusion cioranienne. De même, annonciateur de mauvaises nouvelles, Cioran décrit les rejetons du premier homme comme des avatars du « vieil Adam »[521] – là où on attendrait la bonne parole du Nouvel Adam –, afin de dénoncer le travail de corruption qui se masque sous le visage mobile de l'éternité. Loin de servir à relever et restaurer la nature humaine, Cioran abandonne la nature humaine à sa chute, et ne chute du temps que pour mieux fustiger l'infortune de la destinée humaine et s'impatienter de la fin de cette chute trop humaine. Bien plus, Cioran fait du mal la téléologie de l'histoire. L'homme est destiné au mal, non à cause du péché d'Adam, non à cause de sa participation à la nature d'Adam et de sa répétition du même mauvais usage de sa volonté et de son libre arbitre, mais en raison de la volonté de connaître et du simple fait d'être et d'être né. Saint Augustin ne voyait dans le péché d'Adam qu'un péché d'orgueil[522] : Adam aurait voulu s'émanciper de Dieu et convoitait sa puissance. Cioran considère plutôt le mal comme la *vocation*[523] de l'homme : sans son péché, Adam aurait été incomplet, et la Création inachevée. Pécheur, Adam empêche le morne ennui de l'éternel présent de régner et, à défaut d'annoncer la Parousie, justifie du moins la lucidité par le refus de l'inconscience naïve et infantile qui serait sinon le lot de l'humanité. Par le mal, l'homme devient donc mature. Sans le péché originel, jamais l'homme ne se serait épanoui, le développement dans le temps lui était nécessaire. « […] ce n'est que dans le sentiment du péché qu'on est *homme* au sens propre du mot. Car être homme signifie s'identifier, sous chaque latitude de la terre et du cœur, au phénomène de la chute. »[524] L'homme pressentait sa chute[525], il la désirait.

---

[521] P, « Visages de la décadence », p. 686. Pas étonnant que Cioran écrive ailleurs : « Pour croire, il faut être tout d'une pièce, il faut aussi aimer la stabilité, car Dieu, c'est cela en premier lieu. Ensuite, il faut pouvoir écrire *vérité* avec majuscule. C'est ce à quoi je ne me résignerai jamais. Tout est capitulation, sauf l'inquiétude, sauf la soif inétanchée de la vérité. » C, p. 890.

[522] Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral*, *op. cit.*, livre XI, XV, 19, p. 259.

[523] Même lorsque Cioran parle de l'orgueil d'Adam, ce n'est pas au sens de saint Augustin : « Se faire valoir, tel était, tel demeure son rêve. Il est difficile de croire qu'il ait sacrifié le paradis par simple désir de connaître le bien et le mal ; en revanche on l'imagine parfaitement risquant tout pour être quelqu'un. Corrigeons la Genèse : s'il gâcha son bonheur initial, ce fut moins par goût de la science que par appétit de la gloire. Dès qu'il en subit l'attrait, il passa du côté du diable. Et elle est vraiment diabolique, dans son principe comme dans ses manifestations. » CT, « Désir et horreur de la gloire », p. 1113-114.

[524] CP, IV, p. 418.

[525] Cioran remarque qu'Adam vivait « dans le pressentiment du savoir, dans une science qui s'ignorait elle-même, dans une *fausse* innocence, propice à l'éclosion de la jalousie, vice qu'enfante le commerce avec plus

4. Dernière corruption de la notion augustinienne de péché originel : là où saint Augustin renversait la conception de Platon (qui veut que le mal – pure absence – soit causé par ignorance), en montrant que dans l'épisode du Péché originel il appartient à la connaissance de causer le mal et au mal de produire de l'ignorance[526], Cioran va avoir en vue l'idée que si la connaissance est bien source du mal, le mal engendre réciproquement la connaissance. Pire : le péché originel signifie que « Le mal est plus vivant que le bien. »[527] Effectivement, sans le péché originel, l'homme ne saurait pas ce qu'est la vie proprement dite, ni ce que c'est que d'être homme, il ignorerait même ce que signifie lutter pour vivre, il n'en connaîtrait pas le prix, la nécessité, l'urgence.

La première conséquence de tout ceci consiste évidemment à saisir enfin ce que Cioran entend intrinsèquement par « chute », maintenant que nous mesurons son éloignement de la vulgate notionnelle ; mais tout d'abord – c'est une seconde conséquence, encore plus immédiate –, il faut prendre acte de l'importance que la théologie conserve aux yeux de Cioran. Celui-ci se proclame un « théologien athée » *au sens fort*. Bien sûr, Cioran s'oppose à la théologie positive, laquelle positivité, pleine de preuves, annihile tout sentiment religieux[528], néanmoins, dans le même temps, il reconnaît la justesse de la mystique et de la théologie négative. Du reste, Cioran admet effectivement que « L'oscillation entre la théologie et le cynisme est la seule solution à la portée des âmes blessées. »[529] La filiation avec une famille de Popes donne des éléments biographiques et psychologiques qui contextualisent ce rapport à la théologie. Outre le fond familial[530], la théologie ressort à un héritage culturel roumain à partir duquel son exil prend tout son essor par ce qu'il abandonne en connaissance de cause et qu'il n'oublie pas. Quant au dilemme de l'impossibilité de la foi et de la nécessité de recourir à Dieu, il n'explique pas tout. En particulier, pourquoi écrire « A

---

chanceux que soi ; or, notre ancêtre frayait avec Dieu, l'épiait et en était épié. Rien de bon ne pouvait en résulter. » CT, « L'arbre de vie », p. 1071.

[526] C'est l'idée que lorsque Adam et Eve mangèrent, « leurs yeux s'ouvrirent » (cf. saint Augustin, *Le Libre arbitre*, *op. cit.*, livre XI, XXXI, 41, p. 99), ce qui implique la perte de leur corps spirituel et la perte de la grâce intérieure (*La genèse au sens littéral*, *op. cit.*, livre XI, XXXII, 42, p. 299).

[527] Ent BBLC, p. 275.

[528] « La théologie est la négation de Dieu. L'idée saugrenue d'aller chercher des arguments pour prouver son existence ! Tous ces Traités ne valent pas une exclamation de sainte Thérèse. Depuis que la théologie existe aucune conscience n'y a gagné une certitude de plus, car la théologie n'est que la version athée de la foi. Le dernier bredouillage mystique est plus proche de Dieu que la *Somme théologique*. Tout ce qui est institution et théorie cesse d'être *vivant*. L'Eglise et la théologie ont assuré à Dieu une agonie durable. Seule la mystique l'a ranimé de temps en temps. » LS, p. 311.

[529] CP, XI, p. 481.

[530] On ne trouve que des anecdotes sur les discussions théologiques qui occupaient la famille du jeune Cioran (cf. par exemple E, « Ebauches de vertiges », I, p. 1451), mais cela dénote bien, malgré tout, une fréquentation de la théologie au quotidien.

l'intention des théologiens ? » Ce texte, certes écarté du *Précis* – peut-être justement parce que ce texte *en dit trop* –, révèle selon nous un recours *appuyé* à la théologie et la nécessité d'aiguiser ses armes critiques en croisant le fer avec les docteurs de l'Eglise. C'est aussi ce qu'atteste l'amitié que Cioran entretient avec le Père Molinié (où saint Thomas d'Aquin est naturellement convié à la discussion[531]).

b) Le moment et le mouvement de la chute

Au-delà de la reprise du mythe biblique, le péché originel désigne chez Cioran l'avènement de la conscience éveillée. Il existe concrètement au moins trois types d'êtres qui ne sont pas, ou pas encore, ou pas complètement tomber dans le temps : les enfants (et il s'agit d'abord de l'enfance de Cioran[532]), les membres de civilisations « primitives » et les fous. Les premiers reproduisent ce que conte le récit adamique. Mais le pressentiment de la chute est là aussi souligné : la chute est inévitable, mais elle procède d'un temps d'avant l'histoire et d'avant l'actuation du mal. La sortie de l'enfance ne date pas l'apparition du mal, mais la connaissance qui nous ouvre les yeux sur la réalité du mal. Dès lors, l'homme se met à connaître le mal et à le vivre. Le *péché* signifie donc non pas exactement faute, concupiscence, mais *moment* du mal, instant décisif où la chute commence. Nous l'avons déjà dit, le péché est originel au sens où l'histoire commence avec lui. Ami de Cioran, et préparant son doctorat à Paris, Mihai Şora avait déjà su mettre en évidence la temporalité de la chute, n'intervenant qu'à titre de deuxième acte[533]. Chez Cioran, le premier acte du drame existentiel est bien déjà cette enfance paradisiaque, où le mal s'annonce déjà, puis apparaît (le deuxième acte est donc celui du péché, de l'écroulement du paradis, avec l'apparition de la connaissance du mal) et enfin agit (la chute n'est donc que le troisième acte du drame existentiel, où la rupture est définitivement consommée : c'est le regard sur le paradis perdu, qui renvoie le paradis de l'enfance à une « vie antérieure » comme l'a bien souligné Gabriel Liiceanu[534]). Comme le calme avant la tempête, la tragédie ultérieure, que le drame existentiel du premier

---

[531] Cf. les lettres de Marie-Dominique Molinié à Cioran du 5 mars 1945 et du 13 octobre 1946. Notons que le thomisme du dominicain est inspiré du *De Malo* – selon une lecture assez éloignée des thomistes de l'époque – et que les questions du mal et du péché sont au centre de toute sa pensée.

[532] Cf. E, « Ebauches de vertiges », p. 1481. Cioran raconte en maintes occasions la chute qu'il subit en quittant Răşinari, cf. par exemple Ent MJ, p. 285.

[533] Mihai Şora, *Du Dialogue intérieur. Fragment d'une anthropologie métaphysique*, Paris, Gallimard, 1949, n. 52, p. 68 : « L'état primordial de l'homme était un état *existentiel* au sens propre du mot : la chute n'a donc pas été pour l'homme son premier ''événement'' (l'événement grâce à quoi lui arriveront dorénavant des événements), – mais le *deuxième* acte de son drame *existentiel*. »

[534] Gabriel Liiceanu, *Itinéraires d'une vie : E. M. Cioran* suivi de : *Les continents de l'insomnie, entretien avec E. M. Cioran*, Paris, Michalon, 1995, p. 14.

acte annonce, est bien pressentie mais n'est reconnue, connue et sentie comme telle qu'*après coup*, après la connaissance du mal.

Corrélativement, c'est le même présent éternel que savourent les sociétés « primitives ». Cioran relie d'ailleurs cet état à ses souvenirs d'enfance, en parlant d'une « expérience primitive », du temps où il vagabondait avec les bergers – considérant la société paysanne dans laquelle il vivait alors comme se trouvant « au-delà de la civilisation ». Rien d'étonnant à affirmer ensuite : « Quand j'ai quitté mon village, j'ai cessé d'être un primitif. »[535] Empreint de la nostalgie des origines, s'agirait-il de revenir à l'âge des cavernes ? Non, c'est impossible, puisque notre chute a déjà eu lieu, nous ne pouvons faire comme si elle n'avait jamais existé. En outre, le péché originel est l'idée d'un vice pas seulement viscéral mais également initial chez l'homme, du simple fait d'être homme. Du reste, c'est un des mérites de Lévi-Strauss d'avoir mis à jour la tristesse de l'homme naturel. *Tristes tropiques*[536] est une désillusion du mythe du bon sauvage et de l'utopie de l'âge d'or qui ne va pas sans rappeler certaines lignes de « L'âge d'or » de Cioran. Les sociétés tant *civilisées* que *primitives* sont toutes éphémères, et certaines plus que d'autres. Le seul avantage du primitif tient à sa situation marginale, en périphérie de l'histoire. A l'instar de l'histoire, le progrès signifie le mal[537]. Maintenant que nous connaissons le progrès, que nous sommes tombés dans l'histoire, impossible de revenir en arrière. L'histoire est irrémédiable. Le regret d'être né, d'être né dans l'histoire, en étant arraché à la condition quasi anhistorique (du moins « préhistorique »[538] dit Cioran) qui régnait à Răşinari, de ne pas avoir connu le destin d'un berger sur Coasta Boacii exprime le regret d'être tombé dans l'histoire, sans qu'il soit possible d'y remédier et ne trouve de pendant que dans sa soif d'une post-histoire. Mais quand bien même il serait possible de revenir à l'état sauvage, l'homme se retrouverait condamné soit à une insécurité et une inquiétude totales du fait de son indigence (donc sans

---

[535] Ent HNJ, p. 36. Cf. également Ent FS, p. 19.
[536] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, coll. Terre humaine poche, 1984, p. 467-471.
[537] « […] le ''progrès est l'équivalent moderne de la Chute […]. » CT, « Portrait du civilisé », p. 1087.
[538] Ent HNJ, p. 36. Bien évidemment, la théorie des peuples sans histoire est à retrouver chez Eliade (cf. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1975). Mais cette relative anhistoricité préfigure déjà chez Cioran une réaction gnostique au temps, en souvenir de ce temps d'avant le temps. Dans le gnosticisme, certes, « le temps existe, mais à la fois fortement lié et pesant par suite de l'enchaînement du Destin mauvais et, d'autre part, inorganique, brisé par les interventions de la Révélation et par la volonté du gnostique de le rompre afin de rompre avec lui. » Henri-Charles Puech, « La gnose et le temps », in *En quête de la Gnose*, t. I « La Gnose et le temps et autres essais », *op. cit.*, p. 268.

aucune possibilité de répit[539]), soit à un ennui naturel du fait de l'éternel présent, ce qui le jetterait sur les mêmes sentiers de la perdition temporelle.

Quant au fou, dépourvu de tout ce qui l'individualise[540], dénué de présence d'esprit et d'esprit du présent, il reste à distance du monde et du cours du temps : le temps court sans lui, tandis que le reste du monde course et pourchasse sa folie. Sans compter que l'on n'est jamais sûr de pouvoir perdre toute sa raison dans la folie et que l'on n'est pas à l'abri d'une rechute dans la conscience… La folie demeure une grâce à laquelle on ne peut que se prédisposer, sans certitudes. L'enfant possède un sort enviable mais éphémère et irrattrapable, le primitif jouit d'une condition relativement préférable mais impossible, le fou a reçu l'apposition de la main providentielle du hasard sur son existence, mais sa fortune est inaccessible. Sauf exception (ces trois cas se réduisant à trois formes d'inconscience), on n'échappe donc jamais à la fatalité de la chute. Ce qui *fait* la chute, c'est donc la conscience[541].

Mais cette chute, qu'*est*-elle vraiment au juste pour Cioran ? Elle désigne d'abord le *mouvement* de ce qui tombe. La chute suppose donc trois éléments : une force d'attraction vers le bas, un point d'application de cette force et un poids sur laquelle cette force agit en ce point. La chute détermine un saut qualitatif[542] entre deux états, sans jonction entre les deux. C'est le basculement d'un état existentiel en son contraire. Avec la chute, quelque chose se rompt, casse et se renverse. La fracture est la connaissance du mal. Effectivement, cette connaissance du mal – qui *ouvre les yeux* d'Adam et d'Eve selon le récit de la genèse – caractérise la conscience. Désormais, l'homme *sait* le mal, la souffrance, etc. D'ailleurs, n'est-ce pas la même expérience qui rend Siddhârta un « éveillé », un « Bouddha » ? Nous comprenons notamment ainsi l'intérêt que cette figure emblématique prend aux yeux de Cioran. La connaissance qui préexistait (Dieu ayant enseigné à Adam le nom de chaque être peuplant le jardin d'Eden) n'était pas une connaissance qu'Adam pouvait *comprendre*. C'est donc en goûtant du fruit de la connaissance que la chute advient, de même c'est avec le surgissement, à lui-même, de sa conscience que l'homme découvre le mal, c'est avec l'histoire que l'homme se jette dans le mal, c'est avec tout son esprit que l'homme excite,

---

[539] C, p. 579. Même « l'Angoisse » s'avère « un produit courant au temps des cavernes. » SA, « L'escroc du gouffre », p. 757. Dans l'entretien précédemment cité (Ent HNJ, p. 36), Cioran affirmait pourtant qu'à voir les bergers de Răşinari, « les débuts de l'humanité ne devaient pas être si terribles que ça ». Comprenons la part d'émotion que contient cette évocation du paradis (qui plus est à l'occasion du dernier entretien qu'il donna avant sa mort), qui contraste avec la vision plus réaliste et plus cruelle de Cioran quand il parle sans la nostalgie de ses origines.
[540] CD, « Pressentiment de la folie », p. 29-30.
[541] « […] la conscience est la chute. » Ent HNJ, p. 36.
[542] Nous reviendrons sur ce que point plus tard, cf. *infra*, p. 208 sq.

raffine et approfondit le mal qui l'assaille. Le péché originel caractérise donc ce moment où l'existence humaine commence à connaître le mal, un moment où le temps commence pour elle. La connaissance engendre donc aussi l'idée de la fin et du recommencement incessant du cycle de vie, de douleurs et de mort. La connaissance du mal est déjà un mal pour soi (parce qu'elle fait mal) et en soi (la curiosité naturelle d'Adam le pousse à faire le mal). Ce qui s'écroule, c'est donc le paradis, c'est-à-dire l'état de paix sereine et innocente. La connaissance est une perversion de la vie, caractéristique d'un vivant pervers – Cioran se souvient d'ailleurs de la théorie freudienne qui considère l'enfant comme un pervers polymorphe[543]. Mais cet écroulement est consécutif à ce qui tombe. Et ce qui tombe, c'est moins l'âme dans la matière ou dans le mal, que le mal qui tombe sur l'âme et l'entraîne avec lui dans le temps. Le temps s'avère donc un principe de « déréliction » – au sens gnostique[544] –, de destruction, d'érosion, de désolation, d'abandon au mal et dans le mal. Le temps est essentiellement contradiction de l'être et contrefaçon de l'éternité : le temps donne le change aux seuls esprits non lucides, qui croient au progrès rectiligne uniforme du temps, quand en réalité s'accélère seulement la chute.

Le mouvement de la chute se révèle protéiforme. Il y a bien sûr un risque de surdéterminer les aphorismes cioraniens par le concept de chute. Par exemple, comment ne pas être séduit par l'analyse de Ionel Necula[545] qui voit des chutes partout chez Cioran : chute dans la biographie, chute dans la Génération, chute dans la lucidité… ? Le revers de cette interprétation est évidemment l'usure du sens de la chute, qui perd alors toute intelligence. Mais en l'occurrence, ce qui nous paraît problématique, c'est que cette question se pose d'abord chez Cioran lui-même, qui est le premier à diffracter la chute dans un jeux de miroirs se renvoyant à l'infini des reflets de la chute. Il s'agit bien toujours de la même chute, cependant il en existe une multiplicité d'applications, sous une infinité d'échelles différentes, comme si la fracture de la chute se déployait sous forme de fractale. A côté de la chute de l'âme, de l'homme et des anges, Cioran parle encore de la chute des civilisations[546], de la

---

[543] Cf. MD, « Pensées étranglées », III, p. 1251.

[544] La différence entre Cioran et les gnostiques est donc que le principe de déréliction est le temps et non la matière. Cf. Hans Jonas, *La religion gnostique. Le message du Dieu Etranger et les débuts du christianisme*, trad. de l'anglais par Louis Evrard, Paris, Flammarion, coll. Idées et recherches, 1978, chap. III « Imagerie gnostique et langage symbolique », « Déréliction, crainte, nostalgie », p. 94-97.

[545] Cf. Ionel Necula, *Căderea după Cioran*, Bucarest, Editura Fundaţiei Culturale Ideea europeană, 2005.

[546] Cf. par exemple I, III, p. 1297 : la chute d'Athènes et de Rome symbolise la chute de la Grèce antique, et annonce la chute de la modernité. Il faut voir ici, évidemment, l'influence des théories décadentistes de Gibbon, de Joseph de Maistre., etc.

chute des destinées[547], de la chute de Dieu[548], etc. Et même lorsqu'il est question de la chute dans le temps, les registres sont indéfiniment démultipliés et ne sauraient se réduire seulement à la métaphysique et à la théologie, comme la farce[549], la musique[550], l'histoire[551], la mondanité[552]… Est-ce que le sens et l'originalité de la chute ne se diluent-ils pas dans une telle profusion de contextes, d'amalgames et de références ? Voir la chute de tout et de tous, partout et tout le temps, n'est-ce pas une manière de ne plus rien voir de la chute ? Et jusqu'où l'extension sémantique de la chute n'en vide-t-elle pas le contenu intellectuel ? Cioran emploie même parfois le pluriel *des chutes* (par exemple : « les chutes sont notre règle »[553]). A chaque fois, ces chutes procèdent bien de la chute primordiale : cette chute de l'existence dans le temps se révèle un mouvement catastrophique de déséquilibre existentiel. La pluralité des chutes ne sont que des « chutes réitérées »[554] de la chute singulière et première. Cette répétition incessante de la chute et de la rupture distingue Cioran de Chestov pour qui une rupture est toujours unique. Pour Cioran, la rupture occasionnée par la chute est continuée parce qu'elle est démultipliée avec le temps. Il appartient donc à l'ampleur de la chute elle-même de nous faire perdre tous points d'appui et de référence. L'extension sémantique vient de la longueur de la chute, de son prolongement temporel. Le recours répété à la chute suit seulement l'aggravation de la chute elle-même : tout tombe, rien ne résiste. D'ailleurs, Cioran reconnaît avoir appris le sens de la chute temporelle de l'existence ainsi déséquilibrée au contact de Nae Ionescu[555]. La chute n'est donc pas diluée, il faudrait plutôt dire qu'elle est elle-même le principe de dissolution, ce qui explique qu'elle nous trouble et qu'elle dissolve notre être et l'être. Le mouvement de la chute peut alors devenir le moment d'une chute de ce mouvement temporel : la chute du temps.

---

[547] EN, « Exercices négatifs », « La chute dans l'histoire classique », p. 34.
[548] Cf. CT, « L'arbre de vie », p. 1081. Nous allons revenir à l'examen de cette chute spéciale par la suite.
[549] SA, « Vertiges de l'histoire », p. 804.
[550] LL, IV, « Mozart ou ma rencontre avec le bonheur », p. 175-176.
[551] LS, p. 296.
[552] Cioran évoque par exemple le « bien-être » de la chute du poète déraciné (TE, « Avantage de l'exil », p. 856).
[553] P, « Précis de décomposition », « Non-résistance à la nuit », p. 627. Cf. aussi CD, « Le renoncement », p. 75.
[554] CP, III, p. 368.
[555] Cf. SD, « Nae Ionescu et le drame de la lucidité », p. 382. Cf. Nae Ionescu, *Curs de metafizica*, *op. cit*. Dès la première leçon, le thème porte sur l'équilibre spirituel, cf. *ibid*., I « Teoria cunoştinţei metafizice – Cunoaşterea imediată (1928-1929) ».

2- La chute comme danse macabre

Au-delà de l'événement théologique et historique que constitue la chute décrite par la Genèse, au-delà même de l'état ontologique de la « déréliction »[556] de l'homme, la chute au sens de Cioran peut se comprendre comme une « danse macabre ». Dans ce labyrinthe fractal des chutes protéiformes, nous tirons en effet notre fil d'Ariane d'un passage du *Mauvais Démiurge* : « Au Moyen Age, on s'astreignait au salut, on croyait avec énergie : le cadavre était à la mode ; la foi y était vigoureuse, indomptable, elle aimait le livide et le fétide, elle savait le bénéfice qu'on pouvait tirer de la pourriture et de la hideur. Aujourd'hui, une religion édulcorée ne s'attache plus qu'à des fantasmes gentils, à l'Evolution et au Progrès. Ce n'est pas elle qui nous fournirait l'équivalent moderne de la Danse macabre. »[557]

Ainsi, le sens métaphysique de cette chute cioranienne se heurte tant à l'interdit historique (comment résister au cours du temps ?) qu'à la critique heideggérienne de l'onto-théo-logie[558] (comment la *métaphysique* du temps ne serait-elle pas désuète ?). Tout notre effort doit maintenant servir à détisser ce fil d'Ariane au rebours de l'Histoire et aux détours de l'histoire de la philosophie. Danse en trois temps, la chute cioranienne s'articule à une philosophie de la déchéance, de la pesanteur et du rythme.

a) Chute et rechute

En considérant d'abord la première chute, force est de constater qu'elle confond ce que tout le christianisme s'était efforcé de séparer : la chute diabolique (ange déchu), la chute adamique (péché originel), la chute du monde (péché du monde). Cioran ne retient que la chute totale et définitive de l'homme, sans rédemption possible. Autre désillusion cioranienne : c'est la perte de l'innocence sur la pente de l'existence qui fait advenir l'homme à lui-même. La chute joue donc le rôle d'un principe d'individuation : la chute est un *destin*. Dès lors, le crime d'être né ou la fatalité de la naissance impose sur l'homme le sceau indélébile de la malédiction, de la providence négative. C'est pourquoi, à faire le bilan de

---

[556] Cf. Martin Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, § 29 « Le da-sein comme disposibilité ». Selon cette interprétation de la *Geworfenheit*, l'homme est un *dasein* jeté dans son *là* et abandonné à lui-même : « Ce caractère d'être où le Dasein, voilé dans sa provenance et dans sa direction, est de façon d'autant plus révélatrice découvert en lui-même, ce qu' ''il est'', nous l'appelons l'*être-jeté* de cet étant dans son là ; c'est lui qui entraîne qu'il est le là comme être-au-monde. » *Ibid.*, p. 178.

[557] MD, « Paléontologie », p. 1193.

[558] Martin Heidegger, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », trad. de l'allemand par André Préau, in *Questions I et II*, *op. cit*.

chaque minute, Cioran s'exclame : « Pourquoi tout cela ? – *Parce que je suis né.* »[559] En d'autres termes, la malédiction de la naissance est consubstantielle à l'homme lui-même, en sorte que la genèse est moins le récit de l'*origine* de l'homme et de son péché que le constat de la *nature* humaine comme entachée fatalement de malheurs. C'est toute la différence séparant Cioran de Joseph de Maistre : « Il [Joseph de Maistre] se trompe lorsqu'il ramène le Péché à une transgression primitive, à une faute immémoriale et concertée, au lieu d'y voir une tare, un vice de nature ; il se trompe également quand, après avoir parlé à juste titre d'une ''maladie originelle'', il l'attribue à nos iniquités, alors qu'elle était, ainsi que le Péché, inscrite dans notre essence même : dérèglement primordial, calamité affectant indifféremment le bon et le méchant, le vertueux et le vicieux. »[560] Mais à situer de la sorte le contexte religieux dans lequel s'insère le concept cioranien de chute, il n'en faut pas moins souligner le fort versant métaphysique. Effectivement, Cioran s'oppose violemment à l'histoire conçue par les progressistes (principalement Condorcet et son *Esquisse d'un tableau historique des progrès humains*, et Rousseau, évidemment, puisque pour lui l'homme est par nature perfectible), mais aussi et surtout à la théorie hégélienne de l'histoire (qui veut que l'histoire soit le progrès de l'Esprit s'auto-réalisant[561]). Cependant, la contradiction la plus nette reste celle qui confronte Cioran à Auguste Comte[562] : sa loi des trois états repose entièrement sur l'idée d'une *marche* de l'histoire, au sens physiologique. La marche est ainsi le mouvement progressif d'une chute contrôlée, maîtrisée, répétée. Il faut d'ailleurs lire ici le concept

---

[559] I, I, p. 1271.
[560] EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1530.
[561] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1965, p. 96-97.
[562] Le comtisme avait trouvé un représentant important en Roumanie en la personne de Panaite Zosin, puisque ce dernier non seulement diffusa la pensée comtienne et la traduisit (cf. Auguste Comte, *Discurs despre spiritul pozitiv : Ordine şi Progres*, trad. du français en roumain par Panaite Zosim, Iasi, Edition du traducteur, 1913), mais il fonda même une chapelle de la religion de l'humanité à Iasi (Nous remercions Cécile Folschweiller de nous avoir fait part de ses recherches sur la diffusion de la pensée comtienne à Iasi). Quoique brièvement, Nae Ionescu mentionnait également le positivisme comtien dans ses cours (cf. Nae Ionescu, *Curs de metafizica*, *op. cit.*, I « Teoria cunoştinţei metafizice – Cunoaşterea imediată (1928-1929) », p. 30). Cela étant dit, nous n'avons pas trouvé de traces significatives d'Auguste Comte dans les différents fonds Cioran. Il n'empêche, Cioran ne pouvait ignorer le positivisme comtien, ne serait-ce qu'au seul titre d'une vulgate diffusée à l'université, et par le biais des attaques du positivisme (par exemple chez Bergson). Et nous en voulons pour preuves les mentions d'Auguste Comte et du positivisme dans les premières pages du cinquième chapitre de *Schimbarea* (cf. SFR, chap. V « Lumea politicului », p. 156-157). Si nous reprenons les termes propres à Cioran, nous apprenons qu'il renvoie dos-à-dos l'idéalisme de Hegel (qui justifie l'histoire avec l'art) et le positivisme de Comte (qui justifie l'histoire par la science), l'accent est alors surtout mis sur la « *marche* » (c'est Cioran qui souligne) de l'histoire (*id.*, p. 157). L'interprétation est par trop schématique et réductive, mais elle a le mérite de révéler le nerf de ce qui compte aux yeux de Cioran : la marche. D'autres mentions d'Auguste Comte sont décelables ailleurs, mais sans être aussi significatives (cf. EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1556, notons qu'il s'agit encore d'une comparaison avec Hegel ; cf. EA, « Valéry face à ses idoles », p. 1568, où Comte est assimilé au « scientisme », « cette grande illusion des temps modernes », à l'occasion d'une critique de Valéry).

physiologique de la « marche » selon Paul-Joseph Barthez[563]. Tout à l'inverse, Cioran voit dans la chute, essentielle et, certes, organique, une dégringolade *incontrôlable* : aussitôt après l'exil du jardin d'Eden, une pluie de malheurs s'abat sur Adam, les siens et leurs rejetons – la *descendance* de l'homme désignant finalement la chute continuée et réitérée. Avec le meurtre d'Abel par Caïn adviennent les guerres, avec le Déluge : les calamités, etc. Bref, l'histoire n'est pas autre chose que « l'ironie en marche »[564] : loin d'en être l'acteur, l'homme se révèle en être le jouet, la victime ; l'histoire s'avère l'histoire du mal et l'obituaire des calamités. Si la marche organique de l'histoire la rendait *vivante* aux yeux de Comte, pour Cioran, la chute de l'homme semble plutôt *vivace*, virulente, vicieuse.

Il s'ensuit toute une philosophie de la déchéance, une « cartographie des impasses » pour reprendre la formule de Jean-Claude Guerrini[565]. L'homme est inexorablement déchu, la création : ratée, le Démiurge : mauvais. Sous les illusions, les espoirs et les utopies, règnent partout la vérité de la souffrance et de la misère. Rien ne va, rien n'est à sa place, nulle part. La déchéance cioranienne fait écho à la théorie spenglérienne du « Déclin » organique de la civilisation et se développe en décadence, pour autant que « La décadence est là pour ramener l'homme à l'essentiel, qui est sa déchéance constitutive. »[566] Vieillard-Baron a bien saisi l'importance du problème du temps auquel se heurte Cioran : l'origine, la genèse, la source ne sauraient s'assimiler à un fondement ; le fondement est la déchéance ontologique que constitue l'essence humaine et qui jette l'homme sous les feux d'une compréhension gnostique de l'histoire.

---

[563] Paul-Joseph Barthez, *Nouvelle Mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, Carcassonne, Imp. Pierre Polère, 1798, p. 50-51. Cioran ne semble pas avoir connu cet ouvrage. Néanmoins, dans un ensemble de notes de jeunesse (archives familiales) sur le rapport vitalisme – caractère, Cioran avait rencontré la pensée de Barthez, (il relève des mentions de Paul-Joseph Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Paris, Goujon, 1775, 2 vol.) à partir de l'article « Vitalisme » dans le dictionnaire philosophique de Lalande. En tout état de cause, Cioran s'intéresse à la marche en son sens physique et physiologique : grand marcheur lui-même, il évoque ainsi « l'euphorie et la frénésie philosophique » qu'il connaît au lendemain d'une marche de vingt kilomètres, au point même de noter dans ses *Cahiers* : « J'écrirai un jour un *Traité de la marche* » (C, p. 304). Sans tomber dans la surinterprétation, il nous faut admettre que la marche ne se réduit pas à un simple détail anecdotique. Rappelons-nous les marches nocturnes de Cioran qui agissent comme une thérapeutique contre le trouble de ses insomnies, de la marche comme rencontre (non seulement comme concours de circonstances, mais aussi au sens quasi deleuzien de confrontation de pensées) – notamment avec Beckett, de la marche comme exercice doublement péripatéticien au sein de « l'académie ambulante de la lucidité » avec les leçons de désillusion qu'il tire de ses discussions avec les prostituées (P, « Précis de décomposition », « Philosophie et prostitution », p. 651), etc. jusqu'à sa fameuse conception critique de la marche de l'histoire.

[564] Ent SJ, p. 223. Cf. aussi p. 161 : « Tout ce que l'homme fait se retourne contre lui : c'est là son destin, et la loi tragique de l'histoire. On paie pour tout, pour le bien et pour le mal. C'est la grande ironie de l'histoire comme destin de l'homme, destin qui ne consiste qu'à se corrompre. »

[565] Jean-Claude Guerrini, « Vision du temps. Cioran, analyste de la réaction, de l'utopie et du progrès », in *Mots*, n°68, Paris, 2002, p. 42.

[566] Jean-Louis Vieillard-Baron, *L'illusion historique et l'espérance céleste*, Paris, Berg international, 1981, p. 125.

Plus fondamentalement que le concept de « déclin » théorisé par Spengler, l'histoire non seulement retourne ce qu'a fait l'homme contre lui-même (décadence), mais retourne même les hommes les uns contre les autres (tyrannie). « Antidote de l'utopie », « marche au pire », « discipline du pire »[567] autant d'expressions qui désignent l'histoire dans ce qu'elle a de plus terrible, puisque l'histoire va parfois même jusqu'à enfanter quelque surhomme, c'est-à-dire quelque tyran, véritable « antéchrist » pour qui « le pire est l'ennemi du mal »[568]. Seul l'idiot, toujours tombé des nues, toujours heureux, ne s'aperçoit de rien et l'on comprend alors que Cioran soit parfois enclin à envier son bonheur inaccessible. Pourtant, l'essentiel est ailleurs, dans la *réaction* cioranienne au temps (au sens des « anges réactionnaires », de la fierté de la déchéance[569]), dans la chute de la chute. Cette chute du temps se distingue de la chute dans le temps par sa verticalité. Cioran se dresse donc contre le temps… mais en se couchant. Car, tant il est vrai que « L'homme ne bouge que pour faire le mal »[570], la durée (ou encore « les données immédiates de la conscience » pour parler comme Bergson) loin d'être un principe de liberté s'avère le principe du mal et de l'illusion : avec la durée durent le temps, ses maux et son lot de tyrannies.

La verticalité de la seconde chute se creuse du dedans, *sous* le temps, sous son horizontalité. La première chute jetait l'homme hors de l'éternité et dans le temps, la seconde pousse Cioran hors du temps, donc hors de son *moi* (en vertu du principe d'individuation). Ce n'est plus le temps d'avant le temps, mais le temps d'après : une « éternité négative »[571], l'envers du paradis, c'est-à-dire l'enfer. Car cette chute au second degré multiplie d'autant la lucidité et sa part de souffrance. Pour Schopenhauer, le balancier de la vie oscille de la douleur à l'ennui, désormais, avec Cioran, ce balancier, conçu finalement comme échappement et échappatoire au temps, rechute plus bas encore, plus loin en lui-même. Cette seconde chute est une fracture ontologique, un décollement entre le soi et le moi, un *écartèlement*, tandis que la première chute désignait un arrachement du moi à l'éternité, à l'âge d'or, en l'occurrence avec Cioran un arrachement à Răşinari puis à Sibiu. La rechute instaure ainsi une philosophie de la vacillation, du basculement.

---

[567] Ent FS, p. 26 et cf. C, p. 817 et p. 623. Nous reviendrons sur le sens de ces expressions au fur et à mesure de nos investigations.
[568] Cf. Eric Faye, *Dans les laboratoires du pire. Totalitarisme et fiction littéraire*, Paris, José Corti, coll. « Rien de commun », 1993, p. 155 et 153.
[569] Cf. P, « Précis de décomposition », « Les anges réactionnaires », p. 615.
[570] HU, « A l'école des tyrans », III, p. 1013.
[571] CT, « Tomber du temps », p. 1152.

Les deux chutes se retrouvent donc symétriquement inverses. Mais pour autant qu'est-ce qui conduit à sauter de l'une à l'autre ? Le balancement de la douleur à l'ennui n'a fait qu'user le temps. Seul l'abaissement de soi, notamment en « pensant contre soi » autorise une telle verticalité et une mise à l'écart du moi. La mise à l'écart de l'immanence temporelle par la seconde chute creuse alors une transcendance négative, une « éternité négative ». Il ne s'agit pas seulement du temps gnostique de la brisure[572], de l'opposition entre l'esprit et le monde, entre l'âme et la chair. Cette chute au second degré relève de ce que Chestov appelait une « Rupture », à savoir la cassure par laquelle une conscience transmue toutes ses valeurs et leur logique. Pour le dire autrement, la chute du temps n'est plus un mouvement, un déploiement, mais une crise c'est-à-dire une prise de conscience et une décomposition du temps qui perd toute réalité, toute finalité, tout poids, tout crédit. « A nous asseoir au bord des instants pour en contempler le passage, nous finissons par ne plus y démêler qu'une succession sans contenu, temps qui a perdu sa substance, temps abstrait, variété de notre vide. Encore un coup, et, d'abstraction en abstraction, il s'amenuise par notre faute et se dissout en *temporalité*, en ombre de lui-même. »[573]

La perte du temps amène à une déperdition de soi, à un enfoncement de la conscience dans les soubassements de l'histoire et du temps et à la limite inférieure de la rechute au second degré. En conséquence, le temps est vidé de sa matérialité, il ne recueille plus le vécu personnel de la conscience, sa valeur psychologique est abolie, son flux n'est plus perçu. Cette transcendance négative se trouve constituée par le temps d'après le temps et l'histoire, le temps mort, propre à l'antithèse de l'âge d'or, d'où la désolation sous-temporelle suivante :

> « Pour avoir trop médit du temps, le temps se venge : il me met en position de quémandeur, il m'oblige à le regretter. Comment ai-je pu l'assimiler à l'enfer ? L'enfer, c'est ce présent qui ne bouge pas, cette tension dans la monotonie, cette éternité renversée qui ne s'ouvre sur rien, même pas sur la mort, alors que le temps, qui coulait, qui se déroulait, offrait du moins la consolation d'une attente, fût-elle funèbre. Mais qu'attendre ici, à la limite inférieure de la chute, où il n'est nul moyen de choir davantage, où même l'espoir d'un autre abîme fait défaut ? »[574]

De même que pour la rechute, l'ennui au second degré atteint des proportions métaphysiques inédites : « L'ennui est la substance de la durée et le désespoir celle du combat

---

[572] Cf. Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, *op. cit.*, p. 70.
[573] CT, « Tomber du temps », p. 1153.
[574] *Ibid.*, p. 1155.

dans la durée. »[575] Tout concourt à penser que le premier homme n'a pu supporter la monotonie du paradis, et que, avide de l'imminence de son désastre, il s'est jeté délibérément dans l'*aventure* du mal, de loin plus palpitante. Mais à quel prix ? Inversement, si Cioran a su se soustraire au temps, ce n'est pas impunément : à cette fin, il doit conserver la seule lueur d'esprit encore éveillée, malgré son terrible ennui, dans le sommeil de Dieu (ou plutôt du diable).

Jusqu'à présent, on n'est pas encore parvenu à saisir précisément ce que la chute ou la rechute auraient de « dansant », puisque la jouissance de ne pas tomber plus bas, lorsque l'on est arrivé à la limite inférieure de la chute, s'avère fortement compromise par l'enfer souterrain de la conscience. A s'en tenir à un premier regard sur la chute dans le temps, Cioran peut écrire :

> « L'expérience homme a raté ? Elle avait déjà raté avec Adam. Une question pourtant est légitime : aurons-nous assez d'invention pour faire figure d'innovateurs, pour *ajouter à* un tel échec ?
>
> En attendant, persévérons dans la faute d'être hommes, comportons-nous en farceurs de la Chute, soyons terriblement légers ! »[576]

Toutefois, la seconde chute devient tellement infernale que, « rétrospectivement, [elle] confère à la première une valeur quasi paradisiaque », en sorte que l'on ne saurait nullement se satisfaire de l'idée selon laquelle « La chute n'emporte pas tout avec nous, elle ne nous jette pas dans un hors monde, elle nous rappelle à la limite de celui-ci, elle nous confirme dans sa solidité terrestre, dans la fermeté de ses contours, dans la constance de ses lois. Ainsi la douleur du retour au bas s'accompagne parfois d'un étrange bonheur. Le sol, le sol est retrouvé, on n'ira pas plus bas, finis les efforts d'équilibristes, la ''rugueuse réalité'' est étreinte. »[577] Il reste par conséquent à déterminer la nature de la pesanteur qui entraîne Cioran dans une telle rechute et l'enjoint à une danse macabre.

---

[575] BV, IV, 51, p. 563.

[576] SA, « Vertige de l'histoire », p. 804.

[577] Laurent Jenny, *L'expérience de la chute de Montaigne à Michaux*, Paris, PUF, coll. « Ecriture », 1997, p. 215 et p. 11.

b) La pesanteur cioranienne

1. Une théorie de la gravitation restreinte

Le temps mort, sans substance, ne se confond pas avec un incorporel comme chez les stoïciens, et c'est précisément pour cette raison que la pesanteur de cette rechute prend une place décisive : car qu'est-ce qui pèse encore sans substance ? Autant la naissance nous tombe dessus, autant nous pouvons dire que la seconde chute s'instaure du fait que Cioran se laisse choir, se laisse aller, se laisse tomber et s'amoindrir dans son être : il s'abandonne à lui-même. Sauf que Cioran ne se laisser pas aller sans *gravité*.

La première gravité – toute intellectuelle – relève de la première chute et ressort à la non-croyance de Cioran, malgré sa référence constante au livre de la Genèse. Comme l'a très bien remarqué Umberto Eco :

> « De toutes les réfutations de l'argument ontologique, la plus vigoureuse semble exprimée par la simple question : ''Mais qui a jamais dit que l'existence était une perfection ?'' Une fois admis que la pureté absolue consiste dans le Non-être, la plus grande perfection de Dieu serait alors de ne pas exister. Le fait de le penser (ou de pouvoir le penser) comme existant serait l'effet de notre étroitesse d'esprit, capable en lui attribuant l'existence de salir ce qui a le droit suprême et la chance inimaginable de ne pas être. Et un débat entre Anselme et Cioran - et non entre Anselme et Gaunilon - aurait été bien intéressant. Or, même si l'être était un défaut dans la pureté du non-être, nous serions entraînés dans ce défaut. »[578]

Nous pouvons tenter d'aller plus loin qu'Eco en faisant dialoguer dans un deuxième temps le *De casu Diaboli* et *La Chute dans le temps*. Or, la première observation à faire consiste à voir qu'Anselme comprend les mécanismes des effondrements locaux de l'être par une théorie de « la gravitation restreinte »[579]. L'argumentation d'Anselme consiste en quatre points majeurs et rigoureusement inverses par rapport à Cioran :

1. Vider le mal de sa substance : en ce sens, le mal n'est rien, il n'a d'autre existence que nominale, ce qui vide de sens du même coup le dualisme gnostique bien / mal, Dieu / Diable.

---

[578] Umberto Eco, *Kant et l'ornithorynque*, trad. de l'italien par Julien Gayrard, Paris, Grasset - LGF, coll. « Le livre de poche », 1997, 1. 2. « Un problème contre nature », p. 28-29.

[579] Cf. saint Anselme de Cantorbéry, *De la chute du diable*, trad. du *latin par Michel Corbin, in Œuvres de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986, t. 2, et *Pourquoi un Dieu-homme*, trad. du latin par Michel Corbin, in *Œuvres de saint Anselme de Cantorbéry,* Paris, Cerf, 1988, t. 3.

2. Vider la Genèse de son historicité : en ce sens, la naissance de l'homme n'est plus contraignante, la Genèse n'est qu'un mythe, le mal est sans lignage, sans filiation, sans généalogie.

3. Vider la chute de sa métaphysique : en ce sens, la chute n'est qu'un mauvais choix de la part de la créature (celui de renoncer à l'être ou plus exactement d'ignorer la dette contractée envers Dieu dans la mesure où il a fait don à sa créature de l'être), produit de la volition pure c'est-à-dire de la liberté individuelle[580].

4. Vider la chute de son désespoir : en ce sens, la chute est la condition sine qua non de la rédemption.

Par suite, Anselme ne conçoit pas tant une déchéance que l'échéance manquée de la dette en vertu du don divin de l'être. Plus fondamentalement, en privant la chute de toute dynamique, Anselme élabore ce qu'Alain Boureau interprète comme une « Gravitation restreinte »[581], c'est-à-dire comme poids du péché, relatif au seul sujet singulier. Le poids du péché s'identifie à l'unique culpabilité de son auteur. Ce détour par Anselme nous semble essentiel pour mesurer la portée de la pesanteur de la chute et de sa rechute chez Cioran[582]. En effet, la pesanteur chez Cioran contredit chaque point de l'argumentation anselmienne (il nous faudra revenir pas à pas sur ces différents points, tout au long du reste de ce chapitre et du suivant, nous les annonçons maintenant comme autant de directions qui commencent à s'amorcer ici) :

1. La substance du mal, c'est l'être. La souffrance est sa vérité et sa loi.

2. Le mal est généalogique et prend donc une dimension historique.

3. La chute est métaphysique et ontologique.

4. La chute est désespérément infernale, interminable.

---

[580] La liberté individuelle n'est donc pas abolie par la nécessité de la loi divine qui demeure pour lui inconnaissable : « Il est en effet une nécessité qui précède et qui est cause pour que soit la chose ; il est une nécessité qui suit et que fait la chose. » *Pourquoi un Dieu-homme*, *op. cit*., p. 456-457.

[581] Alain Boureau, « La chute comme gravitation restreinte. Saint Anselme de Cantorbéry et le mal », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n°38, Paris, Gallimard, automne 1988, p. 129-145.

[582] On peut s'interroger sur la connaissance exacte que Cioran pouvait avoir de saint Anselme de Cantorbéry : son œuvre ne comporte aucune mention directe du théologien. Pour autant, Cioran a probablement rencontré Anselme au détour de sa formation et culture roumaines, et, plus tard, à l'occasion de ses lectures à la bibliothèque de l'Institut Catholique de Paris, où Cioran dévorait les hagiographies et les mystiques, mais se préoccupait aussi plus largement de théologie.

D'une part, on ne peut raisonnablement s'en tenir à une conceptualisation du péché et du mal comme négation, car il s'agit toujours aussi d'une position *positive* devant Dieu et devant soi-même[583]. D'autre part, en ce qui concerne Cioran, la pesanteur de la première chute ressort au destin maudit propre à chaque naissance. Les occurrences sont multiples : « Ressentir le poids de l'histoire, le fardeau du devenir et cet accablement sous lequel ploie la conscience lorsqu'elle considère la somme et l'inanité des événements révolus ou possibles… […] Les siècles se sont alourdis et pèsent sur l'instant. »[584] Ce qui pèse, c'est le temps et l'histoire, l'être et la vie.

2. La gravité dans la « philosophie du papillon »

Le poids, chez Cioran, est l'action d'une pression sur la conscience, voire d'une oppression. En effet, qu'il s'agisse du poids du temps[585] ou de celui d'une vérité[586], seule compte la souffrance de la conscience alourdie par l'un ou l'autre[587]. Mieux : « Conscience veut dire *poids*. »[588] La pensée est organique, et la conscience pèse à proportion de ce qu'elle fait oublier du poids terrestre. Car même le poids terrestre purement physique renvoie à un ordre éthique. Il faut garder à l'esprit que, depuis saint Augustin[589], mesure, nombre et poids définissent la structure physique et métaphysique de l'être créé auquel Cioran s'attaque avec gravité. Penser, c'est peser, soupeser, évaluer, enquêter sur la gravité. Non seulement la gravité métaphysique fait oublier la gravité terrestre[590], mais la lourdeur de la conscience ne désigne pas non plus un scrupule moral (ce qu'on entend habituellement par *poids de la conscience*), mais l'abattement dans lequel se trouve cette conscience, accablée par un mal, ou plus exactement épuisée par *le* mal. La pesanteur donne d'ailleurs un critère pour déterminer

---

583 « Position » au sens kierkegaardien. Cf. le chapitre « Que le péché n'est pas une négation mais une position », *in* Sören Kierkegaard, *La maladie à la mort*, *op. cit.*, 2ème section « Le désespoir est le péché », A « Le désespoir est le péché », chap. III « Que le péché n'est pas une négation mais une position », p. 251-255.
584 P, « Visages de la décadence », p. 685. cf. également *ibid.*, p. 689 ou encore « Paléontologie », p. 1197, etc.
585 CD, « Le non-sens du devenir », p. 101.
586 CP, IX, p. 451.
587 Cf. LL, V, p. 203 et cf. MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1215.
588 C, p. 785.
589 Cf. saint Augustin, *De la Genèse au sens littéral*, *op. cit.*, t. 1, livre IV, III, 7 – 14, p. 289-299. Comme l'expliquent fort bien P. Agaësse et A. Solignac : « Le *poids* établit l'être dans son *ordre* propre : c'est le mouvement tendanciel qui oriente l'être vers sa fin, et donc vers son repos et sa stabilité. *Pondus* et *ordo* indiquent la *finalité* ; ils définissent la relation dynamique de l'être singulier à l'univers et à Dieu en dernière analyse ; ils ont une valeur axiologique et se réfèrent à l'ordre éthique » (cf. *ibid.*, « Notes complémentaires », p. 636).
590 P, « Précis de décomposition », « Le souci de décence », p. 616. Le passage est capital, nous en citons les premières lignes : « Sous l'aiguillon de la douleur, la chair se réveille ; matière lucide et lyrique, elle chante sa dissolution. Tant qu'elle était indiscernable de la nature, elle reposait dans l'oubli des éléments : le moi ne s'était pas encore emparé d'elle. La matière qui souffre s'émancipe de la gravitation, n'est plus solidaire du reste de l'univers, s'isole de l'ensemble assoupi ; car, la douleur, agent de séparation, principe actif d'individuation, nie les délices d'une destinée statistique. »

quelle pensée possède ou non une légitimité, en fonction de son degré de gravité. Et si la lucidité cherche à vider la conscience de ses illusions, c'est aussi parce qu'elle délivre la conscience d'une lourdeur extrinsèque, en enlevant poids à toute chose : « Il existe une connaissance qui enlève poids et portée à ce qu'on fait : pour elle, tout est privé de fondement, sauf elle-même. »[591] Il faut donc se garder de mélanger le poids des objets de la conscience avec le poids intrinsèque de la conscience elle-même, fatiguée des poids qui font obstacle à la fluidité de sa pensée et lourde du mal qu'elle saisit et ressent. Même si Cioran semble y être enclin, il critique le *pathos* du poids de l'existence. En effet, les critiques cioraniennes contre la lourdeur et la pesanteur, dans la lignée de Nietzsche[592] et peut-être surtout dans la tradition gnostique[593], visent essentiellement l'encombrement qui détourne voire empêche la chute. Elles visent le pathos de l'alourdissement, de l'appesantissement sur soi. Il est donc nécessaire de distinguer la gravité du poids de la conscience qui ne manque ni de subtilité ni de dignité dans sa situation existentielle et critique, par rapport au poids sans finesse d'une conscience embarrassée qui ne mesure aucune gravité, et dont le style alourdi de pensée est le fait du fardeau de valeurs. La qualité gravissime du poids de la conscience ne doit pas se confondre avec la quantité des poids sur lesquels un esprit lourd aime à s'appesantir.

Rien d'étonnant, donc, au fait de voir Cioran développer une « philosophie du papillon »[594] comme critique ferme de la « pesanteur ». Dans ce contexte précis, ce terme de « pesanteur » ne désigne que l'alourdissement appesanti et embarrassé, qui écrase tout raffinement spirituel et s'oppose à la finesse d'une philosophie qui papillonne, prend de

---

[591] I, I, p. 1271, et cf. SA, « Atrophie du verbe », p. 745.

[592] La pesanteur désigne l'artifice de la profondeur et le poids moral critiqués au profit d'une apologie de la légèreté du style, de la surface et de l'émancipation de la volonté de puissance. « L'esprit de lourdeur » que fustige *Ainsi Parlait Zarathoustra* (cf. en particulier le livre III, « De l'esprit de lourdeur », in *op. cit.*, p. 434-437) s'attaque au fardeau pesant des valeurs que le chameau endosse (cf. livre I, « Les discours de Zarathoustra », « Les trois métamorphoses », *ibid.*, p. 301).

[593] Ce qui hante les gnostiques, « c'est l'intolérable sentiment que cette matière inhibitrice résulte d'une erreur, d'une déviation des structures cosmiques, qu'elle n'est que l'imitation ou la caricature de la matière originelle de l'hyper-monde. L'alourdissement, l'engourdissement impartis à tout ce qui existe – de l'air à la pierre, de l'insecte à l'homme – est une contrainte inadmissible, une insupportable malédiction. Et ses conséquences sont multiples. Car à la pesanteur de la matière elle-même, à la lourdeur des corps vivants s'adjoignent fatalement celles de l'esprit. Notre pensée est marquée des mêmes interdits que le corps, elle se heurte aux mêmes murs, s'alourdit elle aussi sous le poids des mêmes contingences. » (Jacques Lacarrière, *Les gnostiques*, Paris, Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes, 1994, p. 28). En ce sens, il nous semble pouvoir discerner une connotation gnostique à l'œuvre chez Cioran lorsqu'il parle du principe d'individuation comme d'une matière souffrante désolidarisée de l'univers et « émancipée de la gravitation terrestre » (cf. P, « Précis de décomposition », « Le souci de décence », p. 616. L'infléchissement cioranien du gnosticisme doit cependant être relevé : la pensée est organique, la matière est vivante, la chair est une « matière lucide et lyrique », etc. Le statut ontologique de la matière est donc fort différent, mais surtout, il n'y a pas d'autres mondes que le nôtre, ni salut par la connaissance. Il n'y a que la lucidité qui prend acte de la gravité des choses.

[594] EN, « Exercices négatifs », « La philosophie du papillon », p. 73-74.

l'élan, saisit la subtilité évanescente du monde, jouit d'une liberté éthérée, etc. Or, il existe une gravité sous-jacente à la légèreté du papillon. Déjà sainte Thérèse d'Avila évoquait le papillon en l'opposant à l'état larvaire (mais il est vrai que le « petit papillon » dont parle la sainte symbolise l'envol de l'âme vers Dieu). Elle explique ainsi la solitude des ravissements par le fait que les tumultes du monde extérieur détournent l'attention de celui qui cherche à perdre les sens de telle sorte que ce « pauvre petit papillon était si anxieux que tout l'étonnait, et qu'il s'envolait. »[595] En d'autres termes, le papillonnement reflète l'impossibilité de se poser durablement et trahit un trouble intérieur plus lourd que le reste du monde. L'effet d'apesanteur du papillonnement qui s'oppose à la pesanteur d'une chrysalide encombrante demeurent deux images relatives l'une à l'autre, chacune prenant sens par rapport à l'autre. La gravité de l'anxiété est donc double : gravité de l'anxiété qui agite intérieurement le papillon et gravité au regard de l'alourdissement environnant, autrement dit anxiété intérieure de l'âme livrée à elle-même et désemparée, et anxiété extérieure d'un monde qui menace d'annihiler la concentration de l'âme. Ce qui est philosophiquement illustré sous ces deux images, c'est le sens d'une ontologie gravitationnelle, en sorte que la « philosophie du papillon » rejoint les analyses de Gabriel Liiceanu sur ce qu'il appelle la « liberté gravitationnelle »[596] : la liberté gravitationnelle désigne la liberté réelle, la liberté existante, en opposition avec l'idéal d'une liberté pure, a priori, précédant l'expérience factuelle de la liberté. Or, cette liberté gravitationnelle trouve sa première condition d'existence et, en même temps, sa première limite, dans le « *fait même d'être* ». Et comment cette expérience de la limite ne serait-elle pas anxieuse ? C'est la pression de la limite (limite d'*être*, mais aussi de la *conscience d'être* et de la conscience d'être limité, c'est-à-dire la *finitude*, comme le montre Gabriel Liiceanu) qui détermine la liberté. En d'autres termes, défendre la liberté avec l'idée que l'existence précède l'essence, n'est que la liberté pré-ontologique qui repose sur une spéculation illusoire : « Le rien est le lieu où tout est possible et où, de fait, il ne se passe rien. »[597] L'idée de liberté en amont de son expérience n'ayant aucune réalité, perd toute pertinence *réelle*. La philosophie cioranienne du papillon évoque par ses images ce que Liiceanu conceptualise : « Libre en son

---

[595] Sainte Thérèse d'Avila, *Le château intérieur*, « Septièmes demeures », in *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par Marcelle Auclair, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Bibliothèque européenne, 1964, p. 1039. Nous privilégierons cette traduction de sainte Thérèse d'Avila, contemporaine de Cioran, sauf lorsqu'il s'agira de la thématique de la jubilation (que la traductrice retranscrit en termes de « joie principale »). Cf. aussi *ibid.*, « Cinquièmes demeures », p. 933 ; *ibid.*, « Sixièmes demeures », p. 968, etc. : la sainte accentue de manière répétée l'intranquillité fondamentale du « papillon ». L'image du « petit papillon » apparaît dans les « Cinquièmes demeures » (*ibid*., p. 929) et n'a de cesse de revenir jusqu'aux « Septièmes demeures ».

[596] Gabriel Liiceanu, *De la limite. Petit traité à l'usage des orgueilleux*, trad. du roumain par Alexandra Laignel-Lavastine, Paris, Michalon, 1997, chap. 1 « Limite et liberté », 1. « La liberté gravitationnelle », p. 13-15.

[597] *Ibid*., p. 13.

essence, l'homme n'est pas libre au sens où il ne s'auto-institue pas comme être libre. »[598] A dire défendre la liberté par l'idée que l'existence précède l'essence, l'existentialisme sartrien lui-même rejoint l'idéal d'une liberté aveugle quant à la gravitation ontologique et son expérience de limites, et perd de fait toute pertinence *essentielle*. En remontant trop haut, on manque l'essence de la liberté, et l'on en oublie que la liberté est toujours et déjà *naturelle*.

Liiceanu ne pouvait connaître le petit texte de Cioran sur la « philosophie du papillon », dont le manuscrit fut publié (2004) ultérieurement à son étude (1994, pour l'édition roumaine). Toutefois, nous pouvons nous demander si cette « liberté gravitationnelle » n'est pas sans lien avec Cioran, en particulier au vu de la remarque finale sur le paradoxe de la liberté gravitationnelle : la liberté est antérieure au choix, paradoxe qui découle du constat existentiel suivant : « Je n'ai pas choisi d'être, d'être homme. Je n'ai pas choisi d'être libre. »[599] Consciemment ou inconsciemment, ce constat reprend l'idée cioranienne d'un « inconvénient d'être né » : je n'ai pas la liberté de refuser la liberté naturelle. Ce n'est pas l'idée d'être condamné à être libre, mais l'idée d'être prisonnier de sa liberté, une coercition double : celle intérieure et liée aux limites de l'essence, celle extérieure et liée aux limites que la réalité impose à l'existence. C'est à l'égard de ces deux limites, que la philosophie du papillon illustre l'exercice d'une liberté gravitationnelle : pour ainsi dire, une manière volage de se comporter avec les limites, voire une manière de les dépasser (mystiquement). L'anxiété imagée par le papillon est ainsi la crainte de montrer ses limites intérieures et l'aspiration mystique à les dépasser, de peur de recevoir une pression extérieure plus forte pour celui qui souhaite transgresser les limites autorisées (qui *dépasse les bornes*, pourrait-on dire ; l'esprit lourd s'avère donc *borné*, il s'en tient à la normativité de ses limites), ou de peur d'être détourné par le divertissement lié à l'exercice de la liberté à l'intérieure des limites du monde, quand il s'agit d'accroître la liberté essentielle l'intérieur de soi.

La vie intrinsèquement gracieuse mais éphémère du papillon illustre encore une fatalité existentielle qui dépasse la simple anxiété de la finitude. Au-delà de l'anxiété du papillon, une gravité encore plus forte le frappe de plein fouet : celle de la mort (en quelque sorte *La* limite absolue), comme l'indique les autres mentions de Cioran[600]. Il faut donc

---

[598] *Ibid*., p. 15.
[599] *Id*.
[600] Cf. CD, « La beauté des flammes », p. 79-80 ; CP, II, p. 361. Cette « philosophie du papillon » s'inspire probablement de la pensée extrême-orientale plus que du « petit papillon » de sainte Thérèse d'Avilla

discerner la pesanteur de la gravité qui accule la conscience lourde à la chute (et il reste alors à voir comment cette conscience peut papillonner dans sa chute, selon une danse funèbre) et la discriminer par rapport à l'alourdissement pathétique de l'esprit larvaire. S'appesantir sur son accident[601] ne signifie pas s'apitoyer avec condescendance sur son sort, mais déjouer les illusions faussement massives. A la différence de ses contemporains[602] où le thème du poids de la vie n'est étudié que sous la perspective éthico-psychologique, voire moralisatrice, Cioran aborde quasiment une *physique* de l'âme capable de saisir son centre de gravité métaphysique, lieu de coïncidence des forces internes et externes qui oppressent la conscience. En ce sens, la conscience est l'aiguillon douloureux de l'être – c'est-à-dire comme stimulant qui fait mal et, en même temps, comme fine pointe laminée et aiguisée par les martèlements du mal.

3. La pesanteur noire : de la dualité vertical/horizontal à la troisième chute

Le propre du poids intrinsèque de la conscience se caractérise par la verticalité dans laquelle il plonge la pensée. Chez Cioran, il existe, pourrions-nous presque dire, tout une dialectique – dont l'œuvre de Cioran recèlerait un palimpseste épars et latent – de l'horizontal et du vertical. Cioran en donne par exemple une illustration en opposant la peinture verticale du Greco à la peinture horizontale de Van Gogh[603]. La verticalité est précipitation du temps, tandis que l'horizontalité est épanouissement spatial. Il s'agit donc de *deux centres de gravité* (ce sont les termes de Cioran) isomorphes. En conséquence, nous ne trouvons rien de commun avec une axiomatique archétypale du vertical et de l'horizontal : la verticalité et l'horizontalité ne sont pas les deux rampes d'un chemin du centre (comme symbolisme de la croix chez Jung[604], le symbole du centre chez Eliade[605], l'image de la chute propre au rêveur

---

(notamment parce l'image du papillon figure seulement les péripéties de *l'envol* de l'âme, de son élévation et jamais de sa chute). Avec « La beauté des flammes », nous trouvons une référence évidente à la *Bhagavad-Gîtâ* (cf. *op. cit*., XI, 29, p. 37) lorsque Arjuna dit à Kirshna « Comme des papillons se hâtent à leur perte dans la flamme brillante, ainsi les hommes courent à leur perte en se précipitant dans tes bouches. » En outre, peut-être pouvons-nous songer plus généralement au fameux rêve de Zhuangzi-papillon (cf. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1997, p. 131-132) ? Ce n'est pas le problème de la nature de la réalité que sous-entend la philosophie cioranienne du papillon, mais néanmoins la description de l'expérience existentielle du papillon semble fournir à Cioran plus qu'une métaphore : un modèle de pensée, un modèle pour chuter tout en restant léger avec sa propre pesanteur grave.

[601] Cf. P, « Visages de la décadence », p. 689.

[602] Cf. par exemple Marcel Lengrat, *Le poids de l'existence*, Paris, PUF, 1933.

[603] LS, p. 316.

[604] Cf. Carl Gustav Jung, *L'analyse des rêves. Notes de séminaires (1928-1930) t. 2*, trad. de l'anglais par Jean-Pierre Cahen, Paris, Albin Michel, 1987, vingt-huitième séminaire, p. 63-94 : le symbole quaternaire de la croix « exprime de façon constamment renouvelée un fait psychique humain primordial » (p. 87), à savoir la puissance de la vie, et il tirerait son origine d'une « *vision endopsychique* de l'homme primitif » (p. 94), c'est du moins ainsi que Jung s'explique l'universalité de ce symbole. Lorsqu'il se penche plus spécialement sur la croix chrétienne, Jung en vient à la considérer comme le symbole de ce qui se dresse entre le ciel et l'enfer,

malheureux chez Bachelard[606]). A bien lire Cioran, nous nous apercevons que l'idée même d'un centre axiomatique, c'est-à-dire en somme avec abscisse et ordonnée, lui reste étrangère. Par exemple l'image de la croix chrétienne est évoquée comme étant une croix *inclinée* : « de symbole, elle redevient matière », avant de rêver à « un univers sans croix ni foi »[607].

La verticalité (il en va de même avec l'horizontalité) se suffit donc à elle-même pour être sa propre centration, qui du coup se révèle désaxée, chaotique, livrée à elle-même. Or, ce que nous appelons *centration* n'est pas un centre, ni sa détermination, au contraire, elle en pointe l'absence. La centration décrit le mouvement central du psychisme de la conscience mobilisé sur un seul point obsessionnel, selon une introspection qui fait fi du temps et de l'espace. La différence entre verticalité et horizontalité porte sur la nature du mouvement de la conscience, c'est-à-dire sur la direction de la chute, donc sur la modalité de la gravitation. Le déséquilibre existentiel pousse la conscience à basculer soit du côté du vertige (décalage temporel et espace vide), soit du côté de la *dépression* (décalage spatial et temps vide).

L'isomorphisme du vertical et de l'horizontal n'admet de perpendiculaire que divine. En ce sens, outre la chute dans le temps et du temps, il existe une troisième chute qui vient s'immiscer entre les deux : la chute de Dieu. Nous en voyons des traces dans le *Précis* :

> « Nous conservons cette fierté verticale qui raffermit notre courage [….] Notre glissement est proche, mais non inévitable ; l'accident curieux, mais nullement nouveau ; – un sourire point déjà à l'horizon de nos terreurs…, nous ne culbuterons point dans la prière… [...] Dieu : chute perpendiculaire sur notre effroi, salut tombant comme un tonnerre au milieu de nos recherches qu'aucun espoir n'abuse, annulation sans détours de notre fierté inconsolée et

---

symbolisant en somme la *conjonction* contradictoire elle-même de l'horizontal et du vertical (cf. Carl Gustav Jung, « Le problème du quatrième », trad. de l'anglais par Yves Le Lay, in *Les sept sermons aux morts et autres textes*, Paris, L'Herne, coll. Carnets, 2006, p. 69).

[605] Cf. Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, coll. Les Essais, 1952, p. 65-72 ; sur la fonction archétypale du centre, cf. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, *op. cit.*, p. 23-33. Les symboles de la croix, de l'arbre, de la Montagne sacrée… sont autant de symboles du centre, d'*Axis Mundi*, autrement dit « la zone du sacré par excellence » (*ibid.*, p. 30) qui fait lien entre le ciel et la terre.

[606] Gaston Bachelard, *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, LGF, coll. Le livre de poche, Biblio essais, 2004, « La chute imaginaire », p. 117-141. Mais la conclusion de Bachelard consiste à concevoir l'imagination dynamique de la chute comme un *trait d'union* entre deux pôles : le léger et le lourd, entre l'air et la terre (*ibid.*, p. 140). Or, la chute chez Cioran s'approfondit sans *élévation*. Rien ne rattrape la chute. La légèreté de Cioran (dans ses moments d'humour et d'ironie) est une décélération, une chute ralentie mais non une élévation. Il n'y aurait, à la limite, que la musique, mais elle s'apparente à une chute vers le haut. Bref, entre l'horizontale et la verticale, il n'existe pas de trait d'union chez Cioran.

[607] P, « La sainteté et les grimaces de l'absolu », p. 700.

> volontairement insondable, acheminement de l'individu sur une voie de garage, chômage de l'âme faute d'inquiétude… »[608]

Et nous lisons encore, dans un passage stratégique, qui précède le texte de « La Chute dans le temps » :

> « Nous avons péché contre lui [l'être], et l'histoire, résultat de notre égarement, nous la considérons comme une longue expiation, un repentir haletant, une course où nous excellons *sans croire à nos pas*. Plus rapides que le temps, nous le dépassons, tout en imitant son imposture et ses façons. De même, en compétition avec Dieu, nous singeons ses côtés douteux, son côté démiurge, cette partie de lui qui l'entraîna à créer, à concevoir une œuvre qui devait l'appauvrir, le diminuer, le précipiter dans une *chute*, préfiguration de la nôtre. »[609]

Tout tombe, même Dieu, le repère absolu. La chute de Dieu et la perte de l'absolu lui tombent dessus comme certains tombent sur la foi ou comme d'autres sentent le couperet tomber sur leur nuque, c'est-à-dire en conjuguant stupéfaction et fatalité. Entre la chute dans le temps et la chute du temps, Cioran prend la tangente fatale de la solitude ontologique comme unique point de mire pour mesurer son effondrement dans le vide.

Selon la physique cioranienne de l'âme, qui découvre la gravitation avec la pomme adamique et non newtonienne, la chute s'avère la précipitation verticale de la pensée, du fait de son poids (pression de la densité de la masse des pensées), selon un principe de gravitation restreinte (le sujet est acculé à tomber du fait de l'attraction avec le péché dirait Anselme, avec la substance du mal dirait Cioran, c'est-à-dire du simple fait d'être né). Par conséquent, sans admettre un symbolisme catamorphique, il nous faut cependant convenir que « le refus de l'ascension prend l'apparence de la lourdeur ou de la pesanteur noire », pour parler comme Gilbert Durand[610]. En effet, il subsiste une part sombre, invisible dans cette chute : le *champ* du mal. Le basculement existentiel du sujet – aveugle sur sa propre misère s'il ne sait être lucide –, est la rupture du point d'équilibre sur lequel se concentrent les forces exercées par le poids de sa conscience. En définitive, comprendre la chute comme *le centre de gravité*[611] de la

---

[608] P, « Précis de décomposition », « Disparaître en Dieu », p. 587.
[609] CT, « L'arbre de vie », p. 1081.
[610] Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1984, p. 123
[611] C'est Cioran qui parle de « centre » : « Détache-toi de tout, afin de devenir un *centre métaphysique*, ton unique gain, ta seule destinée. » (LL, II, p. 151). Plus précisément, Cioran identifie ce centre à « une convergence inexplicable [de] notre diversité et [de] notre structure multipolaire » (LL, I, « du plus grand regret », p. 125). La chute est donc bien une centration gravitationnelle, une convergence et non un centre entendu comme point d'équilibre, fixe et immobile.

pensée cioranienne autour duquel tous les aphorismes tourneraient semble alors une interprétation séduisante, pourtant, à strictement parler, ce serait se tromper *lourdement* sur la signification *noire et profonde* de la gravité : est grave ce qui fait tomber. Et ce qui fait tomber, c'est l'attraction du mal.

4. La perte du centre de gravité

Pour celui qui bascule en prenant la tangente et en dépassant le temps *normal* ainsi que l'absolu lui-même, sa conscience n'est plus dupe de la relativité des représentations ordinaires du temps (et qui donne à chacun l'illusion d'un progrès temporel : tout le monde tombant dans le temps, il y a un phénomène – c'est-à-dire plus exactement une fausse apparence – d'harmonie). Avec la chute du temps, on n'est plus aveugle sur la décadence qu'est le temps, on voit la noirceur de l'être, mais on se retrouve aussi dans l'*à quoi bon* : plus rien ne pèse (il ne subsiste plus de valeurs : plus rien ne mérite d'être recherché) et, en même temps, tout pèse, tout est de trop, rien ne passe. La pesanteur de la rechute découle de ce que l'on s'appesantit alors sur soi, que l'on s'attend[612]. Celui qui n'a plus rien à attendre que lui-même est un homme vide et clairvoyant, spectateur de lui-même, entraîné hors du temps, en deçà du cours du monde. Tout se passe en lui, mais malgré lui, sans lui.

En outre, la gravitation de la rechute s'aggrave en raison de l'intensification du décentrement, car, si à l'issue de la première chute le sujet se trouvait décentré dans son moi par le détour du soi, la gravité de la seconde chute conduit à s'abaisser jusqu'à perdre pied en soi, jusqu'à perdre tout centre de gravité. A en croire Schopenhauer, seule « la suprême éminence intellectuelle », c'est-à-dire le « génie » solitaire, voit « son centre de gravité tomber tout entier en dedans de lui-même »[613]. A l'instar de Schopenhauer et à l'inverse du concept plotinien de *procession,* la pesanteur cioranienne induit une hypostase négative, en dessous de la matière des choses. Cette gravité plus lourde et pourtant plus légère que la matière, cette pesanteur au second degré permet de descendre encore plus bas. Cioran affirme la gravité de la descente : « L'homme *vacant* – lui seul est à même de descendre au plus profond de l'être, là où il n'y a plus d'être dans l'être, où ce qui est est indistinct de ce qui

[612] « Je *m'attends*. » C, p. 236.
[613] Arthur Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. de l'allemand par J.-A. Cantacuzène rev. par Richard Roos, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1985, p. 24-25. Cette lecture nous a paru plus heureuse que la traduction de Jackson (cf. *Parerga et paralipomena*, *op. cit.*, Iere partie, 6. « Aphorismes sur la Sagesse dans la Vie », chap. I, p. 260).

n'est pas, où tout *est* et *n*'est pas – à jamais. »[614] L'attraction du mal et de l'être se révèle une destruction de l'être anéanti par le mal qui le ronge.

Cette perte de soi renvoie à l'idée de « penser contre soi »[615] qui tout en dépassant le temps et tout en s'y enlisant, prophétise la fin de l'histoire, la fin du Diable, autrement dit elle s'impatiente de l'apocalypse. Nous obtenons ainsi, du point de vue local de la dégradation, une « gravitation restreinte », et une « gravitation généralisée » du point de vue universel du mal. La pesanteur aggravée induit un regard gnostique et gnoséologique spécial, une vue d'en bas, antithèse de l'œil de Dieu : nous voulons parler du mauvais œil, de l'œil du serpent, seul véritable « œil de la Connaissance » : « Discerner que ce que vous êtes n'est pas vous, que ce que vous avez n'est pas vôtre, n'être plus complice de rien, même pas de sa propre vie, – c'est cela voir juste, c'est cela descendre jusqu'à la racine nulle de tout. Plus on s'ouvre à la vacuité et plus on s'en imprègne, plus on se soustrait à la fatalité d'être soi, d'être vivant. »[616] Cette aggravation de la gravitation dans la seconde chute transforme ce qui était seulement de l'ordre de l' « oscillation » entre le moi et le soi, à la « Vacillation » totale au-dedans de soi, en ce que la conscience – ou ce qu'il en reste, tellement elle se trouve détachée de tout y compris d'elle-même – tombe dans un abîme sans fin, selon une déchéance perpétuelle.

Pour l'œil de la connaissance contemplant le gouffre d'une fin de soi sans fin, la vacuité essentielle propre à l'être se trouve révélée dans sa nudité. Dès lors, dans le vide de soi, la pesanteur de la gravitation se distingue du poids envolé des choses et transcende la Connaissance dont peut encore faire preuve la conscience. Pascal passa de l'immanence du vide physique et de la chute des corps à la transcendance du vide ontologique de l'homme et à sa chute et sa misère. Mais Cioran pousse si loin cette gravitation de la rechute qu'il a aggravé et creusé son propre vide. Outrepassant le vide en lui-même, il le dilate au point que la finitude comme l'absolu se révèlent également vides. Rien n'en réchappe. Le vide ne désigne donc pas une absence puisque que désormais le vide est sans objet. C'est pourquoi, lorsque subsistait encore la dualité du moi et du soi, le pivot était constitué par la focalisation de la volonté du sujet qui dit « je », actualisant, concentrant et condensant son attention sur cette fine pointe du présent. Or, le pivot ayant basculé avec le temps, tout se montre également présent et nul. Plus rien ne fait écran à la Connaissance, d'où ce vertige immobile qui s'auto-dévore : « Tant j'ai approfondi le vide, l'ai creusé et m'y suis appesanti, qu'il n'en reste, me

---

[614] C, p. 585.
[615] Cf. TE, « Penser contre soi », p. 821-831.
[616] MD, « Paléontologie », p. 1199.

semble-t-il plus rien : je l'ai épuisé, j'en ai tari la source. »[617] Le vide s'est vidé de lui-même, tout est *consommé* même le rien. Le rien, mais non pas la mort. Serait-ce là la limite au vide, au vertige, à la chute, à la Connaissance ? Sauf que la mort, point d'impact de la chute, s'avère l'exact contraire d'un point d'appui.

Vivre signifie donc chuter et rechuter, et s'il existe une danse macabre c'est bien dans la mesure où Cioran parvient à jouir de sa dégringolade parce que l'œil de la Connaissance est l'organe d'une conscience malgré tout dansante : « Une conscience ondulée, dansante, gracieuse […]. »[618] La musique monte alors jusqu'au ciel, pour mieux le *creuser*. La chute et sa rechute n'empêchent nullement la jouissance, notamment celle prise à écouter de la musique. Cependant, dans le Rien, l'authentique conscience dansante demeure, désespérée et *macabre*, et ce en vertu précisément de la pensée de la mort. En effet, le désespoir naît de ce que rien ne dure vraiment si ce n'est la chute et la rechute.

Alexandra Roux remarque très justement qu' « au constat de l'inconvénient d'être né et à la préférence du Rien, répond cette demande adressée à la mort qu'elle nous décharge de ce que nous-même[s], sans elle, ne pourrions faire seuls – retrouver le néant. »[619] Autrement dit retrouver le temps d'avant la naissance, le néant d'avant Dieu et la Création. La mort agit donc comme un attracteur de la conscience, plongée dans un puit sans fond, en sorte que cette conscience devient avide de sa propre mort et attise sa chute et sa rechute. Si la mort humilie la conscience en l'anéantissant mieux qu'elle ne saurait le faire et la tue comme n'importe qui ou quoi d'autre, en revanche, elle la délivre d'elle-même et de sa déchéance. Finalement, l'Enfer semble se réduire à une chute sans possibilité de penser à la mort. Cioran se félicite ainsi du trépas qui l'*attend* et de la fin du monde, armé d'une conscience dansante et empoisonnée par son propre venin… On peut même se demander si toute joie ne serait pas macabre, car jusqu'où cette conscience empoisonnée se laisse-t-elle emporter au rythme de la danse de sa déchéance ?

c) Le rythme de la danse macabre

Une danse, à proprement parler, désigne la présence paradoxale d'un corps qui figure, dans le vide, un manque. Et si d'ordinaire le danseur joue un personnage comme une scène

---

[617] C, p. 26.
[618] LL, « Mozart ou la mélancolie des anges », p. 179.
[619] Alexandra Roux, « Cioran, ou la mort comme agonie mentale », in *Revue Roumaine de Philosophie*, Bucarest, n°1-2, t. 45, 2001, p. 83.

mime le monde, parfois, la danse nous hypnotise et nous fait perdre de vue le monde, le rôle du danseur et même son corps. Plus paradoxal encore est le talent du danseur à jouer de légèreté avec la pesanteur de son corps afin de rendre un mouvement total, un geste pur. L'important n'est donc pas dans le déploiement (temporel et spatial) mais dans la pesanteur, moteur de la danse, et surtout dans son rythme.

Or, Cioran le concède : « Plus on est lésé par le temps, plus on veut y échapper. Ecrire une page sans défaut, une phrase seulement, vous élève au-dessus du devenir et de ses corruptions. On transcende la mort par la recherche de l'indestructibilité à travers le verbe, à travers le symbole même de la caducité. »[620] Le rythme de la danse macabre se prolonge jusque dans l'écriture cioranienne. Car l'écriture ne saurait constituer une alternance ou une alternative à la chute, à la rechute et à la mort, chacune étant irrémédiable. Toutefois, le rythme de chacune, après avoir tout décomposé, compose avec les autres. C'est en effet la particularité du rythme que de transformer ce qu'il transporte. Il convient alors de poser deux remarques : en premier lieu, le rythme demeure fondamentalement organique et se prolonge dans l'écriture : « S'il y a un rapport entre le rythme physiologique et la manière d'un écrivain, à plus forte raison y en a-t-il entre son univers temporel et son style. »[621] En deuxième lieu, le rythme contredit le style, et Cioran d'ajouter que l'important demeure le *ton*, le rythme et non le style[622]. Car le style se confond avec l'image de son temps et par là se corrompt comme lui, si ce n'est en usant d'un rythme hors du temps. Par conséquent, loin de travestir la chute, l'écriture l'intensifie au contraire, et lui apporte des formes et des développements inédits. Bref, par son rythme l'écriture agit sur la chute à titre d'insistance, d'intensification, d'accélération, de *précipitation*.

Mais alors, qu'est-ce que le rythme ? Le rythme est « *le langage du temps* »[623], tandis que le style définit les modes d'appropriation d'une langue. Mais qu'en est-il pour un rythme

---

[620] I, II, p. 1291.
[621] TE, « Le style comme aventure », p. 900.
[622] Cf. *ibid*., p. 896-897 sur la fin de la superstition du style. Cf. aussi les C, p. 333 : « je n'ai pas un style, j'ai, comme l'a remarqué Saint-John Perse, un « rythme », et ce rythme correspond à ma physiologie, à mon être, c'est ma cadence organique, mon halètement d'hystérique qui réussit à passer dans mes phrases. Mais cette faculté que j'ai d'y projeter mon mouvement intérieur, c'est une erreur de l'avoir assimilé à un « style » ou à un talent quelconque. Non, je n'ai ni talent ni style, j'ai un ton cadencé, qui vient, entre autres, de mon état à peu près constant d'anxiété. »
[623] Nous empruntons cette idée à Jean-Claude Beaune, « L'Horloge du vivant », *in* Jean-Jacques Wunenburger (s. dir.), *Les rythmes : lectures et théories*, Paris, L'Harmattan, coll. « Conversciences », 1992, p. 105.

métaphysiquement hors du temps ? Les philosophies de l'imaginal ont décelé dans le rythme une « force du langage »[624] qui échappe au sens des mots. Telle n'est pourtant pas la démarche de Cioran : le rythme des mots surgit de l'intérieur de leur signification et puise au fond de la conscience et de l'œil de la Connaissance. Par contre, les mots eux-mêmes, une fois jetés sur le papier et publiés, sont rendus à leur liberté. On trouve donc tout à la fois une chute dans les mots et une chute des mots[625] ; le rythme reste là afin de les animer par-dessous. Ceci explique que le style de l'écriture cioranienne ait pu changer au fil du temps (spécialement avec le passage du roumain au français[626]), mais non la *nature* philosophique de leur rythme. Le rythme transcende le poids des mots et instaure ainsi une danse des mots qui condense tout le mal dont Cioran cherche à se décharger.

Ainsi, le rythme relève encore de l'ordre du langage du temps, mais d'un langage lucide qui décompose le temps, qui le ronge. Quant à l'écriture, elle se définit comme l'inclinaison d'une pente glissante, qui permet à Cioran de se débarrasser de ses pensées les plus gênantes, les plus insupportables. Il leur accorde en quelque sorte une chute autonome. « D'où vient notre obsession du Reptile ? – Ne serait-ce point de notre crainte d'une dernière tentation, d'une chute prochaine, et cette fois, irréparable, qui nous ferait perdre jusqu'à la *mémoire* du Paradis ? »[627] Cette interrogation annonce déjà sa réponse : la conscience dansante s'obsède elle-même et s'inocule son propre venin. Le soi de la conscience s'angoisse alors de ne plus parvenir à se situer dans sa déchéance pour savoir où elle en est avec elle-même et le reste du monde. La chute, dont la Genèse conserve le récit symbolique, apparaît comme le seul référent pour la conscience détachée de tout. Sans la mémoire du paradis perdu, de la genèse, Cioran sombrerait au-delà de la limite inférieure de la chute, c'est-à-dire dans la folie ou dans la mort.

La danse des mots se révèle être une danse de la mort, qui se donne une nouvelle chute, une chute inattendue sur un bon mot, avant de poursuivre plus avant sa chute mortelle.

---

[624] Cf. Henri Meschonnic, *Critique du rythme*, Lagrasse, Verdier, 1990 ; et « La force dans le langage », *in* Jean-Louis Chiss et Gérard Dessons (s. dir.), *La force du langage. Rythme, discours, traduction*, Paris, Champion, 2000 ; « L'enjeu du rythme pour la philosophie », *in* Pierre Sauvanet et Jean-Jacques Wunenburger (s. dir.) *Rythmes et philosophie*, Paris, Kimé, 1996.

[625] « Ne cultivent l'aphorisme que ceux qui ont connu la peur au milieu des mots, cette peur de crouler avec *tous les mots*. » SA, « Atrophie du verbe », p. 747.

[626] Selon nous, avec le passage du roumain au français du point de vue du temps et du rythme, il faut concevoir le « chiffre énigmatique de traduction » comme débordement du style et prolongement de la chute, que l'analyse de Giovanni Rotiroti ne semble pas prendre suffisamment en compte alors même qu'il en pointe l'importance (cf. Giovanni Rotiroti, *Il demone della Lucidità. Il ''caso Cioran'' tra psicanalisi e filosofia*, Soviera Mannelli, Rubbettino, coll. Università, 2005, « Il salto nel Tempo », p. 91.

[627] SA, « Religion », p. 788.

Après tout, « Il est curieux combien on aime le macabre et on recule devant le tragique. (Le macabre, c'est la forme *grotesque* du tragique.) »[628] Cette comédie du langage rompt la monotonie de la gravité de la tragédie de l'être. En conséquence, la mort demeure le point de chute de la chute dans et du temps, dans et du verbe. Mais les mots possèdent cette faculté de supporter et de matérialiser nos pensées ; une fois écrit, l'insupportable reste loin derrière la conscience déchue, celle-ci ne conserve pour sa déchéance qu'un seul leitmotiv : la Genèse, c'est-à-dire la mémoire du Paradis, de l'inaccessible, et, par contrecoup, la mémoire de sa fracture ontologique. L'immanence de l'écriture reconduit Cioran à sa transcendance négative par le rythme physiologique qu'il lui insuffle, en sorte que le détour par les mots aggrave encore la déchéance cioranienne sans l'interrompre. Il s'ensuit que le rythme physiologique de Cioran vacille entre plusieurs tempos, jouant au plus près la danse désarticulée de la mort déambulante. Les mots dansent dans un défilé d'idées mortes, ou appartenant à un temps mort, à un éternel présent, actualisé par l'œil du lecteur. La sarabande macabre de Cioran, par son rythme, fait de sa rechute un « *Elan* vers le pire », un mouvement de soi lancé du haut de sa chute et de sa Genèse, en direction du Pire – comme un avertissement prophétique du défilé des maux qui attendent encore les hommes –, un mouvement d'expansion de sa chute sous toutes ses formes, jusqu'au silence de l'écriture survenu quelques années plutôt avant sa mort.

d) Gravité et grotesque métaphysiques

La danse évoquée par les philosophes se réduit le plus souvent à une image (illustrant par exemple la justesse chez Cicéron[629], où tous les pas ne sont pas permis, ou bien désignant la forme substantielle du mouvement du corps comme chez Platon[630]), à un exercice (presque une performance chez Lucien[631]), à une méthode (c'est le sens de la « chorégraphie » pour Bergson[632]). A chaque fois, la danse se comprend moins pour elle-même que pour ce que le philosophe y projette, et toujours sur le plan du dualisme âme-corps. Tandis que, sur un tout autre plan, Cioran s'essaye à danser lui-même avec les mots et avec la mort.

---

[628] C, p. 320.
[629] Cf. Cicéron, *Le Bien et le Mal (De finibus, livre III), op. cit.*, § 24, p. 31.
[630] Platon, *Les Lois, Livres I à VI,* trad. du grec par Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. GF, 2006, livre II, 653d-654a, p. 115-116.
[631] Lucien de Samosate, *Eloge de la danse*, in *Eloge du parasite* suivi de *Eloge de la danse* et *Eloge de la mouche*, trad. du grec par Claude Terreaux, Paris, Arléa, 2001, p. 53-97. Tout harmonieux de l'âme et du corps la danse est surtout exaltante du fait de la conjugaison de la puissance et de la souplesse (*id.*, p. 88-89).
[632] Bergson parle en fait de la chorégraphie du discours comme d'une méthode pour un art d'écrire (cf. *L'Energie spirituelle*, « L'âme et le corps », in *Œuvres, op. cit.*, p. 849) et pour un art de lire (cf. *La Pensée et le mouvant*, « Introduction (Deuxième partie) », *op. cit.*, p. 1327). Pour un commentaire, cf. Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique, op. cit.*, p. 6-11.

L'originalité de la chute cioranienne consiste à entonner une danse macabre qui rompt le rang de la marche de l'histoire de la philosophie et qui sort de la marche de l'histoire en général. Face à la pompe de l'histoire, la pensée du macabre dénonce la pourriture déroulée par le temps : « Et c'est ainsi que nous tombons en dépendance de notre corps, et que notre esprit, pour l'avoir trop souvent imaginé en décomposition, se décompose avant lui. »[633] Cioran marche ou chute sur les traces de Baudelaire[634], qui a entonné mieux que quiconque le « branle universelle de la danse macabre », la Mort avec ses « charmes de l'horreur » courtisant la marche de l'Humanité. Mais cette farandole funèbre descend elle-même de la *Ballade des pendus* ou de la *Ballade finale* de Villon, laquelle est révélatrice à plus d'un titre : la joyeuse et festive danse de la mort, couleur vermeille[635], se révèle à l'Occident des temps modernes comme pulsion inconsciente de mort enfouie dans son passé. Bien plus, la danse macabre instaure un certain *rythme* compulsif, macabre et un certain langage philosophique qui sait voir le grotesque du tragique, qui sait même faire rire de bon cœur[636] avec un sujet de la plus grande *gravité*.

Et Cioran peut bien paraître suspect face à Heidegger, tant il est vrai que le dernier personnage des rondes macabres est généralement un *fou*. On peut donc résister au cours du temps et à la *désuétude* de la métaphysique du temps et de la mort par le *rythme* de la pensée, ce rythme qui confine la danse macabre non pas tant à une marche funèbre qu'à un tango[637] passionné avec la mort elle-même.

---

[633] EN, « Exercices négatifs », « La pensée macabre », p. 72-73. Et si Cioran a refusé d'éditer ce texte, c'était peut-être pour *alléger* le *Précis*.

[634] Cf. Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, *op. cit.*, p. 96-98. Evidemment, d'autres figures pourraient se réclamer de la même lignée, nous pensons par exemple à Armel Guerne, *Danse des Morts*, Lectoure, Le Capucin, coll. Relecture, 2005.

[635] Cf. François Villon, « Ballade finale », in *Le Testament*, in *Œuvres*, Paris, Garnier Frères, coll. Classiques Garnier, 1962, p. 120-121.

[636] Qu'on songe à *Don Quichotte*, seconde partie, chap. XI « De l'étrange aventure qui arriva au valeureux don Quichotte avec le char, ou la charrette, des ''Cortès de la Mort'' », *in* Miguel de Cervantès, *Œuvres romanesques complètes*, trad. de l'espagnol par Claude Allaigre, Jean Canavaggio, Michel Moner, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2001, vol. I, p. 974-980.

[637] Véritable passion (cf. par exemple Ent BI, p. 214 et la lettre de Cioran à M. Liliana Herrera A. du 23 février 1990, *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006, p. 61), le tango rapproche évidemment Cioran de Borges : « Borges a écrit un poème sur le tango. Je comprends cela. ''Qu'on me donne mon tango quotidien !'' ai-je envie de m'écrier. Je porte en moi une argentine *secrète*. » C, p. 415. Ce fameux poème est centré sur le trouble que procure cette danse, qui procure un « impossible souvenir d'être mort » (Jorge Luis Borges, « Le Tango », in *L'Autre, le même*, trad. de l'espagnol par Jean Pierre Bernès et Nestor Ibarra, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1999, t. II, p. 89-90). Le poème illustre l'idée du tango remontant primitivement à une « allégresse belliqueuse » (*Evaristo Carriego*, chap. X, « Le tango bagarreur »,

Cette danse macabre nous reconduit alors à une prise de conscience et à l'écriture d'une métaphysique du temps et de la mort, et c'est en étudiant le desserrement de l'élan de la mort par le rire que l'on peut entendre l'écho de la danse macabre résonner de Villon jusqu'à Cioran[638]. Si la métaphysique est tombée en désuétude depuis Heidegger (inconscience comparable à celle diagnostiquée par l' « oubli de l'être »), cela est donc imputable à un manque de clairvoyance sur la pesanteur de la chute dans le temps (l'histoire) et du temps (la métaphysique). Et c'est en ce sens que Cioran écrit : « Le récit de la chute est peut-être ce qu'on a écrit de plus profond en tous les temps. Tout y est dit de ce que nous allions éprouver et souffrir, toute l'histoire en une page. »[639] Entre gravité et grotesque, arrivée au bout de la danse, la chute à mort a ainsi toujours le dernier mot : le mot de la fin.

3- La lecture du mal comme tendance initiale de l'être

a) Le mystère d'iniquité selon Cioran

Existe-t-il une métaphysique plus grave que celle qui s'inquiète des raisons d'être ou de ne plus être ? Faute de les trouver en lui-même, Cioran en cherche parfois le secret dans les profondeurs de quelques « frères »[640] en damnation et autres génies maudits de la destruction, tous pris dans la tourmente de la déchéance. Mais jusqu'à quand faudra-t-il encore tomber ? Et dans la chute, n'y-t-il aucune possibilité de se raccrocher à quelqu'un ? La conscience du mal amène à s'inquiéter des raisons d'être encore. Pourtant, de prime abord, le jeune Cioran tirait un trait sur tout cela : « Il faut avoir aimé la vie à la folie pour la trouver superflue et avoir souffert pour les hommes jusqu'au délire pour les trouver inexistants », « A quoi m'ont servi tous les hommes que j'ai connus, aimés, haïs ? Lorsqu'on dresse le bilan, à un moment de solitude, on ne comprend que trop qu'on a jamais rencontré personne, que les amours et les amitiés ne sont même pas des illusions, qu'on a jamais été que soi-même, seul, seul à en crever, condamné, malheureux. » D'où la conclusion éponyme de cet article : « Personne

---

trad. de l'espagnol par Françoise Rosset et Jean Pierre Bernès, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1993, t. I, 160). De même, le tango n'illustre-t-il pas chez Cioran l'idée d'un « défi de l'être », pour reprendre l'expression de Nicole Parfait (cf. son étude éponyme, *op. cit.*) ? Cf. encore EA, « Borges », p. 1607, où Cioran évoque le modèle que Borges représente pour lui, au regard de son « aisance dans les domaines les plus variés, la faculté qu'il a de parler avec une égale subtilité de l'Eternel Retour et du Tango », et qui fait de lui l' « un des esprits les moins *pesants* qui furent jamais » (nous soulignons).

[638] Cf. Jean Dufournet, *Villon : Ambiguïté et Carnaval*, Paris, Champion, 1992, p. 135. L'auteur met en exergue : « Tout mot me fait mal. Combien pourtant il me serait doux d'entendre des fleurs bavarder sur la mort ! J'ai journellement des apartés avec mon squelette, et cela, jamais ma chair ne me le pardonnera. » SA, « Atrophie du verbe », p. 748 et 767.

[639] C, p. 44.

[640] Cf. par exemple C, p. 549.

n'existe »[641]. Comment comprendre alors la proximité, l'intimité que Cioran semble entretenir avec tel ou tel ? Comment comprendre l'affection par laquelle il se lie d'amitié, et surtout l'avidité avec laquelle il lit des mémoires, des correspondances, etc. ? Or, ce qui sépare radicalement Cioran de l'être et des êtres est cela même qu'il aime à retrouver dans ses lectures : le mal vécu. C'est la trame de ce paradoxe – il est vrai que Cioran n'en est pas à une contradiction près – que nous allons maintenant tenter de suivre. Mais plutôt que de tenter de le résoudre, nous préférerions au contraire essayer d'accentuer ce paradoxe, qui n'a rien de gratuit, afin d'en saisir la haute exigence et la volonté déterminée de l'auteur de s'en tenir à ce qui déconcerte et pose problème avec le mal, dans son élection, dans son intimité et son affection.

1. Affinités électives et admiration haineuse

Il est tentant de voir ici à l'œuvre l'exercice d'« affinités électives »[642], concept goethéen bien connu, qui provient de la philosophie alchimique des corps, des âmes et de leurs transmutations, et qui procède elle-même de la théorie de la coïncidence des opposés : à l'infini, les contraires se rejoignent, une relation secrète attire ainsi les pôles les uns vers les autres et vice versa.

Les affinités électives ont la particularité d'agir sur deux plans à la fois : herméneutique et ontologique, en tant qu'affinités de deux êtres, mais aussi de leurs significations respectives (en l'occurrence morales dans le roman de Goethe). Ne faut-il pas lire dans les propres lectures de Cioran pareil entrecroisement de natures contraires mais réciproques ? Non, car la solitude de Cioran se trouverait entamée par la coïncidence des opposés. A l'infini, Cioran reste infiniment plus seul, Dieu se réduisant à l'écho de sa solitude[643]. Mais surtout ce concept d'affinités électives se trouve en fait parfaitement renversé. A la chimie de la composition et de la recomposition s'oppose la décomposition cioranienne. Tandis que le concept d'affinités électives s'en tient à la définition d'une force fondamentale d'attraction, la signification à la fois vitaliste et négative de la décomposition –

---

[641] Cf. SD, « Personne n'existe », p. 407-411.

[642] Sur le sens de ce titre, cf. Jean-Marie Valentin, « La parabole, la métaphore et l'oxymore. Sur *les Affinités électives* », *in* Jean-Marie Valentin (s. dir.), *Johann Wolfgang Goethe. L'Un, l'Autre et le Tout*, Paris, Klincksieck, 2000, p. 647-664. Cf. également l'introduction de Jean-François Angelloz à Johann Wolfgang Goethe, *Les affinités électives*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1992, p. 9-17. Notons simplement que Goethe, d'après une lettre à Riemer du 24 juin 1809, s'était inspiré du livre du chimiste Bergmann : *De attractionibus electivis* (1785), traduit en allemand par Tabor en 1798 (*Die Wahlverwandtschaften*).

[643] « Lorsqu'on parvient à la limite du monologue, aux confins de la solitude, on invente – à défaut d'autre interlocuteur – Dieu, prétexte suprême de dialogue. » P, « Précis de décomposition », « L'arrogance de la prière », p. 659.

sorte de « néant en action »[644] – brise et anime d'autant le rapport aux êtres dont Cioran reste irrémédiablement séparé, en sorte qu'une répulsion fondatrice du rapport à autrui semble découler de la constitution de chaque individu[645] et présider à la fascination qui s'exerce sur Cioran. Par exemple, son engouement pour Joseph de Maistre tient à la lecture d'un « système qui ne laisse pas de nous séduire et de nous exaspérer »[646] par ses énormités. Cet autre avec lequel Cioran se sent proche n'est donc pas un alter ego, un comme soi-même, mais un tout autre dont l'altérité nous renvoie à notre propre difficulté à porter notre être qui s'altère, se décompose, qui a mal. Autrui n'est donc ni une moitié complémentaire ni un simple miroir de soi-même, mais encore un exutoire métaphysique. Force est de constater que jamais Cioran n'est aussi injuste, voire même méchant, qu'envers ceux avec qui il est le plus proche : « il n'est qu'une manière de louer : inspirer de la peur à celui qu'on vante, le faire trembler, l'obliger à se cacher de sa statue qu'on lui érige, le contraindre, par l'hyperbole généreuse, à mesurer sa médiocrité et à en souffrir. Qu'est-ce qu'un plaidoyer qui ne tourmente ni ne dérange, qu'est-ce qu'un éloge qui ne tue pas ? Toute apologie devrait être un assassinat par enthousiasme. »[647] Mais cela est tout aussi vrai des remarques que Cioran note dans ses *Cahiers* à propos de ses différents amis : « l'admiration, à force d'user notre substance, nous déprime et nous démoralise à la longue ; aussi nous retournons-nous contre l'*admiré*, coupable de nous avoir infligé la corvée de nous élever à son niveau. Qu'il ne s'étonne donc pas que nos élans vers lui soient suivis de reculs, ni que nous procédions de temps en temps à la révision de nos emballements. »[648] L'élection s'avère donc toujours négative et pleine de ressentiments, qui accroissent la vitalité du sujet, ce qui explique qu'il les cultive.

Ainsi, « la haine conserve ». Affirmation odieuse, choquante. Mais dans un monde où finalement « tout est haïssable », la haine s'annule parce qu'elle est infinie, et « dépasse son

---

[644] Cioran utilise cette expression pour désigner la décomposition de la réalité sous l'emprise de l'ennui, cf. TE, « Lettre sur quelques impasses », p. 883.

[645] « La vie ne pouvant s'accomplir que dans l'individuation – ce fondement dernier de la solitude, – chaque être est nécessairement seul du fait qu'il est individu. Pourtant tous les individus ne sont pas seuls d'une même manière ni avec une même intensité : chacun se place à un degré différent dans la hiérarchie de la solitude ; à l'extrême se situe le traître : il pousse sa qualité jusqu'à l'exaspération. En ce sens, Judas est l'être le plus seul dans l'histoire du christianisme, mais nullement dans celle de la solitude. Il n'a trahit qu'un Dieu ; il *a su* ce qu'il a trahit ; il a livré quelqu'un comme tant d'autres livrent quelque chose […]. Quand on a trahi l'être, on emporte avec soi qu'un malaise indéfini […] Vous avez le droit de saper l'être même, mais aucun être […]. » Cf. P, « Précis de décomposition », « Le traître modèle », p. 630-631.

[646] EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1519. Ou encore « S'il ne nous irritait pas à tout moment, aurions-nous encore la patience de le lire ? », *Id*., p. 1520.

[647] *Ibid*., p. 1521.

[648] HU, IV « Odyssée de la rancune », p. 1026-1027.

objet »[649]. Il ne s'agit pas d'un éloge de la haine pour elle-même, mais bien d'une interprétation de la violence de la vie, et du déchaînement avec lequel elle se déverse sur autrui. Car la haine n'est pas rejet, mais bien appétit vorace de ce qu'elle vise, à savoir, *in fine*, le monde lui-même. La tendance initiale de l'être n'est donc pas le plaisir (comme pour les épicuriens), ou la connaissance (pour les stoïciens), encore moins l'amour du Bien (Platon), mais le mal. Effectivement, « Le goût du mal étant inné, on n'a nul besoin de peiner pour l'acquérir. »[650] Par suite, en lieu et place des « affinités électives », le rapport à autrui apparaît comme un authentique « mystère d'iniquité »[651]. A l'instar de saint Paul devant le constat de l'existence mystérieuse autant qu'immorale du mal sous toutes ces formes, Cioran voit l'iniquité chevillée à chaque individu du simple fait d'être né. Et cette iniquité ressentie par les individus, chacun la déverse sur qui il peut. D'ailleurs, comme il le dit lui-même, Cioran écrit comme il donnerait des gifles. C'est une manière de pallier une pulsion haineuse[652]. L'iniquité avec laquelle Cioran exprime ses « admirations » non seulement en marque l'excès qui aboutit à son inversion, mais est encore le signe d'une explosion de ce que Cioran ne saurait contenir en lui-même.

Aux antipodes de la « sympathie », Cioran retourne comme un gant le vitalisme bergsonien[653] : la haine se révèle comme l'autre nom de l'instinct de conservation et son vitalisme négatif peut se renverser et agir contre soi. La haine de soi ne désigne pas autre chose que la conscience de soi. « Etre conscient, c'est être divisé d'avec soi, c'est se haïr. […] La conscience, cette non-participation à ce qu'on est, cette faculté de ne coïncider avec

---

[649] P, « Itinéraire de la haine », p. 648-649.

[650] AA, « A l'orée de l'existence », p. 1649. Cf. encore LL, V, p. 202 : « L'homme *estime* plus le bonheur et le bien, mais il est attiré plutôt par le mal et le malheur. » Cf. également « E, « Ebauches de vertiges », II, p. 1464-1465 : « D'après le Talmud, l'impulsion mauvaise est innée ; la bonne n'apparaît qu'à treize ans… Cette précision, malgré son caractère comique, ne manque pas de vraisemblance, et elle nous dévoile l'incurable timidité du Bien, en face du Mal installé confortablement dans notre substance et y jouissant des privilèges que lui confère sa qualité de premier occupant. » C'est également en ce sens que Cioran parle de la *spontanéité* du mal, par exemple : « Nous sommes noyés dans le mal. Non point que tous nos actes soient mauvais ; mais, quand il nous arrive d'en commettre de bons, nous en souffrons, pour avoir contrecarré nos mouvements spontanés […]. » HU, V « Mécanisme de la solitude », p. 1040. Dans un sens plus psychologique, sainte Thérèse d'Avila prévenait déjà que « notre nature nous porte vers ce qu'il y a de pire plutôt que vers ce qu'il y a de meilleur. » (Sainte Thérèse d'Avilla, *Autobiographies*, chap. II, 3, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 18), et nous pourrions remonter jusqu'Ovide : « je vois le meilleur et pourtant je suis le pire ». Cette tradition, dont on pourrait voir d'autres formulations chez les moralistes français par exemple, en reste à une tendance psychologique qui relève de la tentation de l'âme, et non de l'être tendu vers le mal. La radicalité ontologique de Cioran est ici tout à fait singulière.

[651] Saint Paul, *Epître aux Thessalociniens*, II, 7 (éd. de L'Ecole biblique de Jérusalem, Paris, Cerf-Plon, coll. Pocket, 1998, p. 1982). Si Cioran n'employa que rarement cette expression, peut-être est-ce parce que son auteur a « fait du Christianisme une religion inélégante », faute impardonnable aux yeux de Cioran (TE, « Saint Paul », p. 928).

[652] Cf. Ent LV p. 136, et Ent GB, p. 151-152 et p. 156.

[653] Cf. Henri Bergson, *La Pensée et le pouvant*, « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 1395.

rien, n'était pas prévue dans l'économie de la création. […] Etranger à sa nature, seul au milieu de soi-même, délié et de l'ici-bas et de l'au-delà, il n'épouse tout à fait aucune réalité : comment le ferait-il alors qu'il n'est qu'à demi réel ? Un être *sans existence*. »[654] La conscience et l'élan vital déterminent non pas une durée comprise comme la mouvance du mouvement, mais un féroce rongement intérieur. Or, puisque la haine se retourne même contre son auteur, comment ne pas échapper au réductionnisme qui ne voudrait voir dans la haine de soi qu'une sorte de détournement de l'amour-propre, d'amour renversé capable de haïr tout ce qu'il conçoit comme obstacle ? La haine de soi n'est-elle alors qu'un leurre réductible à une ambivalence amour-haine ? Rien n'est moins certain. La haine de soi retourne bien la vitalité contre son sujet, mais dans la mesure où elle accule la conscience à se distancier et à se saisir elle-même, elle relève au contraire de la lucidité. En outre, la haine de soi découle bien d'une haine universelle et non d'un amour contrarié de soi, car la haine est fruit du mal vers lequel tend le sujet. La haine de soi, chez Cioran, n'est pas une réaction du sujet visant à sauvegarder son intégrité narcissique menacée, puisque précisément elle est dirigée contre le moi empirique.

Par ailleurs, le texte « Se haïr », aussi frappant que cela puisse paraître, semble se confronter – pour s'y opposer – à saint Thomas d'Aquin, beaucoup plus qu'au « moi haïssable » de Pascal[655], dans la mesure où le texte de Cioran constitue une réfutation des six articles de la *Somme théologique* analysant la haine (causée non par le mal mais par l'amour, étant moins forte que l'amour, pouvant conduire à se haïr non soi-même ou quelque chose de façon universelle mais la vérité)[656]. Tout à l'inverse pour Cioran, et au sens fort, *se haïr*, c'est-à-dire la haine effectivement *de* soi et non *à* soi et *sur* soi, signifie donc se dissocier d'avec

---

[654] TE, « Se haïr », p. 946.

[655] Avec le « moi haïssable » de Pascal, il est vrai qu'il s'agit d'abord d'enjeux théologiques propres à Port-Royal (la nature fondamentalement viciée de l'homme du fait du péché originel), comme le souligne Constantin Zaharia, dans son article « Mélancolie haineuse. Discours de la haine chez E. M. Cioran », *Clouds*, n°18, été 2004.

[656] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad. du latin par Amion-Roguet, Paris, Cerf, 1999, t. 2, Ia-IIae, q. 29, a. 1-6, p. 204-209. Ce texte contient (a. 4) l'une des argumentations les plus abouties pour interdire la logique de la haine de soi (cf. le *Psaume* 11, 6 de la *Vulgate* : « Celui qui aime l'iniquité, hait son âme »), qui n'est jamais qu'une mauvaise perception du mal que l'on hait sous la raison du bien, parce que le docteur angélique part du postulat que la tendance initiale de l'être est le bien. Dès lors, on ne peut haïr vraiment que le mal et le Diable. Mais faut-il vraiment s'étonner du rapprochement que nous faisons avec Cioran ? Saint Thomas d'Aquin n'incarne-t-il pas le paradigme de ces théologiens qui, « n'ayant pas le *droit* d'étaler leur méchanceté, […] se rattrapent par leurs attaques contre le Diable […] » ? Cf. EN, « Vers les syllogismes de l'amertume », « La quantité de haine. Le Diable nécessaire », p. 172-173. Si Cioran n'aime pas saint Thomas d'Aquin (trop théorique et abstrait, cf. LS, p. 311 ; trop systématique, cf. I, VII, p. 1345 ; trop scolastique, cf. Ent LC, p. 167), cela suppose aussi qu'il en a fréquenté les textes. Rappelons-nous en particulier son travail sur le théisme (cf. T, p. 149), mais, même plus tard, il cite encore la *Somme théologique* pour attaquer l'idée du surhomme que Cioran récuse (C, p. 300), sans oublier ses conversations avec le Père Molinié.

son identité personnelle et empirique (à la manière dont l'âme doit se haïr, selon Maître Eckhart[657]) mais aussi *cristalliser*[658] ce qui est haï. La haine fixe son objet et oblige la conscience à se focaliser dessus. La conscience se jette et se crispe sur ce qu'elle abhorre avec une telle force que la haine travaille en fait à *maintenir* son objet pour mieux le pointer et le clouer au pilori. Dans la haine de soi, la force vive sous-jacente à la focale sur soi coupe la conscience en deux non pour amoindrir la conscience ainsi amputée, mais au contraire pour en conserver vivaces les deux pôles opposés et pour en faire perdurer la dualité et la coupure elle-même, laquelle tranche au cœur de cette conscience. Il faut par ailleurs savoir qu'à la différence de l'amour[659], l'objet de haine ne saurait décevoir. Sa traque insatiable permet d'exciter la conscience et de la rendre excessivement réactive à la part d'elle-même qu'elle vise. Ce n'est pas la « durée » dans son écoulement paisible qui constitue la substance vivante de la pensée, mais le rongement de la conscience, le prolongement de sa haine. La haine mobilise la conscience, autrement dit elle avive la mobilité intérieure[660]. Par conséquent, non seulement la conscience et l'élan vital ne déterminent non pas une durée, mais un rongement intérieur ; mais en outre, le véritable contact essentiel avec autrui n'est pas sympathique mais *inique*, de telle sorte que, pour ainsi dire, l'iniquité de Cioran est proportionnelle au degré de proximité, voire d'intimité avec laquelle il s'est approché d'autrui.

---

[657] L'âme doit triplement se haïr, en tant que l'âme doit haïr tout ce qui n'est pas Dieu, en tant qu'elle doit se détacher d'elle-même pour appartenir à Dieu, en tant que l'âme doit aimer Dieu pour Lui-même et non pour elle-même. Cf. Maître Eckhart, *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands*, trad. du moyen-haut allemand par Reiner Schürmann, Paris, Rivages, coll. Rivages poche, Petite Bibliothèque, 2005, « Sermon ''Celui qui hait son âme dans ce monde…'' », p. 88-92.

[658] Il appartient donc à la fixation haineuse de rendre compte de la cristallisation amoureuse et non l'inverse. Depuis, il existe des analyses de la dissymétrie de l'amour et de la haine, cf. François Guéry, *Haine et destruction*, Paris, Ellipses, 2002, « Amour/haine comme faux jumeaux : la cristallisation », p. 71-82.

[659] Qu'il suffise de noter ici l'épisode marquant d'une déception amoureuse de Cioran lorsqu'il était encore adolescent, cf. C, p. 167 et CTI, p. 44-45. C'est l'attente déçue par la désillusion de l'objet aimé (une jeune fille qui se révèle aimer le camarade le plus « antipathique » de Cioran) qui en fait un « moment capital » source de supplice, beaucoup moins que la frustration amoureuse de ne pas avoir été choisi (source de honte). L'amour déçu fait alors place à la haine : « Je commençais à me détacher de la fille, à la mépriser et finalement à la haïr. Je me rappelle qu'au moment où le jeune ''couple'' passait [Cioran vient de surprendre ensemble la jeune fille et son camarade antipathique], je lisais Shakespeare. Je donnerais beaucoup pour savoir quelle pièce. Impossible de m'en souvenir. Mais cet instant a décidé de ma ''carrière'', de tout mon avenir. Des années de complète solitude s'ensuivirent. Et je devins celui que je devais devenir. » *Id*., p. 45.

[660] La haine fait donc partie des « vécus centraux » évoqués dans « Les limites de la mobilité intérieure » (SD, p. 239-243), c'est-à-dire des joies (encore s'agit-il de la « volupté perverse » d'attaquer ce qu'on aime, *id*, p. 241) et des douleurs qui rendent infinie l'intensité existentielle intérieure.

2. Intimité, inimitié, iniquité

Deux références majeures de Cioran l'une concernant la partie publiée de son vivant (Joseph de Maistre[661]), l'autre concernant ses *Cahiers* posthumes (Baudelaire, l'un des auteurs les plus fréquemment évoqués dans les *Cahiers*) illustrent ce mystère d'iniquité à double titre. Non seulement le mal inique est un objet de lecture de Cioran, ce qui le pousse d'une part à lire l'œuvre de Joseph de Maistre et d'autre part à lire la vie (plus que l'œuvre[662]) de Charles Baudelaire – ayant été lui-même influencé par de Maistre –, mais l'iniquité manifeste encore les débordements de la vitalité cioranienne.

A s'en tenir à l'idée d'affinités électives, on saisit l'embarras de Pascal Pia quand il s'efforce de comprendre « quelles raisons auront poussé M. Cioran à perdre son temps en compagnie d'un auteur qui lui inspire si peu de sympathie »[663] et tout ce qu'a manqué Giorgio Cavalcanti dans sa critique du texte cioranien, lequel serait passé à côté de l'œuvre de Joseph de Maistre pour y avoir mis l'absolutisme qu'il aurait lui-même pratiqué, sous le prétexte de ses « affinités avec l'auteur »[664]. Les largesses avec de Maistre sont réelles, mais l'essentiel réside précisément dans la contradiction de la distance à laquelle se place Cioran vis-à-vis de Joseph de Maistre et, en même temps, dans sa proximité affective avec lui (ce qui fait que la pensée maistrienne est vivante, comme en témoignent ses excès). S'il y a un effet de miroir, il n'est pas d'ordre psychologique : il ne s'agit pas d'une substitution. La projection cioranienne reste métaphysique : en lisant de Maistre, Cioran d'une part renoue avec la question de l'iniquité divine que de Maistre excuse, et de l'iniquité humaine qu'il accuse. Le choix cioranien des textes maistriens n'a donc rien d'innocent dans la mesure où il recèle l'une des rares occurrences du terme d' « iniquité » dans son sens paulinien[665].

---

[661] Joseph de Maistre, *Textes choisis et présentés par E. M. Cioran*, Monaco, Editions du Rocher, 1957. Cette préface est le texte le plus long que Cioran n'ait jamais écrit sur quelqu'un. Sur l'origine de l'intérêt de Cioran pour Joseph de Maistre, nous avons peu d'éléments. José Thomas Brum nous a relaté l'un de ses entretiens privés avec Cioran (au moment où il consultait Cioran afin de traduire en brésilien *Des larmes et des saints*) : ce serait Jeannine Worms – dont Cioran était l'ami – qui lui aurait fait connaître Joseph de Maistre. Certes, dans les cours de Nae Ionescu l'auteur des *Soirées* était déjà mentionné mais seulement pour le compter au rang des traditionalistes de la *France* Catholique – l'erreur révèle assez l'état de méconnaissance de Joseph de Maistre par cette seule voie (cf. *Curs de metafizica*, *op. cit.*, I « Teoria cunoştinţei metafizice – Cunoaşterea imediată (1928-1929) », p. 25).

[662] Cf. par exemple C, p. 54, p. 684, p. 935.

[663] Pascal Pia, « Une entreprise de dénigrement », *in* Philippe Barthelet (s. dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2005, p. 723.

[664] Giorgio Cavalcanti, « Exercice d'admiration critique. Notes sur Joseph de Maistre et Emile Cioran », *in* Philippe Barthelet (s. dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2005, p. 724.

[665] Cioran le cite dans sa préface (cf. p. 16 de l'édition de 1957 ou cf. EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1526) : « Dieu s'avance pour venger l'iniquité que les habitants du monde ont commise contre lui. »

Il n'y a donc *mystère* d'iniquité que pour autant que l'on reste ignorant de la nature du mal, comme étant intimement constitutif de l'être, et que pour le temps de son inhibition. Nous lisons ainsi :

> « Il en est de la délivrance comme du salut chrétien : tel théologien dans sa scandaleuse naïveté, croit à la rédemption tout en niant le péché originel ; mais si le péché originel n'est pas consubstantiel à l'humanité, quel sens attribuer à l'avènement du rédempteur, qu'est-il venu rédimer ? Aucunement accidentelle, notre corruption est permanente, elle est de toujours. De même l'iniquité : abusivement taxée de ''mystère'', elle est une évidence, elle est même ce qu'il y a de plus visible ici-bas, où remettre les choses en place exigerait un sauveur pour chaque génération, pour chaque individu plutôt. »[666]

A la différence de ses contemporains, Cioran évite donc toute phénoménologie du mal et oppose au pathos existentialiste une certaine pudeur. En revanche, l'écriture et la lecture permettent à Cioran de se comparer, et donc de s'oublier dans cette comparaison : l'écriture prend une fonction cathartique en épanchant sur le papier le mal inique qui déborde de son être.

Mais chose plus extraordinaire encore, Cioran se sent précisément proche de Baudelaire en raison du même mal qui les habite : « il n'y a guère que Baudelaire qui ait éprouvé autant que moi la hantise du malheur », ou encore « Pascal, Nietzsche, Baudelaire, – tous ceux dont je me sens près ont été des malades. »[667] La proximité, l'affinité inique que Cioran éprouve à l'égard de Baudelaire repose sur le fait que le confinement de leur solitude respective touche au même mal non pas seulement de leur être mais de l'être. Sans l'avoir beaucoup lu dit-il, Cioran peut néanmoins affirmer honnêtement qu'il l'a beaucoup pratiqué[668]. Le mal est donc ce qui relie, contre tout attente, l'être et la pensée. Et si plusieurs allusions cioraniennes (outre Baudelaire : Schopenhauer, Pascal, Leopardi…) évoquent une proximité avec la vie plus qu'avec l'œuvre, c'est bien parce qu'il appartient au mal ressenti (c'est-à-dire vécu) de stimuler la conscience.

---

[666] MD, « L'indélivré », p. 1225. En minorant le péché originel sur lequel primerait la rédemption, le théologien évoqué ici correspond à l'antithèse parfaite de saint Thomas d'Aquin (dont Cioran note l'accent mis sur la *déchéance* de l'homme, cf. C, p. 300). Il s'agit très probablement de Teilhard de Chardin (ou de l'un de ses disciples) lequel réunit à la fois les caractéristiques de naïveté pour un lecteur comme Cioran et de minimisation du péché originel au profit d'une apologétique de l'avenir et de l'évolution de l'homme vers un état « ultra-humain ». Relevons quelques jugements de Cioran à son propos, cf. par exemple C, p. 242, p. 244, p. 296, p. 635…

[667] *Ibid*., p. 294 et 295.

[668] *Ibid*., p. 975 et p. 928.

Comme le souligne Cioran, « Une pensée qui n'est pas secrètement marquée par la fatalité, est interchangeable, ne vaut rien, n'est que pensée »[669]. Ce qui fait d'un individu un cas, c'est précisément son extrême singularité, sa solitude totale frappée du sceau ontologique de l'iniquité. C'est pourquoi, lorsque Baudelaire écrit que de Maistre lui « a appris à raisonner », et qu'il fut un véritable « voyant »[670], il faut comprendre que Baudelaire lui-même précéda Cioran sur le chemin de la clairvoyance : le « déchiffrement de l'invisible »[671] est décomposition de l'être, déhiscence du mal : c'est la « joie de descendre » que cultive aussi Cioran[672]. En effet, Joseph de Maistre avait formulé la tendance au mal, en s'attachant à voir dans la *durée* du péché originel – Antoine Compagnon parle à juste titre de « péché originel continué »[673] – l'explication du mystère d'iniquité qui veut que les méchants soient scandaleusement heureux quand les justes restent désespérément malheureux. A cette fin, l'argumentation maistrienne suit trois étapes distinctes, qu'il est possible de synthétiser de la façon suivante :

1) Dans le premier entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, de Maistre établit l'aléa de la répartition du bien et du mal chez les justes et les méchants. En conséquence, le mal est un accident, un hasard, en sorte que le mal n'est qu'un indifférent[674].

2) Dans le second entretien, de Maistre affirme que les justes sont globalement plus heureux que les méchants. Les méchants heureux sont donc les exceptions qui confirment la règle providentielle. En conséquence, il appartient au politique de punir les méchants. Dans cette mesure, le bourreau devient providentiel.

---

[669] I, XII, p. 1399.

[670] Charles Baudelaire, *Fusées*, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, p. 669 ; lettre du 21 janvier 1856, in *Correspondance*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade , 1973, t. I, p. 337.

[671] Patrick Labarthe, *Baudelaire et la tradition de l'allégorie*, Genève, Droz, 1999, p. 252 : on assiste à un fondement ontologique du langage poétique comme traduction du chiffre du monde, pour pallier l'iniquité dans laquelle ce monde visible est tombé depuis la Chute. S'inspirant de Joseph de Maistre, Baudelaire forge une conception de l'analogie comme l'unique expression sachant établir le rapport exact et caché qui existe « entre le visage sensible de la chose, et son visage spirituel. » *Id*., p. 253.

[672] C, p. 222.

[673] Antoine Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 2005, p. 92-95.

[674] Le bien et le mal sont distribués indifféremment à tous les hommes, cf. Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*, Paris, Trédaniel, 1980, t. I, Premier entretien, p. 50. Cioran semble admettre cette idée : « Nulle trace de nécessité morale ni d'équité dans la distribution des biens et des maux. Faut-il s'en irriter et tomber dans les exagérations d'un Job ? Il est oiseux de se révolter contre la douleur. » (CT, « Sur la maladie », p. 1129). Cependant, Cioran remarque quand même que la maladie montre une « prédilection » à frapper l'innocent (*id*.), et lui-même se plaint de nombreuses fois des maux qu'il subit. Aboutissant à la même conclusion – du moins en théorie –, Cioran diverge de Joseph de Maistre quant aux intentions : en effet, notre auteur n'évoque ici qu'un souci de décence, de dignité dans le mal, d'*élection*.

3) Dans le troisième entretien, de Maistre soutient qu'il n'existe tout simplement pas de justes. En conséquence, il n'y a tout au plus que des saints, qui, à l'instar de Job, glorifient Dieu dans l'épreuve incompréhensible où ils sont. Seuls les méchants se plaignent, et voient dans l'iniquité un mystère insupportable.

La durée du péché originel détermine ainsi l'être comme persévérance dans son altération. Il faut donc en conclure qu'il n'y a de progrès que du mal. Cioran peut alors reprendre à son compte la leçon maistrienne que répètera Leopardi : « Tout est mal »[675]. Le mal éclabousse le monde comme il éclate aux yeux de tout penseur lucide. Les différentes versions[676] de l'évidente visibilité de l'iniquité universelle concourent à voir le mal saillir de l'être. Dans la mesure où elle est essence visible, évidence universelle et loi flagrante du monde, et en tant que clairvoyance du mal, l'iniquité devient *lumière naturelle* de la conscience.

Cioran va encore plus loin, en assignant à l'origine du péché originel non une *transgression*, mais une *tare*. Le mal dure d'autant plus qu'il est dû à la symbiose qui le lie à l'être. Le parasitisme ontologique du mal accomplit l'être, et le réalise en l'altérant, altération qui l'individue, l'individualise, le désolidarise de lui-même et du monde. Le mal prend alors deux visages : l'exaltation du mal dont la puissance repousse Dieu et repense l'être, et l'horreur du mal qui se vit dans la chair et qui se veut sans remèdes. Cela coïncide aux deux visages du diable décrits par Baudelaire « dont l'un repousse et l'autre exalte et conseille. »[677] Dans le désarroi comme dans la volupté, l'intimité avec le mal, dans l'être et la pensée, autorise un contact : c'est le mal douloureux qui rapproche les hommes, qui les met en présence, ce qui permet à l'iniquité de perdurer. En revanche, c'est le mal voluptueux qui autorise une solidarité des frères de douleurs. L'affect douloureux engendré par le mal se double d'une dimension affective. Ainsi Cioran peut être touché par tel ou tel, comme

---

[675] Préface à l'anthologie de Joseph de Maistre, dans l'édition de 1957, *op. cit.*, p. 18 (ou cf. EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1528). Comment ne pas songer à une proximité avec Leopardi, (cf. Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, trad. de l'italien par Bertrand Schefer, Paris, Allia, 2003, 4174, p. 1848) ? Pour Cioran, Leopardi représente une compagnie de la qualité de celle de Baudelaire et de Pascal, avec qui Cioran aime se soulager en mesurant ses misères aux leurs (cf. sa préface à Mario Andrea Rigoni, *La pensée de Leopardi*, trad. de l'italien par Claude Perrus, Lectoure, Le Capucin, coll. Les essais du Capucin, 2002, p. 7-9).
[676] Nous avons relevé trois versions successives qui donneront jour à la formulation déjà citée dans le *Mauvais Démiurge* : cf. C, p. 359, p. 473, p. 536.
[677] Cf. Paul Bénichou, « Le Satan de Baudelaire », *in* André Guyaux et Bertrand Marchal (s. dir.), *Les Fleurs du mal. Actes du colloque de la Sorbonne des 10 et 11 janvier 2003*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, p. 9-23.

Baudelaire ou de Maistre, en particulier lorsqu'il s'agit d'une contiguïté maladive de l'être et de la pensée.

3. L'antipathie cioranienne et l'autrement que mourir

Faute de résolution de cette iniquité qui n'est plus un mystère, nous voudrions prendre un truisme : pourquoi lisons-nous un auteur ? Pourquoi le préférons-nous à un autre ? Parce qu'il nous *touche* et nous parle plus qu'un autre. Parce que ses maux nous parlent des nôtres. L'antipathie cioranienne s'oppose ainsi aux trois manières de penser le rapport à autrui au XXe siècle. Contre Bergson, nous l'avons vu, Cioran conteste l'idée de « sympathie » : on ne souffre pas avec quelqu'un, on ne coïncide pas avec ce qu'un auteur a dit de plus intime, on n'en pénètre pas la durée. Il convient plutôt de dire que l'on rencontre le même mal d'être et que l'on colle à la même durée du mal d'exister, alors même que vivre signifie s'étioler. Contre Heidegger, on ne saurait non plus défendre le pathos phénoménologique d'une pensée existentiale. Selon Cioran, la métaphysique du sujet (sans laquelle la solitude serait évacuée), dans sa conscience vive du mal et du mal de vivre, refuse de gonfler plus longtemps le concept d'être. Enfin et surtout contre Levinas, il faut admettre non seulement que la solitude de l'unicité de l'étant est infinie, mais que l'autrement qu'être est négatif. En d'autres termes, il n'y a pas de *visage* mais juste des *grimaces*. Sous l'iniquité de sa lumière naturelle, l'autre se montre à Cioran dans la monstruosité de son « tu » idiosyncrasique, dans son altérité individuelle mise à nue. D'une part, l'autre de l'être, c'est la mort à l'échelle du sujet, ou le néant à l'échelle de l'être. Le passage de l'*un* à l'*autre* s'identifie à l'infini lui-même, parce que, hors du temps, rien n'en finit plus. D'autre part, l'autre est altérité, c'est-à-dire exercice du mal. Avec Cioran, il ne s'agit pas d'une projection de soi sur autrui, mais plutôt d'une transfiguration. Le moi retrouve ses vécus fondamentaux dans le soi d'un autre. Le visage d'autrui ne saurait donc déterminer la subjectivité cioranienne comme responsabilité, expiation, revendication du même par l'autre. La subjectivité ne signifie plus une modalité de l'être (à la différence de Heidegger) ni la distance qui sépare le même de l'autre (Levinas), mais délimite une « mobilité intérieure ». L'autre est donc bien une mise en question de l'être, mais une mise en question *inique* et non éthique : l'autre se révèle un autrement que mourir.

La proximité avec tel ou tel, en l'occurrence, ici, avec Baudelaire et de Maistre, est une proximité herméneutique (le mal inique à l'œuvre dans le monde) et ontologique (le sens de l'irréparable). Cependant, l'attirance pour la volupté du mal reste la seule source d'une véritable jouissance. Ainsi, autrui nous rappelle à la fois à notre être en *soi* (solipsisme d'une

essence vide autant que vaine) et au pseudo mystère d'iniquité attaché à notre nature déchue (notre malédiction du seul fait d'être né). La sensibilité aux maux dont autrui se meurt, inspire l'écriture cioranienne et la violence de son admiration, elle n'est donc absolument pas une culpabilisation moralisatrice (à la manière de Levinas), mais l'extirpation de la subjectivité de l'horizon de sa fatalité. Ce qui pousse Cioran à écrire à l'occasion d'autrui, repousse les limites de sa mobilité intérieure. Si son être est altéré, son manque de raison d'être encore est suspendu, le temps de se venger par l'écriture : sa violence à l'égard d'autrui (qui, du reste, ne peut répondre) porte en elle la même violence à l'égard de l'iniquité de ses lecteurs. Dans cette distance incompressible perdure sa subjectivité à travers l'écriture de ses iniquités. Sans jamais rester enfermée dans ses mots, mais à partir du fonds solipsiste de sa solitude, la vitalité de sa pensée meurtrie se survit par la véhémence de ses exaltations qui en nourrit l'écriture, la pensée visible.

L'iniquité se révèle d'autant plus incisive qu'elle coupe la conscience. Et pourtant, elle enivre la conscience en retour, car elle la libère d'une empathie molle et aveuglante. Elle en libère du même coup le déchaînement haineux qui la mobilise intérieurement. « L'exaltation haineuse se nourrit ainsi de la distorsion qu'elle induit dans la perception de la réalité extérieure, de l'incapacité même qu'elle instaure de s'identifier à autrui et de l'isolement qu'elle entretient »[678] L'intimité cioranienne avec autrui préserve le solipsisme de chacun, et consiste à prendre conscience d'avoir vécu à son paroxysme ce que l'autre a également vécu intensément. La proximité affective, que Cioran entretient, abandonne donc l'autre et lui-même à une solitude identique. L'exaltation provient alors de l'excitation d'une pensée en proie à elle seule, qui se lance après elle-même pour mieux se rattraper. En pensant à l'occasion des autres, contre les autres et contre lui-même, Cioran n'autodétruit pas sa pensée, mais se soustrait à ses illusions, par le jeu de son écriture et de sa lecture des autres, par sa propre *traduction du visible*. Dans ces conditions, le frère en damnation le plus authentique de Cioran, n'est-ce pas en définitive Hamlet lui-même ? On sait ce que Cioran répondait à la question de ce *traître modèle* :

« Etre ou ne pas être.

---

[678] Paul Denis, « S'exalter dans la haine », *in* Alain Fine et *al*. (s. dir.), *La haine. Haine de soi, haine de l'autre, haine dans la culture*, », Paris, PUF, coll. Monographies et débats psychanalytiques, 2005, p. 94.

… Ni l'un ni l'autre. »[679]

Alors, oui, *personne* n'existe, ou plutôt, il n'existe que des spectres grimaçants et vindicatifs, qui nous rappellent à nos propres maux.

b) Présence et préséance du mal

Si, par son attraction, il permet de saisir ce qui fait tomber dans la chute, le mal comme tendance initiale de l'être n'apparaît pourtant pas de manière *ex nihilo* chez Cioran. Deux éléments au moins ont pu aiguiller l'itinéraire cioranien sur cette question.

En premier lieu, le gnosticisme et en particulier Marcion (qui commenta l'*Epître aux Thessalociniens,* et qui se trouve souvent représenté à la gauche du Sauveur quand saint Paul siégeait à sa droite[680]) apportent des éléments déterminants à propos du mystère d'iniquité. Le lecteur se souvient que nous avions déjà relevé l'influence de Marcion en matière de malice démiurgique. A regarder de plus près la pensée de Marcion – tel que nous la transmet Adolf von Harnack que Cioran ne pouvait ignorer – nous nous apercevons que « ce n'est donc pas le mauvais qui est son élément essentiel [au démiurge] », mais c'est « sa *justitia* [qui] n'est pas à la hauteur de sa tâche et se transforme parfois, par jalousie et par faiblesse, en *iniquitas, pusillitas et malitia*. »[681] Ce démiurge qui rend le mal pour le mal est corrélatif à plusieurs apocryphes chrétiens[682]. A force de mal vouloir le bien le démiurge en vient à vouloir le mal. Or, le sentiment d'une injuste iniquité du démiurge et du monde caractéristique de la vision gnostique se retrouve chez Cioran comme le relève Jacques Lacarrière :

> « L'injustice gouverne l'univers. Tout ce qui s'y construit, tout ce qui s'y défait porte l'empreinte d'une fragilité immonde, comme si la matière était le fruit d'un scandale au sein du néant. Chaque être se nourrit de l'agonie d'un autre être ; les instants se précipitent comme des vampires sur l'anémie du temps ; – le monde est un réceptacle de sanglots… Dans cet abattoir, se croiser les bras ou sortir l'épée, sont gestes également vains. […]

---

[679] AA, « Exaspérations », p. 1703. Sans plus de présomptions, il est bien sûr tentant d'imaginer que Cioran était plongé dans cette pièce-ci de Shakespeare, avant sa fameuse déception amoureuse de jeunesse dont nous parlions plus haut…

[680] Cf. Henri-Charles Puech, « Saint Paul chez les manichéens », in *Sur le manichéisme et autres essais*, *op. cit.*, p. 154-155.

[681] Adolf von Harnack, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, *op. cit.*, p. 124.

[682] Par exemple le *Sixième Livre d'Esdras*, qui s'ouvre avec l'idée que « l'iniquité s'est étendue sur toute la terre et que les œuvres nuisibles des humains sont à leur comble », cf. *Sixième Livre d'Esdras*, trad. du latin par Pierre Geoltrain, *in* François Bovon et Pierre Geoltrain (s. dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, 1997, t. 1, p. 659.

> Contre qui mener la lutte et où diriger l'assaut quand l'injustice hante l'air de nos poumons, l'espace de nos pensées, le silence et la stupeur des astres ? […]
>
> Personne ne peut corriger l'injustice de Dieu et des hommes : tout acte n'est qu'un cas spécial, d'apparence organisée, du Chaos originel. Nous sommes entraînés par un tourbillon qui remonte à l'aurore des temps ; et si ce tourbillon a pris figure d'ordre, ce n'est que pour mieux nous emporter… »[683]

S'il fallait encore souligner le gnosticisme de Cioran, sans le surdéterminer pour autant, nous pourrions citer Ioan Petru Culiano (pour qui Cioran, par son nihilisme et son refus d'une transcendance, « se situe aux antipodes de la gnose, lui ressemblant le plus par cet aspect »), lequel, retrouvant quatre hérésies en quatre pages du *Joseph de Maistre* de Cioran, s'exclamait : « voici un record que Cioran ne partage avec personne, même pas avec les hérésiologues eux-mêmes ! »[684]

Ce sentiment d'iniquité omnipotente et omniprésente se retrouve avec une acuité rarement atteinte dans *Le Procès* de Kafka. Comment ne pas sombrer dans la folie quand tout est iniquement injuste ? Cioran se comporte donc comme un Joseph K en prise avec le règne fatal de l'iniquité et en proie à un sentiment cauchemardesque du réel. Cioran, à l'exemple de Joseph K, se sent infiniment seul à être normal[685] ici-bas, tandis que la normalité du monde réel paraît imbécile, absurde et impossible… bref, invivable. L'irrationalisme de la vie s'avère le propre d'une raison abattue par l'injustice et déboutée par le chaos insupportable du monde. Acculé à la mort, au bord de la folie et au ban du monde, c'est donc parce qu'elle a été poussée à bout que la conscience se jette dans une seconde chute. La conscience tente de survivre à l'insupportable iniquité dont elle est la victime par un exil métaphysique – il est vrai que Joseph K, quant à lui, n'en aura même pas eu le temps, rattrapé par la sanction fatidique de l'iniquité pour avoir tenté d'arraisonner son monde.

Toutefois, si le mal est désiré, ce n'est pas parce que le désir serait le mal. Chez Cioran, à la différence des gnostiques, le désir provoque des maux supplémentaires, dans la mesure où il révèle au fond un manque et une convoitise, mais aussi un attachement à quelque chose du monde. Le désir ne saurait s'assimiler au mal en soi, mais, à la limite, seulement à la

---

[683] Cf. P, « Précis de décomposition », « Les anges réactionnaires », p. 614-616. Lacarrière illustre quasiment avec les mêmes citations de Cioran son ouvrage sur le gnosticisme (cf. Jacques Lacarrière, *Les gnostiques*, *op. cit.*, p. 26 et p. 151), avant de voir en Cioran un bogomile moderne (*ibid.*, p. 176).

[684] Ioan Petru Culiano, *Les gnoses dualistes d'Occident. Histoires et mythes*, Paris, Plon, 1990, p. 315.

[685] « L'homme idéalement lucide, donc idéalement *normal*, ne devrait avoir aucun recours en dehors du *rien* qui est en lui... Je me figure l'entendre : ''Arraché au but, à tous les buts, je ne conserve de mes désirs et de mes amertumes que leurs formules. […]'' » P, « Précis de décomposition », « L'anti-prophète », p. 584-585. Cette normalité « absolue » prend même les traits d'une « perfection maléfique », cf. CT, « Sur la maladie », p. 1127.

propagation du mal. Comme demande Plotin[686] : quelle est la cause de la chute ? Ne faut-il pas voir la cause de la chute dans le péché réduit au désir de profaner l'interdit et de jouir de cette transgression ? Dans son commentaire de Plotin, Jérôme Laurent[687] assimile peut-être un peu rapidement la chute gnostique à la chute cioranienne. Certes, la première chute crée le monde et son iniquité, comme pour les gnostiques. En revanche, pour Cioran, ce n'est pas dans la *scientia libidinis*, mais dans la *libido sciendi* que la chute prend sa source.

Pour Plotin, le mal s'attache au non-être comme le bien à l'être. Le mal n'est que sensible et jamais intelligible, il ne frappe l'âme que dans la mesure où elle est en contact avec la matière, principe de non-être. A l'autre pôle, en entendant par péché originel non un péché de luxure mais d'orgueil, saint Augustin va concevoir la volonté du mal pour le mal comme une « surabondance d'iniquité ». C'est le fameux récit du vol des poires par le jeune Augustin, qui rejoue au fond la scène originelle du péché d'Adam. Nous nous permettons de le citer un peu longuement :

> « Le larcin est, certes, puni par votre loi, Seigneur, et par cette loi inscrite au cœur des hommes, que leur iniquité même n'efface pas. Quel voleur souffre volontiers d'être volé ? Quel riche pardonne à l'indigent poussé par le besoin, simplement par indigence et dégoût du sentiment de justice, par surabondance d'iniquité ; car j'ai dérobé ce que j'avais en abondance et de bien meilleure qualité. Et ce n'est pas de la chose convoitée par mon larcin, mais du larcin même et du péché que je voulais jouir.[…] Voilà mon cœur, ô Dieu, voilà ce cœur que vous avez eu en pitié au fond de l'abîme. Le voilà ce cœur : qu'il vous dise ce qu'il allait cherché là, pour être ainsi mauvais gratuitement, sans autre raison de l'être que sa malice même. Hideuse elle était, et je l'ai aimée ; j'ai aimé ma propre mort ; j'ai aimé ma déchéance ; non l'objet qui en était la cause, mais ma déchéance même, je l'ai aimée ! Ame souillée, détachée de votre ferme appui pour sa ruine, ne convoitant pas autre chose dans l'ignominie, que l'ignominie elle-même […]. »[688]

Cette fois-ci, le goût du mal se réduit à voler pour la jouissance de violer l'interdit. Plotin comme saint Augustin s'opposent conjointement à la conception du mal comme étant inhérent à l'âme : le mal découle de la matière ou de la déviance orgueilleuse de la volonté. Seuls les gnostiques à l'exemple de Valentin ou Marcion font du mal une souillure sensible, une corruption matérielle de l'âme, dont seule la connaissance détient le salut.

---

[686] Cf Plotin, *Deuxième ennéade*, trad. du grec par Emile Bréhier et annoté par Jérôme Laurent, Paris, Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 1998, IX, 4, p. 209-213.
[687] *Ibid*., note 9, p. 209.
[688] Saint Augustin, *Les confessions*, in *Œuvres complètes*, trad. du latin par E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer-Institut d'études augustiniennes, 1998, vol. 13, livre II, § IV, 9 – V, 11-12, p. 345-349.

Cioran fait donc un pas supplémentaire et inscrit le mal dans l'être à titre de tendance innée, de vocation intrinsèque à se vouer au mal, révélant par là la teneur de la « fausse innocence » d'Adam dont nous avions déjà parlée. Plus précisément, le pressentiment de la chute dans l'enfance et chez Adam révèle une quadruple attraction du mal :

- l'*attirance* instinctive pour la carrière du mal corrélative à une inaptitude au bonheur[689].

- l'*appétit* vital pour le mal, du fait qu'il donne le sentiment d'exister, et rompt avec la lassitude de l'ennui, de telle sorte que l'homme s'est éveillé au temps, et par cet acte de connaissance, y a chuté de tout son poids, en s'aventurant dans le mal.

- la *convoitise* de la puissance démiurgique dans une connotation nietzschéenne (faute d'être assez fort pour se contenter du bien, avec le péché, Adam conquiert une élection par le mal[690]), et au sens gnostique, de Marcion en particulier (Dieu s'affole de la connaissance humaine. Il a tout à craindre d'elle et non d'un ignorant, quand bien même celui-ci aurait goûté à la vie éternelle[691]).

- le *goût* de faire du mal à ses contemporains[692].

---

[689] Cf. CT, « L'arbre de vie », p. 1072 : « En plaçant l'arbre de la connaissance au milieu du jardin, en en vantant les mérites et surtout les dangers, il [Dieu] commit une grave imprudence, il alla au-devant du désir le plus secret de la créature. Lui défendre l'autre arbre eût été d'une meilleure politique. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il savait sans doute que l'homme, aspirant sournoisement à la dignité de monstre, ne se laisserait pas séduire par la perspective de l'immortalité *comme telle*, trop accessible, trop banale : n'était-elle pas la loi, le statut du lieu ? Autrement pittoresque, la mort investie du prestige de la nouveauté, pouvait en revanche intriguer un aventurier, disposé à risquer pour elle sa paix et sa sécurité. Paix et sécurité assez relatives, il est vrai, car le récit de la chute nous permet d'entrevoir qu'au cœur même de l'Eden le promoteur de notre race devait ressentir un *malaise*, faute de quoi on ne saurait expliquer la facilité avec laquelle il céda à la tentation. Il y céda ? il l'appela plutôt. En lui se manifestait déjà cette inaptitude au bonheur, cette incapacité de le supporter dont nous avons tous hérité. Il l'avait sous la main, il pouvait se l'approprier pour toujours, il le rejeta, et depuis nous le poursuivons sans le trouver ; le retrouverions-nous que nous ne nous en accommoderions pas davantage. Qu'attendre d'autre d'une carrière commencée par une infraction à la sagesse, par une infidélité au *don d'ignorance* que le Créateur nous avait dispensé ? Précipités par le savoir dans le temps, nous fûmes du même coup dotés d'un destin. Car il n'y a de destin qu'en dehors du paradis. »

[690] Car la malédiction est bien une forme d'élection. Cf. par exemple E, « Ebauches de vertige », III, p. 1472, même si le contexte est différent, la malédiction y est définie, non sans humour, comme une « élection », une « misère de choix ».

[691] Adam « voulant égaler son créateur, il n'avait nul désir d'approcher de l'arbre de vie, n'y portait aucun intérêt ; c'est ce dont Yahweh parut s'aviser, puisqu'il ne lui en interdit même pas l'accès : pourquoi craindre l'immortalité d'un *ignorant* ? Que l'ignorant s'attaquât aux deux arbres, et qu'il entrât en possession et de l'éternité et de la science, tout changeait. Dès qu'Adam goûta au fruit incriminé, Dieu comprenant enfin à qui il avait affaire, s'affola. » CT, « L'arbre de vie », p. 1072.

[692] Avec l'idée que le propre de l'homme est la volonté de nuire à son semblable (cf. HU, VI, « L'âge d'or », V, p. 1054-1056), Cioran rejoint ainsi la gratuité du mal – motivé par *le seul plaisir de faire le mal pour le mal* –, exprimée par saint Augustin, mais aussi et peut-être surtout *la naturalité du goût du mal*, telle que l'évoque à sa façon Hobbes : « La volonté de nuire en l'état de nature est aussi en tous les hommes […]. » Thomas Hobbes, *Le*

Ce sont autant de penchants au mal qui préexistent à la chute, l'annoncent et l'appellent. Ce complexe de penchants innés au mal reste bien sûr inconscient aussi longtemps que l'homme ne s'éveille pas à la conscience et ne s'aventure pas dans le temps, mais nous pouvons aussi interpréter leur efficience comme autant de signes avant-coureurs de la conscience. En ce sens, la nature du péché originel « réside dans la force d'un appétit plus grand que l'être qui l'éprouve. Appétit disproportionné aux forces de l'homme, et qui s'est insinué en celui-ci pour le pousser hors de ses limites. » Cet appétit travaillait l'homme avant la chute, et l'a incité à se précipiter dans le temps. Désormais, l'objet de cet appétit éclate au grand jour : c'est le mal. Encore une fois, il ne s'agit pas de condamner l'appétit, simplement l'appétit du mal n'est pas en mal d'appétit.

En deuxième lieu, la lecture de Kierkegaard apporte à son tour de quoi nourrir l'intuition cioranienne du mal. Dans *Le Concept d'angoisse*, le péché originel est déterminé par ce qu'il pose, à savoir une qualité et non une quantité. Comme chez Cioran, la chute se définie donc comme un saut qualitatif[693], lequel fait passer l'homme d'un état (l'innocence[694]) à un tout autre état (le péché). Ou plutôt, ce n'est pas un *passage* mais une *métamorphose* soudaine, d'un seul élan, avec violence et sans intermédiaires. Le saut qualitatif est brutal. Plus exactement, Kierkegaard développe un saut qualitatif existentiel, qui vient contredire le saut qualitatif de Hegel. Ce dernier, en investissant d'une signification logique la notion de saut qualitatif (ou comme le traduit Jean-François Kervégan : « le fait d'être sur le point de se renverser »), afin de réfuter l'opposition pessimisme-optimisme – en montrant comment bien et mal sont contradictoires et non opposés[695] –, réduit la nécessité du mal à l'arbitraire de la subjectivité qui en reste à celle-là. Quant à la qualité, elle signifie « la déterminité immédiate, identique à l'être » tandis que la quantité reste extérieure, « indifférente à l'égard de l'être ». La dialectique de la quantité et de la qualité amène à la conclusion que « la quantité n'est rien

---

Citoyen, trad. du latin par Samuel Sorbière, Paris, Flammarion, coll. GF, 1982, section première, chap. 1er, IV, p. 95.

[693] Cf. Sören Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, chap. I, § 2 « Le concept de premier péché », et § 4 « Le concept de chute », in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VII, p. 132-137 et p. 140-143.

[694] Cette innocence désigne comme chez Cioran l'état d'ignorance, cf. *ibid.*, chap. I, § 3 « Le concept d'innocence », p. 139.

[695] Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. de l'allemand par Jean-François Kervégan, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003, § 139, p. 234-235 :

« La conscience-morale, en tant que subjectivité formelle, est tout simplement le fait d'être sur le point de se renverser en *Mal* ; l'une et l'autre, la moralité et le Mal, ont leur racine commune à même la certitude de soi-même qui est pour soi, qui sait et qui décide pour soi.

L'*origine du Mal* en général réside dans le mystère de la liberté, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de spéculatif, dans la nécessité [où elle se trouve] de sortir de la naturalité de la volonté et d'être *intérieure* face à elle. »

d'autre que la qualité supprimée. »[696] Nous comprenons bien que Kierkegaard comme Cioran auraient plutôt été tentés de dire au contraire que « La quantité c'est la qualité niée, mais non la qualité supprimée. »[697] Toute la philosophie existentielle de Kierkegaard réside dans la pénétration de l'intériorité vécue du sujet, en proie à un paradoxe insoluble. Au lieu de concilier les contraires, il s'agit de découvrir la vérité de leur tension, la vérité de l'absurdité de leur paradoxe qui maintient la *compossibilité*[698] des contraires du point de vue concret et non conceptuel. Et Kierkegaard diverge de Hegel comme Cioran de Bergson[699] : il ne sert à rien de distinguer la qualité de la quantité pour la restreindre à la sphère logique, de même qu'il est inutile d'appliquer la qualité à la vie et à l'expérience concrète pour abolir la tension qualitative au profit d'une pure positivité.

Dès lors, comment ne pas entendre un écho kierkegaardien résonner dans l'idée d'un saut de la conscience hors du temps chez Cioran ? Relisons avec attention un passage de « L'arbre de vie » :

> « Ces moments où une négativité essentielle préside à nos actes et à nos pensées, où l'avenir est périmé avant de naître, où un sang dévasté nous inflige la certitude d'un univers aux mystères dépoétisés, fou d'anémie, affaissé sur lui-même, et où tout se résout en un soupir spectral, réplique à des millénaires d'épreuves inutiles, ces moments ne seraient-ils pas le prolongement et l'aggravation de ce malaise initial sans lequel l'histoire n'eût pas été possible, ni même concevable, puisque, tout comme elle, il est fait d'intolérance, cette horreur même, en nous empêchant de trouver en nous notre raison d'exister, nous a fait faire un *bond* hors de notre identité et comme hors de notre nature. Disjoints de nous-mêmes, il nous restait de l'être de Dieu : une telle ambition, conçue déjà dans l'innocence de jadis, comment ne pas la nourrir maintenant que nous n'avons plus aucune obligation envers lui ? »[700]

---

[696] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. I « La science de la logique »*, *op. cit.*, Add. § 90, p. 524 et Add. § 98, 2, p. 532.
[697] Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1998, Ière partie, IV, p. 66.
[698] Nous reprenons l'analyse non pas de Leibniz mais de Luigi Pareyson, *Ontologie de la liberté. La souffrance et le mal*, trad. de l'italien par Gilles A. Tiberghien, Paris, L'éclat, coll. Philosophie imaginaire, 1998, « La philosophie et le problème du mal », 19 « La dialectique divine », p. 208. C'est l'idée d'une *compossibilité tragique*. Pareyson parle dans une situation qui rappelle Kierkegaard, avant d'aboutir à la thèse que « la puissance de l'impuissance de dieu ne peut être que sa toute puissance » (*ibid*., p. 207). Si l'on comprend alors que le mal est aussi éternel que dieu, néanmoins, Cioran diverge de Pareyson, car ce n'est pas la miséricorde mais la misère divine qui contrebalance la cruauté de dieu. Si dieu ne peut pas même être méchant, s'il ne peut pas choisir le mal (*ibid*., « Un ''discours téméraire'' : le mal en Dieu », 9 « Dieu mauvais et inexistence de Dieu », p. 266-271), parce que l'alternative du bien et du mal ne peut préexister à son choix, alors cela prouverait seulement, aux yeux de Cioran, que dieu manque de raison ou/et qu'il veut mal à défaut de vouloir le mal.
[699] Cf. Jean Theau, « Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson », *Philosophiques*, volume 2, numéro 1, Montréal, Société de philosophie du Québec, avril 1975.
[700] CT, « L'arbre de vie », p. 1072-1073 (nous soulignons).

Ce « bond » qualitatif non seulement transforme la nature humaine mais la fait advenir à l'existence. Or, seul ce concept de saut qualitatif permet à Kierkegaard de comprendre le paradoxe où l'on se trouve : le péché, en effet, est une conséquence de la chute (Adam, avant la chute est innocent) et, en même temps, sa cause (mais c'est parce qu'il pèche qu'il va chuter ; en posant le péché, la chute le présuppose). Le saut qualitatif fait de ce paradoxe non ce qu'il faut résoudre logiquement, mais ce qu'il est nécessaire de constater en tant que tel. Du même coup, l'innocence, sans être annulée, se trouve reléguée à un retour impossible, puisque, de fait, elle relève d'une autre nature, au sens strict, l'innocence est inexistante. Quant à l'explication de ce qui provoque la chute sans présupposition d'un péché annulant l'innocence, Kierkegaard va découvrir avec le concept d'angoisse la clef de l'énigme : « celui qui par l'angoisse devient coupable, est innocent ; car ce qui s'est emparé de sa personne, ce n'est pas lui, mais l'angoisse, une puissance étrangère qui lui inspirait non de l'amour, mais de l'anxiété – et pourtant, il est coupable, puisqu'il a succombé à l'angoisse qu'il aimait en la craignant. »[701] Cette explication tinte à nouveau comme une résonance à l'idée de « fausse innocence » mise en évidence par Cioran.

Une fois qu'elle a pénétré dans le monde, en Adam, l'iniquité détruit l'innocence. Les premiers à en supporter les conséquences sont évidemment les innocents par excellence, nous voulons parler des enfants : premières victimes injustes du mal. L'un des traits saillants des romans de Dostoïevski – lecture de prédilection de Cioran – repose justement sur la figure innocente frappée d'iniquité et nous donne au moins deux exemples accablants : avec Lisa acculée à se laisser mourir par son père dans *L'éternel mari*, avec l'exemple de la souffrance des enfants pris par Ivan Karamazov dans *Les Frères Karamazov* pour réfuter toute théodicée. Le mal sanctionne l'être vivant du simple fait de vivre, loin de se réduire simplement à une épreuve pour tester et fortifier la sagesse à l'exemple de Job, il est tout simplement inique et spécialement en frappant des enfants innocents à défaut d'être justes ou exempts d'une perversité polymorphe.

Nous imaginons *bondir* Cioran en lisant chez Karl Barth que « nous ne pourrions ''même pas garder un souffle de vie si, au plus profond de nous, il n'existait pas cette certitude : Dieu est juste.'' »[702] Le mal inique s'inscrit au cœur de l'être, comme une cicatrice, stigmate singulier de la souffrance du monde. La présence du mal témoigne d'un

---

[701] Sören Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, *op. cit.*, chap. I, § 5 « Le concept d'angoisse », p. 145.
[702] HU, VI « L'âge d'or », VII, p. 1060.

enracinement qui plonge jusqu'à l'origine, jusqu'à la genèse de l'être : « Comme le mal préside à tout ce qui est corruptible, autant dire à tout ce qui est vivant, c'est une tentative ridicule que de vouloir démontrer qu'il renferme moins d'être que le bien, ou même qu'il n'en contient aucunement. »[703] La présence du mal transpire de l'être même, elle trahit sa préséance dans l'ordre de la création. De la matière du mal selon les gnostiques, Cioran en vient à concevoir une substance du mal. Du saut qualitatif dans le mal selon Kierkegaard, Cioran en tire la préexistence du mal. En conséquence, la connaissance est renaissance de la conscience à la surface du mal. Ce n'est pas l'existence, mais le mal qui précède l'être. Il le précède, le poursuit et l'attire à lui. Et c'est déjà cette présence menaçante du mal que pressentent l'enfant et Adam dans leur innocence angoissée et qui les pousse à la chute, à l'exil, à la connaissance du mal, d'où l'idée – dont il va s'agir désormais de rendre compte – d'une ontologie du mal qui se déroule avec une métaphysique négative.

CHAPITRE III- LA LUCIDITE

[703] MD, « Le mauvais démiurge », p. 1170. Cf. également C, p. 901.

A- La connaissance et le mal

1- La connaissance du mal

A la question *unde malum*, il faut répondre avec Cioran : le mal vient de l'être, depuis sa naissance, et il advient par la connaissance. La connaissance rend le mal effectif, actuel. Elle lui donne de l'attention et, par là, elle lui confère du temps. C'est pourquoi Cioran peut écrire : « le mal, quittant l'indifférence originaire, a pris pour pseudonyme le Temps. »[704] A la fois tendance initiale de l'être et substance dotée d'être, le mal est dans l'être et fait tendre l'être vers le mal. La question essentielle est donc maintenant : qu'est-ce que le mal ?

La question embarrasse, tant aucune réponse univoque ne semble pouvoir être donnée au premier abord chez Cioran. Le mal semble d'autant plus facile à faire que malaisé à définir. La certitude, la réalité, la substance, la multiplicité du mal contrastent avec la nébulosité de sa conceptualisation. Pascal, qu'affectionnait spécialement notre auteur, notait déjà : « Le mal est aisé. Il y en a une infinité, le bien presque unique. Mais un certain genre de mal est aussi difficile à trouver que ce qu'on appelle bien, et souvent, on fait passer pour bien à cette marque ce mal particulier. Il faut même une grandeur extraordinaire d'âme pour y arriver aussi bien qu'au bien. »[705] L'objet de l'interrogation se concentre donc bien sur la mystérieuse forme du mal, au-delà des maux. Et plus le mal se précise, plus la détermination du mal devient floue. La question semble mal posée, car elle attend une identification, quand le mal est altération, dés-identification, monstruosité : le mal est non pas sans forme (*nihil privativum*), mais une forme négative qui détruit l'harmonie des formes. Dans le *De Malo*[706] de saint Thomas d'Aquin, on se souvient que le mal s'entendait en deux sens distincts, comme le mal lui-même, effectivement réductible à une *privatio*, et comme sujet du mal : c'est la réalité de la souffrance de la victime. Dans les deux cas, le docteur angélique nie la puissance du mal. Quel pouvoir que le mal pour si peu de chose ! Mais à l'inverse, proposer une définition, à la manière de Plotin, en termes de Forme du non-être[707], cela revient à attribuer une Forme de rien. Voici une manière de dire que le mal ne ressemble à rien. Il n'empêche

[704] CP, I, p. 345.
[705] Blaise Pascal, *Pensées*, n°527 (Lafuma) – 408 (Brunschvicg), *op. cit.*, p. 577.
[706] Saint Thomas d'Aquin, *De malo*, in *Quaestiones Disputatae*, Anvers, in aedibus viduae et haeredum Ioannis Stelsii, 1569, q. 1, a. 1, r., p. 76.
[707] Plotin, *Ennéades*, trad. du grec par Emile Bréhier, Paris, Belles Lettres, coll. Budé, 1997, Ennéade I, 8, 3, 4, p. 117.

que délimiter les formes à l'intérieur desquelles résiderait l'entité du mal s'avère une illusion, non pas parce que le mal n'est rien, mais parce que son être ne s'arrête pas à une forme (logique et ontologique) fixe. L'ignorance et la privation sont, au contraire, des modes qui nous cachent ou nous évitent le mal.

Où chercher ce qu'est le mal ? Régnant partout, le mal ne semble définissable nulle part. La détermination du mal, nous la connaissons finalement toujours trop et de trop près sans que nous puissions cerner le mal d'assez près. Or, Cioran nous invitait à regarder dans le temps lui-même. Cette assimilation du mal au temps définit ou plutôt caractérise déjà le mal, de manière *informelle*. Le mal est conséquence de la destruction, impact de la chute, résultat de l'écrasement par le poids de la conscience, ravage de la connaissance du pire, patiente désintégration de l'existence par la vie. Il faut assimiler la substance du mal à la subsistance de l'être, dans la mesure où, pour ne pas connaître le mal, il aurait fallu ne pas être né. Mais la substance maléfique dépasse largement la matière du mal, son sujet (l'être). L'être du mal ne se réduit pas au mal-être. Disons plutôt que le mal-être manifeste ce mal qui frappe celui qui est en mal d'être. Il nous faut revenir à la puissance du mal proprement dite : « En tant qu'agent du non-être, le Mal s'insère dans l'économie de l'être, il est donc nécessaire, il remplit une fonction importante, vitale même. »[708] Comprenons ceci : le mal est cette partie de l'être qui se retourne contre elle-même, se ronge et se détruit, et celle-ci s'avère la partie *vivante* de l'être, donc sa partie vitale *et* mortelle. Le mal est la substance (en quelque sorte *maléfique*) qui anime l'être, le vivifie, le corrompt et le torture jusqu'à le détruire.

Il s'ensuit deux conséquences. La première consiste à voir la double expression de cette fonction maléfique. Le mal peut être physique, lorsqu'il prend la forme de la maladie, mais il peut être également spirituel, ce dernier n'apparaît alors que comme la cause du premier[709]. Cioran reste ainsi dans une pensée organique. D'où une deuxième conséquence corrélative : le mal n'est jamais que métaphysique et se manifeste sous deux formes (physique et spirituelle), le mal moral, en revanche, n'existe pas. Prenons une illustration :

> « Personne n'a su dire, à ce jour, ce que sont le bien et le mal. Il en ira certainement de même à l'avenir. Peu importe la relativité : seule compte l'impossibilité de ne pas faire usage de ces expressions. Sans savoir ce qui est bien ni ce qui est mal, je qualifie pourtant les actions de bonnes ou mauvaises. Si l'on me demandait en vertu de quoi je me prononce de la sorte, je ne saurais

[708] CT, « Le démon est-il sceptique ? », p. 1107.
[709] CT, « Sur la maladie », p. 1129.

> répondre. Un processus instinctif me fait apprécier les choses selon des critères moraux ; en y repensant après coup, je ne leur trouve plus aucune justification, parce que les valeurs morales ont cessé de se constituer *dans l'ordre de la vie* pour se cristalliser en une région transcendante, ne gardant que de faibles contacts avec les tendances vitales et irrationnelles. […] Puisque, de toute manière, la réalité est irrationnelle dans son essence, à quoi bon séparer le bien du mal – à quoi bon *distinguer* quoi que ce soit ? »[710]

Contrairement aux apparences, il ne s'agit pas exactement d'une considération nietzschéenne, dans la mesure où la fiction des valeurs du bien et du mal est dénoncée non pour le mensonge qu'elle cache (les idéaux ascétiques), mais parce qu'elle ignore le tragique de la vie à laquelle ces valeurs s'appliquent. Ce n'est donc pas tout à fait la même illusion qui se trouve réfutée ici. La connaissance morale est fictive, parce qu'elle sépare ce qui est écartèlement entre les deux et abolit par là même la tension spirituelle qu'il s'agirait de comprendre.

Cette double conséquence entraîne à son tour une double répercussion. Tout d'abord, elle oblige à saisir ou ressaisir la dualité de la connaissance. Il faut distinguer entre les connaissances théoriques, abstraites, systématiques d'une part, et d'autre part la connaissance clairvoyante de l'essentiel. « Connaître véritablement, c'est connaître *l'essentiel*, s'y engager, y pénétrer par le regard et non par l'analyse ni par la parole. »[711] Et cette clairvoyance n'est pas la production de distinctions rhétoriques, mais une saisie des scissions ontologiques, des fissures existentielles, des blessures saillantes. Abstraite, la distinction rhétorique ne pénètre pas l'expérience vécue. Il en découle qu'elle ne se saisit jamais d'une rupture ou d'un écartèlement, et se révèle au contraire un montage qui agence artificiellement des oppositions créées pour la cause. Concrète, la clairvoyance dévoile les illusions, voit tout le mal physique et spirituel qui frappe l'être, et enfin saisit tout le mal métaphysique qui règne.

Une autre répercussion tient à la *dualité* du bien et du mal, nous voulons dire par là qu'ils ne sont pas relatifs, ni contraires, mais nécessairement liés l'un à l'autre et mélangés, de telle sorte que la valeur du mal contredit toute valeur positive comme le bien. Cioran peut être à sa manière par-delà bien et mal, mais le mal se réduit alors à sa valeur. Dès lors que l'on dépasse sa distinction avec le bien, au profit d'une compréhension essentielle de leur signification métaphysique, nous lisons :

---

[710] CD, « Eternité et morale », p. 61.
[711] CT, « L'arbre de vie », p. 1079.

> « Le mal nous révèle la substance démoniaque du temps ; le bien le potentiel d'éternité du devenir. Le mal est abandon, le bien, calcul inspiré. Nul ne pourrait différencier rationnellement l'un de l'autre, mais nous sentons tous la chaleur douloureuse du mal et le froid extatique du bien.
>
> Leur dualisme se transpose dans le monde des valeurs sous un autre plus profond : innocence ou connaissance. »[712]

Il faut donc admettre que *nous ne pouvons connaître essentiellement que le mal*. De même, ce n'est pas la passion de la curiosité qui fonde la connaissance (comme chez Hume par exemple[713]), autrement dit, ce n'est pas la curiosité qui accule définitivement Adam à la chute, ni la désobéissance, mais d'abord sa *vocation*. Selon le courant pessimiste de la gnose hermétiste mis en lumière par Festugière, Hermès Trismégiste[714] conçoit ainsi la curiosité et la désobéissance comme deux péchés précédant et précipitant la chute. Il appartient au premier d'amène la seconde. Pour Cioran, ce n'est pas la curiosité elle-même, mais l'audace insolente qui amène la curiosité, puis à la désobéissance et à la chute. En sorte que Cioran tient un milieu entre désir[715] et contre-amour[716]. Selon notre auteur, c'est le temps et non l'incarnation qui est une incarcération de l'âme, fruit d'une aspiration à se libérer de l'être pur. A la vue des beautés célestes, l'âme humaine s'est sentie appelée à perdre ses ailes et a choisi de sauter à pieds joints dans le temps. La vocation de l'homme est le *désir du mal*.

2- Lucidité et déchéance

a) Temps et lucidité : vers une « politique du pire »

Quel lien noue ensemble la connaissance et le mal ? Perdre ses illusions fait mal. Le mal trahit la déliquescence des illusions. Pourtant, ce même mal, engendré par la

---

[712] CP, I, p. 339. cf. encore : « Je ne sais pas ce qui est bien et ce qui est mal ; ce qui est permis et ce qui ne l'est pas ; je ne peux ni louer, ni condamner. En ce monde, point de critère ni de principe consistant. Je suis surpris que certains se préoccupent encore de la théorie de la connaissance. Pour être sincère, je devrais avouer que je me fiche pas mal de la relativité de notre savoir, car ce monde ne mérite pas d'être connu. Tantôt j'ai le sentiment d'un savoir intégral épuisant tout le contenu du monde, tantôt je ne comprends strictement rien à ce qui se passe autour de moi. » CD, « Sur la réalité du corps », p. 51. Théorie de la connaissance et clairvoyance se distinguent autant que mal moral et mal métaphysique.

[713] A côté de l'amour de la vérité, une seconde *passion* motiverait la connaissance : une « innocente curiosité », selon David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. de l'anglais par André Leroy rev. par Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, coll. GF, 1983, section I, p. 53. Cioran préfère admettre une passion plus forte, c'est-à-dire plus *maléfique* et plus puissante.

[714] R. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, t. III « Les doctrines de l'âme »*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Etudes bibliques, 1981, p. 83-85.

[715] Aristote, *Physique*, trad. du grec par M. H. Carteron, Paris, Belles Lettres, coll. Guillaume Budé, 1986, livre I, 192a1, p. 49 : « Mais le sujet du désir [de la forme], c'est la matière ». Contre la mythologie de Platon, Aristote substitue l'analyse du composé matière-forme en terme de bien et de mal, au moyen du concept de privation.

[716] C'est le mythe de l'attelage ailé, cf. Platon, *Phèdre*, *op. cit.*, 246a-c, p. 117.

connaissance, rend la conscience attentive, éveillée. Dans ces conditions, il devient de plus en plus difficile de s'y retrouver.

Puisque seul le mal donne à *voir* l'essentiel, il appartient à la connaissance mobilisée par l'intuition du pire de lier intrinsèquement la connaissance et le mal. L'intuition du pire est la vision et la compréhension métaphysique du mal dans ce qu'il a d'ultime et d'intégral. Or, l'herméneutique de la clairvoyance est par excellence la vision de l'essentiel, dans ce qu'il a de pire et de plus désillusionné. Pour être précis, « Conscience n'est pas lucidité. La lucidité, monopole de l'homme, représente l'aboutissement du processus de rupture entre l'esprit et le monde ; elle est nécessairement conscience de la conscience, et si nous nous distinguons des bêtes, c'est à elle seule qu'en revient le mérite ou la faute. »[717] La lucidité est une conscience au second degré propre à une chute redoublée, une chute également au second degré. Ce second degré s'applique donc trois fois en tant que conscience de la conscience, chute de la chute et pour finir mal exhaussé jusqu'au pire (le mal du Mal). La lucidité coud donc ensemble le mal et la connaissance, comme une cicatrice qui, tout à la fois, relie et écartèle. Pour comprendre ce lien et cette tension propre au nœud gordien de la connaissance et du mal, il faut revenir au temps aperçu par la conscience éveillée. Un manuscrit sur le temps donne en effet quelques éclaircissements :

> « *Le Temps.* Je suis écroué dans le Temps. J'essaie de m'en évader. Je sais qu'il y a en moi un coin hors de tout ce qui passe ; j'y accède hélas ! trop rarement. Mais quand je m'y retire, quel bonheur ! Objet de ce rien d'éternité, tous les univers, tous les soleils ne sont qu'ombres. Par quelle organisation maudite suis-je astreint de retourner sans cesse aux instants ! L'appel impossible de ce qui n'est pas ! Et cependant, cette lumière dont j'ignore l'origine, me rend, *pour_un instant*, supérieur à la mort, et, plus encore, à la vie ; cette lumière unique réponse que nous puissions opposer à cette nuit. L'éternité n'est pas d'un abord facile pour des êtres *atteints* par le temps : comme elle est en nous ; il nous faut y parvenir, secouer non pas seulement le joug de la durée, mais aussi tout ce qui, en nous, consolide l'état de créature.
>
> Il est entendu que ce monde n'est une solution à rien : il nous faut donc en sortir, pour arriver à nous-mêmes, à ce silence que nous *entendons* dans nos suprêmes solitudes et qui nous rachète à nos yeux, qui nous console de toutes les hontes où nous plonge la condition de créature.
>
> Cette lumière qui nous dispense de Dieu, du monde, de nos semblables et de tous ce qui en nous s'apparente à eux.

[717] CT, « Sur la maladie », p. 1127.

> Cette lumière qui est la transfiguration de notre vide ; le moment suprême de nos attentes et de nos défaites, cette éternité qui ne dure pas, mais qui se cache éternellement en nous. »[718]

Il y a donc, dans la lucidité, une « transfiguration » de la conscience vidée de ses illusions. La lumière de la lucidité réside dans la nitescence de l'œil clairvoyant, au rythme de la double chute. Analysant le même lien entre le mal et la connaissance chez Schopenhauer, Amado Lévy-Valensi conclut que la conscience engendre le temps, mais n'y participe pas entièrement, sinon le mouvement du temps passerait inaperçu. Il y aurait donc quelque chose d'immobile dans la conscience, à savoir le sujet connaissant. « Le temps apparaît comme la dernière écorce du sujet, avant le noyau de la volonté. »[719] En sorte que la connaissance est toujours contemporaine du mal chez le Solitaire de Frankfort. De même chez Cioran, en tant que gangue de l'être, le temps emprisonne la conscience. Mais le poison du mal se trouve dans la sève de l'être lui-même. Le mal reste consubstantiel et constitutif de l'être, en même temps que tendance de l'être. Le temps fait donc coïncider et converger le mal et l'être, et les rend contemporains, tandis que la connaissance se pénètre du mal en le rendant présent à l'esprit. Au moyen de la lucidité, le détrompé « aperçoit la fin dans le commencement, [et] va plus vite que le temps. »[720], il n'est plus dans le temps et perd contact avec ses contemporains. La conscience lucide va plus vite que le temps parce qu'elle s'est affranchie du temps, hors du temps.

Etant une chute de la chute dans le temps, la chute du temps nous extirpe donc de la chute dans le temps : la chute du dedans nous fait tomber au dehors, en « marges des instants ». *Mobilis ex mobile*, la lucidité qui révèle la chute du temps, se relève pour tomber du temps. Par conséquent, la lucidité apparaît comme une inertie du point de vue du temps. Ce mouvement de la pensée piétine, c'est un *mouvement sans temporalité*, non seulement sans actualité, à la manière de Nietzsche, mais, surtout sans progrès.

---

[718] *Le Temps*, CRN. Ms. 288, Bibliothèque J. Doucet. Cf. annexe 3. Le texte est par ailleurs biffé de grands traits (« de tous les soleils… », jusqu'au second paragraphe compris), signifiant bien la volonté de Cioran de ne pas le retenir pour une publication. Quelles en étaient les raisons ? Probablement l'impossibilité d'achever ce texte, qui exigeait d'être repris, précisé… Ce n'est pas un hasard si ce texte écrit à brûle pourpoint laisse des traces d'une pensée presque encore fraîche, se faisant, inachevée et donc pas encore totalement engloutie par la gangue du temps.

[719] Eliane Amado Lévy-Valensi, *Les niveaux de l'être. La connaissance et le mal*, Paris, PUF, coll. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1962, p. 244.

[720] I, I, p. 1273.

> « L'état de stérilité se confond avec l'état de clairvoyance. On comprend tout mais on ne progresse pas. C'est de la connaissance, c'est entendu, mais une connaissance… stérile.
>
> Ce qui fait avancer la connaissance, c'est l'enthousiasme et surtout l'horreur. Donc l'esprit en mouvement. La stérilité est immobilité. »[721]

Il faut noter que, par cette immobilité au regard du temps et cette absence de progrès au regard de la connaissance, nous avons là une marque intrinsèque, une caractéristique fondamentale du pessimisme.

On nous objectera pourtant quelques rares phrases où Cioran parle d'un « progrès » de la lucidité[722], mais il s'agit à chaque fois de l'approfondissement de la chute du temps, qui n'a rien de commun avec l'idée de perfectionnement, d'amélioration, de capitalisation. Autrement dit, il faut entendre une aggravation de l'*état* où se trouve la conscience lucide (et non un progrès positif ou même négatif de la connaissance). En outre, cela montre une certaine mobilité, une variation dans la lucidité. Il subsiste effectivement une mobilité incessante de la conscience lucide rendue à un flux intérieur (démobilisant le temps), d'autre part nous trouvons une immobilité de la conscience lucide qui échappe au temps (une perte *de* temps pour les uns, une perte *du* temps pour Cioran). La contradiction n'est qu'apparente. En effet, le flux intérieur, c'est-à-dire la pensée pure et intégrale, n'est mobile que par rapport à la *chute* du temps et non par rapport au temps lui-même. Le temps n'agite plus la conscience lucide, mais cette dernière tombe du temps et s'enfonce dans la clairvoyance, la désillusion. Pour lever la contradiction, il faut nécessairement distinguer la temporalité du monde, le flux intérieur de la pensée pure et le rythme qui valse d'une chute à l'autre. La temporalité du monde modèle l'être. « Etre dans le temps signifie vivre absolument dans *tout ce qui est*. Le temps est le cadre de *tout ce qui est*. »[723] Tuer le temps que l'on porte en soi permet de se retrouver au-delà de tout ce qui *est*, mais pas au-delà du temps. Ceci explique la mobilité intérieure, le *temps intemporel* de la danse macabre propre à la conscience qui chute du temps. Nous lisons justement dans le même passage cité un développement sur l'écoute du temps :

> « La musique est le moyen par lequel le *temps* nous parle. Elle nous fait sentir son passage et nous le révèle, *cadre* de tout ce qui est passager.

---

[721] *Ibid*., p. 912.
[722] « Le malheur veut qu'une fois lucide ; on le devienne toujours davantage : nul moyen de tricher ou de reculer. Et ce progrès s'accomplit au détriment de la vitalité. » E, « L'amateur de mémoires », p. 1422.
[723] LL, V, p. 203.

> Dans certains moments musicaux, nous *palpons* le temps. Quand la musique nous parle d'éternité, elle le fait comme l'*organe* du temps. Le désir d'éternité de la musique est une fuite du temps. Elle n'est ni un éternel présent, ni une actualité continue, ni une éternité d'au-delà du temps.
>
> Le temps est parfois *pesant*, comme l'éternité doit l'être ! »[724]

Le temps du monde, la temporalité n'est jamais que l'intuition pure dont parle Kant, comme forme *a priori* de la sensibilité. C'est bien de ce cadre là que la chute de la chute du temps s'extirpe. Du reste, le sentiment intime de ce temps qui se voudrait authentique (la *durée* bergsonienne ou la temporalité heideggérienne) ne pénètre pas encore la substance du temps. Pour Cioran, le temps n'est pas positif, il ne saurait constituer l'être, au contraire, il n'a de cesse de le ronger. Voir dans le temps la substance de la conscience ou l'horizon de l'être est l'illusion de la chute dans le temps dénoncée par Cioran : dès lors, « En ne faisant qu'un avec la vie, on *est* soi-même temps. » A l'inverse « La sensibilité à l'égard du temps suit de l'incapacité à vivre dans le présent. On se rend compte à chaque instant du mouvement impitoyable du temps, qui se substitue au dynamisme immédiat de la vie. On ne vit plus dans le temps, mais avec lui, parallèlement à lui. »[725] L'*immobile mobilité* du flux intérieur de la pensée pure, soustraite au temps, réside dans la capacité à vivre en décalage avec le temps subjectif. La temporalité n'est donc pas substance, mais substitution de la substance. La temporalité n'est constitutive que de la subjectivité. Or, le décalage avec le temps de la subjectivité conduit à dénoncer tout autant l'illusion de l'éternité, ce temps infini, cet éternel présent, ce temps absolu et morne : c'est la mort du temps. La chute du temps se trouve en décalage avec l'illusion de faire comme si le temps ne s'achèverait jamais ou pourrait être parachevé au sein de l'éternité (oubliant par là l'avènement du temps de la mort au fur et à mesure de la vie), comme à l'égard de l'illusion qui pousse à transformer la conscience du mortel de la vie en une direction ou un horizon de l'être. L'être-temps est encore de l'être dans le temps. La chute du temps fait tomber la conscience *à côté* du temps. Dans ce décalage, la conscience du temps n'est pas une conscience comme temps, mais une conscience contre le temps. Et ce décalage est redoublé dans le va-et-vient de Cioran pris entre ces deux chutes. La continuité psychique, dans laquelle il y a flux de la pensée pure, est donc un état et non plus du temps (le présent de la subjectivité). La conscience complètement clairvoyante n'est plus contemporaine de rien ni d'elle-même. Elle n'a plus de présent, et

---

[724] *Id.*

[725] CP, I, p. 344. La pensée dans le temps trouve son paroxysme avec le penseur engagé, l'homme politique, l'activiste.

perçoit toute l'illusion de la durée du temps. Elle prendra, en particulier, la forme de l'insomnie, dans laquelle la perception lucide de la *continuité* du temps détruit la représentation *durable* que la subjectivité s'en forme. L'essentiel ne bouge pas, le progrès n'existe pas, et la temporalité est le fruit de la projection des désirs, des espérances et des projets de la subjectivité. La conscience lucide « annihile la dimension essentiellement existentielle du temps ».[726] Mieux : la conscience lucide est l'expérience existentielle de l'absence du temps, où le temps s'oublie. En un sens, cela ne concerne pas seulement la lucidité. Toute métaphysique doit refuser le progrès et par là doit comporter un minimum de pessimisme pour être pertinente. « La métaphysique implique une réflexion transhistorique. Elle s'occupe de l'essence, de l'inchangeable. Elle transcende le temporel, elle *n'avance pas*. »[727]

En miroir, pendant ce temps, ou plutôt *à côté* de la chute du temps, la chute dans le temps a toujours lieu, mais en dehors de la conscience singulière de Cioran, dans les autres consciences humaines, en sorte que le temps a encore cours dans le monde. La scission avec le monde et le reste de l'humanité est alors consommée. Comme le note fort bien Fernando Savater, la première définition importante de la lucidité est « la culmination du processus de rupture entre l'esprit et le monde »[728]. Plus grave : la connaissance ordinaire qui tombe dans le temps s'illusionne sur son progrès, alors que l'essentiel ne bouge pas. La connaissance essentielle est donc pessimiste parce qu'elle n'a pas de progrès et qu'elle est guidée par l'intuition du pire, qui seule désillusionne essentiellement.

Il s'ensuit une véritable « politique du pire », soustraite à l'action et encline à la gravitation de la chute du temps, qui fait *gravir* la lucidité de degré en degré, de cercle en cercle, à différents niveaux d'intensité. Nous lisons en effet dans ses *Cahiers* :

> « Je crois fermement que si j'ai pu tenir le coup jusqu'ici, c'est parce qu'à chaque tristesse qui a fondu sur moi j'ai opposé une tristesse plus grande encore pour la neutraliser, l'amadouer, de sorte qu'étant abattu j'ai cherché à l'être davantage ; – pour ne pas succomber au premier abattement, je m'en suis imposé un second plus fort. C'est la salutaire politique du pire, – salutaire pour moi en tout cas. C'est une méthode qu'il est difficile d'appliquer, mais elle est la seule pour ceux qui se voient assaillis presque journellement par des accès de découragement.

---

[726] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, *op. cit.*, I. « La fêlure de l'être », « Le drame de la conscience : l'insomnie », p. 26.
[727] Ent SJ, p. 224.
[728] Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, *op. cit.*, chap. 1, p. 43 [nt].

> En enfer, pour m'en accommoder, je demanderais qu'on me fît passer d'un cercle dans un autre et qu'on les multiplie indéfiniment : un autre pour chaque jour, avec toutes sortes de nouvelles tortures. »[729]

Soulignons-le d'emblée : cette « politique du pire » implique une certaine volupté. A l'instar de Jean-Claude Beaune, nous pourrions même dire que, finalement, Cioran jouit de la matière du temps, selon une « plénitude fatale », parce qu'avec la logique du pire de sa lucidité, il garde toujours le temps *disponible***,** près de lui, pour en chuter, et peut en retour et en connaissance de cause « accepter le temps *pour lui-même*. »[730] A cela s'ajoute le fait que cette « politique du pire » connaisse ainsi de multiples petites variations. Il y a flux, rythme, évolution… mais jamais progrès. Comprenons ceci : il existe toute une philosophie des nuances qualitatives de la lucidité à l'œuvre dans la pensée cioranienne. Cette idée peut choquer. En effet, Cioran semble aux antipodes d'une organisation structurée et rationnelle de ses pensées. En ce sens, il a suffisamment attaqué les systèmes philosophiques pour s'en convaincre. Pourtant, à lire de près Cioran, nous trouvons bien des mentions de degré, d'échelle, de niveau… de conscience et de lucidité[731]. Non seulement la lucidité est le degré ultime de la conscience (à côté de l'ennui, du doute, de la décomposition, du mécontentement et de la frivolité), mais au sein de la lucidité se décline plusieurs degrés de lucidité, au point que Cioran parle parfois de lucidités au pluriel[732], nous devons comprendre qu'il s'agit d'*une* connaissance, d'*une* lucidité mais fragmentée en plusieurs aspects, en plusieurs expressions,

---

[729] C, p. 511.

[730] Cf. Jean-Claude Beaune, *Le balancier du monde. La matière, la machine et la mort. Essai sur le temps des techniques*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Milieux, 2002, chap. I « Les temps anciens », 3. « Le temps et ses matières », p. 42.

[731] Cf. « Par degrés vous arriverez au point fulgurant de votre stérilité, à l'antipode de la démiurgie verbale. » (TE, « Rages et résignations », « La démiurgie verbale », p. 945) ; « Ce qui importe, ce n'est pas produire mais comprendre. Et comprendre signifie discerner le degré d'éveil auquel un être est parvenu, sa capacité de percevoir la somme d'irréalité qui entre dans chaque phénomène » (MD, « L'indélivré », p. 1221) ; « Je voudrais écrire un essai sur la *conscience*, thème qui me hante depuis toujours et que j'ai abordé, sans l'approfondir, dans tout ce que j'ai écrit. Les *degrés* de la conscience » (C, p. 768) ; etc.

[732] Remarquons que ces mentions au pluriel, du moins celles que nous avons relevées, n'appartiennent qu'aux livres roumains et disparaissent en français. Prenons quelques exemples : dans la traduction française correspondante, la phrase suivante a été supprimée : « Il n'existe pas de salut par la folie, parce qu'il n'existe pas d'homme ne craignant pas des lucidités éventuelles dans un tel état. » (cf. *Pe Culmile disperării*, Bucarest, Humanitas, 1990, « Presentimentul nebuniei », p. 22 [nt] et CD, « Le pressentiment de la folie », p. 31). Nous lisons encore « les terrifiantes lucidités des veilles » que le passage au français à mis au singulier (*ibid.*, « Renunţarea », p. 97 [nt] et CD, « L'homme, animal insomniaque », p. 77). Ou encore : « le concours permanent des lucidités » disparaît de la traduction française (*ibid.*, « Principiul stanic în suferinţă », p. 134 [nt] et CD, « Les sources du mal », p. 96). Nous avons trouvé néanmoins quelques rares occurrences dans les traductions françaises : « Nous recherchons l'amour pour échapper à la chute dans le vide provoquée par *les lucidités* de la connaissance » (LL, II, p. 147) ; « Toutes les lucidités sont criminelles » (SD « Nae Ionesco et le drame de la lucidité », p. 382 – toutefois, dans cette dernière citation, nous pouvons nous demander s'il ne s'agirait pas ici du pluriel des consciences lucides individuelles). Au final, retenons que Cioran semble avoir souhaité raffermir l'unité et la densité de *la* lucidité.

selon différentes intensités. Les aspects de la lucidité ne sont pas les rangs d'une hiérarchie, mais les gradations d'une variation, les modalités désordonnées de cette lucidité.

b) Philosophie oblique des états multiples du vécu

Que faut-il comprendre précisément par « degré » de lucidité ? Cioran nous donne la réponse lui-même « J'ai indubitablement un fond(s) religieux, qui s'exprime dans le sentiment très accusé de ma déchéance, dans cette certitude de vivre à un niveau d'existence inférieure à celui auquel j'étais destiné (Par *niveau* j'entends *ordre métaphysique*.) »[733] Tout d'abord, nous avons donc ici une détermination claire du degré, du niveau : il s'agit d'un état de type métaphysique. Mais en second lieu, une autre détermination de la chute du temps comme « déchéance » apporte une importante précision. Pour affiner notre propos, nous pourrions dire alors que la chute dans le temps n'est qu'une décadence, une dégringolade dans le temps qui dégrade l'être, tandis que la chute du temps se révèle avant tout une déchéance, une dégringolade de l'être en marge du temps.

Par rapport à son emploi général, le terme de « déchéance »[734] prend effectivement parfois une signification pointue chez Cioran, en déterminant une philosophie en quelque sorte oblique. La déchéance ne désigne plus l'état global de la chute, mais plus spécialement une gradation des niveaux de conscience, des degrés de lucidité. C'est une philosophie des nuances qui ne va pas sans rappeler évidement un grand ami de Cioran : Petre Ţuţea, et la volonté de comprendre séparément des qualités qui n'existent pas séparément les unes des autres (Ţuţea s'inspire ici autant de Simmel que de Pierre Laromiguière[735]) : « La philosophie des nuances nous montre l'ambiguïté des expressions et le vide des systèmes et, dans le double procès de l'amplification de la simplification, dans la recherche de l'unité dans la diversité, ou même de l'unité absolue, elle essaie la formulation des jugements, la réalisation de la précision, à travers les signes les plus appropriés. »[736] Et peut-être que tout le fameux « génie oral » de Ţuţea résidait précisément dans un tel art des nuances.

---

[733] C, p. 264.
[734] Cioran parle notamment de « l'expérience de la déchéance complète » propre à l'homme « projeté au-dessous du temps », dans laquelle s'offre le « spectacle de la déchéance » qui l'emportent sur la mort (et qui dépasse la simple conscience de l'être-pour-la mort), dans la mesure « où tous les êtres meurent », non seulement les êtres mais l'être et le temps eux-mêmes sont amenés à déchoir. Cf. CT, « Tomber du temps… », p. 1157.
[735] Petre Ţuţea, « Filosofia nuanţelor », in *Scrieri Filosofice*, Bucarest, România Press, 2005, p. 33. Pour un commentaire sur Cioran par Ţuţea, cf son entretien avec Gabriel Liiceanu et Sorin Ilieşu, « Emil Cioran întîlnire posibilă », Bucarest, VideoDialog, 2003.
[736] *Ibid*., p. 50 [nt].

La philosophie des nuances signifie l'attention par laquelle un degré métaphysique est saisi dans sa qualité essentielle. Parallèlement à Ţuţea, Cioran écrit :

> « Dans ce qui est transitoire – or tout l'est –, recueillons avec nos sens des essences et des intensités. Où chercher le réel ? Nulle part, certes, si ce n'est dans la gamme des émotions. Qui ne monte pas jusqu'à elles rampe dans une sorte de non-être. Un univers neutre est plus absent qu'un univers fictif. Seul l'artiste rend le monde présent et seule l'expression sauve les choses de leur irréalité.
>
> Que retenir de ce qu'on a vécu ? Les joies et les peines sans nom – mais auxquelles on a su en donner un.
>
> La vie dure ce que durent nos émois. Sans eux, elle est poussière vitale.
>
> Ce qu'on voit, élevons-le au rang de vision ; ce qu'on entend – au niveau de la musique. Car rien n'existe en soi. Nos vibrations constituent le monde ; les repos de nos sens – ses pauses.
>
> Si le Rien devient Dieu grâce à la prière, de même l'apparence devient nature grâce à l'expression. Le mot vole les prérogatives du néant immédiat dans lequel nous vivons, il ravit sa fluidité et son instabilité. Comment nous dépêtrer du maquis des sensations sans les figer dans des formes – dans *ce qui n'est pas* ? Ainsi en faisons-nous des êtres. La réalité est apparence solidifiée. »[737]

En d'autres termes, le nominalisme de Cioran nécessite le recours aux nuances pour exprimer au plus près la qualité existentielle d'un vécu fondamental, qui éprouve intimement le réel à côté des réalités et des représentations qui ont cours dans la chute dans le temps. Le sens métaphysique de la philosophie des nuances est « plus » que de la « philosophie », parce qu'elle déborde la simple activité réflexive et impersonnelle pour pénétrer singulièrement la qualité essentielle et concrète perçue dans le vécu. A cet égard, la poésie, la musique et la mystique sont plus métaphysiques que la philosophie simplement réflexive. « Qu'est la pensée au regard de la vibration de l'extase ou du culte métaphysique des nuances qui définit toute poésie ? »[738] Ainsi, ce culte métaphysique des nuances procède d'une philosophie oblique existentielle. Par *philosophie oblique*, nous souhaitons signifier deux choses. D'une part, l'obliquité de la philosophie des nuances consiste à rendre caduque la pensée impersonnelle purement réflexive. C'est une philosophie qui biaise la philosophie réflexive coupée de l'existence. D'autre part et plus fondamentalement, l'obliquité relève de la

---

[737] BV, I, 7, p. 515-516.
[738] LL, VI, « En finir avec la philosophie », p. 232.

déchéance des états multiples du vécu[739]. A chaque état existentiel correspond un degré herméneutique de la lucidité, qui pénètre plus ou moins profondément les qualités essentielles, la « gamme des émotions », ou plus exactement les « états d'âme » (une *émotion* désignant ce qui remue l'âme). Tout l'enjeu du texte « Les états dépressifs » réside dans la déchéance des états fondamentaux du vécu, révélant l'existence et l'être dans leurs aspects essentiels. Il faut reprendre le moment capital de ce texte :

> « C'est seulement en état de dépression que l'homme, confronté à la réalité, est capable de s'en distinguer, parce que c'est seulement alors que, son isolement dans le monde atteignant son paroxysme, le phénomène de la conscience croît et s'intensifie en conséquence. L'état qui constitue une objectivité transsubjective, se révèle seulement dans ce genre d'état. Progressive, la différenciation entre la subjectivité et l'objectivité crée un paroxysme de la subjectivité, une folle exaltation et une tension douloureuse qui font de la subjectivité du déprimé le théâtre d'une tragédie permanente. Tous les déprimés sont des types éminemment subjectifs qui vivent leur drame sans participer naïvement au flux de l'existence, qu'ils considèrent sans vivre ce qu'elle a d'extérieur. D'où leur lyrisme, qui a toujours un caractère philosophique et objective ainsi le vécu subjectif. »[740]

Le primat de la constitution organique de l'être du sujet justifie la nécessité de pénétrer les jaillissements qualitatifs de l'existence pour connaître l'essentiel. Et parce que ces états d'âmes s'avèrent profondément négatifs, la progression de la conscience ne doit pas être autrement comprise que sous la forme d'une dégringolade de l'être et du temps. Réfutant Hegel, « responsable de l'optimisme moderne », Cioran constate que « Le degré de conscience varie avec les époques, sans que cette conscience s'agrandisse par leur succession. […] Les *états négatifs* – ceux-là précisément qui exaspèrent la conscience – se distribuent diversement, néanmoins ils sont présents à toutes les périodes historiques. » Cioran n'admet que des états privilégiés de déchéance, *des stades dépressifs de l'existence*, en proie à la lucidité de la « politique du pire ». Cependant, il ne faudrait pas trop rapprocher Cioran de Kierkegaard. Certes, les trois stades de l'existence « constituent des sphères

---

[739] Ces états multiples du vécu correspondent aux états multiples de la conscience dont parle Bergson (cf. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, *op. cit.*, chap. II « De la multiplicité des états de conscience : l'idée de durée », p. 51-92). Il s'agit d'une multiplicité fonction de l'intensité qualitative propre à un état fondamental de la conscience (c'est ce qu'établit le premier chapitre « De l'intensité des états psychologiques »), la différence étant simplement que Cioran conçoit une discontinuité du vécu eu égard à l'acuité de l'intensité. La critique simmelienne qu'admet Cioran agit ici avec force : Bergson est incapable de reconnaître la rupture tragique que certaines intensités bouleversantes, en des instants décisifs, infligent à la conscience. En ce sens, ces états de conscience sont dits *fondamentaux* : ce sont les « états négatifs » de la conscience. Chez Cioran, il y a une discontinuité de la conscience (plus ou moins brisée), mais une homogénéité de la lucidité (plus ou moins intense).

[740] SD, « Des états dépressifs », p. 142-143.

d'existence typiques rigoureusement indépendantes les unes des autres. »[741] Ces stades ne sont donc pas les *étapes* d'une procession à l'instar des hypostases de Plotin. Allant plus loin que le philosophe danois, Cioran met l'accent sur la discontinuité d'une même conscience qui tombe dans l'un ou l'autre état d'âme. La pensée cioranienne fait donc état de *lieux* de pensées (dont nous avons retracé la topologie). Or, au sein de la lucidité, nous tombons sur des degrés d'états existentiels, fonction du degré de conscience. Non seulement les stades de Kierkegaard diffèrent des sphères du vécu cioranien, mais en outre, les intentions et les intuitions divergent. Cioran qualifie les degrés de la connaissance de l'essentiel après avoir sauté du temps, quand Kierkegaard parle des sauts entre trois stades de l'existence.

Or, Cioran lui-même, dans le texte « Suprématie de l'adjectif »[742], explique comment l'esprit, limité devant l'essentiel, est conduit à n'inventer « qu'une série de qualifications nouvelles » sans que cela produise un quelconque progrès mais seulement une variété verbale correspondant aux déterminations qualitatives exprimées par l'intelligence. Il est possible de lire dans l'écriture cioranienne de la déchéance une véritable déclinaison des qualifications des états d'âmes, une déclinaison des qualifications du vide des illusions de la conscience, comme autant de degrés de lucidité. Ce n'est donc pas seulement la chute, mais la déchéance elle-même qui traverse toute l'œuvre de Cioran. « La seule chose qui pût me passionner maintenant, ce serait d'écrire un *interminable* essai sur la Déchéance, sur toutes les formes qu'elle affecte ; et si je ne le fais pas, c'est que tout ce que j'ai écrit jusqu'à présent porte précisément là-dessus. Ce serait dégrader, comprimer en système les fragments contradictoires que j'ai conçus au gré de mes humeurs. »[743] Notons encore une fois, que la déchéance, en étant *interminable*, demeure non progressiste.

Bien évidemment, jamais Cioran ne concrétisera cet « *interminable* essai sur la Déchéance » autrement que par son œuvre *en l'état*. L'important est ailleurs. Comprenons ceci : la philosophie oblique ouvre la possibilité d'une lecture de cette déclinaison qualitative de la déchéance à travers ses nuances. Cette ouverture, Cioran l'évoque à mots couverts : « Je suis tout ensemble un déchu et un théoricien de la déchéance »[744] Dès lors, il ne reste qu'un seul moyen pour déchiffrer cette herméneutique de la lucidité en sa déchéance, à savoir en partant du contact même de l'écriture cioranienne, en reprenant les qualifications par

---

[741] Jean Brun, « Introduction », *in* Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, 1978, t. IX, p. XII.
[742] P, « Précis de décomposition », « Suprématie de l'adjectif », p. 596-597.
[743] C, p. 334.
[744] *Ibid*., p. 277.

lesquelles Cioran exprime tel ou tel état d'âme propre à la conscience lucide, c'est-à-dire en partant des qualifications pour retrouver les qualités correspondantes. En effet, la conscience lucide, dans la multiplicité de ses degrés, dans sa déchéance interminable, esquisse une figure infinie, une vue asymptotique (étudiée par Michael W. Messmer[745]). Il nous faut en tirer en quelque sorte une dérivée, il nous faut redoubler l'obliquité cioranienne.

Cioran lui-même[746] avait, du reste, souligné le lien entre écriture et déchéance. Cette qualification du vide des illusions, pour les besoins de notre propos, nous allons tenter d'en suivre les nuances d'écriture, en nous appuyant sur les différentes possibilités d'expression de la langue de Cioran. Il en résulte une *ontographie*[747] des qualités de la lucidité, dont le schématisme ne se justifie que par la clarté de l'exposition séparée de ces nuances. Une qualification ne possède linguistiquement (du moins en français comme en roumain), que trois degrés de signification, à savoir le positif, le comparatif et le superlatif. Prenons une illustration simple : pour qualifier le mal d'une chose, les degrés de significations qui s'offrent à nous sont les suivants : nous pouvons parler à propos du mal en l'affirmant positivement (on parlera de ce qui est « mauvais ») ; ou bien par comparaison, nous pouvons dire qu'une chose est plus mauvaise, aussi mauvaise ou moins mauvaise qu'une autre ; nous pouvons enfin parler superlativement en disant d'une chose qu'elle est la moins mauvaise, ou très mauvaise (pire que toutes les autres choses) ou encore la plus mauvaise (la pire).

Quant à la lucidité, nous en tirons donc les degrés de qualifications suivants :

1) une qualification positive : c'est l'extase

2) une qualification comparative : A) de supériorité : la grâce ; B) d'égalité : l'exil ; C) d'infériorité : c'est l'amertume ;

3) une qualification négative ou superlative : A) d'infériorité : la tristesse ; B) de supériorité : le pire, qui peut être α) relatif ou β) absolu.

---

[745] Michael W. Messmer, « In Complicity with Words : The Asymptotic Consciousness of E. M. Cioran », *in* W. Warren Wagar (s. dir.), *The Secular mind : transformations of faith in modern Europe*, New York, Holmes & Meier, 1982, p. 220-238.

[746] P, « Précis de décomposition », « Exégèse de la déchéance », p. 593-595. Le mot, « victoire sur le néant », exprime une qualification proportionnelle au degré de lucidité qu'il contient, et est donc proportionnelle à la prise de conscience du néant, y compris des mots.

[747] Nous entendons par là l'écriture ontique (la nôtre), emportée par la chute dans le temps, retraçant les degrés de signification de la lucidité cioranienne. Nous sommes donc forcés de *dériver*, de mettre à plat l'écriture vivante et rythmée de notre auteur, au moyen d'un schématisme qu'il aurait refusé. Il ne faut voir là qu'une manière de *soumettre à la question la nature* de l'*écriture* cioranienne elle-même. Il s'agit de ne faire violence qu'aux mots, pour en extirper et en expliciter la signification.

Une qualification relève d'une appréciation qui prend forcément le risque d'une dénégation. On nous opposera au moins trois objections : *N'est-ce pas schématiser Cioran par un jeu de catégories qu'il refuse ?* C'est confondre nuance et catégorisation. Il s'agit plutôt d'une différenciation des nuances (dont seule notre exposition peut être assimilée à une catégorisation) qui vient seulement expliciter, révéler et respecter les nuances de la pensée de Cioran. *Pourquoi ne pas concevoir d'autres degrés de significations ?* Premièrement, nous venons juste de l'expliquer un peu plus haut, nous avons voulu rester au plus près du contact avec la pensée de notre auteur, contact qui se fait, d'abord, à travers son écriture. Deuxièmement, il sera toujours possible d'élargir, au sein même du contact direct avec l'écriture cioranienne, à d'autres formes. Ce qui nous semble en revanche pouvoir être distingué, c'est l'*usage* que notre auteur fait de l'infinie palette des nuances qu'il se donne. *Quel critère peut légitimer la discrimination entre telle ou telle nuance ?* Parce que les nuances ne sont pas des catégories, elles ne sont donc pas étanches et supposent des correspondances. Par conséquent, chaque lecteur garde la liberté d'assigner d'autres formes qualitatives aux nuances retenues. Nous reconnaissons notre subjectivité. Néanmoins – outre le critère de discernement des propriétés spécifiques par l'usage qu'en propose Cioran lui-même – il est un fait objectif qu'à un certain degré, l'intensification d'une nuance se transforme en une autre nuance (c'est le saut qualitatif). La qualité ne reste quantifiable que pour autant que l'on puisse en mesurer l'étendue, la portée investie de sens. L'important n'est pas de savoir à partir de quand (on resterait dans une infinie approximation), mais de savoir où (ou plutôt d'où à où) et pourquoi. Notre lecture n'est pas une phénoménologie des formes esthétiques de l'écriture cioranienne, mais une lecture de la signification profonde de la thésaurisation subtile de la pensée de Cioran. Il n'est donc pas question d'une réduction de notre perception, l'essentiel réside dans l'investigation des mouvements, rythmes et tonalités de la pensée de notre auteur, dans sa propre subjectivité, comme autant de moments qualitatifs décisifs et saillants.

B- La déclinaison des degrés de lucidité

1- L'extase

« Pour moi, Dieu n'est rien. Et cependant je connais, comme un autre, ces états d'*invocation*, qui font de Lui quelque chose de plus important que le tout. »[748] Cioran parle beaucoup non seulement *de* mais aussi *à* Dieu. Dans ce monologue transfiguré en dialogue, que Lui dit-il ? Rien, à proprement parler, puisqu'il s'agit d'un dialogue du type de *L'Innommable* de Beckett, qui parle pour ne *rien* dire, ou plutôt pour dire le rien où il se trouve. « Et si je parlais pour ne rien dire, mais vraiment rien ? » Beckett s'explique plus loin : « Oui, dans ma vie, puisqu'il faut l'appeler ainsi, il y a eu trois choses, l'impossibilité de parler, l'impossibilité de me taire, et la solitude, physique bien sûr, avec ça je me suis débrouillé. »[749] Et l'on sait que cet innommable est déjà une manière de mettre *Cap au pire*. De même, Cioran recherche l'extase malgré sa non-croyance, parce qu'il quête l'innommable de la lucidité. Pour Cioran, l'extase n'est donc pas une recherche *de* Dieu, il faut plutôt dire qu'avec l'extase, Cioran cherche à être *en* Dieu[750], *là* où il n'y a plus rien.

Or, lorsque Cioran *parle à propos de* Lui, qui n'est qu'une façon de parler de lui-même (voilà pourquoi on ne parle sincèrement que de Dieu ou de soi[751]), cela relève plus spécifiquement d'une prière. « L'état que je comprends le mieux, c'est la désolation qui incite à la prière mais qui ne dépasse pas le stade de la velléité – c'est ce qu'on pourrait appeler la probabilité improbable de la prière… »[752] L'envie cioranienne de prier correspond au sentiment de sa chute et suppose un certain degré de lucidité. Voilà pourquoi Cioran définit la prière comme « *la terreur et la mélodie qui accompagnent la dissolution du cerveau*. »[753] Par

---

[748] *Ibid*., p. 630.
[749] Samuel Beckett, *L'Innommable*, Paris, Minuit, 1998, p. 27 et p. 183.
[750] Cioran parle même, à défaut du *désir saint* d'être en Dieu, de mourir en Dieu et s'enterrer vivant en Lui, cf. LS, p. 304-305. Mais même le saint qui cherche à s'anéantir en Dieu nourrit le mobile secret d'une aspiration à tout, pour être Dieu Lui-même (CP, X, p. 461), même le croyant ne semble jamais rechercher Dieu pour Lui-même.
[751] SA, « Le cirque de la solitude », II, p. 786.
[752] C, p. 390. Souvenons-nous par ailleurs que « l'envie de prier n'a rien à voir avec la foi. Elle émane d'un accablement spécial, et durera autant que lui, quand bien même les dieux et leur souvenir disparaîtraient à jamais. » I, IX, p. 1363.
[753] C, p. 543.

conséquent, il existe un « silence chantant »[754] aussi bien qu'une « terreur » qui inspirent une certaine *musique* à la lucidité.

La prière se rapporte à une dimension mystique, mieux : la prière est la *langue* mystique. On sait Cioran amateur de philocalies, de l'hésychasme et de l'œuvre du père Stăniloae[755]. Dans ce contexte, nous lisons : « Le désert intérieur n'est pas toujours voué à la stérilité. La lucidité, grâce au vide qu'elle laisse entrevoir, se convertit en connaissance. Elle est alors mystique sans absolu. La lucidité extrême est le dernier degré de la conscience ; elle vous donne le sentiment d'avoir épuisé l'univers et de lui avoir survécu. »[756] Cioran rejoint les mystiques et les pères du désert, sans être animé par la foi mais seulement par la lucidité. En un sens, Cioran reconnaît la valeur de chaque prière et ne paye le prix d'aucune. Il conserve la puissance d'évocation de la prière, qui en appelle au transcendant, tout en l'acculant à l'immanence. La prière n'est plus la communication du mystère de la personne – *en soi* et *en relation*[757] –, mais l'amoindrissement du mystère et accroissement de ce qui s'y cache : le vide vécu mystiquement. La prière reste un monologue et Cioran n'accède donc qu'à une mystique négative, autrement dit à l'arrachement du monde, des hommes et de soi-même, sans jamais aboutir à la rencontre avec Dieu. Dieu représente l'énergie vitale dont Cioran a besoin, mais sous cette représentation, il n'y a rien. Plus Cioran se rapproche de la mystique traditionnelle ou de la mystique de la « religion dynamique », plus il en refuse la poussée créatrice et d'amour de l'élan vital. Cioran ne retient donc que la face sombre de l'extase et ne conserve que trois éléments négatifs distincts : l'état morbide du mystique, qui méprise le monde et se soustrait à « la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement » ; l'état pathologique et anormal du mystique où conscient et inconscient se rejoignent dangereusement, « quand les profondeurs obscures de l'âme sont

---

[754] « Qu'est-ce qui est *religieux* ? C'est quelque chose qui s'approfondit aux dépens du monde, c'est une progression vers un silence chantant. » C, p. 286.

[755] Cf. MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1214. Et si Cioran a pu écrire : « J'ai essayé de relire la *Philocalie*. Impossible. *Je veux bien prier, mais sans m'adresser à aucun dieu*. » (C, p. 980), cela ne l'empêchera pas de voir dans la *Philocalie* du père Dumitru Stăniloae « un monument capital » non seulement de la langue roumaine mais aussi pour son *temps*. Cf. la lettre de Cioran du 22 juin 1985, *România Liber*, 49, n°406, Bucarest, 25-26 mai 1991, p. 5. La fréquentation cioranienne de la philocalie fait écho à celle de son frère, qui s'était procuré une dizaine de volumes de la *Philocalie* de Stăniloae (ainsi que sa *Teologia morală* et sa *Teologia dogmatică*), conservés à la Bibliothèque Astra. L'œuvre immense et unique du père Dumitru Stăniloae propose non seulement une synthèse métaphysique et théologique de textes byzantins (traductions en partie inédites), mais encore un dialogue moderne entre Orient et Occident, et même entre mystique et philosophie existentialiste. Pour une présentation des courants hésychastes roumains, où Sibiu apparaît comme un foyer décisif, cf. Placide Deseille, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Paris, Bayard, coll. L'aventure intérieure, 1997, III « La tradition hésychaste en Roumanie », p. 245-248.

[756] Ent SJ, p. 220. Nous proposerons une ontologie du désert dans notre chapitre IV.

[757] Cf. Dumitru Stăniloae, *Dieu est Amour*, trad. du roumain par Daniel Neeser, Genève, Labor et Fides, 1979.

remuées » ; l'état inquiet du mystique, qui sent que son extase va « tomber ».[758] Loin de rejoindre avec le mystique la *vraie vie*, Cioran considère la vie comme de l'ivraie. Et dès lors, tout à l'opposé de Bergson, nous obtenons une traduction exacte du conflit entre lucidité et joie : « La mystique n'est pas la foi, c'est l'aventure du moi vers l'absolu, c'est l'itinéraire de l'âme entre la connaissance et la jouissance. »[759]

Une objection se profile cependant. L'extase est-elle vraiment de l'ordre de la connaissance ? En chutant dans l'histoire, l'homme a troublé son extase parce qu'il a voulu savoir qu'il vivait. Il a remplacé « l'extase de la vie » par « la *conscience* de la vie », en sorte que, « quand on cesse de connaître, on tombe dans l'extase. »[760] L'extase serait-elle la vie pure, la vie elle-même sans la scission de la connaissance, séparant vie et conscience ? Pour éclaircir ce point, il faut partir de la définition de Cioran : l'extase est « l'état limite de la sensation, accompagnée *par la ruine de la conscience*. »[761] Donc l'extase s'accompagne bien de connaissance, l'extase désigne bien une extrémité de la lucidité, où s'anéantit la totalité des contenus de la conscience. Allons plus loin. L'extase est caractérisée ailleurs comme « connaissance révélatrice »[762] et comme sentiment métaphysique de l'existence[763]. Sans avoir un Dieu devant qui s'extasier, l'exaltation mystique de Cioran, même si elle en reste à une extase dans (et non de) l'immanence, confine à une métaphysique désenchantée qui annihile le monde, le réel, l'être. Soustraite à la perception, et au paroxysme de l'aperception négative, l'extase est une vision transcendante du vide intégral. Transcendante, en effet, puisque l'extase est *surnaturelle*. L'esprit extatique est dans un vide hors du monde, qui vide la conscience de ses illusions et dépasse le temps. Immanente, car d'une part, l'extase met l'âme dans un état hors du monde, mais sans en sortir – l'*ailleurs* de l'extase comme *ici*. En ce sens, il est possible de parler (après coup[764]) des sentiments et de la sensation prodigués par l'extase. D'autre part, jamais l'extase cioranienne ne comble le lieu vide de la transcendance par un absolu. Il n'y a qu'un référent fictif au transcendant dans le monologue de la prière, qui

---

[758] Cf. Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, *op. cit.*, chap. III « La religion dynamique », p. 1170-1171.
[759] C, p. 882.
[760] LL, VII, « Le goût des illusions », p. 259.
[761] TE, « Le commerce des mystiques », p. 917.
[762] P, « Précis de décomposition », « Lypémanie », p. 661.
[763] « Le sentiment métaphysique de l'existence est d'ordre extatique, et toute métaphysique plonge ses racines dans une forme particulière d'extase. On a tort d'en admettre que la variante religieuse. » CD, « Extase », p. 43.
[764] « Si je n'avais pas étudié l'œuvre de la sainte espagnole [sainte Thérèse d'Avila], je n'aurais jamais compris le monde que l'extase, et surtout les sensations *qui lui succèdent*, nous fait découvrir. » [nous soulignons]. LL, VII, « A l'ombre des saintes », p. 269. La connaissance aperceptive lucide est une propédeutique à l'extase, mais en extase, tout est vécu et non plus réfléchi. Le savoir de l'extase est indicible, ses sensations et ses sentiments existentiels sont descriptibles mais seulement après coup.

n'est jamais assimilable à autre chose qu'une fonction linguistique, qu'une fiction des attributs grammaticaux qui font office de transcendantaux (les attributs divins) par l'effet du langage. L'extase est une expérience existentielle de la conscience qui dépasse l'expérience empirique du monde, parce qu'elle expérimente le vide intégral. Avec l'extase, Cioran contredit l'esthétique transcendantale kantienne, de telle sorte que l'extase est l'*expérience* existentielle où la connaissance dépasse les conditions *a priori* de la connaissance sensible. L'extase réalise par l'expérience concrète de la soustraction à la phénoménalité ce que le jugement synthétique *a priori* de Kant établit en logique formelle pure. Une objection que l'on peut alors opposer à Cioran et aux mystiques, c'est évidemment que les résultats mathématiques sont paradoxalement plus *concrets*, ou du moins plus visibles et plus lisibles que l'extase réduite au silence et au vide, puisque les récits des extases ne parlent que du chemin conduisant à l'indicible de l'extase.

Pour tenter d'élucider cette connaissance extatique chez Cioran, il faut s'interroger sur le double sens du mot *connaissance*, comme processus du connaître et comme résultat de ce processus.

1. La prière apportait quelques éléments de réponses. Nous avons pu voir que celle-ci invitait la conscience à se déprendre d'elle-même, par le jeu d'un soliloque transfiguré en dialogue et en invocation. La prière est d'abord une désolation, une conscience rendue à sa solitude métaphysique et dépossédée de son moi. Au-delà de la prière, l'extase tout entière implique une introspection, une connaissance de soi. L'élément décisif dans l'esprit du mystique n'est pas la volonté, mais l'attention qui doit toujours être elle-même jumelée avec la lucidité[765], si elle veut atteindre le dépouillement jusqu'à la nudité de l'âme, pure de toutes les représentations de l'esprit, qui sont autant d'obstacles à la descente de la conscience dans le cœur. En un sens, nous pourrions même dire que la prière qui en appelle malheureusement à Dieu – malheur d'en venir à appeler Dieu, et malheur de ne recevoir que l'écho de son appel pour seule réponse – implique, par la connaissance de soi, une annihilation du moi comparable à la manière dont le moi du mystique s'annihile devant la présence écrasante de l'Absolu. L'introspection mystique laisse voir un au-delà du moi, au-dedans de soi, à travers soi.

---

[765] Marie-Madeleine Davy, *La connaissance de soi*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2004, chap. 1, p. 16-19. Nous ne pouvons nous empêcher d'entendre dans ce livre comme un écho à Cioran (M.-M. Davy était une amie de Cioran), surtout quand l'auteur prend la peine d'insister sur l'amour inconditionnel de la lumière et le refus de « s'entêter dans [la] noirceur » (*id.*), comme pour rappeler qu'il s'agit toujours de compléter la partie négative de la mystique en l'orientant vers une transcendance divine.

2. Second résultat et processus de cette connaissance extatique, le détachement poussé à l'extrême aboutit à un mépris du monde comme propédeutique extatique. Cioran se place ainsi aux antipodes des phénoménologies de la religion et en particulier de la hiérophanie d'Eliade. L'extase, en effet, se révèle être « une présence totale sans objet, un *vide plein* »[766], sans manifestation du divin, de l'être, de ses qualités. Il n'y a pas de phénoménologie possible de l'expérience de l'absolu, les descriptions elles-mêmes des mystiques ne peuvent que nous relater lointainement ces états extatiques, jusqu'au seuil du vide vu et vécu dans l'extase proprement dite. L'expérience existentielle de l'extase se vit et ne se traduit pas avec des mots. L'objectivité d'Eliade lui empêche non seulement de saisir la quintessence de la rencontre transcendantale du mystique, mais après tout Eliade est *un esprit religieux sans religion* au même titre que Cioran. La critique de fond concerne la conscience du négatif, dont Eliade est dénué : « Tout ce qui est *négatif*, tout ce qui incite à l'autodestruction sur le plan tant physique que spirituel, lui était alors [du temps où Eliade enseignait à Bucarest] et lui est toujours étranger. »[767] Le mystique commence par une contemplation du non-manifeste et cherche à se soustraire aux représentations de toutes sortes, quand bien même serait-ce celles du sacré.

3. Un troisième élément de réponse se trouve dans la désillusion du divin. Pour Cioran, l'extase achève de consumer Dieu, au lieu de se consumer en Dieu à l'instar du mystique authentique. La lucidité mystique est d'abord la connaissance de l'écart et de l'écartèlement par rapport au divin. Il faut alors reconnaître les limites de ce que Cioran entend par extase, dans la mesure où elle a lieu sans Dieu[768]. Un parallèle entre deux textes peut suffire à illustrer cette divergence radicale entre Cioran et les mystiques. Voici ce qu'écrit sainte Thérèse d'Avila, qui fascinait tellement Cioran : « Mais l'emprise des paroles de Dieu sur mon coeur […] me firent comprendre à nouveau la vérité de mon enfance, tout n'est rien, et la vanité du monde, et combien tout est bref, et à craindre d'aller en enfer si je mourrais ; sans que ma volonté m'inclinât encore à me faire religieuse, je vis que c'était l'état le meilleur et le plus sûr, et ainsi, petit à petit, je pris la décision de me contraindre à

[766] LS, p. 306.
[767] EA, « Eliade », p. 1590.
[768] Sur cette extase sans Dieu, nous renvoyons à la thèse d'Axelle Felgine, *Cioran et la tentation mystique, Expérience mystique et influence des mystiques chrétiens dans les écrits français de Cioran*, thèse de doctorat de Lettres, s. dir de Gilles Ernst, Nancy, Université de Nancy 2, 2004, dont la troisième partie est entièrement consacrée à cette thématique.

l'adopter. »[769] Tandis que Cioran écrit : « Le *tout est rien* du mystique n'est qu'un préliminaire à l'absorption dans ce tout qui devient miraculeusement existant, c'est-à-dire vraiment *tout*. Cette conversion ne devait pas s'opérer en moi, la partie positive, la plus lumineuse de la mystique m'étant interdite. »[770] Pas de salut, pas d'espérance, pas de quête de la source vive. L'expérience du vide total, née de la disproportion de notre rien du tout entre le Rien et le Tout, est qualifiée de mystique. Mais la partie positive de la mystique, qui commence là où le vide est érigé en Dieu, où le néant est converti en être, correspond, pour notre auteur, à une mystification. Seule la partie négative participe donc à la lucidité. Des deux versants de la mystique, non seulement Cioran n'en parcourt que le côté ténébreux, mais il y plonge d'une manière inverse à celle des mystiques positifs. La sainte comme Cioran aboutissent au même mépris du monde, mais selon des intentions opposées, puisque la sainte monte sur l'échelle de saint Jean Climaque quand Cioran en tombe. Le rythme de la « monologie » de l'*Echelle du paradis* ne se superpose pas à la respiration mystique que Cioran trouve dans l'extase à titre de « rythme pur »[771] et qui apparente la musique à l'une des formes d'extase.

4. Avant-dernier résultat et processus de la connaissance extatique : l'apophatisme de la théologie négative. Il faut distinguer entre la négation (comme indétermination et ignorance), la privation (connaissance comparative, au regard du non-être et par principe de non-contradiction, révélant par là l'indigence de la connaissance qui n'arrive pas à une affirmation) et l'affirmation (connaissance positive). Entre la négation-indétermination et la privation, la théologie négative immisce une forme de *connaissance négative* : c'est la différence entre *parler à propos de* et *dire*. Ainsi Plotin[772] peut parler à propos de l'innommable de l'Un, sans le dire. Il faut concevoir la négation propre à la théologie négative

---

[769] Sainte Thérèse d'Avila, *Autobiographie*, *op. cit.*, chap. III, 5, p. 23. Cf. aussi l'explication de Gilson qui rend bien compte de l'idée du mystique contemplant le néant de toutes les créatures : « Si Dieu est l'être parce qu'il est l'Un, et si rien d'autre que Dieu n'est un, rien d'autre que lui n'est être. La créature est donc un pur néant, en ce sens du moins que, d'elle-même, elle n'est pas. » Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Age*, *op. cit.*, p. 697-698.

[770] AA, « Cette néfaste clairvoyance », p. 1720 et C, p. 890. Cf. aussi : « Entre la mystique et le "nihilisme", la différence est purement verbale, je veux dire que toute expérience du néant est d'ordre mystique. » C, p. 403.

[771] LL, I, « Extase musicale », p. 114.

[772] Déjà Plotin parle *à propos de* l'Un, innommable lui aussi : « Pourtant rien n'empêche que nous le saisissions, sans l'exprimer par des paroles. » (*Ennéades*, trad. du grec par Emile Bréhier, Paris, Belles lettres, coll. Budé, 1991, Ennéade V, 3, 14, 5-6, p. 68). Bref, il s'agit de parler de l'Un ans le dire lui-même. Comme l'explique plus loin Plotin : cela revient à prédiquer un attribut non à l'Un, mais à nous, dans le sens où nous avons quelque chose de lui (cf. *Ennéades*, trad. du grec par Emile Bréhier, Paris, Belles lettres, coll. Budé, 1981, Ennéade VI, vol. II, 9, 3, 49-55, p. 176). Pour une interprétation de ces deux passages de Plotin, nous renvoyons au commentaire de Dominic O'Meara, *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, trad. de l'anglais par Anne Callet-Molin, Paris, Cerf, 1992, p. 74 sq.

comme une *méthode rationnelle*, fruit de la *puissance* de l'intellect et comme *supérieure* à l'affirmation, et, en même temps, comme un exercice spirituel, une pratique mystique apophatique d' « hypernégation »[773]. Chez Cioran, la mystique peut effectivement se concrétiser par exemple dans la musique, ou dans ses quelques extases qu'il a pu éprouver. Mais c'est aussi la conscience du négatif qui se révèle ici à travers ce que Maria Liliana Herrera détermine avec pertinence comme « non-reddition » :

> « Il est nécessaire de comprendre le silence de Dieu et l'échec de l'expérience extatique en des termes positifs. Qu'est-ce qui reste après que le monde s'est montré comme illusion et Dieu comme néant ? La *créature*. Si Cioran n'atteint pas la sainteté dans son expérience extatique, c'est parce que, au lieu de supprimer l'état de créature, il le restitue avec beaucoup plus de force. Dès lors, la créature ne sera rapportée à l'Autre absolu et absent ni simplement abandonnée au milieu de la création défectueuse mais sera pleinement retrouvée elle-même et par elle-même. Peut-être s'agit-il de l'un des chemins les plus tortueux que Cioran ait choisis pour la recherche de lui-même. […] Chercher l'oubli de soi et paradoxalement se conquérir soi-même ; chercher Dieu par l'extase et expérimenter le néant ; essayer de supprimer l'état de nature et parvenir pour soi-même à un véritable moi… Voilà qui pourrait résumer la mystique cioranienne. »[774]

Sans aller jusqu'à dire que l'extase est une recherche de Dieu (parce que l'on ne peut *vouloir* la foi), mais seulement une recherche d'être *en* Dieu, l'analyse de cette « non-reddition » rend bien compte de la prise de conscience du négatif, qui *retombe* de lui-même, sur lui-même, en lui-même. De la théologie négative, Cioran ne dépasse pas le vide du mystique, et en retire une lucidité culminante, ayant goûté l'ivresse du vide plein.

5. Par suite enfin, la connaissance extatique amène donc Cioran à un *ravissement*. Il est entendu que l'extase cioranienne ne s'identifie jamais à une hypostase de béatitude, une hypostase béate devant Dieu et la béance du néant, une hypostase où l'exaltation ne s'exerce qu'à l'intérieur des simples limites de la foi. Notre auteur parle, cependant, de quelques

---

[773] Avec l'apophatisme de Plotin, « nous avons ici exactement l'inverse de ce qu'écrivait Aristote dans la *Métaphysique* : la négation est supérieure à l'affirmation en tant que connaissance de l'Un par ce qui demeure un en nous. […] L'âme ne manifeste pas son impuissance lorsqu'elle utilise la négation, mais la même faculté mystique que l'intellect, supérieure à la connaissance habituelle. […] Cependant, par son indétermination même, la théologie négative doit être dépassée sous peine de perdre l'âme dans le vide. C'est pourquoi elle devient chez Plotin, un exercice spirituel destiné à faire tendre l'âme vers l'union à dieu, et dont la dynamique résulte de l'impuissance de l'ἀπόφασις théologique. » Christian Guérard, « La théologie négative dans l'apophatisme grec », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 68, n°2, Paris, Vrin, 1984, p. 198-199.

[774] Maria Liliana Herrera A., « Cioran et le problème religieux. Fragments. », trad. de l'espagnol par Patrick Petit, à paraître *in* Eugène van Itterbeek, (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. IX, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, Cioran, 2007.

extases qu'il aurait connues[775]. Cioran n'a pas atteint cette dimension supérieure du ravissement (à savoir l'« amour divin ») dont parle par exemple saint Thomas d'Aquin : « Le ravissement ajoute quelque chose à l'extase. Celle-ci implique seulement qu'on est hors de soi-même, c'est-à-dire en dehors de son état habituel ; mais le ravissement y ajoute une certaine violence. L'extase peut donc relever de l'appétit, par exemple lorsque le désir d'un sujet tend vers des réalités qui lui sont extérieures […]. »[776] Cet « amour divin », Cioran ne peut donc l'admettre[777] puisque Dieu n'est qu'un monstre et un néant. Cioran ne peut rechercher Dieu. Par contre, comment ne pas voir une « puissance appétitive » qui rajoute une violence – et quelle violence ! – par-dessus l'extase ? Nous trouvons bien à l'œuvre chez Cioran un « appétit de Dieu » en tant qu'instinct d'un « néant vital »[778]. Et cet appétit dévastateur et résolument déchaîné prend deux formes opposées extrêmes : une érotique divine et une haine de Dieu[779]. En effet, nous pouvons nous demander jusqu'où Cioran ne tombe pas amoureux des saintes, à travers les hagiographies dont il se délecte. Du moins, Cioran travestit l'amour spirituel pur par l'évocation de la sensualité suave des saintes. A propos de sainte Thérèse d'Avila, Cioran s'exalte : « Et si j'essais d'isoler dans le passé les moments de mon existence les plus difficiles à définir, je m'arrêterais immanquablement sur ceux consacrés à la lecture de sainte Thérèse d'Avila. Ardeur délicate de sa soif céleste ; passion languide pour l'ensevelissement ; érotisme divin, métamorphosé en art de la prophétie et de la charité. »[780] De même, quoique moins fréquemment exprimée, la haine de Dieu, presque digne de celle de *Maldoror*, rejoint un lyrisme tout aussi exalté : « A genoux, transpercerai-je la terre ? Pousserai-je le refus de prière jusqu'au bout ? Vais-je humilier Dieu

---

[775] Cf. C, p. 137 et cf. Ent SJ, p. 218.
[776] Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, *op. cit*., t. 3, II-II, q. 175, a. 2, s. 1, p. 998.
[777] « Je ne connais pas cet amour, car je ne peux dire que mes épreuves me dilatent, me mettent dans cette euphorie énergique que connaît le véritable croyant en face de tout inconvénient et même en face des coups du sort. J'ai compris que je n'avais pas de "vocation" spirituelle quand j'ai vu à quel point tout chez moi tournait à l'aigre, les souffrances comme les joies. » C, p. 610-611. Toutefois, une autre forme de dilatation, dénuée d'amour de Dieu, sera mise à jour dans notre dernier chapitre.
[778] LS, p. 306.
[779] Simona Modreanu parle déjà de « la haine amoureuse de Cioran pour la divinité », (cf. Simona Modreanu, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, *op. cit*., , 1.9. « Le péché originel et la Chute », p. 104). Dès lors, n'aurait-on pas intérêt nous aussi à ne pas dissocier cette « haine amoureuse » ? Ne forçons-nous pas ce qui resterait chez Cioran *tout en un* à l'état de contradiction ? Si la haine appelle l'amour et l'amour la haine, il nous semble que cela se fait en des *moments* différents. Il n'y a que le *passage* de l'un à l'autre (ou inversement) qui mélange les deux. Ce passage est une *perversion* qu'on ne peut saisir qu'en réservant à chaque pôle sa sphère propre. Une contradiction trop évidente, trop mélangée, pour ainsi dire trop *facile* aplatirait l'*énormité* de la contradiction et ne prendrait pas acte de la rupture opérée.
[780] LL, VII, « A l'ombre des saintes », p. 269. Nous pourrions encore citer tout *Des larmes et des saints* pour illustrer cette évocation suave des saintes, en particulier dans la version roumaine originale (qui a été réduite de moitié en français, et dont Cioran a temporisé son lyrisme d'alors).

de ma débauche surnaturelle ? »[781] Ces états lyriques, au bord de l'épilepsie comme dirait Cioran, peuvent porter également la marque d'un flamboiement que l'effervescence de la jeunesse amplifiait (et qui du moins se modèreront[782] avec le temps et le passage à la langue française), expriment avant tout l'intensité d'un sentiment existentiel, au-delà de la lucidité. Peu importe, au fond, que la convulsion du ravissement soit positivement érotique ou négativement haineuse, gardons surtout en mémoire l'intensité avec laquelle l'esprit s'emporte et l'ardeur de ce ravissement où la lucidité succombe. Paradoxalement, en retour, ces convulsions vont pouvoir donner un contenu existentiel à la lucidité qui sans cela, resterait une « infinité vide » : « seuls les états d'exaltation, d'ivresse intérieure et de tension extrême nous donnent une excellence tragique, la volupté de nous détruire sans raison ou de nous sacrifier sans entraves. […] Si l'extase ne nous vengeait pas du monde sinistre des dépressions, nous ne pourrions lui trouver d'excuse. »[783] Entre ces deux extrêmes, nous pouvons discerner d'autres états participant plus ou moins de l'extase, comme l'amour, la contemplation esthétique, etc. Mais c'est la musique, à nouveau, qui reste au plus près du summum extatique.

« Il y a des sensibilités qui ne peuvent s'abriter que dans des sons. Il y a des états de grâce auxquels seules la musique et la mystique nous conduisent. [...] Là où la parole échoue c'est la musique qui reste » dit Vlad Zografi, avant d'ajouter que l'on trouve chez Cioran « non seulement une métaphysique obscure, riche en généralités et végétant dans le confort des auditions musicales, mais aussi une épistémologie fondée sur la musique. »[784] La musique est ce qui reste de l'expression pure. Ce que l'on n'arrive plus à *dire*, la musique l'évoque dans sa propre ineffabilité. L'extase a cette capacité de rompre, par l'envoûtement de son

---

[781] CP, XIV, p. 498 ; ou encore, dans un « mélange de lucidité et démence » : « Impossible d'aimer Dieu autrement qu'en le haïssant ! » LS, p. 318.

[782] Cioran se dit ainsi atteint de crises épileptiques *non déclarées* (E, « Ebauches de vertige », II, p. 1458) – l'âge venant et avec le passage au français, Cioran a été conduit à intérioriser davantage ses crises (ce qui ne signifie donc pas qu'elles aient été plus rares ou moins intenses, mais seulement moins démonstratives et moins lyriques).

[783] LL, V, « De quelle manière la vie devient la valeur suprême », p. 216-217.

[784] Vlad Zografi, « Le tonneau musical », *in* Norbert Dodile et Gabriel Liiceanu, *Lectures de Cioran*, Paris, l'Harmattan, 1997, p. 104. En ce sens, l'introspection mystique ou musicale donne lieu à une connaissance de soi en quelque sorte *transcendantale* (et au XXe siècle, Cioran n'est pas le seul à avoir compris le lien entre mystique et musique, cf. Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit*., chap. III « La religion dynamique », p. 1170 et p. 1190 par exemple, ou bien cf. la philosophie musicale de Vladimir Jankélévitch, dont on se rappelle notamment la conclusion sur la « divine musique » à « Pelléas et Pénéloppe », in *Premières et dernières pages*, *op. cit*., p. 264-265, ou encore *La Musique et l'Ineffable* (cf. Vladimir Jankélévitch, *La Musique et l'Ineffable* Paris, Seuil,1983, chap. III, 9, p. 159-160), qui s'avère plus perspicace que la psychanalyse de Freud, avouant son infirmité pour la musique comme pour la mystique, voir à ce sujet l'article de Pierre-Laurent Assoun, « Freud et la mystique », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n°22, dossier « Résurgences et dérivés de la mystique », Paris, automne 1980, p. 64-65.

rythme, les « barrières élevées par le principe d'individuation – les limites spatio-temporelles […] »[785], en sorte que la musique entraîne celui qui l'écoute à rejoindre quasiment l'Un originaire. Cependant, ni la musique, ni la mystique n'apportent la moindre solution, ou absolution. La fièvre frénétique et l'ivresse retombent toujours. Entre-temps, le conflit de la lucidité et de la joie n'a cessé d'osciller[786], sans s'arrêter à l'extase (musicale ou proprement mystique). La retombée dans la conscience par le surgissement de la lucidité en pleine extase n'est donc jamais très loin.

> « Cas limite d'irréalité et d'absolu, fiction réelle, mensonge plus véridique que le monde, – la musique perd ses prestiges aussitôt que, secs ou moroses, nous nous dissocions de la création et que Bach lui-même nous semble une rumeur insipide ; – c'est l'extrême point de notre non-participation aux choses, de notre froideur et de notre déchéance. *Ricaner en plein sublime*, – triomphe sardonique du *principe subjectif*, et qui nous apparente au Diable ! Est perdu celui qui n'a plus de larmes pour la musique, qui ne vit encore que du souvenir de celles qu'il a versées : la clairvoyance stérile aura eu raison de l'extase, – d'où surgissaient des mondes… »[787]

De retour à la conscience enstatique, le sujet s'aperçoit qu'il a atteint là une extrémité positive de la lucidité, en ce qu'elle a engendré positivement des contenus existentiels. En outre, si la prière ou l'extase permettait de surmonter une épreuve (la désolation du sujet), nous voyons qu'elle en appelle à son contraire : le cynisme[788]. Cioran *tombe donc sous le coup de la confusion entre lucidité et cynisme* dénoncée par Marie-Madeleine Davy[789]. Autrement dit, Cioran revient à la lucidité par le cynisme (moyen), et par là commet une erreur (conséquence) du point de vue du croyant. Mais réciproquement, c'est ce qui autorise Cioran à revenir à une lucidité intense, par cette non-reddition à la transcendance de l'extase, aux *noces spirituelles*, à la fusion avec le principe absolu de l'Etre.

Que retirer de l'extase ? « *Etre* prime toujours sur penser ; ou, en d'autres termes, la pensée n'ajoute rien à l'existence »[790] L'extase est une combustion du connaître quand le lyrisme n'est au mieux qu'une connaissance enflammée. Cette exaltation extrême explique alors la séduction de ces états ardents. « Toute exaltation implique un appétit de périr. Ce qui

---

[785] Cf. Maria Liliana Herrera A., *Cioran : lo volupto, Lo insoluble*, Pereira, Plubliprint Ltda, 2003, « Extasis musical », p. 128 [nt].
[786] « La mystique oscille entre la passion de l'extase et l'horreur du vide. » (LS, p. 305). Ou encore : « L'oscillation entre l'extase et le ricanement – je suis cela et rien d'autre. » (C, p. 266).
[787] P, « Le penseur d'occasion », « Musique et scepticisme », p. 674. Cf. aussi Ent SJ, p. 219-220.
[788] Cf. C, p. 523.
[789] Marie-Madeleine Davy, *La connaissance de soi*, *op. cit.*, chap. 1, p. 18.
[790] LL, VII, « A l'ombre des saintes », p. 269.

triomphe à la limite de l'extase, c'est la volonté de disparaître, l'*ivresse de l'irréparable*. »[791] Cioran parle encore d'une « noire exaltation » qui anime celui qui, pris de convulsions, se décharge sur l'écriture : « C'est justement grâce à eux [ses propres livres] que je ne suis pas devenu épileptique. L'épilepsie non réalisée s'est transférée dans mes livres, presque tout ce que j'ai écrit a été écrit dans des moments de noire exaltation. »[792] L'extase aussi bien que le *haut mal,* le *mal sacré* – comme on appelait autrefois l'épilepsie – attaquent nerveusement l'esprit. Cette noire exaltation consiste, pour celui qui en est atteint, à être projeté violemment « à la limite de son être »[793]. A l'opposé de l'élan vital bergsonien, Cioran parle ainsi de s'élancer dans une « inquiétude extatique » : l'extase est un éclatement ontologique, la connaissance portée au spasme, à la contraction violente de la pensée en crise, jusqu'à perdre connaissance. Mais il importe de retenir encore ce qu'est le niveau mystique en lui-même[794] : c'est l'état dans lequel l'introspection s'approfondit jusqu'à ce que son sujet cesse d'être lui-même. Allons plus loin : la connaissance lucide enlève à l'existence, elle lui retire ses illusions. Il faudrait donc plutôt dire que, *in fine*, l'extase apprend à se retirer du monde et attire à elle la déchéance. L'extase affirme l'être qu'elle fait imploser ; par l'extase apparaît une connaissance du sentiment métaphysique de l'existence. Affirmation étrange, puisqu'elle affirme en négatif, elle ne dit rien, même si elle *en* dit quelque chose, en parlant à propos de l'indicible. Et c'est donc dans ce « en », dans cette position immanente d'intériorité transcendante, qu'a lieu l'introspection du sujet dépossédé de toute phénoménalité. La non-reddition de Cioran signifie qu'il ne se rend pas à Dieu, et que son esprit ne se rend pas ailleurs que dans le vide. Or, cette affirmation éphémère incline nécessairement à la pente de la déchéance, et laisse pressentir la « dépression »[795] à laquelle conduit inexorablement la descente de l'extase. La « dépression », ou l'inclinaison à la déchéance, est une conséquence directe de la mystique négative de Cioran où le vide qui reste après la destruction de toute compréhension positive n'est pas Dieu, mais la conscience en soi lucide, déprise de ses illusions et défaite par son sentiment de l'existence. A côté de l'indicible de l'être, l'extase fait tomber la conscience en direction de l'innommable de la lucidité.

---

[791] C, p. 380.
[792] Ent LV, p. 136.
[793] LL, I, « Aux plus seuls », p. 136.
[794] Cf. SD, « La sensibilité mystique », p. 336.
[795] Cf. Maarten van Buuren, « Emil Cioran, entre dépression et extase », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. III, Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001, p. 9-20. La « dépression » est une conséquence directe de la mystique négative de Cioran où le vide qui reste après la destruction de toute compréhension n'est pas Dieu, mais la conscience en soi lucide. Cf. par exemple CD, « Le pressentiment de la folie », p. 31 : « Bien que je désire ardemment des extases lumineuses, je n'en voudrais pourtant pas, car elles sont toujours suivies de dépressions », c'est là l'expression de « la peur de la lucidité » que Cioran connaîtra pourtant plus d'une fois.

2- La grâce

« La lucidité est chez certains une donnée primordiale, un privilège, voire une grâce. » Ainsi commence l'article de Cioran sur « Fitzgerald. L'expérience pascalienne d'un romancier américain. »[796] Il y aurait ainsi deux catégories d'hommes, au regard de la lucidité, ceux pour qui la lucidité est « immanente à leur existence », et les autres pour lesquelles « la lucidité est un résultat tardif, le fruit d'un accident, d'une brisure intérieure survenue à un moment donné. » Il n'est d'ailleurs pas aisé de savoir si Cioran se compte parmi les premiers, tant l'arrachement à Răşinari semble une fêlure inoubliable, sans compter ses crises d'insomnies – ce qui le rapproche de Fitzgerald – qui l'assaillaient dès ses années de lycée à Sibiu ; ou s'il s'assimile aux privilégiés de la première catégorie, tant sa rupture a commencé tôt et a été pressentie dès ses plus jeunes années (peut-être même que sa fameuse et si nette expérience de l'ennui à cinq ans – Cioran se rappelle même de l'*heure* – constitue-t-elle son plus lointain souvenir ?[797]). Probablement, Cioran relève-t-il un peu des deux. Des premiers, il possède la grâce de la lucidité, des seconds, il en partage les « coups », où la lucidité revient frapper la conscience au hasard des moments de la vie, comme si rien, pas même les désillusions passées, ne pouvait le préparer à recevoir ces « coups » supplémentaires, à mieux les supporter, à moins s'en offusquer. En réalité, il importe assez peu de savoir ce que recoupe exactement cette distinction. L'important est plutôt dans la crise elle-même et moins dans le moment (immédiat ou à la faveur d'un accident) où l'on pourrait se rendre compte de son surgissement. L'important est ce qui frappe, ce qui foudroie, ce qui terrasse d'un seul coup. Du reste, la lucidité accidentelle ne relève-t-elle pas d'une grâce occasionnelle ?

Cette manière qu'a Cioran de parler de l'acuité de la lucidité ne nous paraît pas innocente. Sans trop forcer le trait, il est possible de prendre cette grâce de la lucidité au sens fort, dans la mesure où Cioran évoque bien une « expérience pascalienne » – même si elle se produit sans esprit pascalien[798] chez Fitzgerald. Cette grâce de la lucidité est une « expérience pascalienne » qui ne relève pas des *Ecrits sur la grâce* mais se lit dans l'évocation de « la nuit de l'âme » au regard de la condition métaphysique de l'homme. Nous pouvons reprendre le jugement de Manuel de Diéguez qui vient conclure sa comparaison entre Cioran et Pascal de la manière suivante :

---

[796] EA, « Fitzgerald. L'expérience pascalienne d'un romancier américain. », p. 1612.
[797] Ent LG, p. 69.
[798] EA, « Fitzgerald. L'expérience pascalienne d'un romancier américain. », p. 1615-1616. Pour relever d'un esprit pascalien, il aurait fallu que son destin précédât sa vie, or « son existence est inférieure à ce qu'il découvre » (*ibid*., p. 1618).

> « Ici [dans l'œuvre de Cioran en général] l'homme atteint, dans l'ignorance et la négation, à une telle nudité qu'il semble que la Grâce doive intervenir, qu'elle va intervenir d'un instant à l'autre, parce qu'il y a des états extrêmes où le choix se limite à la Grâce ou à la mort. Ce que je voudrais communiquer c'est mon sentiment de stupeur devant une constatation fort simple : qu'il n'y a pas d'autre logique de l'âme que celle de la Grâce dans cette ferveur et cette déréliction de l'incroyance. Et on demeure rempli d'un effroi pascalien devant ses convulsions et des splendeurs verbales auxquelles seuls les mots de Paix peuvent donner un sens […]. »[799]

Il s'agit d'une grâce sans Dieu, censée donner l'équilibre comme sur un fil tendu entre le néant et l'infini pour Pascal, entre la vraie nuit de l'âme et la littérature pour Fitzgerald[800]. En clair, c'est la grâce du désabusement qui est l'« équilibre du vaincu », et se définit en l'occurrence de la façon suivante :

> « Il en est ainsi de tous ceux qui vivent leur drame uniquement en termes de psychologie ; inaptes à percevoir un absolu extérieur contre lequel combattre ou auquel se plier, ils retombent éternellement en eux-mêmes pour végéter, en fin de compte, *au-dessous* des vérités qu'ils ont entrevues. Ce sont, encore une fois, des désabusés ; car le désabusement – recul après un désastre – est le propre de l'individu qui ne peut se détruire par un malheur, ni l'endurer jusqu'au bout pour en triompher. Le désabusement est le ''demi-tragique'' hypostasié. Et puisque Fitzgerald n'a pu se maintenir à la hauteur de son drame, on ne saurait le compter parmi les anxieux de qualité. L'intérêt qu'il présente pour nous consiste précisément dans cette disproportion entre l'insuffisance de ces moyens et l'ampleur de l'inquiétude qu'il a vécue. »[801]

Cela signifie que la grâce de la lucidité survient comme une retombée après une exaltation dramatique et culminante, une retombée qui plus est dans « une vraie nuit de l'âme » dit Cioran. Dans son article, Cioran mélange donc deux champs lexicaux à l'aune desquels la grâce de cette retombée prend sens : la grâce esthétique et la grâce en quelque sorte providentielle (même s'il s'agit plutôt d'une malédiction divine et non d'une faveur). Commençons par éclaircir cette dernière.

Selon la mystique négative, c'est bien à reculons que l'on entre dans le mystère de Dieu. On entre en lui, en refusant le monde et en en sortant, mais encore en se refusant et en sortant de soi-même jusqu'à n'être plus rien et jusqu'à surgir en Dieu. La mystique négative accède en Dieu par ce que Simone Weil appelle une « décréation » :

---

[799] Manuel de Diéguez, « L'héritage pascalien dans l'œuvre de Cioran », *Revue des études roumaines*, n°7-8, Paris, Institut Universitaire Roumain Charles Ier, 1961, p. 363.
[800] EA, « Fitzgerald. L'expérience pascalienne d'un romancier américain. », p. 1619.
[801] *Ibid*., p. 1618.

> « Décréation : faire passer du créé dans l'incréé.
>
> Destruction : faire passer du créé dans le néant. Ersatz coupable de la décréation. »[802]

L'itinéraire extatique ne conduit pas à une pure annihilation, mais il entraîne la conscience jusque *dans* le néant originel, le néant plein du mystique, la *puissance* de l'être qui n'est pas encore, qui précède son acte et son individuation. En miroir, la grâce se définit alors ainsi :

> « La grâce, c'est la loi du mouvement descendant.
>
> S'abaisser, c'est monter à l'égard de la pesanteur morale. La pesanteur morale nous fait tomber vers le haut. »[803]

De même, chez Cioran, la grâce désigne ce mouvement de retombée *vers le haut*, « une chute dans les cieux. »[804] Au retour de l'extase, en vertu de la non-reddition à Dieu, il apparaît que « ce monde-ci n'entre plus dans le champ de nos perceptions, ni n'est perpétué par notre mémoire. Tournés vers ce qui ne supporte pas le mot ni ne veut y condescendre, nous nous prélassons dans un bonheur sans qualité, dans un frisson sans adjectif. Sieste en Dieu… »[805] Non seulement le monde est désenchanté, mais *décréé*. La décréation vient déréaliser la création, remontant la genèse, rebroussant le chemin de la vie jusqu'à la naissance. Il faut entendre par là non seulement une décélération de la chute dans le temps, mais aussi une remontée aux origines, une destruction de l'œuvre du temps, une dislocation (littéralement parlant) de la réalité qui remonte au néant d'avant la naissance et au chaos d'avant la création. « Défaire, dé-créer, est la seule tâche que l'homme puisse s'assigner, comme tout l'indique, à se distinguer du Créateur. »[806] Au final, la décréation qui mobilise

---

[802] Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1950, « Décréation », p. 36. Cioran nourrissait un grand intérêt à l'égard de Simone Weil, probablement parce qu'elle reste la seule véritable mystique du XXe siècle. Il semble que Cioran ne l'ai lue qu'à partir de l'année 1964 (la mention la plus ancienne que nous ayons relevée figure en C, p. 215), peut-être par l'entremise de Marie-Madeleine Davy qui avait connue directement Simone Weil (cf. C, p. 657). La notion de décréation est présente chez Cioran sous forme de périphrase, nous allons le voir, dès la partie roumaine de son œuvre, donc bien avant sa lecture de Simone Weil. Maître Eckhart parlait déjà d'une étincelle de l'âme « incréée et incréable », mais sans aller jusqu'au point d'un détachement *décréatif* à proprement parler. Cette notion de décréation, même si elle n'aboutit pas à un concept aussi précis que celui de Weil, reste cependant tout à fait originale chez Cioran.
[803] *Ibid*., p. 50.
[804] P, « Précis de décomposition », « La solitude – schisme du cœur », p. 610.
[805] TE, « Orgie de la vacuité », « Déchets de tristesse », p. 953.
[806] I, I, p. 1273. C'est l'unique mention du terme « dé-créer » que nous ayons relevée chez Cioran.

ainsi la pensée doit se comprendre comme le fait de « Perdre *conscience d'être créature* »[807], d'où une scission avec le monde et les êtres qui peut aller *in fine* jusqu'à la haine. En outre, Cioran reprend ici une question théologique célèbre : que faisait Dieu avant la création ? Il ne faisait rien, Il *dormait*… En contraste avec la « sieste en Dieu » de Cioran, Maître Eckhart parle d'un sommeil de Dieu[808]. Mais qui rêve l'autre ? On peut imaginer que la lucidité se révèle elle-même à terme un cauchemar non plus d'un Dieu-Néant mais d'un Dieu-Fainéant et songeur… Rêverie et cauchemar mis à part, l'idée de cette gracieuse lucidité réside dans une antithéophanie qui se place *a priori* au-dessus de Dieu, et tombe sur lui, en lui, à l'intérieur de son néant. Ce n'est plus l'itinéraire du dépouillement qui conduit mystiquement, dénuement après dénuement, jusqu'au néant divin (ou plus exactement, pour Cioran, jusqu'au *divin* néant). En elle-même, la grâce est d'emblée au niveau de Dieu. L'extase consiste à tomber vers le haut, non en vertu d'une pesanteur *morale*, comme l'écrivait Simone Weil, mais sous l'effet d'une gravitation du mal métaphysique, dont la conscience se sert ici pour s'élancer. Cette « sieste en Dieu » peut se comprendre comme une *grâce* de la lucidité, en tant que la grâce ne correspond pas à l'éclatement ontologique de l'extase, mais à une « expansion qui trouve ses limites à l'intérieur d'elle-même. »[809] Après être dédevenu à la limite extrême de son être (dans l'extase), il s'agit de revenir à soi, à la grâce de la lucidité. Celle-ci opère, pour ainsi dire, une sorte de *déposition* de la conscience.

La lucidité n'est pas un *don*, elle n'est pas gratuite (elle a un prix : la souffrance liée à la perte des illusions), mais elle n'a aucune nécessité hors du motif central. L'état négatif, dans lequel la conscience se dépose alors, met en lumière une intériorité personnelle saillante, en contraste avec les illusions. Dans un texte intitulé « Actions de grâces »[810] et resté à l'état d'ébauche manuscrite (peut-être à cause de la connotation trop théologique et pas assez mystique du texte), Cioran reprend cette ambiguïté. La grâce y est définie comme une ombre transcendante qui précède l'actuation de la conscience (lorsqu'elle se donne un objet de pensée). En d'autres termes, la grâce est le *pressentiment* de la lucidité. La *déposition* de la conscience réunit à la fois un *état de grâce* de la connaissance et les prémisses de la dépression, qui suivent conjointement l'extase. La grâce désigne ainsi une re-connaissance

---

[807] LL, IV, « Mozart ou la mélancolie des anges », p. 183. On retrouve encore cette idée qu'avec la lucidité « on cesse d'être *nature* », cf. AP, « Madame du Deffand ou le drame de la lucidité », p. 26.
[808] Effectivement, un Dieu qui « dédevient », comme l'affirme Maître Eckhart, se rapporte à un Dieu qui « dort », selon Pierre Magnard, « Conclusion. Vigile de l'esprit » *in* Pierre Magnard (s. dir.) *Métaphysique de l'esprit. De la forme à la force*, Paris, Vrin, coll. Philologie et Mercure, 1996, p. 289.
[809] CD, « L'essence de la grâce », p. 58-59.
[810] Cioran E. M., *Actions de grâces*, CRN. Ms. 261, Bibliothèque Littéraire J. Doucet. Cf. annexe 4.

(non un remerciement, mais une connaissance accrue) soit à titre d'un *coup* (de grâce) infligé par la lucidité au « vaincu », et finissant de l'abattre[811] ; soit comme « donnée primordiale », pressentie depuis toujours, sorte d'instinct infaillible poussant d'emblée la conscience vers la lucidité. Surgissement inattendu ou pressenti, dans les deux cas, l'origine de la lucidité reste énigmatique, et *surnaturelle* dans la mesure où elle tombe à la suite d'une décréation de la nature du monde. En revanche, ses effets sont bien tangibles : « Le bond spontané, gratuit et désintéressé est dans la nature de la grâce. Elle place l'homme et les objets dans un curieux état de détachement, elle les suspend et les individualise dans les airs. »[812]

De fait, la grâce *surnaturelle* est inextricablement enchevêtrée à la grâce esthétique. D'ailleurs, lorsque Cioran parle de grâce, le plus souvent, il en avance d'abord le charme sensible. Si nous continuons notre dernière citation, nous lisons en effet : « Cet état n'est pas le fruit d'un processus d'isolement provoqué par un tourment personnel ou par quelque long désespoir ; il est destiné à maintenir une harmonie sur le plan esthétique. […] dans la grâce, la conscience n'a pas brisé les liens qui l'attachent au monde organique et l'esprit n'est pas arrivé à l'expansion centrifuge qui le séparerait de l'âme. […] la grâce émancipe de la pesanteur. »[813] D'une part, la grâce, même conçue du point de vue esthétique, conserve sa fonction heuristique, en sorte que c'est toujours l'état de la conscience qui reste l'enjeu de la grâce. D'autre part, la grâce esthétique tranche encore plus nettement avec l'extase, puisque le lien au monde demeure. La grâce est à mi-chemin entre l'extatique et l'enstatique. Enfin, ce qui caractérise ici esthétiquement la grâce relève d'un dynamisme survolant la gravité.

Selon cette dimension esthétique, l'accent est mis par conséquent sur le *maniérisme* de la grâce. A défaut de résoudre l'énigme de l'origine ou de la malédiction de la lucidité, la grâce situe la lucidité à un degré qui laisse entrevoir l'équilibre[814] tenu entre deux ivresses[815] : « l'ivresse lumineuse de l'extase, où, conquis par des visions paradisiaques, on s'élève vers une sphère de pureté où le vital se sublime pour devenir immatériel » et l'ivresse folle et

---

[811] Le texte de Cioran sur Fitzgerald portait initialement le sous-titre suivant : « F. Scott Fitzgerald : physionomie d'un effondrement. L'expérience pascalienne d'un grand romancier américain », *Profils : sciences, arts, sociétés*, n°1, Paris, Publications Interculturelles, octobre 1952, p. 44-52. Cet exercice d'admiration typiquement cioranien ne manque pas d'accents ironiques quand on sait la vocation pseudo-philanthrophique de l'éditeur financé par la Fondation Ford (en réalité il s'agissait de prosélytisme américain, lorsque la culture des Etats-Unis souffrait d'une mauvaise image auprès de l'intellegentsia européenne).
[812] SD, « Hokusai », p. 128.
[813] *Id*.
[814] Nous retrouvons en particulier l'évocation de cet équilibre gracieux et dynamique en deux moments parallèles de l'œuvre de Cioran : cf. SD, « Maurice Maeterlinck », p. 265-266 et cf. LL, IV, « Mozart ou ma rencontre avec le bonheur », p. 176 et « Mozart ou la mélancolie des anges », p. 177, 178, 179, sq.
[815] CD, « Sur la mort », p. 33.

destructrice de la conscience de la condition mortelle. Le mérite de la grâce est donc immense : sa légèreté avec la gravité ainsi relativisée évite une dépression démesurée qui verserait dans un pathos excessif. En effet, la lucidité, notamment au regard de la clairvoyance sur le non-être, est vécue comme un « trouble agréable » pour autant que la grâce vienne offrir à la conscience une « contention psychique », une « contemplation objective », une « *atténuation* salvatrice »[816] de l'intensité dramatique, par le jeu de son ondoiement, de son rythme tempéré. Cioran esquisse ainsi une double géométrie du rythme « L'ondulation est la géométrie pure du paradis, alors que la spirale est la géométrie plane des mondes qui s'interposent entre la terre et le paradis. »[817] Cette géométrie moins euclidienne que musicale oppose le tourbillon de Bach (expression de la tragédie angélique) à l'ondulation de Mozart (expression de la mélancolie angélique). Derrière cette géométrie se dessine l'essence de la grâce[818], laquelle repose sur le sentiment de l'existence conçu dans sa vitalité pure et dans une tension immatérielle. Cependant, la caractéristique esthétique essentielle de la grâce, c'est-à-dire ce qui en manifeste l'essence, la forme temporelle dans laquelle son essence apparaît, est le *charme*[819]. C'est ce qui distingue la grâce de l'enthousiasme[820]. Cela rejoint les analyses de Raymond Bayer[821], qui détermine le charme de la grâce comme une excitation associée à une détente, tandis que l'enthousiasme serait une excitation conjuguée à une tension. Avec Cioran, nous sommes tentés d'aller plus loin : en tant que mise en présence avec l'essence du transitoire[822], la grâce semble désigner la qualité d'un équilibre instable entre une détente et une tension, une sorte de coïncidence des opposées, ou plus exactement une correspondance de déséquilibres complémentaires.

De fait, les allusions cioraniennes[823] à la grâce s'avèrent loin d'être anodines. Elles soulignent une qualification ambiguë et fondamentale d'une conscience en équilibre entre

---

[816] SD, « Des modes de contemplation », p. 250-251.
[817] LL, IV, « Mozart ou ma rencontre avec le bonheur », p. 176.
[818] CD, « L'essence de la grâce », p. 58.
[819] Cf. *id*., et cf. notamment : CD, « La mélancolie », p. 41 ; SD, « Hokusai », p. 129, SD, « Greta Garbo », p. 360 ; LL, IV, « Mozart ou la mélancolie des anges », p. 177…
[820] CD, « L'enthousiasme comme forme d'amour », p. 71.
[821] Cf. Raymond Bayer, *L'esthétique de la grâce*, Paris, Alcan, 1933, t. II, livre IV « Synthétique du Gracieux », chap. XI « Concepts Esthétiques et Equilibre Humain », p. 521 sq. Le charme est ainsi la *Stimmung* de la grâce (*ibid*., p. 538).
[822] C'est d'ailleurs ce que Raymond Bayer remarque lui-même, cf. *ibid*., p. 534.
[823] Par exemple, lorsque Cioran nous enjoint : « Ayez des moments de grâce dans votre tragédie et n'oubliez pas de savourer votre chute dans un pas de danse ! Ah, rares instants où la souffrance devient vaine, gratuite et sinueuse jusqu'à l'élégance ; où la douleur, en une vibration trop forte, se dissipe et se fond dans la danse ! » (LL, IV, p. 171). L'auteur touche ici à la philosophie du papillon que nous avons déjà évoquée.

deux crises. Et quand Cioran parle de s'établir dans une « grâce quelconque »[824], il faut entendre l'indifférence cioranienne au conflit entre la grâce et la liberté. Il y a des raisons théologiques (dans la religion orthodoxe, la relation homme-Dieu comme le dualisme corps-âme ne sont pas tragiques, comme Cioran l'évoque[825]). Cependant, la raison principale tient à une compréhension cioranienne de la grâce, en définitive, comme « charme de l'inutilité »[826] et goût pour l'indéfini[827] (entre infini et finitude). Entre conscience de la grâce et conscience de la liberté, nous comprenons que la déchéance recourt aux « grâces lucides de l'esprit »[828] tout à l'opposé d'une aide divine, pour se libérer des illusions et éviter de céder à la déréliction pure et à son pathos. Grâce et liberté allient fatalité de la lucidité (qui frappe la conscience de clairvoyance) et essor de la déchéance (dont Cioran dit qu'il n'aura pas assez de l'éternité pour toute la gaspiller[829]). C'est pourquoi, dans un équilibre trop instable et nécessairement éphémère (ce qui explique son évocation moins fréquente par rapport à d'autres états comme l'extase), Cioran s'en tient à une grâce quelconque, en se prononçant seulement sur sa déchéance essentielle et en conjuguant coup de grâce fatal de la dépression et état grâce de la décréation.

3- L'exil

Le sentiment d'exil chez Cioran semble être comme un halo qui entoure nombre de ses formules lapidaires, mais dont la fine pointe elle-même ne transperce explicitement dans l'écriture de ses aphorismes que de manière sporadique. Mais tout d'abord, de quel exil parlons-nous ? Après tout Cioran n'a été ni déporté, ni expatrié, ni banni, il n'est pas même un simple émigré, puisque son exil est volontaire et non pas uniquement forcé par quelques conditions socio-économico-politiques[830]. Sa contrainte est toute intérieure, et rien, (pas même la mort de ses parents, la chute de Ceausescu…), n'a pu le faire rentrer en Roumanie[831]. Au-delà de la distance qui le sépare de son pays, l'exil de Cioran instaure une rupture

---

[824] P, « Précis de décomposition », « La solitude – schisme du cœur », p. 610.
[825] SD, « Simon Frank : *Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie* », p. 40.
[826] SD, « ''La Mélancolie'' de Dürer », p. 111.
[827] C'est notamment le charme que Greta Garbo incarne aux yeux de Cioran, puisque sa grâce consiste en un juste milieu entre l'infini de l'âme et les moyens finis de son expression gracieuse. Cf. SD, « Greta Garbo », p. 359.
[828] BV, I, 19, 531.
[829] Cf. *Actions de grâces*, *op. cit*.
[830] Du moins quant à son départ de 1937. Il est clair que la situation politique de 1940-1941 ne pouvait que pousser Cioran à fuir son pays une deuxième fois.
[831] Exception faite lors du début de la Seconde Guerre Mondiale, période pendant laquelle le gouvernement roumain a rapatrié ses ressortissants pour la mobilisation militaire. Cioran est parvenu à rentrer à Paris en 1941. Cf. Sanda Stolojan, *Au balcon de l'exil roumain à Paris. Avec Cioran, Eugène Ionesco, Mircea Eliade, Vintila Horia…*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 113-114.

radicale, la perte définitive du lieu qui le vit naître et grandir, jusqu'à perdre la *durée* de son enfance, la durée insouciante et pour tout dire bergsonienne :

> « Obsession de l'écoulement du temps.
>
> Dire que chaque instant qui passe est passé à tout jamais ! Cette constatation est banale. Elle cesse pourtant de l'être quand on la fait étendu sur le lit et qu'on pense à *cet* instant précis, qui vous échappe, qui sombre irrévocablement dans le néant. Alors, on voudrait ne plus jamais se lever et, dans un *accès* de sagesse, on songe à se laisser mourir de faim.
>
> Je perçois *physiquement* la chute de chaque instant dans l'irréparable. Et puis je pense à tel ou tel paysage de mon enfance : où est celui que je fus ? Nous sommes aussi insubstantiels que le vent, et on a beau écrire des poèmes ou courir après les vérités, seules sont réelles les certitudes de l'Inanité. Tout est vain sauf la pensée de la Vanité ! »[832]

L'exil cioranien porte avant tout sur la perte de lieux roumains ; il s'agit donc d'un exil géographique. Cioran est déraciné de sa terre, de son village natal, de son pays et, par suite, de tous les pays ; de telle sorte qu'il a perdu la faculté de s'attacher au monde présent, à l'espace ambiant, à la réalité. Au-delà de l'exil géographique nous découvrons l'exil psychologique. Avec *Le Précis*, Cioran a changé d'idiome, troquant le roumain pour la langue française[833]. Désormais, Cioran doit prendre conscience de chaque mot, de la grammaire, etc., car « on n'habite pas un pays, on habite une langue » si bien que « dans une langue d'emprunt on est *conscient* des mots, ils existent non en vous mais hors de vous » écrit-il dans son dernier ouvrage[834]. Délivré de sa langue, des catégories mentales et autres carcans psychiques qu'elle véhicule, Cioran peut prétendre à une lucidité plus intense. Et néanmoins, le passage à la langue française ne change que le ton, dorénavant moins virulent, moins fougueux, moins lyrique.

Plus fondamentalement, Cioran semble s'être exilé depuis son enfance et de son enfance, quand il doit quitter son village (Răşinari) à dix ans afin de poursuivre sa scolarité à Sibiu, avant de partir ensuite à l'université de Bucarest. La perte du lieu de son enfance est corrélative à la perte du temps continu (la durée), et à la perte continue de temps (l'ennui). Cioran confie à Michael Jakob : « Je suis né à Răşinari, un village des Carpates, à la

---

[832] C, p. 202-203.
[833] Encore que Cioran ait façonné une certaine légende du récit de ce changement. Cioran connaissait la langue française, dès son adolescence il lisait et écrivait en français. Ce qui change, avec le *Précis*, c'est moins le passage d'une langue d'écriture à une autre, qu'une langue de *pensée* à une autre.
[834] AA, « A l'orée de l'existence », p. 1651 et « Cette néfaste clairvoyance », p. 1723.

montagne, à douze kilomètres de Sibiu-Hermannstadt. Ce village, je l'aimais énormément ; j'avais dix ans quand je l'ai quitté pour aller au lycée de Sibiu et je n'oublierai jamais le jour, ou plutôt l'heure, où mon père m'y emmena. On avait loué une voiture à cheval et j'ai pleuré tout le temps, car j'avais le pressentiment que le paradis était fini. […] Au fond le seul monde véritable est le monde primitif où tout est possible et rien n'est actualisé. »[835] Si, depuis, le monde est un « Non-Lieu universel »[836], c'est bien en vertu du fait que seuls les paysages de son enfance étaient à ses yeux des *lieux*, des espaces authentiques, libres, sans menace, ni destin, ni connaissance, ni réalité.

Dès lors, l'exil de l'enfance répète l'exil d'Adam et de tout homme en général, tel que Cioran le décrit dans *La Chute dans le temps*. Cioran retrouve la langueur des lamentations du *Paradis perdu* de Milton : nul espoir de retour possible, à vrai dire plus rien n'est même possible à strictement parler, puisque le monde des possibles s'identifie précisément au jardin d'Eden, à l'enfance, au lieu pur où régnait l'insouciance… Repoussant comme Milton les séductions de ce monde, pourquoi Cioran ne va-t-il pas pour autant jusqu'à regagner l'empyrée intérieur, tel que l'évoque *Le Paradis reconquis*… ? Cioran aboutit à un exil métaphysique : « Je me sens détaché de tout pays, de tout groupe. Je suis un apatride *métaphysique*, un peu comme ces stoïciens de la fin de l'Empire romain qui se sentaient "citoyens du monde", ce qui est une façon de dire qu'ils n'étaient citoyens de nulle part. »[837] Cette idée d'exil métaphysique semble abonder dans le sens de l'interprétation de Sylvie Jaudeau[838] : exilé du paradis à cause de la connaissance, l'homme s'est exilé dans l'histoire ; Cioran, lui, s'est exilé du temps, de l'histoire et des hommes, devenant ainsi le « dernier homme », avant de s'exiler encore dans la musique, la frivolité et l'écriture, c'est-à-dire s'exiler dans le « temps retrouvé ». Mais alors tout devient inintelligible, puisque, en fin de compte, Cioran serait revenu au point de départ. Qu'y a-t-il de définitif dans cet exil métaphysique ?

Pour Cioran, s'exiler métaphysiquement consiste à pousser l'exil jusqu'à sortir des illusions intrinsèques à sa connaissance, à sa lucidité, à sa conscience. C'est pousser l'exil jusqu'à la dissociation de la conscience, c'est acculer la pensée à ses limites, la retourner contre son extrême, et intensifier la lucidité jusqu'à son paroxysme. En ce sens, l'exil ne se

---

[835] Ent MJ, p. 285 et p. 286.
[836] CP, I, p. 339.
[837] Ent FS., p. 27.
[838] Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, *op. cit.*

confond pas avec l'exode, car l'exode ouvre sur le futur, tandis que l'exil concerne la perte dans le passé[839]. L'exode est incarné par la figure emblématique du Juif errant, ce « maître à exister », lequel a pu prendre d'ailleurs les traits tragiques de son ami Benjamin Fondane[840]. Dans cette mesure, Cioran écrit : « Change-t-il [le juif] de pays ? Son drame recommence : l'exode est son assise, sa certitude, son chez soi. »[841] L'exil dispense Cioran d'un « chez soi », parce qu'il a même perdu son « moi ». Il s'est exilé de ses tares, de son caractère, il ne subsiste que la pensée pure exilée du reste de sa pensée.

Parvenu à l'exil métaphysique, Cioran accède à une catharsis de la lucidité qui se radicalise en se retournant contre elle-même. C'est pourquoi l'exil est un « avantage », seul accès possible, par son excès, à une ascèse conduisant au vertige de la clairvoyance :

> « Sous quelque forme qu'il se présente, et quelle qu'en soit la cause, l'exil, à ses débuts, est une école de vertige. Et le vertige, à tous n'est pas donnée la chance d'y accéder. C'est une situation limite et comme l'extrémité de l'état poétique. N'est-ce point une faveur que d'y être transporté d'emblée, sans les détours d'une discipline, par la seule bienveillance de la fatalité ? […] Le mystique lui-même n'atteint au dépouillement qu'au prix d'efforts monstrueux. S'arracher au monde, quel travail d'abolition ! L'apatride, lui, y parvient sans se mettre en frais, par le concours – par l'hostilité – de l'histoire. »[842]

Entendu comme ascèse de la lucidité, l'exil de soi et de sa pensée dévoile sa dimension heuristique et permet de comprendre pourquoi le lieu n'est tel que parce qu'il est définitivement perdu, de sorte que Cioran devient un étranger à ses propres yeux. C'est pourquoi il peut se demander « Où est celui que je fus ? » Sans retour, ni exode, sans terre promise, l'exil permet de liquider plus ou moins des illusions. D'habitude, l'exil traduit l'idée de quitter sa terre natale pour vivre mieux, en vivant ailleurs. Avec Cioran, il est cette fois-ci question de s'exiler vers le pire, par l'ostracisme du meilleur, de la facilité, du confort, de la patrie, de l'inconscience… Cioran se retrouve alors aux frontières de l'innommable, où l'espace de l'écriture renvoie le lieu perdu qu'elle décrit à sa perte définitive, à son non-lieu. Cioran rejoint, de ce fait, son compagnon d'infortune et d'exil, Beckett : « Le vide. Face aux

---

[839] Sur cette distinction entre exil et exode en littérature religieuse, cf. Danièle Chauvin, « Jérémie, Ezéchiel, Isaïe : l'exil et la parole », *in* Jacques Mounier (s. dir.) *Exil et littérature*, Grenoble, Ellug, 1986, p. 20-21.

[840] Cf. Michel Carassou, « Benjamin Fondane : lettres de Drancy », *in* André Magnan (s. dir.), *Expériences limites de l'épistolaire : lettres d'exil, d'enfermement, de folie*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1993. Cf. aussi Monique Jutrin, *Benjamin Fondane ou le Périple d'Ulysse*, Paris, A.-G. Nizet, 1989, III, 2. « Exil et paradis perdu », p. 99-107.

[841] TE, « Un peuple de solitaires », p. 859. L'exode n'est pas l'exil, sinon « Quoi alors de plus normal que de s'établir dans l'exil, Cité du Rien, patrie à rebours ? » (TE, « Avantages de l'exil », p. 856).

[842] *Ibid.*, p. 855 et p. 856.

yeux écarquillés. S'écarquillant où faire se peut. Toutes parts. En haut en bas. Ce champ étroit. Savoir pas plus. Voir pas plus. Dire pas plus. Ça seul. Ce petit peu de vide seul. […] Aussi longtemps qu'encore la pénombre alors encore tant mal que pire encore. Avec les mots qui empirent. Les écarquillés qui empirent. Pour que le rien soit vu. Béants sur tout le rien à voir. Obscurément vu. »[843]

La catharsis de la lucidité doit être comprise comme une véritable ascèse de la connaissance, ce qui ne va pas sans rappeler Schopenhauer, à la différence près que la catharsis de la lucidité ne trouve aucune solution éthique. La lucidité n'est pas un remède, elle ne remédie pas au mal, elle le cerne et s'en exaspère. Cette catharsis intervient à trois niveaux différents :

1. Tout d'abord, comme *dégrisement*[844], l'exil est un exercice de lucidité qui non seulement détruit des illusions, mais aussi leur folie, leur enivrement, leur charme. L'exil est le fait de tirer la conscience hors de ce qui l'attache aux illusions de toutes sortes, mais aussi de leur cours.

2. Ensuite, comme *désenchantement*, l'exil métaphysique retire aux représentations leur magie – et cette magie est d'abord le propre de l'optimisme[845]. Le désenchantement de l'exil rompt le contact naïf de la conscience avec le monde et détache l'esprit de son pouvoir démiurgique qui enfante des illusions. Avec l'exil, tout est désormais *différent*, tout n'est plus comme avant, tout devient étrange. Cioran se rapproche cette fois-ci de Michaux[846], en

---

[843] Samuel Beckett, *Cap au pire*, Paris, Minuit, 1991, p. 21-22 et p. 35.

[844] Cf. P, « Précis de décomposition », Désenivrement », p. 646-647 : le désenivrement vient du fait d'être « banni des prescriptions visibles », en sorte que l' « on devient comme le diable, métaphysiquement *illégal*, on est sorti de l'ordre du monde […]. » cf. encore CT, « La plus ancienne des peurs. A propos de Tolstoï », p. 1136 : le dégrisement s'avère plus fondamentalement le dégrisement fatal de l'ivresse de la vie, en tant que clairvoyance et éveil à la prise de conscience de la mort. Au contraire, vivre « tout bonnement » (*id.*), c'est être grisé par la vie, la conscience du vivant normal est d'être dans un état d' « ébriété » (*id.*), unique positivité du vivant. Le dégrisement est le propre d'une « clairvoyance glacée » (*ibid*., p. 1139), mais immédiatement, Cioran prévient que le seul dégrisement n'est pas suffisant à la « délivrance » (*ibid*., p. 1138), ce n'est qu'une propédeutique.

[845] CD, « Magie et fatalité », p. 66-67.

[846] Cf. Henri Michaux, « Les masques du vide », in *Epreuves, exorcismes*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1998, t. I, p. 782.

« Souvent m'apparaissent, dans le retrait de moi-même, les masques du vide. Les masques que prend le vide ne sont pas pleins. Ce ne lui est pas nécessaire.

Quelques traits infinis veillent à le masquer ; y suffisent. Assurément, il est là, on l'oublierait presque… … Ces masques vont ordinairement par deux et s'impriment, frêles mais durs, dans le disque achevé de l'univers.

On pourrait croire à des gestes, à l'algèbre de gestes arrêtés dans un cataclysme pompéien. Mais aucune trace de cataclysme. Au contraire une étrange immobilité, est partout dans le Spectre même de la puissance, la succion effroyable du Vide.

favorisant un véritable exorcisme de la conscience. La lucidité consiste alors dans une « succion effroyable du Vide », autrement dit une aspiration qui vide tout le contenu de la conscience, tous ses objets, jusqu'à soustraire le vide lui-même (et voilà bien l'exigence de « penser contre soi », jusqu'au vide), pour éviter de faire du vide un dernier masque, une entité, un objet. L'exorcisme magnifié par Michaux donne une bonne illustration de l'une des opérations métaphysiques et herméneutiques de l'exil cioranien. L'exil conduit à ne plus être dupe de la fiction du sens, du fonctionnement des mots et de leurs référents. Par là, l'exil confirme le nominalisme et le conventionnalisme relativiste de Cioran. L'exil exorcise la conscience et l'oblige à la déprendre des mécanismes psychologiques, des automatismes de pensée et des « formes » (au sens de Simmel[847]), de ses dévotions en vers telle ou telle norme intériorisée. L'exil dépossède la conscience. Celle-ci se retrouve désormais étrangère à tout et surtout à elle-même.

3. L'exil métaphysique conduit forcément à l'*exaspération*, dans la mesure où la perte des attaches induit une perte de tranquillité : « Plus nous sommes dépossédés, plus s'exercent nos appétits et nos illusions »[848]. L'exil est de tous les instants ou n'est pas, d'où aussi la fatalité et la monotonie de l'exil, incessamment prolongé, d'où enfin le risque de tomber dans une « déchéance honorable », « dans le bien-être [d'une] chute »[849].

Il y a aussi les déserts du matin, jonchés d'animaux morts… »
De même chez Cioran, « tout ce qui n'est pas la mort » (donc la lucidité sur la condition mortelle) est « masque » (TE, « Rages et résignations », « Signification du masque », p. 947). Arracher les derniers masques, telle est l'exigence de la lucidité arrivée au degré de l'exil métaphysique. L'idée n'est pas neuve, il s'agit toujours de l'antinomie platonicienne de l'être et du paraître. Ce qui est inédit ici, et qui commence à s'amorcer avec Chestov (Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, *op. cit.* II, VII, « Les maques de l'être », p. 150), c'est l'idée que le masque est l'effet conjoint d'une cause objective (l'imperceptibilité de l'accomplissement des choses) et d'une cause subjective (l'aveuglement par inattention). Mais l'on pourrait alors remédier à la seconde et par suite remonter à la première. Démasquer, c'est faire tomber en quelque sorte les totems et tabous imaginaires et réels, qui n'ont de valeur qu'au sein d'une pensée magique que l'on appelle la réalité. Chestov parle ainsi d'un « exorcisme » de nos superstitions, cf. *ibid*., III, « A propos de la philosophie de l'histoire (Le sort historique de Descartes et de Spinoza) », X, p. 311.

[847] Cf. Georg Simmel, « Le conflit de la culture moderne », in *Philosophie moderne*, *op. cit*., IIe partie, chap. V « Conflit et modernité », p. 383 : les formes sont les « figures » qui possèdent « une fermeture en elles-mêmes ». La logique immanente des formes repose sur un principe d'objectivation et de différenciation des contenus de la vie, la vie devenue esprit, en une structure autonome (une « figure » doté d'une « stature ferme », c'est-à-dire la configuration d'un contenu psychique), en sorte que la tragédie de la culture est la tragédie d'une vie qui ne demande qu'à se manifester, à s'objectiver dans des formes qui en rompent le flux vital, qui la contredisent, réciproquement les formes suivent une logique qui se retourne contre leur propre finalité. Les formes mutilent la vie, mais la vie cherche à survivre en prenant forme. C'est le conflit tragique de la forme avec la vie. En quelque sorte, à la suite de Schopenhauer, Nietzsche et Bergson, la tragédie de la culture de Simmel montre que la vie est condamnée à se vouloir, à se retourner contre elle-même, à se briser et à se nier. La vie ne vit que *dans* la négation de son vouloir-vivre. La vie ne prend forme que pour se nier, mais elle ne peut pas ne pas prendre forme si elle veut continuer à vivre.

[848] TE, « Les avantages de l'exil », p. 854.

[849] *Ibid*., p. 856.

Il s'ensuit deux critiques majeures. La première appartient à Gombrowicz. Parce que l'exil est continué au fur et à mesure du ressouvenir de ce qui est perdu, parce que l'exil n'est pas un confort, une *situation*, mais un mouvement qui n'en finit pas de se perpétuer, de recommencer la catharsis de la lucidité, Cioran en vient à parler des « Avantages de l'exil » qui se comptent au nombre de trois, à savoir d'une part la lucidité cathartique qui en découle, d'autre part, le vertige lié au fait d'être détrompé du monde, dans une situation limite qui rappelle celle de l'extase, mais sans en passer par l'itinéraire ardu du dépouillement mystique, et pour finir, l'orgueil lié à la fatalité de la condition du proscrit, l'exilé devenant « héroïquement traître »[850], à la manière dont Adam a fait « carrière » avec la chute. Evidemment, tout ceci peut blesser les exilés qui se sont expatriés de force, dans des circonstances terriblement plus concrètes que la métaphysique apatride de Cioran.

Exilé en Argentine, pour les raisons que l'on connaît, Witold Gombrowicz sera contacté par Jerzy Giedroyć[851], afin de traduire et de commenter le petit article de Cioran intitulé « Avantages et inconvénients de l'exil »[852]. Le tout est publié dans la revue dissidente *Kultura*[853], et par suite, repris dans le *Journal*[854] de Gombrowicz. Gombrowicz objecte trois idées à Cioran : d'une part, l'exil n'est pas intrinsèquement fondamental. Le génie littéraire étant tout intérieur, il est un étranger même chez lui, dans son propre foyer. Il est étranger au monde, et n'a pas besoin de s'exiler pour cela. L'exil ne change rien à la qualité d'un écrivain, parce qu'il n'écrit que pour lui-même, sans se préoccuper de l'extériorité. D'autre part, les avantages dont parle Cioran sont ceux de l'art et non de l'exil. L'exil n'est qu'une forme de décadence parmi tant d'autres et il appartient justement à l'art de transformer la maladie de la décadence en santé, c'est là le sens de la création artistique pour Gombrowicz. Enfin, la perdition de l'exilé dont parle Cioran ne concernerait qu'un « embryon d'écrivain », et non un écrivain accompli.

---

[850] *Ibid*., p. 854.
[851] Cf. la lettre de Giedroyć à Gombrowicz du 7 avril 1952, et sa réponse du 23 avril 1952, *in* Witold Gombrowicz et Jerzy Giedroyć, *Correspondance 1950-1969*, trad. du polonais par Jean-Claude Famulicki, Paris, Fayard, 2004, p. 44-46.
[852] « Avantages et inconvénients de l'exil », *La Table Ronde*, Paris, avril 1952. L'article deviendra le texte que nous connaissons dans *La Tentation d'exister* paru en 1956 : « Avantages de l'exil » (TE, p. 854-857).
[853] *Kultura*, 6/56, Paris, Institut Littéraire Polonais, juin 1952, p. 3-9.
[854] Witold Gombrowicz, *Journal, t. I 1953-1958*, trad. du polonais par Dominique Autrand, Christophe Jezewski et Allan Kosko, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1995, p. 92-98.

De cette triple objection, certains commentateurs en ont tiré la conclusion que Gombrowicz était un « anti-Cioran »[855]. Certes, Gombrowicz demeure quelque peu heurté par le texte de Cioran[856] (Cioran restera, à sa manière, plus *admiratif*[857]). Pour autant, cette polémique repose en réalité sur des malentendus, comme en témoigne les objections de Gombrowicz. En effet, l'exil au sens métaphysique ne relève plus d'une logique intérieur/extérieur, mais d'une notion métaphysique : le lieu. Aussi, Cioran ne dit-il pas autre chose que Gombrowicz : l'exil est d'abord intérieur et non géographique. Partant, l'exil au sens de Cioran change bien quelque chose à la condition de l'écrivain : non pas seulement d'un point de vue matériel, mais mental : dans une langue d'emprunt, il pense désormais chaque mot et ne se laisse plus emporter par eux. Sa lucidité est passée à un degré plus intense. Et d'ailleurs, Gombrowicz reconnaît que Cioran a raison de stigmatiser le risque d'un détachement excessif, qui conduirait à un « bien-être » de la chute. Ce n'est pas un problème de décadence, mais de déchéance métaphysique. Quant au problème du dessèchement de l'écrivain ou du pseudo-écrivain, Gombrowicz comprend par là la paralysie spirituelle qui empêche d'écrire et non le dessèchement qui pousse à écrire quand on a perdu son âme. Voilà le malentendu : Gombrowicz cherche des solutions contre la dissolution de la littérature en exil (et il en est lui-même la première victime), quand Cioran parle des tourments et des attraits de la conscience (qu'il incarne) en proie à une lucidité métaphysiquement dévastatrice. Cioran ne parle pas du rôle de l'écrivain en exil, mais de lucidité et de déchéance. Cioran se focalise sur la stimulation de la connaissance désabusée, là où Gombrowicz pense défendre la stimulation créatrice de l'intellectuel en exil.

Dans un second dialogue critique, *L'ami lointain, Paris-Bucarest*[858], Cioran s'oppose à Noica. Le contexte est là beaucoup plus cruellement prégnant : la réponse de Noica contribua à aggraver sa situation. Après avoir été arrêté et jugé, il fut condamné à vingt-cinq ans de prison (commués en six ans avec assignation à résidence), dans la pure tradition des procès staliniens. L'opposition entre Cioran et Noica est double. Du point de vue de leur

---

[855] Cf. Jean-Pierre Salgas, *Witold Gombrowicz ou l'athéisme généralisé*, Paris, Seuil, coll. Les contemporains, 2000, p. 263.

[856] Cf. la lettre de Gombrowicz à Giedroyć du 8 mai 1952, *in* Witold Gombrowicz et Jerzy Giedroyć, *Correspondance 1950-1969*, *op. cit.*, p. 48 : « Quand vous verrez Cioran, il y aurait peut-être moyen de l'intéresser à mes œuvres. […] J'attache beaucoup d'importance aux contacts avec les écrivains français. Mais si cet individu est semblable à son texte, cela ne vaut peut-être pas la peine d'en parler. »

[857] Dans une lettre adressée à Dominique de Roux, le 17 mars 1970, Cioran écrit ainsi : « Les divagations de Gombrowicz sur Dante me font songer à celles de Tolstoï sur Shakespeare. C'est beau, déroutant, fou et intolérable. » *in* Constantin Jelenski et Dominique de Roux (s. dir.), *Cahiers de l'Herne Gombrowicz*, Paris, L'Herne, 1971, p. 478.

[858] E. M. Cioran & Constantin Noica, *L'ami lointain, Paris-Bucarest*, Paris, Critérion, 1991.

situation intellectuelle, nous avons affaire d'un côté à un « pessimiste exilé dans le paradis culturel » et, de l'autre, à « un optimiste incurable, égaré en enfer », comme le remarque fort justement Sorin Vieru[859]. D'autre part, et c'est l'objet du dialogue de *L'ami lointain*, Cioran apparaît comme un *exilé hors de* son pays quand Noica se serait *exilé dans son* pays[860]. A travers cette différence se trace une coupure nette entre deux lucidités divergentes : « Car à la lucidité mûre et décadente, celle que vous semblez partager avec l'Occident, nous opposons le sens que notre voisinage de la mort nous suggère. Voici qu'il nous faut vous défendre contre vous-même. Mais, ce qui nous semble vraiment frappant, dans votre cas et dans le nôtre, c'est qu'il nous faut en faire autant avec la France et l'Occident. »[861] Et Noica d'ajouter « Une Europe se meurt et une autre triomphe ; se meurt l'Europe de l'esprit de finesse et triomphe celle de l'esprit de géométrie. […] j'ai compris que ce qui tenait lieu de philosophie chez vous, la lucidité, ne pouvait pas non plus être consolatrice. Vous avez raison de ne pas vouloir consoler. Mais vous n'avez peut-être pas toujours raison de raffiner, car en un sens il est trop tard pour invoquer les nuances, l'heure est aux distinctions. Vous, vous êtes du côté de l'Europe qui se meurt, celle des nuances. »[862] Ces deux lucidités relèvent de deux géométries pascaliennes[863]. Mais entre les deux philosophes, il y a moins symétrie que dissymétrie. Les deux exils divergent, et ne sont donc pas en miroir.

En effet, les coordonnées délimitées par la géométrie nicasienne nous semblent ressortir à une distinction entre le *întru* (qui signifie *en*, au sens de *vers*, *pour*) et le *în* (*en*, au sens de *dans*, *dedans*)[864]. Il faut rendre justice à cette distinction et ne pas la confondre avec la discrimination heideggérienne[865] de l'*In-sein* par rapport au *Sein-in*. Noica parle de *devinerea întru fiinţă* c'est-à-dire *le devenir en l'être* au sens *du devenir pour l'être*, *vers l'être*,

---

[859] Sorin Vieru, « Constantin Noica et Emil Cioran. Un échange de lettres », trad. du roumain par Mihaela-Genţiana Ştănişor, *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, coll. Cahiers Emil Cioran, 1998, p. 51.

[860] « Nous avons commencé à comprendre qu'il y a un peu plus de platitude dans vos destinées. Jusqu'à votre exil banal, qui risque de vous porter vers la nostalgie, le patriotisme et le sentiment, comme il nous semble peu de chose auprès, de notre exil subtil, un exil parmi les siens, chez soi parfois, dans son monde et pourtant vidé de lui ! Quelquefois, quand nous raffinons aussi, tout cela nous semble intéressant, et alors nous écrivons des journaux intimes ou des œuvres géniales – pour nos tiroirs. Tout compte fait, l'exil est mieux ici. Et il est mieux non seulement parce que le timbre des choses est différent, mais encore, parce que humainement nous sommes placés d'une façon différente. » Constantin Noica, « Réponse à un ami lointain », *in* E. M. Cioran & Constantin Noica, *L'ami lointain, Paris-Bucarest*, *op. cit.*, p. 56.

[861] *Ibid*. p. 39.

[862] *Ibid*., p. 44-45.

[863] Cf. Sorin Vieru, « Constantin Noica et Emil Cioran. Un échange de lettres », *op. cit.*, p. 50-52.

[864] Cette distinction majeure se trouve chez Constantin Noica, *Rostirea filozoficcă românească*, Bucarest, Editura ştiinţifică, 1970, chap. II « Întru », p. 32.

[865] Martin Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, § 12 « Première esquisse de l'être-au-monde orientée sur l'être-au en tant que tel », p. 87.

indiquant une direction spirituelle qui se démarque d'une spatialité (*în*). Au-delà de la question de l'existential, la préposition *întru* connote le mouvement qui consiste à se tourner vers, une *tournure*, c'est-à-dire une *destination* par opposition à un *endroit*. On se rappelle les expressions religieuses qui reprennent le sens primitif de cette préposition : *întru toţi vecii* (*pour les siècles des siècles*), ou *a se întrupa* (*s'incarner*, *prendre corps*), ou des expressions plus communes comme *a se duce într-acolo* (*se diriger de ce côté-là*). La géométrie nicasienne relève d'une orientation *de* la pensée en un sens spirituel qui échappe à Kant aussi bien qu'à Heidegger : il ne n'agit pas seulement de partir du connu vers l'inconnu, pour se donner un espace pour l'intuition[866], et même d'un espace de liberté, mais il ne s'agit pas non plus seulement d'aller *à* l'être ou de saisir l'*être-au*. La géométrie nicasienne nous enjoint à devenir ce qu'il *en* est de l'être, à *en* être. C'est une direction de conscience qui pousse à participer l'être et à s'y *destiner*.

Au sens fort, s'exiler chez soi, s'exiler *en* son pays, « dans son monde et pourtant vidé de lui » prend donc la signification de se destiner à une orientation sans espace de liberté (et Noica sera le premier à en souffrir), et sans être *au monde* mais plutôt à sa marge (Noica vivra reclus dans un petit chalet niché à Palţiniş). Or, il constituera par là même un centre spirituel pour toute la Roumanie, quasi hapax en Europe aussi bien d'Est (*mutatis mutandis*, il n'y a peut-être eu un phénomène comparable qu'autour de Patočka) que d'Ouest. Effectivement *Le journal de Palţiniş*[867] (journal tenu par Gabriel Liiceanu qui retrace les séminaires privés que Noica donnait dans sa chambre à Palţiniş) sera à la fois une voix philosophique (Noica relisant et commentant toute l'histoire de la philosophie) et une voie spirituelle (où la philosophie, par son efficience ontologique, redonne et stimule une certaine liberté d'esprit, malgré le joug du régime totalitaire de l'époque, d'où la naissance de l'école de Palţiniş formée autour de Noica). Lorsque Noica disait « humainement nous sommes placés d'une façon différente », il fallait donc comprendre fondamentalement deux choses : le sentiment roumain de l'existence et les ressources philosophico-spirituelles qui en découlent et qui ne sauraient exister ailleurs. Dès lors, du point de vue nicasien, l'heure n'est plus effectivement au raffinement des nuances, mais aux *distinctions*, en d'autres termes : l'heure est au *sens de la distinction* par une destination spirituelle (à perdre l'élégance de la finesse, Noica gagne en

---

[866] Emmanuel Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, in *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. de l'allemand par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, coll. GF, 1991, p. 59.

[867] Gabriel Liiceanu, *Le Journal de Paltinis, Récit d'une formation spirituelle et philosophique*, Paris, La découverte, coll. L'armillaire, 1999.

retour une subtilité spirituelle et un contenu philosophique orienté vers une efficience ontologique).

L'exil métaphysique de Cioran peut-il encore se justifier ? Cioran répond en deux temps. Une première réponse précède la critique nicasienne, dans la « Lettre à un ami lointain », lorsque Cioran écrit : « Toutes les sociétés sont mauvaises ; mais il y a des degrés, je le reconnais, et si j'ai choisi celle-ci [la société française], c'est que je sais distinguer entre les nuances du pire. »[868] Le raffinement critiqué par Noica n'attaque donc pas une simple sensibilité délicate, ce n'est pas de n'importe quelle nuance dont il s'agit. D'une part, Cioran n'apprécie guère les délicats[869], les tièdes et la sensiblerie. D'autre part, les nuances cioraniennes ne sont pas coupées du monde, au contraire, le désabusement s'ancre dans un regard lucide sur la réalité et l'expérience vécue que l'on peut en éprouver. A ne pas assez raffiner, Noica gagne en subtilité et en efficience ontologique, mais il perd en qualité de lucidité. Cioran est désillusionné de la liberté[870] elle-même, gaspillée par l'Ouest dont l'Europe de l'Est, qui en est cruellement privée, se fait un « monde ». L' « erreur d'optique » et la « nostalgie de l'inaccessible »[871] de Noica sont liées à sa distance avec une liberté dont il ne voit pas les maux (à côté de la valeur de la liberté reconnue par Cioran – la *nuance* est essentielle –, il y a une illusion à croire qu'elle résoudrait tous les problèmes de la Roumanie), et dont il idéalise les avantages (la désillusion de ces avantages apporte d'ailleurs aujourd'hui de lourdes frustrations chez les sociétés postcommunistes). Enfin, l'attitude de Noica peut aboutir à une inconséquence perverse : si l'efficience ontologique du *întru* n'est pas touchée, ou si le sage peut rester sage en toute situation, même sous la restriction de ses libertés, voire sous la torture, alors les tortionnaires sont en quelque sorte excusés, leurs méfaits sont moins graves, la prouesse même de l'école de Palţiniş en serait affaiblie. Cioran penche plutôt pour des conditions minimales de liberté, sans quoi la pensée ne serait pas possible. En est-on réduit à relire le dialogue Cioran-Noica comme l'opposition entre le relativisme aristotélicien opposé à l'idéal du sage stoïcien ? Nullement. L'ampleur et la nature des enjeux sont différentes, et c'est ce qu'accentue la seconde réponse.

---

[868] HU, I, « Sur deux types de société. Lettre à un ami lointain », p. 987.
[869] Cioran voit même dans la délicatesse d'une civilisation le signe de la décadence de cette dernière, à l'instar de la France, cf. TE, « Le style comme aventure », p. 899.
[870] « Pour vous qui ne l'avez pas, elle [la liberté] est tout ; pour nous qui la possédons, elle n'est qu'illusion, parce que nous la perdrons, et que, de toute manière, elle est faite pour être perdue. » HU, I, « Sur deux types de société. Lettre à un ami lointain », p. 988. Bien plus « il n'est d'ailleurs pas de néant parfait dans l'histoire. » (*id.*) Bref, la liberté pure est mythe que se forgent ceux qui en sont dépossédés. La désillusion des sociétés des anciens pays de l'est semble historiquement donner raison à Cioran.
[871] HU, I, « Sur deux types de société. Lettre à un ami lointain », p. 985.

Cette deuxième réponse se trouve dans la correspondance de Cioran et de Noica. L'une des conséquences de la philosophie de l'*întru* conduit Noica affirmer le sentiment roumain de l'existence dans sa caractéristique singulière. Cioran va se moquer amicalement de Noica, en parlant de son « sentiment paraguayen de l'être »[872] signifiant par là l'illusion de la spécificité, dont la singularité aurait une valeur universelle. Pour le coup, la géométrie nicasienne manque de nuances, et donc de mesure : elle force une singularité culturelle locale en l'exhaussant au rend d'exception métaphysique. Cette anthropologie philosophique ne prend pas le recul nécessaire pour relativiser ses évidences.

Le concept de forme que Cioran connaît depuis ses lectures simmeliennes joue ici à plein : l'objectivation des structures subjectives fondamentales n'en fait pas des structures universelles. Au-delà de la tragédie de la culture, c'est la tragédie des petites cultures qui tenaille Noica et le Cioran de *Schimbarea* : les petites cultures sont partagées entre l'angoisse de l'arriération par rapport aux grandes cultures, et de l'acculturation au nom de la modernité[873]. Mais précisément, l'exil permet de rompre avec les *formes* dans lesquelles Cioran est né, et dont il était jusque-là sinon prisonnier, du moins fortement imprégné. La liberté s'obtient par un exil hors des formes. La contrepartie de l'acuité de la lucidité cioranienne est évidemment l'infirmité de sa géométrie de finesse : il n'y a plus de direction, de coordonnées, de repère. Il faut entendre une argumentation simmelienne, lorsque Cioran explique que la liberté « exige, pour se manifester, le vide : elle l'exige – et y succombe. La condition qui la détermine est celle même qui l'annule. »[874] La tragédie de la liberté vient du fait qu'elle ne se manifeste que pour se nier. Et Simmel[875] diagnostiquait déjà en son temps l'absence de forme comme maladie de la modernité. La vie se retourne contre les formes qui la nient, et contre la forme en général, contre le principe de la forme, que la vie cherche à briser. La vie niant ses manifestations, se nie donc elle-même encore davantage, et se dévitalise. Simmel prend la situation de son temps, c'est-à-dire la crise de la modernité dans

---

[872] Cf. Lettre de Cioran à Noica du 4 août 1978, S, n°614, p. 322.

[873] Nous reprenons le constat mis en lumière par Marc Crépon, *Le malin génie des langues, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2000, chap. XI, p. 171. Le constat est juste et clairement décrit. En revanche, nous ne partageons pas les conclusions sur Cioran et Noica qu'en tire l'auteur, notamment parce qu'il ne prend pas en compte la complexité de la réalité historique de la vie intellectuelle roumaine des années trente et quarante (en particulier l'auteur fait comme si Cioran et Noica étaient de purs autochtonistes, à la manière de Nichifor Crainic). De même, Marc Crépon ne prend pas en compte le fait que Lucian Blaga ne défend une ontologie de la matrice du village roumain que par le dialogue avec la philosophie européenne occidentale (Blaga ne cite que rarement ses compatriotes).

[874] HU, I, « Sur deux types de société. Lettre à un ami lointain », p. 987.

[875] Cf. par exemple Georg Simmel, « La crise esthétique et l'absence de forme dans l'art moderne », in *Philosophie moderne*, *op. cit.*, IIe partie, chap. V « Conflit et modernité », p. 390-391.

l'Allemagne des années 1910 : « En fait les moralistes, les panégyristes de l'ancien temps, les hommes qui ont un sens strict du style ont raison quand ils se plaignent de l' ''absence de forme'' qui augmente de tous les côtés dans la vie moderne. Seulement, d'ordinaire, ils ne remarquent pas que ce qui se produit n'est pas seulement quelque chose de négatif, à savoir le dépérissement des formes transmises, mais qu'une poussée entièrement positive de la vie écarte ces formes. »[876] *Mutatis mutandis*, Noica n'a pas fait d'autre constat chez Cioran : son pessimisme est contredit par la vitalité de son style[877]. Cioran tente de s'abstraire du poids des formes, en une véritable *tentation* (tragique) *d'exister* à travers une vitalité d'écriture exorcisée par l'exil métaphysique : la vitalité du style alerte se conjugue avec la dévitalisation du contenu existentiel. Cioran s'exil et perd toute orientation *de* la pensée, mais en retour il se soustrait vitalement aux formes illusoires. Rien d'étonnant à ce que Noica, par son exil en son pays, apparaisse courageux mais optimiste[878] aux yeux de Cioran.

Noica est déconcerté, parce qu'il ne possède pas le concept simmelien de forme, et en conséquence, parce que sa géométrie ne met pas en relief la notion cioranienne de *lieu*. L'exil métaphysique fait de la perte du *lieu* la condition de l'exorcisme des formes. Le lieu est *l'endurance de l'espace authentique*, dans une résistance affective à l'oubli, du fait d'un contenu existentiel fondamental qui *a eu lieu là*. La délivrance consiste alors précisément à « destituer l'être de tous les attributs, faire en sorte qu'il ne soit plus un appui, le *lieu* de tous nos attachements, l'éternelle impasse rassurante, un préjugé, le plus enraciné de tous, celui auquel on nous a le plus accoutumés. »[879] La phrase est capitale : elle nous livre la définition du lieu comme ce qui dans l'être nous attache, elle nous donne encore une exigence : se défaire de toutes les « idoles » y compris la plus grande, à savoir celle de l'être, qui n'est qu'un préjugé positif qui ne repose sur rien. L'exil métaphysique pousse à se soustraire aux formes, au temps, à soi et à l'être. L'exil est donc l'inverse d'une solution[880], son exorcisme n'est pas un remède, de même que la catharsis n'est pas une ataraxie, puisque la vie presse la lucidité de devenir de plus en plus exigeante (on n'est jamais à l'abri des illusions), et parce

---

[876] *Ibid*., p. 385.
[877] « On devrait être convaincu par son pessimisme ; mais comment l'être jusqu'au bout, alors que, pour nous convaincre, il met en jeu des moyens littéraires si fascinants, si tonifiants ? », Constantin Noica, « Souvenirs sur Cioran », *in* E. M. Cioran & Constantin Noica, *L'ami lointain, Paris-Bucarest*, *op. cit*., p. 61.
[878] Cf. lettre à Noica du 22 décembre 1978, S, n°617, p. 325.
[879] MD, « L'indélivré », p. 1218.
[880] En ce sens, cf. Edward W. Said, *Reflections on Exile and other Literary and Cultural Essays*, London, Granta Book, 2000, 4. « Cioran, amateur of insoluble », p. 24-30 : l'écriture cioranienne, définie comme un jeu incessant entre « masque » et « expression apocryphe », est saisie dans la perfection de sa forme jouissive de l'expression de l'insoluble. Bref, l'expression n'est plus enclose par la forme, et liberté est laissée au lecteur d'en saisir ce qu'il peut.

que la lucidité rend la vie de plus en plus difficile (la vie est de plus en plus contredite). La lecture de Cioran cherche précisément à dérouter, à exorciser les formes, les catégories mentales qui illusionnent le lecteur. Le risque consiste évidemment à s'y perdre, faute d'orientation. C'est pourquoi certains commentateurs ont parlé d'un « labyrinthe »[881] de la pensée cioranienne. Nous voyons réapparaître une utilité négative de la raison : un labyrinthe suppose une maîtrise de la rationalité (en un sens, tout labyrinthe est un système négatif), dont le résultat consiste à perdre la raison, à la déconcerter, mais aussi à la stimuler. Quand la pensée est totalement désorientée, et que la raison est vraiment perdue, cette raison n'a d'autre choix que de s'en remettre à l'intuition. C'est une négativité du labyrinthe qui diverge de la cryptographie du *Scarabée d'or* de Poe ou du dédale de la bibliothèque du *Nom de la Rose* d'Eco. Là encore, Cioran est plus proche de Borges, dont la *Bibliothèque de Babel* illustre à merveille le pouvoir négatif d'une raison qui se perd elle-même par ses excès. En quelque sorte, la raison pour Cioran n'aurait que deux avantages négatifs, la reconnaissance de l'anormal et la révélation de l'insoluble et des impasses, c'est-à-dire la reconnaissance des limites. L'exil métaphysique se double donc d'un exil herméneutique, comme renversement de la raison contre elle-même jusqu'à la saisie d'une intuition.

En définitive, l'idée de s'exiler « hors de » (l'idée de tomber *du* temps, de s'exiler non seulement du *în* mais encore du *întru* et à partir de lui[882]) revient à saisir les nuances du pire, et à ne pas se leurrer sur les joies possibles de l'existence, même les plus spirituelles. La lucidité cioranienne désoriente, mais elle délivre aussi, sans perdre la mémoire de ce qui est abandonné : le *lieu*. L'exil « hors de » n'est pas un espacement, mais une déchéance, un recul cathartique, et en somme, plus encore qu'un exorcisme, une véritable *expiation* : « Rien de ce que nous savons ne reste sans expiation. […] Nous expions l'esprit avec volupté, en nous abandonnant à l'inévitable. Puisque nous ne saurions nous désintoxiquer de la connaissance, parce que l'organisme lui-même la demande, incapable de s'habituer à de petites doses – alors faisons aussi de l'acte réflexe une *réflexion*. Ainsi, la soif infinie de l'esprit trouvera une

---

[881] Cf. Joan Manuel Marín Torres, *Ciorán, o el laberinto de la fatalidad*, Diputació de València-Intentició Alfons El Magnànim, coll. Novatores, 2001, toutefois, l'auteur oppose simplement labyrinthe et système (cf. *ibid.*, Introdución, p. 9-11).

[882] C'est ainsi que nous trouvons une réponse anticipée à Noica : « L'exil intérieur est le climat parfait pour les pensées sans racines. On n'atteint pas l'inutilité grandiose de l'esprit tant qu'on a qu'un lieu dans le monde. On pense – toujours – parce qu'on manque d'une patrie : l'esprit ne peut enfermer qui n'a pas de frontières. C'est pourquoi le penseur est un émigré dans la vie. Et lorsqu'on n'a pas su s'arrêter à temps, l'errance devient le seul chemin de nos peines. » CP, XIV, p. 497.

expiation équivalente. »[883] L'exil « hors de » est une expiation de la connaissance par le désabusement intégral, une expiation par et dans le vide. La géométrie nicasienne a le mérite d'indiquer un centre, la géométrie fine de Cioran n'est utile que pour une pensée nomade, désillusionnée de toute sédentarité, livrée à elle-même et délivrée de tout y compris de l'être et de la liberté : « La clairvoyance est le seul vice qui rende libre – libre *dans un désert*. »[884] Le désert s'avère ainsi la géométrie authentique, le labyrinthe absolu, l'impasse intégrale de la pensée lucide.

4- L'amertume

La lucidité ne va pas sans une certaine aigreur : « J'ai compris que je n'avais pas de "vocation" spirituelle quand j'ai vu à quel point tout chez moi tournait à l'aigre, les souffrances comme les joies. »[885] Cioran mesurait, par là, ce qui le séparait de Simone Weil, dénuée d'aigreur et portée à un amour fou de dieu, quand Cioran goûte la volupté de l'amertume propre à la lucidité, ce qui l'empêche de sombrer – à la différence de l'auteur de *L'attente de Dieu*, dans une « euphorie énergique » et dans une gratitude à l'égard de Dieu. En deçà de la grâce et de l'exaspération expiatoire de l'exil, l'amertume relève d'un degré de lucidité plus intense, dans la mesure où la lucidité peut donc s'aigrir. Précisons tout de suite que le ressentiment n'est pas la cause mais une éventuelle conséquence de l'amertume. « Toute amertume cache une vengeance et se traduit en un système : le pessimisme, – cette *cruauté des vaincus* qui ne sauraient pardonner à la vie d'avoir trompé leur attente. »[886] Ce que développe Cioran comme suit : « Je ne suis pas un "amer" par bile ou par esprit de vengeance, mais par avidité, par volupté d'amertume précisément. Je ne peux m'en passer, et, toutes les fois que je la rencontre, que ce soit dans la vie ou dans la littérature, je me précipite sur elle et je m'y vautre. Elle est la pâture idéale du déchu. C'est d'elle qu'il a besoin et ne lui donnez rien d'autre si vous voulez le combler. »[887] Le « *goût du mal* » qui apparaît justement dans la correspondance avec Noica[888], vient compléter la catharsis de la lucidité, en qualifiant à un autre degré que l'exil, la lucidité dont l'accent est mis sur une amertume savourée par le pessimiste. Qu'y a-t-il donc de voluptueux ? Et que signifie cette amertume ?

---

[883] CP, I, p. 350. cf. encore CP, IX, p. 444 : « Car tout ce qui est négatif est expiation, et par conséquent connaissance. »
[884] I, I, p. 1277, et cf. C, p. 641.
[885] C, p. 610-611, la phrase se retrouve quelque peu modifiée mais conserve le même sens en I, VII, p. 1333.
[886] P, « Abdications », « Dans le secret des moralistes », p. 720-721.
[887] C, p. 275.
[888] Cf. la lettre à Noica du 2 janvier 1973 (S, n°599, p. 314) : « J'ai fui dans le goût du mal pour qu'il puisse avoir un effet dissolvant sur moi. » [nt] et cf. encore la lettre à Noica du 15 janvier 1975, S, n°606, p. 318.

Un texte écarté du *Précis*, intitulé « Amertume et rigueur »[889], est rédigé à la suite de la clef du projet des *Exercices Négatifs* : le manuscrit porte en effet le titre biffé « Les Etats négatifs ». Ce premier texte clef est avorté dès la première phrase (inachevée), et c'est à sa suite que Cioran entame « Amertume et rigueur »[890]. Ce texte vient donc pallier ce qui devait inaugurer les *Exercices négatifs*. L'amertume revêt ainsi une importance thématique que l'on retrouvera ensuite avec les *Syllogismes de l'amertume*. Revenons au texte, plus précisément à sa conclusion : « C'est que l'amertume est la fonction la plus logique de nos états négatifs ; elle avance avec rigueur ; elle ne cède jamais. Dans ses étapes, elle arrache successivement toutes les couches d'existence qui nous supportent et nous entourent ; elle fouille nos bases pour nous ébranler et nous laisse lucides et inconsolés, sans autre trace que dans notre bouche un peu de sel subtil qui devient ensuite lourd et corrosif ainsi que l'univers, ainsi que notre […] cœur. »[891] L'importance thématique de l'amertume se confirme du fait que celle-ci relève d'un degré de lucidité remarquable, et ce à double titre. D'une part, l'amertume intervient à un stade antithétique de la grâce en venant accentuer l'inclination cioranienne[892], de telle sorte qu'elle donne une gravité inédite, vécue comme un véritable tournant, en raison de la saveur spéciale dont elle fait goûter la conscience. D'autre part, elle apparaît comme une logique implacable et inébranlable qui assoit la solidité, la « rigueur » de la lucidité. La lucidité devient féroce et en même temps inapaisable.

Cette rigueur provient de l'origine de l'amertume, à savoir la déception. En effet, l'exil permettait de passer du dégrisement à l'exorcisme jusqu'à l'exaspération. Désormais, la lucidité est passée à un stade plus intense avec la déception, qu'il faut entendre comme déconvenue pour l'avenir (frustration des attentes, des désirs, des espérances) et le passé (dissolution des satisfactions acquises). Avec l'exil, la conscience en restait à un désenchantement (perte de la magie de la réalité) et à un désappointement (perte du lieu et de l'orientation de la pensée). Avec l'amertume, on en vient à une déception et ce qui déçoit avant tout, c'est l'être[893]. A partir de là, tout ce qui n'est pas non-être se révèle forcément décevant. Seul le non-être, parce qu'il n'est pas, ne risque pas de nous décevoir, sauf à s'en forger une image pleine, tandis que l'être se corrompt inéluctablement avec le temps, se désagrège et meurt – comme tout ce qui participe à l'être. La déception est donc le pendant

---

[889] CRN. Ms. 28[6-7] reproduit en EN, « Exercices négatifs », p. 21-22.
[890] Cf. la note explicative d'Ingrid Astier, qui a établi le texte *Les exercices négatifs*, *in* EN, n. 19, p. 183.
[891] EN, « Exercices négatifs », « Amertume et rigueur », p. 22.
[892] C'est effectivement le sens de ce qui précède, cf. *ibid*., p. 21-22.
[893] AA, « L'heure de la déception », p. 1670.

naturel au pouvoir destructeur de la lucidité, comme le remarque Marín Torres[894], de telle manière que la déception de l'être incite à une ontologie de la gratuité et de la fatalité de l'existence. Effectivement le *sort* lui aussi est qualifié d' « amer », définissant par là le « sentiment de l'irrémédiable »[895], c'est-à-dire le sentiment du mortel de la vie et de la destruction de l'être – non sans référence à Baudelaire, puisque « L'Irrémédiable » conclut sur la « conscience dans le mal », comme un prolongement pour « Le Goût du néant »[896].

Pour saisir ce goût dont parle le poète et Cioran, il nous faut comprendre que quelque chose ne déçoit pas, outre le non-être (lequel n'a *rien* pour nous décevoir), à savoir : la déception elle-même. « Devant son empire sans lacune, devant sa souveraineté sans limites, nos genoux se plient ; tout commence par l'ignorer, tout finit par s'y soumettre ; nul acte qui ne la fuie, nul qui ne s'y ramène. *Dernier mot* ici-bas, elle seule ne déçoit point… »[897] Notons au passage que la première ébauche de ce texte[898] reprend la caractéristique de l'amertume : une logique implacable et inébranlable. Ainsi, dans la non déception de la déception en elle-même, s'immisce l'immense volupté de tout détruire, d'abolir toutes les valeurs : tout, sauf la déception. Il surgit alors une véritable « Magie de la déception », selon la quelle « Si l'Heure de la Déception sonnait en même temps pour tous, on assisterait à une vision entièrement nouvelle, soit du paradis, soit de l'enfer »[899], autrement dit, si chacun était lucide jusqu'au point de parvenir à la déception intégrale, alors les idéaux absolus, y compris la représentation des *lieux* de l'au-delà, s'en trouveraient bouleversés. Rien ne saurait résister à la déception.

L'amertume procède donc d'une déception voluptueuse. Cependant, il est encore question d'une saveur de l'amertume elle-même. Si nous en venons maintenant à l'amertume proprement dite, celle-ci apparaît comme étant la conscience du mauvais, c'est-à-dire de

---

[894] Joan Manuel Marín Torres, *Ciorán, o el laberinto de la fatalidad*, *op. cit.*, V. « El pensiamento nocturno », V. 2. « Epílogo a la decepción », p. 180. Toutefois, l'auteur va même plus loin, puisqu'il considère que « La déception est le résultat immédiat de la lucidité » (*ibid.*, V. 1. « Lucidez y destrucción », p. 167), quand, de notre point de vue, la déception n'est que le résultat d'une certaine nuance de lucidité : plus exactement, la déception *est* un certain degré de lucidité. Et il faut bien être déjà quelque peu lucide avant de pouvoir être déçu et savourer sa déception. La déception suit le dégrisement et l'exaspération, elle ne saurait être le résultat immédiat de la lucidité, mais un tournant.

[895] CD, « Sur la mort », p. 36.

[896] Cf. Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, *op. cit.*, « Spleen et Idéal », « Le goût du néant », p. 76, et « L'Irrémédiable », p. 79-80.

[897] P, « Abdications », « L'irréfutable déception », p. 720 et « EN, « Variantes définitives », « L'irréfutable déception », p. 137.

[898] EN, « Exercices négatifs », « L'irréfutable déception », p. 68.

[899] AA, « Magie de la déception », p. 1671. Le texte paru pour la première fois sous le titre « L'Heure de la Déception », *La Nouvelle Revue Française*, n°358, Paris, novembre 1982. La magie de la déception ne repose que sur une Déception universelle, et non sur la déception en elle-même. Cela sonne comme un écho à la « ligue de la Déception » prônée dans les *Syllogismes de l'amertume* (SA, « Occident », p. 772).

l'altération qui parasite l'être, de son mal. En effet, l'amertume se caractérise sous l'image d'un « venin amer et destructeur »[900] qui empoisonne le sujet lui-même. Car l'amertume exhausse la connaissance de soi parce qu'elle lutte contre l'attendrissement sur soi, contre la « self-pity »[901]. Le venin de l'amertume est l'exact *pharmakon* au sens étymologique, qui tour à tour empoisonne et soigne, c'est ce qu'atteste la célèbre formule « La lucidité est un vaccin contre la vie. »[902] Cioran aurait pu tout autant écrire que la lucidité est un *venin pour* la vie, si l'expression avait eu autant de poids (et si le « pour » eut été aussi contradictoire que le « contre »). C'est pourquoi cette amertume contient aussi une dose de volupté en son venin même. Issue d'une « sensibilité ulcérée »[903], l'amertume conduit à un ressentiment au sens littéral et non nietzschéen, c'est-à-dire à sentir fortement la saveur des choses, et cette délectation s'opère selon deux modalités. La première ressort à la sensibilité de l'œil. Rappelons-le, Cioran parle de l'œil de la connaissance comme organe de la lucidité, et en somme recommencer la connaissance signifie aussi « réformer le regard »[904], notamment en lui faisant savourer une certaine amertume, d'une volupté quasi diabolique :

> « L'univers soudain s'embrase dans tes yeux leurs lueurs lancent des étoiles aurorales. La fournaise de l'âme annexe le ciel. Par quel miracle le moi s'échauffe-t-il dans les froidures de l'espace ? Et comment fais-tu pour mettre tant d'âme dans un temps pareil à tout autre ?
>
> Tu as élevé tes limites jusqu'au *tout*, dont les lourds insignes te parent. Rien ne peut te bloquer, dans un monde qui n'est pas d'un bloc. »[905]

Nous entendons déjà l'objection pointer : ne serait-ce pas le regard extatique vers le ciel, l'amour ou la musique, avec les yeux de l'âme ? Non, à côté du « soulagement consécutif à toute pensée amère »[906], il subsiste bien une volupté dans l'aigreur même, comme le confirme la suite du passage :

---

[900] LL IV, « Mozart, ou la mélancolie des anges », p. 183. Il faut toutefois préciser qu'il s'agit d'un « venin abstrait », l'amertume est bien une connaissance, et donc à ce titre elle est une « théorie qui guette et capte nos venins » (P, « Précis de décomposition », « Le venin abstrait », p. 604-605) lesquels ne relèveraient que de la part organique des sentiments et des sensations (*ibid.*, p. 605). Moins on est superficiel et plus la lucidité saisit l'implication des concepts issus de la corruption sensible dans « les sphères qu'ils *signifient.* » (*id.*)
[901] TE, « Rages et résignations », « Par-delà la self-pity », p. 935.
[902] CP, IX, p. 443.
[903] Cf. P, « Abdications », « Dans le secret des moralistes », p. 720, d'ailleurs l'amertume est ici aussi caractérisée comme étant un « venin » propre aux moralistes et aux pessimistes.
[904] « La vie de l'homme se réduit aux yeux. Nous ne pouvons rien attendre d'eux, sans une réforme du regard. » CP, XII, p. 475.
[905] BV, I, 16, p. 527
[906] « Le soulagement consécutif à toute pensée amère : c'est comme si on venait de se débarrasser d'une forte quantité de bile. On s'en trouve soudain plus doux et plus léger, on se sent pousser des ailes… » C, p. 600.

> « Délecte-toi dans l'adversité et le malheur ; sois implacable quand grouille la vermine. Aucune clé ne t'ouvrira les portes du paradis. L'infortune est la vestale qui veille sur la flamme éternelle de ta malchance. Creuse ta tombe dans cette flamme primordiale et enterre-toi vivant ; car nulle imposture sous le ciel ne te rendra parallèle à la destinée. L'amour t'enlisera encore plus en elle, l'amour – désastre suprême de la fatalité.
>
> Camper au-dessus de soi-même n'est pas facile. Moins encore, au-dessus du monde. Que ne suis-je un havre pour les navigations du moi ? Mais je suis plus que le monde et le monde n'est rien ! »[907]

Le lyrisme de notre auteur n'est pas la seule explication à ce flamboiement de l'œil de la connaissance. Force est de constater que la lucidité brûle du feu d'une intuition *vive*, aussi amère soit-elle, ou plutôt *parce qu'elle est amère*. L'enjeu n'est plus seulement de porter son regard sur le poids qui fait tomber (sur le mal), mais de tourner l'œil de la connaissance sur l'appui par lequel la conscience se soutient. Cioran trouve une volupté dans la logique implacable qui le rend supérieur au monde et finalement à l'être lui-même : il a tout compris celui qui voit que tout est rien, et, par là, lui seul transfigure le rien en connaissance et en conscience.

Le lyrisme en moins, c'est la différence que Gracian instaure entre l'œil sur le poids et la charge et l'œil sur l'appui, en sorte que l'on peut se féliciter comme Critilo : « Bon remède que de ne s'appuyer nulle part, de rester seul, de vivre en philosophe et en homme heureux. » Mais sans oublier, comme Argus, que « L'homme qui ne se cherche aucun appui, tous le laisseront non pas vivre, mais tomber. »[908] C'est la joie et l'amertume propre au philosophe lucide, qui apparaît vite égoïste et misanthrope aux yeux de ses congénères, quand il s'agit seulement d'une exigence de lucidité[909]. La misanthropie se cache d'abord chez ceux qui voient la misanthropie chez autrui et l'affuble de ce terme pour échapper aux scrupules liés à leur abandon de celui-ci, ne supportant plus l'amertume de sa lucidité. Cioran n'aura pas eu cette chance, il se plaint continuellement des sollicitations qui l'assaillent, en particulier de la

---

[907] BV, I, 16, p. 527-528.
[908] Balthasar Gracian, *Le criticon*, trad. de l'espagnol par Eliane Sollé, Paris, Allia, 1998-1999, t. II, IIe partie, Crisi I, p. 11.
[909] « Les hommes me font horreur, mais je ne suis pas un misanthrope. » Ent ES, p. 164. Cioran semble à mi-chemin entre le personnage de Timon et son auteur. La démarche cioranienne reprend celle de Lucien, mais le résultat est la vision désabusée de Timon. L'anthropologie pessimiste de Cioran ne se rattache donc nullement à la tradition du pessimisme misanthropique, même si la conclusion est identique : « Si j'étais tout-puissant – Dieu ou Diable –, j'éliminerais l'homme. » (*id.*) Une élimination pour le bien de tout et de tous. La méchante lucidité que Cioran nourrit contre l'homme est donc une manière de lui rendre service, à son insu et à ses dépends… Nous comprenons alors que sont animés d'un ressentiment nietzschéen ceux là, précisément, qui ne savent pas apprécier pareil service rendu, et cherchent à s'en venger.

part de ses compatriotes. Rappelons simplement que, contrairement à l'étiquette de misanthrope qui a pu lui être accolée, Cioran était très entouré comme en témoignent les *Exercices d'admiration*, sa correspondance, ses *Cahiers*, etc.

Allons plus loin. La comparaison avec Gracian invite à prolonger le parallèle avec notre auteur. Un autre organe de la connaissance lucide se fait jour chez Gracian : le *nez*[910], qui détient la faculté de la *sagacité*, capable de distinguer et de goûter l'amertume de la prudente réserve, par contraste avec la douce tromperie, le nez est le guide du « goût aveugle ». C'est en quelque sorte le sens de la prévoyance, le pressentiment lucide, qui devine un événement terrible à venir, en goûte déjà l'amertume et la savoure. Nous l'avons vu à l'œuvre dans le pressentiment d'Adam et dans l'enfance de Cioran, nous le retrouvons à ce stade de la lucidité dans la sagacité amère et savoureuse des textes similaires au *Criticon* que Cioran affectionnait, et en particulier dans *Le Prince* de Machiavel. Dans sa préface au *Prince*, nous retrouvons chez Cioran la valorisation de la faculté à pressentir le mal, à le sentir fortement, à le deviner, à l'utiliser, à en jouir : Machiavel « irrite » par son hostilité à l'utopie et au système politique de l'Etat idéal, luttant contre « l'anthropologie optimiste », « à force de franchises, ses vérités paraissent dures et inconvenantes »[911]. Considérant Machiavel comme un moraliste comparable à La Rochefoucauld[912] – la morale de Machiavel n'étant pas générale mais appliquée, usant non de maximes mais de conseils et de normes –, Cioran lit *Le Prince* en se focalisant sur le « cynisme »[913] de la lucidité de l'auteur, et sur la « précaution »[914] que son usage nécessite. Et Cioran de conclure[915] sur le préjugé de la *volonté machiavélique*, dans la mesure où la volonté humaine est par nature vicieuse. De même, les misanthropes déclarés sont seulement moins bons comédiens que les autres. Inutile de les stigmatiser pour cela. Cioran n'emploie pas le terme d'amertume, il ne dit pas que Machiavel est aigri, il n'évoque que sa « disgrâce » et la « cruauté » de son ouvrage. L'essentiel est de comprendre l'intelligence née de l'amertume, qui se révèle dans une fonction de prudence perspicace, qui incite à user de la lucidité « avec précaution, avec hypocrisie »[916]. Par cette « précaution » machiavélique se renforce la parenté avec les moralistes. *L'Art de la prudence* de Gracian, directement inspiré du *Prince*, intéressa

---

[910] *Ibid*., t. I, Ière partie, Crisi IX, p. 133-134.
[911] PrP, p. 8-9.
[912] *Ibid*., p. 12.
[913] *Ibid*., p. 8 et 10.
[914] *Ibid*., p. 12.
[915] *Ibid*., p. 16.
[916] *Ibid*., p. 12

vivement Cioran[917]. Au-delà de l'art de la pointe retravaillé par Cioran[918], nous trouvons là l'une des raisons fondamentales qui motive la lecture cioranienne des moralistes : leur connaissance amère et voluptueuse de la nature humaine, leur acuité psychologique, leur esprit de finesse et leur sens de la précaution. Quand Cioran dit avoir « voulu faire [son] petit La Rochefoucauld »[919] avec les *Syllogismes de l'amertume*, il faut prendre cette remarque dans un sens qui n'est pas tout à fait anodin : Cioran se sent « puni » pour avoir étalé au grand jour les vérités amères issues de ses observations sur la nature humaine, et surtout pour la délectation qu'il a pu en retirer.

La volupté de la connaissance amère prend toute sa dimension lorsque l'on entend implicitement la notion de « desengaño », de connaissance du désaveuglement et de la sagacité, née de la déception. C'est une connaissance pratique, du fait de l'expérience de la déception et de l'observation des *faits* – dans sa préface, Cioran n'a de cesse de mettre l'accent sur la tradition moraliste de Machiavel tout en refusant d'y voir à l'œuvre une philosophie morale ; la contradiction n'est qu'apparente : il faut distinguer le système moral et utopique des moralisateurs (Savonarole) et l'expérience amère des moralistes qui s'en tiennent à des constats, à des faits, etc. Leur cruauté tient seulement à l'écriture de la vérité crue des faits bruts. En ce sens, le pessimisme pratique et non systématique commence par un réalisme cru et cruel (un *réalisme*, au sens de voir les choses telles qu'elles sont). C'est par cette pratique de « fortification des déceptions » que Cioran dit passer de « déchéance en déchéance », grâce aux désillusions de la vie, grâce aussi à son intérêt pour le déclin de l'Occident et grâce à sa fréquentation de ratés, véritables éducateurs[920] et maîtres dans l'art de vivre, capable de lui imposer leurs amertumes[921].

---

[917] Cioran ne mentionne que rarement Gracian, il n'empêche, ses *Cahiers* font trace de recherches sur le jésuite espagnol, en particulier sur *L'homme de cour* (cf. C, p. 394 et 399), ce titre d'Amelot de la Houssaie place de fait *L'Art de la prudence* (traduction littérale du titre du même livre) dans la lignée d'une lecture moraliste du *Prince* de Machiavel et du *Courtisan* de Castiglione, cf. Jean-Claude Masson, Préface à Balthasar Gracian, *L'Art de la prudence*, trad. de l'espagnol par Amelot de la Houssaie, Paris, Rivages, coll. Rivages poche, 1994, p. 20.
[918] Cf. Phillipe Moret, *Tradition et modernité de l'aphorisme : Cioran, Reverdy, Scutenaire, Jourdan, Chazal*, Genève, Droz, 1997, « Cioran et le travail de la pointe », p. 223-255, que l'on peut comparer avec le passage de la même étude sur « Les rhétoriques de la pointe » (*ibid.*, p. 78-83) qui met bien en valeur la spécificité de Gracian en la matière.
[919] C, p. 386.
[920] Cioran généralise ailleurs cette idée, et rêve d'un « *Tableau des Déceptions* » à l'usage de la jeunesse, qui serait affiché dans les écoles (I, VIII, p. 1349).
[921] TE, « Lettre sur quelques impasses », p. 885-886.

Par ailleurs, Rafael Panizo est amené à traduire « certitude amère » par « desengaño »[922] dans un passage reprenant exactement la même idée : l'impossibilité de faire étalage d'une « certitude amère » publiquement, en politique, sans encourir l'étiquetage de réactionnaire avec une mise au ban de la société. La société ne saurait tolérer le flagrant délit de cynisme manifeste, déclaré, même si les idées réactionnaires constituent les « arrière-pensées » des démocrates. D'ailleurs, Joseph de Maistre est qualifié plus loin de « Machiavel de la théocratie. »[923] Ce « desengaño », Fernando Savater est le premier à l'avoir défini comme l'une des spécificités majeures de la lucidité cioranienne, laquelle consiste à « désapprendre les croyances les plus largement répandues et à mettre en question la capacité même de croire »[924], c'est-à-dire à « éveiller »[925] la conscience, à la réveiller définitivement de telle sorte que, nous dit Savater, l'homme lucide doit se transformer en horloger afin de démonter le mécanisme de la fiction de l'intérieur même de la conscience, autrement dit se faire horloger à la place de Dieu pour détruire la mécanique illusoire de la réalité, tuer le temps (littéralement comme au sens figuré, lorsque les instants ne passent plus et s'enrayent), en déchoir.

Par là même, Cioran n'est pas un moraliste. Car une question ne peut manquer d'être posée : « La déception de La Rochefoucauld devant l'imposture et l'hypocrisie universelles n'implique-t-elle pas tacitement un certain idéal univoque de pureté qui est pour ainsi dire le système de référence de cette dialectique ? »[926] Oui, somme toute, cela est vrai de La Rochefoucauld et des moralistes en général, mais cela ne saurait être recevable en ce qui concerne Cioran, car sinon, il ne goûterait pas cette volupté amère[927]. Par ailleurs, jamais Cioran ne se laisse prendre au jeu d'une systématique de la déception[928]. Enfin, et peut-être surtout, jamais Cioran ne se fait donneur de leçons (morales), il s'en tient aux sarcasmes et au cynisme et passe « de déchéance en déchéance ». Nonobstant, on nous objectera que ces déceptions et que cette amertume tournent à la rengaine… Cioran n'incline-t-il pas à une

---

[922] E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración y otros textos*, Barcelone, trad. du français en espagnol par Rafael Panizo, Barcelone, Tusquets, 1992, p. 33 (ce qui correspond à EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1536).
[923] EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1549.
[924] *Ibid*., chap. 3 « La revelación esencial », p. 74 [nt].
[925] Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, *op. cit.*, chap. 1 « Designio y tarea de la lucidez », p. 45.
[926] Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, t. 1 « Le sérieux de l'intention », Paris, Bordas, 1972, p. 46.
[927] Le « plaisir d'être déçu » est même « au-dessus » de la déception et du doute, cf. P, « La sainteté et les grimaces de l'absolu », « Divagations dans un couvent », p. 704.
[928] « Mes déceptions, au lieu de converger vers un centre et de se constituer, sinon en système, tout au moins en un ensemble, se sont éparpillées, chacune se croyant unique et se perdant ainsi, faute d'organisation. » I, II, p. 1291.

morale latente ou frustrée ? C'est se leurrer sur le processus qui vient affermir la lucidité, sans trop y *insister* : le mécontentement. Il faut saisir la singularité du ressassement propre au mécontentement de Cioran. Comme l'explique Michel Jarrety, « Ressasser, ce n'est ainsi rien d'autre que multiplier les commencements, et par conséquent les évanouissements. C'est chercher tour à tour le surgissement vital et l'apaisement létal. »[929] En sorte que ce ressassement est contraire à la lettre comme à l'esprit des moralistes (dont la morale est méthodique, achevée, scrupuleuses). Nous abondons dans le sens de l'argumentation de Michel Jarrety, qui évite d'amalgamer Cioran avec les moralistes[930]. Placer Cioran dans la lignée des moralistes ne nous semble ni « trop évident » ni « nécessaire »[931], sous peine de perdre la singularité de Cioran et de manquer le sens de sa lecture déformante des moralistes.

L'amertume de la lucidité en appelle au mécontentement, à titre de ressassement, à titre de « refrain » voluptueux et obsédant : « Je suis l'homme du refrain, en musique, en philosophie, en tout. J'aime tout ce qui est obsédant, lancinant, *haunting*, tout ce qui fait mal par la répétition, par cet interminable retour qui touche aux dernières profondeurs de l'être et y suscite un mal délicieux et cependant intolérable. »[932] Ce refrain, Cioran l'entonne tout au long de ses lectures des moralistes, mais le ressassement mécontent de sa lucidité opère un inévitable truchement. En fait, le *refrain* cioranien s'oppose point par point à la *rengaine* (*Leierstück*)[933] schopenhauerienne : Cioran ne s'intéresse pas à ce qui règle les hommes mais à ce qui les dérègle, les démonte, les réveille une fois pour toutes. Le propre rythme de la déchéance cioranienne, fonction de la variation de l'intensité de la lucidité, en se surajoutant à la fréquence du *balancier du monde*[934] le fait valser dangereusement, jusqu'à l'effondrement,

---

[929] Michel Jarrety, « Cioran et le ressassement dédoublé », *Modernité*, n°15 : « Ecritures du ressassement », Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001, p. 167.

[930] Michel Jarrety a montré la nécessité de « penser cette œuvre à rebours […] de certaine histoire de la littérature qui veut faire de Cioran le continuateur des moralistes, quand l'essentiel ici se resserre dans le travail de la négation qui […] sépare et du monde et des autres […]. », *La morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, *op. cit.*, « La plaie et le couteau », p. 113.

[931] Cf. Bérengère Parmentier, *Le siècle des moralistes de Montaigne à La Bruyère*, Paris, Seuil, coll. Points essais Lettres, 2000, p. 21-22, et cf. encore p. 214.

[932] C, p. 350.

[933] « Voilà les hommes : des horloges ; une fois monté, cela marche sans savoir pourquoi ; à chaque engendrement, à chaque naissance, c'est l'horloge de la vie humaine qui se remonte, pour reprendre sa petite ritournelle [*leierstück*], déjà répétée une infinité de fois, phrase par phrase, mesure par mesure, avec des variations insignifiantes. » Arthur Schopenhauer, Le *monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, IVe partie, § 58, p. 406.

[934] Si on lui la donnait, l'éternité même ne saurait contenter l'homme, elle ne lui suffirait pas pour devenir heureux. La rengaine trahit l'illusion humaine d'une mesure divine du temps, dont Cioran, au contraire cherche à tomber. Cf. Jean-Claude Beaune, *Le Balancier du monde*, *op. cit.*, chap. 6 « L'ancien et le nouveau monde », 5. « Les questions de l'inactuel », p. 318-319 : « L'éternité est une machine métaphysique à laquelle on propose un programme impossible et que l'on sait tel mais qui n'est que le reflet de notre inactualité. L'utopie alors ne suffit plus : elle est trop plane, trop amorphe, trop savante. L'éternité, c'est aussi l'épaisseur mythique de la totalité

du moins en pensée. Le refrain de la lucidité amère et voluptueuse incite donc la conscience à adopter un mécontentement incessant mais discontinu, pour sa joie la plus vive et sa plus grande déception.

5- La tristesse

L'amertume lutte activement contre l'attendrissement sur soi, mais on peut aller plus loin que l'amertume, la déception et le cynisme : celui qui *ne peut plus* s'apitoyer sur lui-même[935] touche en effet à une tristesse fondamentale. Sorte de liquescence de la neume formée par le vertige et l'ivresse du vide, la tristesse est la modularité d'une tonalité singulière de la lucidité qui s'attriste *activement* : « Entre l'horreur et l'extase je pratique une tristesse active. »[936] Bref, au niveau de la tristesse, Cioran change de « refrain ». Avec la tristesse, « la vraie tristesse noire », la lucidité tombe au niveau de la révélation du « sentiment tragique de l'existence » où prédomine la réflexion[937]. L'écho à Unamuno n'est pas simple à comprendre. Pour le philosophe espagnol, le sentiment tragique de l'existence est un sentiment catholique de la vie[938], qui est tragique dans la mesure où « il faut croire en l'autre vie pour pouvoir vivre celle-ci et la supporter et lui donner un sens et une finalité. »[939] Telle n'est pas l'optique de Cioran, puisque la croyance en Dieu est certes nécessaire mais impossible, et sans compter que si Dieu existait, cela n'enlèverait rien au mal que les hommes connaissent ici bas, cela le rendrait seulement encore plus insoutenable et odieux. « La révélation du sentiment tragique de l'existence », dont parle Cioran, doit s'entendre comme la prise de conscience transcendante du vécu de l'*agonie* existentielle, propre à l'homme. Il s'agit de l'agonie comme combat vital, au sens où *L'agonie du Christianisme*[940] fait de la foi une lutte, et du doute angoissant, une stimulation pour la vivacité de la conscience. En quelque sorte, pour Cioran, l'homme existe à proportion de ce qu'il agonise. En outre, l'affectivité, qui engage le sujet triste à participer existentiellement à ce dont il s'attriste, définit spécifiquement le

---

gagnée sur le désert de soi. L'homme ne perd pas, dans cette transcendance, sa prépondérance sur le temps ; il pense au contraire la réaliser, extraire celui-ci du magma des déliquescences, retrouver l'initial où tout s'égalise parce que tout est possible et réel à la fois. […] Le sempiternel, finalement, est-il la version authentique de l'éternité ? Celle-ci réciproquement, est-elle autre chose que la stylisation du temps ? »

[935] TE, « Rages et résignations », « Par-delà la self-pity », p. 935.

[936] Ent FB, p. 10.

[937] CD, « Pesanteur de la tristesse », p. 88.

[938] Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, trad. de l'espagnol par Marcel Faure-Beaulieu, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1997, XI « Le problème pratique », p. 314.

[939] *Ibid*., X « Religion, mythologie d'outre-tombe et apocatastase », p. 278. Il faut ajouter que Cioran, s'il a lu Unamuno, reste moins proche de ce dernier (cf. C, p. 732), que d'Ortega y Gasset.

[940] Cf. Miguel de Unamuno, *L'agonie du christianisme*, *op. cit*., II « L'agonie », p. 39-41.

tragique (« tristesse prise comme action ») a contrario du sérieux (« tristesse sans accent affectif »).[941]

Cette « révélation » de la tristesse doit donc se comprendre en un sens religieux (initiation transcendante – une transcendance du point de vue de la signification de cette révélation et une immanence quant à la nature de cette initiation – à un mystère ontologique). Celle-ci consiste dans la clairvoyance de la nature agonisante de l'être. A « la limite négative de la vie », à la frontière avec le sentiment de la mort, on perçoit alors cette agonie comme combat crucial[942]. Foncièrement, la tristesse est le travail de l'agonie inconsolable, base de toutes les impasses insolubles que l'on retrouve aux niveaux moins profonds de la lucidité. Dès lors, dans son travail d'agonie, la tristesse *se* révèle elle-même, avant tout, comme la « *tristesse d'être* » :

> « Si la lutte contre ses propres afflictions est si difficile, c'est parce qu'il existe en nous un fond de tristesse, indépendant des causes extérieures. De celles-là, on peut triompher ; mais impossible de vaincre le substrat caché, source d'afflictions infinies. Dans ce fond de tristesse, je ne vois rien d'autre que la *tristesse d'être*, la véritable tristesse métaphysique. Dans notre fort intérieur, il y a l'inquiétude de la distance qui nous sépare du monde ; bien plus profonde cependant est la tristesse d'être, car elle jaillit de notre existence comme telle, de la nature intrinsèque de l'être, tandis que l'inquiétude de notre distance au monde, résulte seulement d'un rapport, d'une relation.
>
> Lutter contre cette tristesse métaphysique signifie lutter contre soi-même. Et certains hommes en effet ne peuvent continuer de vivre sans cesser de se nier.
>
> Toutes les expériences totales, ces expériences qui nous engagent totalement, en fait nous dépassent. »[943]

La tristesse métaphysique s'avère l'état négatif de la conscience lucide à la limite entre être et non-être, sa vie se réduisant à agoniser par l'écartèlement entre ces deux limites. Mais l'agonie est si intense, qu'elle dépasse la conscience, nous dit Cioran. Par suite, la tristesse révèle aussi la part active de ce qui est déjà mort dans l'être et lui pèse, le ronge, l'oppresse.

---

[941] CP, II, p. 353.

[942] « Fondamentalement, agoniser signifie subir le supplice à la frontière entre la vie et la mort. La mort étant immanente à la vie, celle-ci devient, dans sa quasi-totalité, une agonie. Quant à moi, je ne qualifie d'instants d'agonie que les phases les plus dramatiques de cette lutte entre la vie et la mort, où l'on vit cette dernière sur un mode conscient et douloureux. L'agonie véritable vous fait rejoindre le néant par la mort ; la sensation d'épuisement vous consume alors immédiatement, et la mort remporte la victoire. On retrouve, dans toute vraie agonie, ce triomphe de la mort, même si, une fois passés les instants d'épuisement, l'on continue à vivre. » CD, « Epuisement et agonie », p. 28.

[943] LL, I, « Du plus grand regret », p. 128.

La tristesse débordante devient même, à terme, cosmique[944], en raison de la frontière de l'être à laquelle la conscience est arrivée dans cet état si intensément négatif, au point que la pensée intègre son activité gnoséologique aux dimensions de l'univers, et y projette ainsi son infinie tristesse. Cioran glisse ainsi jusqu'à une véritable *dictature du chagrin* – dans un tout autre sens que l'expression de Stig Dagerman[945], même si son pessimisme anarchiste irréalisable (qui ne va pas sans rappeler Max Stirner, si apprécié par le jeune Cioran) pourrait le rapprocher de Cioran. Toutefois, c'est évidemment en un sens métaphysique qu'il faut entendre cette *dictature du chagrin*, qui pousse à transformer toute possibilité de chagrin en chagrin effectif[946] (en ce sens, l'efficience du chagrin affectif renvoie « comme à un chagrin spéculatif »[947] sans se réduire à une simple démonstration de larmes, à un chagrin théâtral : le tragique pur, à la larme facile, est une phénoménologie de la tristesse qui ne procède plus d'un fonds, d'un poids essentiel), qui accule l'homme lucide à un chagrin unique mais intégral[948] et qui, enfin, permet de définir la vie comme « l'*aptitude* au chagrin. »[949] Quand on est atteint de lucidité, on ne meurt pas de chagrin[950], mais au contraire de son tarissement. Non seulement les larmes ne consolent pas, mais, bien plus, l'agonie stimule la vie, l'active. La tristesse atteint l'être, le *touche* jusqu'aux larmes ; par son absorption métaphysique, elle qualifie la connaissance la plus pénétrante que nous ayons vue jusqu'à maintenant.

A la tristesse d'être répond une tristesse de connaître, un savoir triste et nocturne[951], qui s'oppose au gai savoir de Rabelais et de Nietzsche. Toute révélation et, par conséquent, toute herméneutique participent d'un savoir triste, qui renvoie directement à la chute elle-même[952]. Et cette révélation métaphysique et herméneutique s'opère au moyen des larmes, symboles de tristesse, de la dictature du chagrin sur le corps. Certes, Cioran parle pourtant de

---

[944] SD, « La joie de nos propres hauteurs », p. 298.
[945] Stig Dagerman, *La dictature du chagrin et autres écrits politiques (1945-1950)*, trad. du suédois par Philippe Bouquet, Paris, Agone, coll. Mémoires sociales, 2001, p 9-12 et p. 20.
[946] C, p. 82.
[947] E, « Ebauches de vertige », p. 1460.
[948] EN, « Exercices négatifs », « L'homme d'un seul chagrin », p. 80-81.
[949] C, p. 435.
[950] HU, I « Sur deux types de sociétés. Lettre à un ami lointain », p. 992.
[951] Cf. P, « Le décor du savoir », p. 708 : « Le véritable savoir se réduit aux veilles dans les ténèbres […]. Conclusion du savoir nocturne : tout homme qui parvient à une conclusion rassurante sur quoi que ce soit fait preuve d'imbécillité ou de fausse charité. Qui trouva jamais une seule vérité joyeuse qui fût valable ? Qui sauva l'honneur de l'intellect avec des propos diurnes ? Heureux celui qui peut se dire : ''j'ai le savoir triste.'' »
[952] EN, « Exercices négatifs », « Le don de la tristesse », p. 60-61 : « Il faut avoir connu jusqu'où la tristesse – cette poésie du péché originel – peut aller pour comprendre dans quel abîme on peut descendre lorsqu'on se répète à soi-même : ''je cesserais d'être si je n'étais plus triste. Que m'importe le monde si ce vice me fait vivre et m'instruit de ma chute.'' »

lamentation sans larmes[953], en réalité, dans le passage concerné, le roumain, dit non pas « o lamentare » mais « un plîns », un pleur, un sanglot. Il faut distinguer la tristesse larmoyante (plainte) et la tristesse lacrymale (métaphysique) : « Les larmes, critère de la vérité dans le monde des sentiments. Larmes et non pleurs. Il existe une disposition aux larmes qui s'exprime par une avalanche *intérieure*. Il y a des *initiés* en matière de larmes qui n'ont jamais pleuré *effectivement*. »[954] Et n'oublions pas que Cioran évoque d'abord la sphère du sentiment tragique de l'existence.

Ce savoir triste permet de distinguer, d'une part, la compréhension pénétrante, qui est une expérience immédiate par la saisie d'une intuition, d'autre part, la connaissance qui connaît avant tout des objets, qui est objective, et enfin la connaissance de soi qui, depuis Schopenhauer, est la connaissance spéciale du noumène du sujet. Nous lisons alors :

> « L'effort de se définir soi-même, de s'appesantir sur ses propres opérations mentales, Valéry l'a pris pour la véritable connaissance. Mais se connaître n'est pas connaître ; ou plutôt n'est qu'une variété du connaître. Valéry a toujours confondu connaissance et clairvoyance. Encore la volonté d'être clairvoyant, d'être inhumainement détrompé, s'accompagne-t-elle chez lui d'un orgueil à peine dissimulé : il se connaît et il s'admire de se connaître. Soyons juste : il n'admire pas son esprit, il s'admire en tant qu'Esprit. »[955]

Quand Cioran critique la connaissance de soi de Valéry, il lui reproche d'avoir contracté la « tare de Narcisse ». Il attaque à la fois son manque de compréhension et son manque d'objectivité (qui lui permettrait de diminuer l'orgueil qu'il retire de sa connaissance de lui-même). Pour éviter de sombrer dans un « moi abstrait », la tristesse doit être non seulement sentimentale par son agonie, mais encore objective, par la réflexion. C'est le constat de Louis Lavelle : « L'égoïsme produit un aveuglement qui, au moment où je découvre en moi un être qui sent, qui pense et qui agit, ne laisse paraître chez les autres que des objets que je dois décrire ou des instruments dont je puis me servir. Il ne faut donc pas s'étonner que celui qui connaît toute chose en lui ne se connaisse pas lui-même, ni même que, pour des raisons de sens contraire, chacun demeure inconnu à la fois de lui et des autres. »[956] En un sens, Cioran pourrait écrire inversement à Lavelle que *connaître est toujours moins qu'être*, que la conscience du négatif diminue l'être. Prenant des perspectives presque

---

[953] CP, VI, p. 411.
[954] LS, p. 302.
[955] EA, « Valérie face à ses idoles », p. 1572-1573.
[956] Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Paris, La table ronde, coll. La petite vermillon, 2003, chap. 2 « Le secret de l'intimité », 7. Connaissance de soi et d'autrui », p. 65.

cosmiques et tout autant comiques aux yeux de Cioran, l'ego valéryen hypostasié en Esprit, à strictement parler, *se* connaît sans comprendre, de telle sorte que, *a posteriori*, se connaître ne saurait être une véritable connaissance de soi, une connaissance pénétrée de soi. Valéry se connaît sans comprendre l'essentiel, et reste complice de lui-même. A trop s'écouter, Valéry n'entend plus rien à l'essentiel, il ne connaît que son moi, qu'il étend aux dimensions de l'Esprit. Le savoir triste n'a pourtant rien de ridicule ; pour être pénétrant et pas seulement métaphysique, il ne peut donc pas se contenter de se regarder.

Pour éviter la tare de Narcisse, il est nécessaire d'en venir à une réflexivité qui exige une certaine objectivité. Cioran parle en ce sens d'une « métaphysique des larmes » : « Le Paradis gémit au fond de la conscience, tandis que la mémoire pleure. Et c'est ainsi qu'on songe au sens métaphysique des larmes et à la vie comme déroulement d'un regret. » La version roumaine initiale dit même en lieu et place de la dernière phrase : « Dans ce gémissement se révèle le sens métaphysique des larmes et la vie comme l'exercice d'un regret. »[957] La révélation de la métaphysique des larmes doit produire un effet sur l'état d'esprit du sujet, sous la forme d'un ressenti existentiel, par lequel le sujet se saisit à la frontière de son être. L'idée d'une « révélation » est donc bien présente, et apparaît à travers, plus qu'une métaphysique, une véritable *ontologie* des larmes.

Cette ontologie des larmes est illustrée à merveille par le choix judicieux d'Ilinca Zarifopol-Johnston de placer en couverture de sa traduction de *Des larmes et des saints*[958] un détail de la *Descente de la Croix* de Roger van der Weyden[959], qui représente Marie-Madeleine en pleurs. Ce serait d'ailleurs la première représentation des larmes en peinture. C'est une illustration que Cioran n'aurait pas dédaignée, pour un ouvrage qui se substitue à une *Théorie générale des larmes*[960]. Plus fondamentalement, ce détail pictural est l'indice d'une sémantique du symbolisme lacrymal et de la signification de l'obsession des larmes chez Cioran. En effet, le lecteur ne saurait rester insensible à la rondeur raffinée de l'image poétique, symbole de délicatesse, de sincérité, et de tristesse. On pourrait voir perler là le

---

[957] LS, p. 330 et édition roumaine *op. cit.*, p. 152 [nt].
[958] E.M. Cioran, *Tears and Saints*, trad. du français en anglais par Ilinca Zarifopol-Johnston, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
[959] Roger van der Weyden, *Descente de la Croix*, 1435, Madrid, Musée du Prado. Pour un commentaire des larmes de Marie-Madeleine dans la *Descente de la Croix* de Roger van der Weyden, cf. Diane Apostolos-Cappadona, « ''Pray with Tears and Your Request Will Find a Hearing'': On the Iconology of the Magdalene's Tears » *in* Chrisiane Paton Kimberley et *al.*, *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton, Princton University Press, 2004, p. 201-228.
[960] SA, « L'escroc du gouffre », p. 762.

talent d'un pompholyx comparable en son genre à Amiel[961]. Cependant, la larme, aussi belle soit-elle, ne se réduit pas à la poésie de son image. Cioran investit les larmes d'une véritable ontologie, selon laquelle la sphère des larmes s'assimile à un microcosme, en miroir du monde de l'âme humaine, image lucide d'un monde vu en son envers douloureux. L'essence des larmes se révèle être le *poids* à l'état pur, le débordement du poids qui pèse sur l'âme. C'est pourquoi Cioran souligne le poids de la tristesse et cherche à *peser* les larmes[962] Peser les larmes signifie enregistrer la désolation intégrale de l'être, mesurer son écrasement par le mal. « Etre, c'est être coincé »[963] dit encore Cioran, c'est-à-dire coincé *dans* une individualité et coincé *par* le mal. Tomber du temps, c'est en quelque sorte se laisser aller à la tristesse d'être. Les larmes sont la manifestation d'une peine au sens d'une pénibilité, d'une fatigue et d'une souffrance à exister ainsi coincé. En conséquence, le poids de la peine implique une déchéance aggravée[964], le long d'une « échelle des larmes »[965] pour le moins glissante…

Néanmoins, si dangereuse soit-elle, la tristesse ne manque pas d'attraits ni de piquants : « L'état le plus mauvais, le plus dangereux pour un mortel est la tristesse. En elle, il réalise intégralement sa condition de mortel, en elle, il est mortel d'une façon absolue. J'ai été longtemps amoureux de la tristesse, donc en état de péché. Car la tristesse est un péché contre l'espoir. Combien la théologie a raison ! Il ne faut pas soupirer après ce qui nous nuit. Or la tristesse est exactement cela, j'entends la tristesse qu'on aime, qu'on cultive, qu'on savoure. »[966] D'une part, la tristesse exprime non seulement l'essence de l'être mortel dans toute son acuité, mais elle permet à la connaissance de s'en pénétrer totalement. La tristesse fait coïncider physiologie, métaphysique et herméneutique[967], ce qui explique que jamais la conscience n'a compris et senti, avec autant d'intensité, à quel point elle était *coincée*. Mais

---

[961] Cf. Georges Poulet, *Les Métamorphoses du cercle*, Paris, Plon, coll. Cheminements, 1961, XII « Amiel », p. 314-316. Le livre fut édité par Cioran, qui dirigeait alors la collection « Cheminements » chez Plon. Par ailleurs, Cioran dit relire Amiel, cf. C, p. 326.

[962] « Au Jugement dernier on ne pèsera que les larmes », LS, p. 290. C'est là un éclairage de « l'herméneutique des larmes » (LS, p. 310). Cf. aussi CD, « Pesanteur de la tristesse », p. 88 ; LL, VII, « Le dégoût des illusions », p. 259 ; C, p. 104.

[963] E, « Ebauches de vertige », II, p. 1458.

[964] « Quand je pense qu'il n'y a pas d'enfer où je ne sois descendu ! Car on y descend par la tristesse, par ce en quoi je fus mieux pourvu que personne. » C, p. 976.

[965] P, « « Abdications », « Sécularisation des larmes », p. 713.

[966] C, p. 653.

[967] « Sans la tristesse, aurions-nous pris conscience du corps et de l'esprit en même temps ? La physiologie et la connaissance se rencontrent dans leur ambiguïté constitutive, de sorte qu'on n'est jamais plus présent à soi-même, plus solidaire avec soi que dans les instants de tristesse. Celle-ci – comme la conscience – nous aliène le monde et le rend extérieur, mais elle nous éloigne de tout, plus nous coïncidons avec nous-même. […] En nous ravissant à la nature et en nous rendant à nous-mêmes – la tristesse est un isolement substantiel de notre nature, à la différence de l'éparpillement ontologique du bonheur. » CP, II, p. 353.

d'autre part, dans leur saveur, les larmes de tristesse cacheraient-elle des larmes de joies ? Cioran serait-il plus proche de Démocrite que d'Héraclite ? Il y a en effet une véritable « méthode » à l'œuvre dans la tristesse cioranienne, comme l'a repéré Marin Sorescu : « […] prendre philosophiquement au sérieux toutes les catastrophes métaphoriques de Cioran équivaut à ne pas comprendre l'essence de son écriture. Sa phrase est une guirlande de malheurs qui s'annulent par leur nombre même, une couronne tressée de serpents arrachées à la tête de la Gorgone et qui sifflent mais ne mordent pas, un panorama hallucinant de toutes les vanités. J'irais presque jusqu'à dire que le pessimisme de Cioran est tonique. »[968] Mettons un bémol toutefois à cette analyse : la gravité ne disparaît pas avec l'accumulation des tristesses. C'est la joie qui cache une tristesse secrète et non l'inverse[969], mais à côté de cela, la joie prise à l'exercice de la tristesse reste authentique. Comprenons ceci : seule la tare de Narcisse est annulée par la somme des larmes amoncelée avec toute l'œuvre de Cioran. Cela rend plus compréhensible l'idée du péché mortel d'une tristesse en fin de compte « jubilante »[970]. Faute d'un gai savoir, Cioran chute à la limite de son être, mais sans tomber sous le coup d'un tragique théâtral et pathétique, c'est-à-dire sans tomber à côté d'une ironie profonde. Simplement, la gravité des larmes est telle qu'elles portent le sceau d'une sincérité absolue du sujet envers lui-même, au moment de la déploration de son être ; à l'inverse, le rire est masque[971]. Rires et larmes ne sont pas symétriques au regard de la lucidité. En somme, l'alternative entre Héraclite et Démocrite est donc contredite par le « sourire meurtrier »[972] de Cioran, mi-triste, mi-ironique, mais complètement savoureux.

6- Le pire relatif

Arrivé au point extrême de la limite de son être, comment tomber encore plus bas ? Avec le pire, nous avons une chute en piqué, comme après une perte de vitesse, par la tristesse. Nous entrons dans une « spirale du pire »[973]. Avec le pire, la déchéance atteint son paroxysme. C'est l'état de la conscience lucide ultime, un état où le pire est toujours relativement certain, mais aussi toujours indéfini : « Le pire arrive toujours, oui, mais non à la

---

[968] Marin Sorescu, « Triste avec méthode », trad. du roumain par Jean-Louis Courriol, *Lettre internationale*, n°24, Paris, Printemps 1990, p. 37. Pour preuve, nous avons notamment des passages comme celui où Cioran parle non sans humour de « la tristesse comme métier » (CP, III, p. 376).
[969] Cf. Ent JLA, p. 121 ; ou cf. encore C, p. 43.
[970] TE, « Penser contre soi », p. 822.
[971] CP, III, p. 375-376.
[972] AA, « Cette néfaste clairvoyance », p. 1723.
[973] Cf. Joan Manuel Marín Torres, *Ciorán, o el laberinto de la fatalidad*, Diputació de València-Intentició Alfons El Magnànim, coll. Novatores, 2001, I. « El paisaje de la fatalidad », I.6. « La espiral de lo peor », p. 62-68.

date qu'on avait prévue. »[974] La déchéance est conduite par la certitude du pire mais une certitude anxieuse d'en connaître l'échéance inattendue. Plus radicalement, Cioran définit la tâche secrète ou lucide de la conscience par l'intuition du pire : « L'ambition de chacun de nous est de sonder le Pire, d'être le prophète parfait. Hélas ! il y a tant de catastrophes auxquelles nous n'avons pas pensé ! »[975] Que signifie le terme de *Pire* ? Jusqu'à présent, nous l'avons pris au littéral, au sens du superlatif du mal, le mal *essentiel*. D'ailleurs, avec beaucoup plus d'insistance que le français, le roumain réfère directement le pire au mal dans le superlatif « ce mai rău ». Force est de constater que Cioran applique ce concept pour qualifier différentes catégories de maux : le mal de la connaissance (clairvoyance du mal irréparable et vision statique du monde[976]), le mal du temps (le pire est « l'agression de l'Avenir »[977]), le mal de l'histoire (considérée comme « marche du pire »[978]), le mal des illusions de l'existence (et ses « *pires* apparences » que sont le vivre et le mourir comme le souligne Cioran[979]), le mal de l'être (l'être « en présence du Mal »[980]), etc.

Le pire se comprend selon trois stratifications sémantiques : le pire comme soupçon et comme visée heuristique d'une intuition fondamentale, par laquelle le mal est démasqué partout et tout le temps, le pire devient alors le critère de l'intensité de la lucidité et donc de son exigence herméneutique, de telle sorte que la connaissance ne touche pas encore à l'essentiel de ce qu'il y a à connaître tant que le pire n'est pas vu ; le pire comme principe explicatif et métaphysique, c'est le *mal du Mal* en action qui permet de pénétrer le fond intime des essences et de comprendre globalement le monde ainsi que la marche du temps ; le pire comme inquiétude et comme menace existentielle (le poids du mal qui menace de surgir avec une intensité accrue).

La première strate sémantique a pour conséquence de s'interroger sur la balance des biens et des maux – ce lieu commun du pessimisme –, en vertu du soupçon et du critère du pire. Sans tenir une comptabilité étroite, disons même mesquine, Cioran s'interroge sur la valeur fondamentale des choses en mesurant leur poids essentiel, autrement dit le poids du mal. « Que l'on examine avec soin le moindre événement : dans le meilleur des cas, les

---

[974] C, p. 615.
[975] SA, « Vertige de l'histoire », p. 800.
[976] EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1533 : toute métaphysique, toute lucidité et tout réactionnaire doivent ainsi emprunter aux sagesses ce qu'elles ont de pire et de plus profond.
[977] SA, « Vertige de l'histoire », p. 803.
[978] C, p. 817.
[979] *Ibid*., p. 871.
[980] CP, VII, p. 422.

éléments positifs et négatifs qui y entrent s'équilibrent ; d'ordinaire les négatifs y prédominent. Autant dire qu'il eût été préférable qu'il n'eût pas lieu. Nous aurions été ainsi dispensés d'y prendre part et de le subir. A quoi bon *ajouter* quoi que ce soit à ce qui est ou semble être ? »[981] Au-delà de la mesure, seul le poids du mal « pèse ». Le bien existe mais semble ne compter pour rien, car il s'avère annulé et débordé par le mal. Bref, au-delà de la valeur, il apparaît que seule la *qualité* compte vraiment. Cioran ne se contente pas du constat des maux supérieurs en nombre et en poids aux biens. Effectivement, « Les maux inscrits dans notre condition l'emportent sur les biens ; même s'ils s'équilibraient, nos problèmes ne seraient pas résolus. Nous sommes là pour nous débattre avec la vie et la mort, et non pour les esquiver, ainsi que nous y invite la civilisation, entreprise de dissimulation, de maquillage de l'insoluble. »[982] Le pire n'est pas le pivot, mais l'étalonnage du fléau. Cioran ne cherche pas, avec la balance des biens et des maux, à se donner une axiomatique binaire qui ferait le catalogue inutile des joies et des peines, mais à s'interroger sur le sens du balancement entre les biens et les maux, et sur le déséquilibre, autrement dit sur la chute en vertu du poids du mal. L'important est dans le balancement existentiel de l'individu ballotté entre les joies et les peines. Dans la balance des biens et des maux, seul compte le critère lui-même servant d'équilibre dans l'existence, face au poids du mal. La connaissance lucide octroie en effet un certain aplomb. Venant d'évoquer le déséquilibre des biens et des peines, et le déséquilibre de leur répartition parmi les hommes, et après avoir montré comment la lucidité expie chaque joie, Cioran explique l' « apparence » de la symétrie des joies et des peines :

> « Ainsi, il y a des sacrifiés qui payent l'inconscience des autres, qui expient non seulement leur propre bonheur mais celui d'inconnus. L'équilibre se rétablit de cette manière : la proportion des joies et des peines devient harmonieuse. Si un obscur principe universel a décrété que vous appartiendrez à l'ordre des victimes, vous irez le long de vos jours foulant aux pieds le rien de paradis que vous cachiez en vous, et le peu d'élan qui perçait dans vos regards et vos songes se souillera devant l'impureté du temps, de la matière et des hommes. »[983]

Bref, Cioran trouve paradoxalement son équilibre dans sa déchéance, c'est-à-dire dans la conscience lucide du déséquilibre du monde. Le centre de gravité de la balance des biens et des maux s'identifie à la chute du temps. Il ne faut pas entendre un relent de sacrifice au sens chrétien. Lorsque Cioran dit compenser l'inconscience des uns par le paroxysme de sa

---

[981] E, « Après l'histoire », p. 1432.
[982] CT, « Portrait du civilisé », p. 1093.
[983] P, « Précis de décomposition », « L'équilibre du monde », p. 622.

lucidité, il ne cherche pas à racheter les illusions. Cioran indique seulement que seule la lucidité comprend l'articulation fondamentale de la réalité globale, qu'elle seule saisit le basculement dans le mal et les lourdes conséquences qui s'ensuivent. Le contenu global du mal dans le monde pèse d'un poids écrasant, que la lucidité du pire est seule à rendre compte. Il ne s'agit pas du décompte des biens et les maux pour évaluer si la vie vaut ou non la peine d'être vécue, mais de savoir ce qu'il y a à connaître dans la vie pour ne pas en être dupe : le balancement qui penche vers le mal. A partir de cet étalonnage par le pire, Cioran peut ensuite s'interroger sur la qualité du poids du mal des uns et des autres, par exemple en mettant en balance le mal des « purs » et le mal des « hommes sans principes »[984], la gravité du mal des dépravés pesant moins lourd que celui du mensonge des pures, en sorte que la balance apprécie une gravité métaphysique et non morale.

La seconde strate du pire, comme principe explicatif et métaphysique, aboutit à une logique du pire, plus exactement une logique du pire des mondes possibles. Notons-le : c'est là un autre lieu commun du pessimisme. Leibniz avait soutenu l'idée que nous vivions dans le meilleur des mondes possibles, dans le cadre, il est vrai d'une réflexion sur la conciliation de l'existence du mal et de la perfection de la création divine. « Objectera-t-on qu'à ce compte, il y a longtemps que le monde devrait être un paradis ? La réponse est facile. Bien que beaucoup de substances aient déjà atteint une grande perfection, la divisibilité du continu à l'infini fait que toujours demeurent dans l'insondable profondeur des choses des éléments qui sommeillent, qu'il faut encore réveiller, développer améliorer et, si je puis dire, promouvoir à un degré supérieur de culture. C'est pourquoi le progrès ne sera jamais achevé. »[985] Leibniz en vient donc nécessairement à une philosophie de l'histoire qui veut que l'on accède pas d'un coup au meilleur, mais que l'on s'y achemine progressivement, selon – qui plus est – le meilleur chemin, dans le meilleur ordre possible : celui où tout va de mieux en mieux en direction du meilleur[986]. Evidemment, c'est une question de convenance des possibles, parce que Leibniz distingue le meilleur de l'optimum, en sorte que le meilleur n'est jamais que

---

[984] *Ibid*., « Défense de la corruption », p. 662.
[985] Gottfried Wilhelm Leibniz, *De la production originelle des choses prise à sa racine*, trad. du latin par Paul Schreker, in *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1969, p. 83.
[986] « Mais je ne vois point pourquoi une chose ne puisse changer d'espèce par rapport au bien ou au mal, sans en changer le degré. [….] Prenant toute la suite des choses, le meilleur n'a point d'égal ; mais une partie de la suite peut être égalée par une autre partie de la même suite. Outre que l'on pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers dans chaque partie du temps ne soit pas le meilleur. Il se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses qu'il fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. » Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1969, IIe partie, § 202, p. 238-239.

l'harmonie du maximum de compossibles. Il n'empêche, la critique de Schopenhauer montre l'absurdité de la logique convenable du meilleur des mondes possibles. Cioran cite l'argument de Schopenhauer dans ses *Cahiers* : « ''Quand même la démonstration de Leibniz serait vraie ; quand même on admettrait que, parmi les mondes possibles, celui-ci est toujours le meilleur, cette démonstration ne donnerait encore aucune théodicée. Car le créateur n'a pas seulement créé le monde, mais aussi la possibilité elle-même : par conséquent, il aurait dû rendre possible un monde meilleur.'' »[987] Il nous semble que Cioran n'aurait pas souscrit à la distinction stricte tracée par Clément Rosset[988] entre le pire pessimiste (logique des faits) et le pire tragique (logique de la pensée), il n'apparaît pas aux yeux de Cioran que le pire de Schopenhauer puisse correspondre logiquement au meilleur de Leibniz. En effet, Cioran récuse la compréhension optimiste de l'histoire chez Leibniz, mais de fait il ne s'agit pas seulement d'une divergence de constat. Certes, Cioran enregistre l'évidence du mal qui conduit à la logique du pire des mondes possibles : « Le monde aurait dû être n'importe quoi sauf ce qu'il est. »[989] Mais la réflexion sur les possibles eux-mêmes s'avère un optimisme qui est forcé de rendre compte du monde par le recours à des fictions logiques. Schopenhauer, comme Cioran, ne recourt aux possibles que pour débouter cette argumentation fallacieuse. L'antinomie est la suivante : d'une part, le monde ne peut pas ne pas être le meilleur des mondes possibles, car sinon il n'aurait pas le maximum de perfection nécessaire à son existence, il ne serait qu'un possible ; d'autre part, le monde ne peut pas ne pas être le pire des mondes possibles puisqu'il suffirait d'un seul défaut supplémentaire pour qu'il n'existât pas du tout. L'antinomie oppose le maximum de perfection au maximum de défauts. Dans les deux positions, on en reste à un maximum de réel par rapport aux possibles. La logique du pire des mondes est une dénonciation de cette logique du verre à demi vide ou à demi plein, puisqu'elle inscrit le pire dans la possibilité elle-même. La réalisation des possibles ne change rien à l'essentiel, elle correspond plutôt à l'incapacité de supporter ce monde en l'état, c'est un réflexe optimiste, un « tic d'agonisant »[990] que de s'imaginer des possibles, et se lancer dans des projets. Mais surtout, « Il est incroyable à quel point l'esprit est peu capable de prévoir, d'admettre, d'assimiler les catastrophes. Je ne vois autour de moi que des gens qui ne veulent y croire. Cela vient d'une réaction de défense tout à fait naturelle mais aussi d'un manque de culture historique. Or qu'est-ce que l'Histoire sinon la discipline du pire ? »[991] La

---

[987] C, p. 139.
[988] Clément Rosset, *La logique du pire*, *op. cit.*, chap. 1, 2, p. 16.
[989] CD, « Prestidigitation de la beauté », p. 97.
[990] « AA, « Cette néfaste clairvoyance », p. 1716.
[991] C, p. 623.

différence qui sépare Leibniz de Cioran et de Schopenhauer n'est pas une divergence de constat, mais une qualité de pénétration de la nature profonde des choses et une qualité de prise de conscience. Pour Cioran, rien n'est donc possible : au regard du pire, on ne *peut* rien. Il est faux d'affirmer que tout va de mieux en mieux ou de pire en pire, il faudrait plutôt dire que rien ne va plus. La présence du Mal est le fond de toute chose, peu importe au fond l'originalité de ses variations historiques. On ne peut rien attendre des possibles. L'histoire n'est que la manifestation, l'actualisation des différentes formes du mal, mais en lui-même, il ne change pas. Le pessimisme est d'abord un réalisme du mal. Tôt ou tard, ici et ailleurs, le pire arrive toujours.

La dernière strate sémantique du pire, comme menace, a pour effet de mettre la conscience en proie au pressentiment oppressant de « l'imminence du pire »[992], de l'anxiété « avide de désastres imminents »[993]. L'imminence du pire comme menace ne s'oppose pas à l'immédiateté[994] mais en part, puisque l'on sent déjà, *hic et nunc*, planer une catastrophe à venir. Cette imminence du pire prend alors la forme d'une malédiction, d'une prise de conscience de la fatalité du mal qui échoit au sujet. La déclinaison de la déchéance nous conduit à nous interroger sur la *damnation* de l'homme. Au regard de cette fatalité du pire, Cioran écrit : « Personne n'est plus apte que moi à comprendre *les dessous* de la malédiction. »[995] La première malédiction réside évidemment dans la mort. C'est « La plus ancienne des peurs »[996], la première menace, source indéfectible des anxiétés de tous les instants. Mais le règne de la malédiction ne commence par frapper qu'à partir du moment où l'on est éveillé à sa condition mortelle, pour ensuite s'étendre sur l'ensemble de la sphère du sujet (son existence, ses actions, ses pensées) et de ses relations avec autrui. Or, ne peut-on après tout apprendre à mourir et sans se troubler outre mesure du destin mortel qui frappe le sujet, et le sens de ses projets ? Montaigne ne semble pas troublé par le sentiment de l'absurde, au contraire. Mais surtout, si le pire est évident et fatal, comment Cioran ne s'y résignerait-il pas, lui qui se délecte des sages d'Orients, des stoïciens, des saints… ? Mais précisément, « La résignation est le phénomène le plus rare chez l'homme, plus naturellement enclin à escompter le pire qu'à accepter le mal tel quel, le mal naturel et médiocre, le mal de

---

[992] EA, « Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire », p. 1542.
[993] SA, « Vertige de l'histoire », p. 805.
[994] En particulier, Cioran critique l'idée du possible imminent (dénué évidement de menace) des consciences optimistes, qui attendent quelque chose de l'histoire à venir. « Croire à l'histoire, c'est convoiter le possible, c'est postuler la supériorité qualitative de l'imminent sur l'immédiat […]. » Cf. CT, « Désir et horreur de la gloire », p. 1122.
[995] C, p. 215.
[996] CT, « La plus ancienne de peurs. A propos de Tolstoï », p. 1132-1140.

toujours. »[997] La malédiction réside aussi dans le fait d'être désarmé devant les épreuves de la fatalité, ou sinon elle ne serait pas vécue comme telle. La malédiction porte sur la corruption fondamentale de ce que l'homme croyait posséder ou acquérir de meilleur. Les entreprises de l'homme, ses agitations et ses espoirs étant illusoires, tout respire sa malédiction, tout conspire contre lui, à sa perte… malgré lui. « La malédiction s'attache à tout ce que fait le civilisé. On doit bien avoir ce fait à l'esprit toutes les fois qu'on est surpris ou frappé par ce qui arrive. Tout est dans l'ordre, un ordre maudit. Il a fallu, il faut qu'il en soit ainsi. »[998] La lucidité du pire saisit ainsi la corruption non seulement de la condition humaine mais encore la corruption humaine de l'homme. Il ne faudrait pas voir ici la déception d'une attente, ou pas seulement, car l'essentiel réside dans la perception du pourrissement, de la nature viciée de l'être et des êtres, promesse de maux à venir.

Pourtant, même parvenu à ce degré de la lucidité, une certaine joie est ménagée. Il existerait une jouissance authentique (et non une résignation) de et dans la malédiction : la jouissance d'être *élu à rebours*. « Je ne connais rien de plus flatteur, quand on a accumulé les défaites, que de les expliquer par la Malchance ; elle explique et excuse tout, elle a des vertus presque magiques : du coup, on est racheté aux yeux de tout le monde… La Malchance réussit là où échoue la Providence. […] Mais dès qu'on pense à Elle, on se calme ; on supporte tout, et on est presque content d'être *frappé* du sort. L'explication par la Malchance est le plus grand truc ici-bas. On n'en inventera jamais de meilleur. On s'en sert dans les lettres de condoléances surtout, et toujours avec une indéniable efficacité. »[999] Bizarrement le pire permet finalement de tirer parti de la connaissance lucide. Evidemment, Cioran n'est pas dupe du « truc »[1000], mais pour autant en éprouve-t-il moins de joie ? La malédiction du pire semble *aider* à satisfaire l'ambition cioranienne de trouver le pire en tout, en sorte qu'à la certitude relative du pire répond la joie de la fortune de la lucidité, jamais en mal de désillusion. Cioran va jusqu'à rechercher le malheur de la malédiction : « Ayant toujours vécu avec la crainte d'être surpris par le pire, j'ai, en toute circonstance, essayé de prendre les devants, en me jetant dans le malheur bien avant qu'il ne survînt »[1001] Nous voyons donc à l'œuvre dans la

---

[997] C, p. 107.
[998] *Ibid*., p. 931.
[999] *Ibid*., p. 563-564.
[1000] « Ce n'est pas de malédiction qu'il s'agit dans notre cas mais de *malheur*, c'est-à-dire d'un état passif, subi, alors que dans la malédiction il y a une idée d'*élection à rebours*, donc de grandeur, qui n'est pas ordinaire dans le malheur. » *Ibid*., p. 923.
[1001] I, II, p. 1293.

clairvoyance du pire, une espièglerie cioranienne qui prend plaisir à déjouer les illusions, à jouer avec elle en connaissance de cause pour mieux les attaquer ensuite.

7- Le pire absolu

Celui qui cultive la « discipline du pire » « s'y habitue, y prend goût même. »[1002] C'est par la joie espiègle prise à la connaissance du pire relatif que Cioran tombe dans le pire absolu, dans l'idéal du Pire. De fait, il y a une férocité de la lucidité qui s'exacerbe au niveau de la clairvoyance du pire. Michaux avait l'habitude d'emmener Cioran regarder des documentaires animaliers au cinéma. C'est à la suite de la projection d'un film intitulé *Les Animaux* que Cioran écrit plusieurs notes :

> « […] il [le film] devrait être interdit à tout le monde sauf aux assassins et aux ''pessimistes''. La ''vie'' est pire que tout ce qu'on peu imaginer : c'est le cauchemar à l'état permanent. Tous les êtres tremblent, même les lions. C'est horrible, horrible. […] Ce spectacle des bêtes qui se détruisent les unes les autres, et non des bêtes de proie qui dévorent les faibles, il n'y a là rien de nouveau : c'est une chose qu'on a toujours sue. Mais je ne n'ai jamais vu dans l'espace d'une heure tant de peur et tant de fuite. Tous ces animaux, les agresseurs et les victimes, engagés dans une course éperdue ! Puisque la vie ne peut se maintenir qu'en se détruisant, il faut avoir le courage d'en tirer les conséquences. Lesquelles ? La fuir, pour commencer. »[1003]

Au-delà de l'expérience traumatisante du film (même si trois lignes plus bas Cioran note « Rien de grand ne peut se faire sans cruauté »[1004]), au-delà de l'expérience de cette violence de la lucidité, il faut retenir la mise en évidence de l'auto-dévoration de la vie qui va bien au-delà du tableau de la souffrance du monde qu'en dresse Schopenhauer. Son exemple des porcs-épics donne l'image d'un bestiaire domestiqué, et n'illustre que le douloureux grégarisme humain, dont la maxime pourrait être en somme *qui s'y frotte s'y pique*[1005]. Cioran ne semble en retenir que l'insociabilité des vérités cruelles. La cruauté est ainsi un luxe[1006]. Pour le reste, la bestialité de la lucidité cioranienne reste inédite dans l'intensité de sa cruauté et met en lumière la sauvagerie de la vie, une sauvagerie qui s'augmente avec la manière dont la clairvoyance s'attarde sur cette férocité. Cioran évoque ainsi la barbarie de maints spectacles violents (outre les débauches de cruautés naturelles ou de la vie quotidienne,

---

[1002] C, p. 623.
[1003] *Ibid*., p. 212.
[1004] *Id*.
[1005] Chaque individu doit trouver la bonne distance au sein de sa communauté : trop éloigné de ses congénères, l'individu souffre de froid, mais trop près, il souffre des piquants de ses camarades. Cf. Arthur Schopenhauer, *Parerga et paralipomena*, *op. cit*. IIe partie, 31. « Allégories, paraboles, et fables », § 396, p. 938.
[1006] TE, « Rages et résignations », « La cruauté – un luxe », p. 938-939.

comme les abattoirs et le massacre des animaux[1007], il y a aussi la fascination cioranienne pour les figures cruelles de l'histoire telles Gengis Khan[1008] ou Alaric[1009], etc.), dont il raffole et qui confirment tellement sa vision du pire. « Le phénomène barbare, qui survient inéluctablement à certains tournants historiques, est peut-être un mal, mais un mal nécessaire ; au surplus, les méthodes dont on userait pour le combattre en précipiteraient l'avènement, puisque, pour être efficaces, il faudrait qu'elles fussent féroces : ce à quoi une civilisation ne veut se prêter ; le voulût-elle qu'elle n'y parviendrait pas, faute de vigueur. »[1010] La barbarie est signe de vitalité, et révèle simplement le retournement de la vie sur elle-même, par elle-même et contre elle. En particulier dans les écrits de jeunesse, Cioran vante les mérites de l'effervescence de l'âme en proie à un « élan barbare » [1011], signe lyrique de créativité et d'énergie vitale. « Tel un fauve égaré dans les mignardises de la nature »[1012], Cioran rejoint la tradition cynique d'une sagesse *barbare* (plutôt que la métamorphose nietzschéenne du lion), avide de désastres et d'épreuves.

Il faut aller plus loin, et comprendre le sens de cette auto-dévoration au regard de la lucidité du pire. Car nous sommes arrivés ici à « l'Essentiel », aux limites du pire, là où « les interrogations se tournent contre l'esprit qui les a conçues », mettant en évidence la faillite de la recherche métaphysique ordinaire qui ne s'inquiète que de l'être[1013]. La prise de conscience du pire relatif et la découverte de la bestialité par et de la clairvoyance nous amènent à la connaissance du pire en lui-même. Qu'est-ce que le pire absolument parlant ? Le pire en soi ? Le pire absolu, révélé par une lucidité intégrale, est le mal conçu comme superessentiel. Non pas que le mal remplacerait Dieu… mais parce que le mal est le fond intime et ultime de l'être et du néant. Le mal s'exerce ainsi toujours de manière immanente au monde, mais il est bien « la voûte du monde »[1014]. L'essence du mal est donc au-dessus de l'être et en effet, c'est bien le mal qui pèse sur l'être, le ronge et le vivifie, l'anime. « Le mal contrarie l'être. »[1015] Le mal suressentiel se manifeste ainsi comme la puissance d'altération, de retournement, de renversement, de perversion, de destruction. Comme Cioran le reconnaît lui-même : « Je n'ai

---

[1007] I, IX, p. 1369.
[1008] C, p. 621.
[1009] I, VIII, p. 1350.
[1010] CT, « Le sceptique et le barbare », p. 1106.
[1011] CD, « Contradictions et inconséquences », p. 46.
[1012] BV, III, 44, p. 557.
[1013] P, « Précis de décomposition », « Hantise de l'essentiel », p. 652-653.
[1014] « […] comme si, où qu'on aille, on ne tombait pas sur quelque chose de pire que soi, car on est soi-même le mal qui couvre le monde comme une voûte, et l'on ne peut être avec soi sans être contre soi-même ! » CP, VIII, p. 434.
[1015] E, « Ebauches de vertige », p. 1459.

approfondi qu'une seule idée, à savoir que tout ce que l'homme accomplit se retourne nécessairement contre lui. »[1016] Le pire absolu est la consomption transcendante de l'être par le mal, selon la « loi inexorable » : « Le bien même est un mal »[1017]. Le principe du mal n'est donc qu'une loi, explicative et métaphysique, et non une entité transcendante à l'instar de la Volonté, de l'Inconscient, etc. La vision d'un « Pire idéal » est ainsi dénoncée comme une illusion, car elle n'est que l'espoir d'un enfer parallèle à l'espoir d'un paradis retrouvé. Le Mal n'est donc pas une entité métaphysique qui supplanterait le Diable, comme l'Etre avec Dieu[1018]. Ce n'est pas un problème de vocabulaire, il y a bien une opérativité métaphysique et herméneutique du mal : c'est la loi qui régit l'existence des êtres et qui permet de comprendre lucidement le monde, c'est le même mal qui frappe l'âme et l'histoire.

Ce retournement contre soi, Cioran le subit de plein fouet dans l'idée de « pensée contre soi ». Mais à ce niveau, la lucidité devient alors apocalyptique. En effet, la clairvoyance met en lumière l'idée d'un « élan vers le pire »[1019] voire d'un « élan suprême vers le pire »[1020]. Il y a donc trois déclinaisons de l'élan vers le pire : depuis la naissance comme depuis l'origine de l'humanité et le commencement du temps – en fait depuis l'origine de l'être –, l'homme ainsi que la civilisation et l'histoire se jettent vers le pire. Trois manières de dire que l'être, pour exister, tend vers le pire. Dès lors, la lucidité du pire va jusqu'à entrevoir la conclusion des temps. Cioran se sent des affinités avec la Bête de l'Apocalypse :

> « L'ange exterminateur, la Bête de l'Apocalypse, et n'importe quel génie de la Destruction, c'est d'eux que je me sens proche, ce sont eux mes "frères".
>
> Je ne me sens contemporain que de la Genèse et de la Fin. »[1021]

L'apocalypse se définit ainsi littéralement comme la *révélation* du pire absolu, de la déchéance à son apogée. C'est l'annonce d'un anéantissement total, d'une fin de l'histoire et de l'humanité. Et plus longue aura été cette chute, plus dure sera évidemment la fin. L'histoire n'est au fond que l'histoire d'une chute, elle n'est que le laps de temps séparant la genèse de

---

[1016] I, XII, p. 1396.
[1017] Ent SJ, p. 224.
[1018] C, p. 906.
[1019] « La véritable, l'unique malchance : celle de voir le jour. Elle remonte à l'agressivité, au principe d'expansion et de rage logé dans les origines, à l'élan vers le pire qui les secoua. » I, I, p. 1276. Et encore : « Le progrès n'est rien d'autre qu'un élan vers le pire », EP [p. 20].
[1020] CT, « Portrait du civilisé », p. 1094 : « […] la civilisation, dans un élan suprême vers le pire, s'effritera dans le tourbillon qu'elle aura susciter. »
[1021] C, p. 549.

la fin, d'où une absolue lucidité apocalyptique comme faillite de l'histoire[1022]. La vie est une chute à mort comme la conclusion apocalyptique est le but de l'histoire.

Il faut prévenir toute dérive : Cioran ne s'assimile évidemment en rien aux prophètes de l'apocalypse, comme ceux qui engendraient un mouvement qui « tenait à la fois du mouvement révolutionnaire et de l'explosion d'une sorte de religion du salut. »[1023] La distance avec le gnosticisme en particulier doit être réaffirmée. Au contraire de ces apocalypses salutaires, il s'agit chez Cioran d'une vision annulant toute rédemption par quelque principe transcendant que ce soit (Dieu, l'Esprit, le Jugement Dernier, ou même le jugement de l'Histoire, etc. ce dernier étant aussi une forme de millénarisme, comme le démontre Norman Cohn). Mais surtout ce serait se tromper sur la nature du pire comme mal suressentiel et le transformer en un « pire quelconque ». C'est le sens de cette remarque : « L'Apocalypse, oui ; la révolution, non. Je puis collaborer à une fin ou à une genèse, à une catastrophe finale ou initiale, mais non à un changement, à un mieux ou à un pire quelconque. »[1024] La lucidité voit que tout ce qui est, est le pire. Le pire est là. Le sort humain est mauvais et ne connaît aucune évolution. Il n'existe pas de progrès, en mieux ou en pire (par le truchement d'un mieux à rebours).

Cioran va encore plus loin. Il pense que chaque homme (et pas seulement l'homme désabusé) sent, tout au fond de l'intériorité la plus intime de son âme, l'imminence inéluctable de son apocalypse, comme le confie Cioran dans un entretien :

> « *Cioran* : […] Dans les temps anciens, il y avait la peur de la fin du monde – quelque chose qui allait arriver –, mais désormais, l'apocalypse est présente, de fait, dans les préoccupations quotidiennes de tout un chacun.
>
> *Louis Jorge Jalfen* : C'est intéressant, car vous suggérez que tous, dans leur for intérieur, ont la terrible conviction…
>
> *Cioran* : Oui… »[1025]

Tout le monde sent en soi cette apocalypse, mais personne n'ose se l'avouer. La connaissance du pire a pour spécificité d'être insoutenable, insupportable. Ce n'est pas l'être,

---

[1022] La plus grande illusion qui tombe est celle du progrès, d'une apocalypse positive, d'une Parousie : « Le Progrès est une idée judéo-chrétienne. Les Prophètes et l'Apocalypse *corrigée*, amendée, émasculée en sont les grands responsables. Le Jugement dernier comme accomplissement, comme couronnement ; le Jugement dernier *en rose*. » C, p. 479. Alors qu'au contraire, c'est l'apocalypse qui vient *corriger* la Genèse, *La Création ratée*.
[1023] Norman Cohn, *Les fanatiques de l'apocalypse*, Conclusion, p. 307.
[1024] C, p. 957.
[1025] Ent LJJ, p. 107.

mais le pire qui gêne la conscience et qui est l'objet de son oubli, de son refoulement, de sa couardise et de sa… lassitude[1026]. Ceci explique pourquoi, selon Cioran, les hommes ne précipitent pas leur chute alors qu'ils pressentent leur fatidique apocalypse, qui a le même sens, rapporté à l'échelle individuelle, du sentiment de la « *probabilité certaine* »[1027] de leur mort.

Mais cette sauvagerie de la lucidité du pire renvoie, au final, à l'idée d'un appétit du mal, d'un goût pour le mal, une soif à l'instar des premiers chrétiens « friands du pire »[1028] – comme nous l'avions remarqué. Tout au long de la déchéance, la joie de descendre[1029] et l'ivresse de la déchéance[1030] n'ont cessé de s'exprimer en des degrés et des formes variées (outre l'extase et la grâce : la catharsis de l'exil, la saveur de l'amertume, la tristesse jubilante et l'espièglerie avec le pire relatif). Une place est toujours faite à la joie. La joie en *lieu* et place du vide de la conscience : la lucidité du pire donne de l'espace pour la joie, elle lui donne un lieu pour dilater la conscience qui est coincée, resserrée, étriquée. Ici, l'appétit du pire – c'est-à-dire non plus seulement son goût, mais, plus fondamentalement, sa *gourmandise* – permet de comprendre les attraits de la connaissance du pire, qui sont de deux types : d'une part la jouissance d'une acuité d'esprit[1031] sans pareil et la joie prise à retourner le mal contre lui-même en pensant contre soi, d'autre part la vivification de l'esprit en retour[1032].

En effet, dans ce premier cas, il s'agit de déjouer la dernière illusion qui pouvait encore subsister, à savoir la « sécurité du pire ». Nous lisons ainsi :

> « Pour d'aucuns le bonheur est une sensation si insolite qu'aussitôt qu'ils l'éprouvent, ils s'en alarment et s'interrogent sur leur nouvel état ; rien de semblable dans leur passé : c'est la première fois qu'ils sortent de la sécurité du pire. Une lumière inattendue les fait trembler, comme si des soleils pendaient à leurs doigts pour éclairer des paradis émiettés. Ce bonheur dont ils attendaient

---

[1026] « Si l'homme oublie si facilement qu'il est maudit, c'est parce qu'il l'est depuis toujours. » AA, « A l'orée de l'existence », p. 1655 ou encore : « L'homme est comme Macbeth après le crime : reculer serait pour lui beaucoup plus difficile et plus fastidieux que de persévérer, que de s'enfoncer davantage dans l'irréparable. » C, p. 224.
[1027] LL, VI, « En finir avec la mort », p. 224.
[1028] E, « Urgence du pire », p. 1434.
[1029] C, p. 222.
[1030] *Ibid*., p. 313.
[1031] C'est la « justesse d'esprit » des « obsédés du pire », que nous avions déjà relevée (cf. E, « Ebauches de vertige », p. 1463-1464).
[1032] TE, « Le commerce des mystiques », p. 923 : « Quoi de plus fécond que le pire pour qui sait le souhaiter ? »

> leur délivrance, pourquoi prend-il un tel visage ? […] Ils y sont si mal préparés que pour en jouir, ils doivent l'annexer à leurs anciennes terreurs. »[1033]

En d'autres termes, il y a une jouissance du pire à se délivrer même de la délivrance des illusions par la clairvoyance du pire. Par conséquent, la dernière nuance de la lucidité consiste à s'annuler, à se détacher de la « fascination du pire ». Ce n'est pas un hasard si, dans l'article « Penser contre soi », Cioran écrit : « A quoi sert de polémiquer avec le néant ? Il est temps de nous ressaisir, de triompher de la fascination du pire. »[1034] Cioran ira jusqu'à dénoncer l'ineptie de la vision d'un « Pire idéal »[1035] et autres utopies en noir. C'est la dérive fabuleuse et *fantastique* d'un William Blake, par exemple, qui, après en avoir vu la vérité et la *pureté*, donne au Mal une dimension *sacrée*[1036]. Sous le goût du pire se cache ainsi une gourmandise qui fait de Cioran « un esthète gourmand de désastres »[1037] mais qui, derrière l'amateur de la beauté du mal, relève surtout d'une intuition du pire, vue absolument, en pleine lucidité, sans fard, ni sacralisation. La gourmandise doit être entendue plutôt comme la marque d'un *fin connaisseur*.

En revanche, la seconde jouissance du pire semble plus délicate. En quoi y a-t-il fécondité du pire, si ce n'est par la boulimie d'illusions consommées ? Il s'agit de l'écriture elle-même, qui vient donner l'occasion à la pensée de se décharger sur le papier. Cioran n'écrit en effet que le « *pire* » de lui-même[1038]. Une double objection ne peut manquer de s'opposer ici à Cioran : à côté de son pessimisme non idéal mais idéel, ne pratique-t-il pas un optimisme pratique avec la thérapie de l'écriture ? Plus fondamentalement, c'est l'objection pragmatique que Rousseau opposa à Voltaire : l'optimisme console. « Quand on oppose l'expérience vécue de la souffrance à l'argumentation philosophique de la théodicée, on s'expose à l'autre évidence, celle du besoin de consolation et de l'aspiration au bonheur dans

---

[1033] TE, « Rages et résignations », « Déchets de tristesse », V, p. 953.
[1034] TE, « Sur une civilisation essoufflée », p. 846.
[1035] « Ce pressentiment de l'inouï, d'un événement capital, cette attente cruciale peut tourner en illusion ; et ce sera l'espoir d'un paradis sur terre ou ailleurs ; ou alors en anxiété, et ce sera la vision d'un Pire idéal, d'un cataclysme voluptueusement redouté. » HU, V « Mécanisme de l'utopie », p. 1038. En revanche, lorsque Cioran parle du « pire des pessimismes » qui l'anime, il ne s'agit pas d'une utopie négative, mais bien de la perception absolue du négatif des choses (en l'occurrence, Cioran parle des réalités roumaines dans l'ordre spirituel, cf. SD, « La sensibilité tragique en Roumanie », p. 254).
[1036] La débauche de lucidité du mal propre à Blake et ses visions surnaturelles atteint une extrêmité telle qu'elle autorise à parler d'un « christianisme paradoxal » comme Georges Bataille le remarque à juste titre (cf. Georges Bataille, *La litttérature et le mal*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1990, « William Blake », p. 75). Le sacré, même diabolique, reste une illusion pour un Cioran qui demeure non-croyant.
[1037] Michel Ribon, *Esthétique de la catastrophe. Essai sur l'art et la catastrophe*, Paris, Kimé, 1999, chap. VI, 4, « Un esthète gourmand de désastres, un magicien du néant : Cioran », p. 250-254.
[1038] Cf. C, p. 694.

la vertu. »[1039] Comment ne pas voir un optimisme dans l'exercice de consolation, de thérapie par l'écriture ? Précisément, l'écriture cioranienne n'est jamais que l'expression graphique de la pensée. Or, la pensée est, en son principe, destruction[1040]. Cioran ne se délivre pas du mal, mais aboutit à une rédemption par la connaissance, « par le dépassement de la connaissance »[1041], ou encore par le « Dépassement du pessimisme ». Lorsque Cioran se demande s'il pourra « piétiner les axiomes du Mal » et en finir avec « l'évidence du pessimisme »[1042]. Il montre que la « visibilité de l'enfer » n'est évoquée que pour penser contre la pensée qui a en vue une telle image. « Penser contre soi » signifie dépasser la lucidité et savourer au passage l'intensité vécue au point culminant de la lucidité. Ce n'est donc pas une consolation, mais un sursaut existentiel du sujet. La rédemption par le dépassement de la connaissance doit se comprendre comme une rédemption par l'exténuation de la lucidité au moyen de la lucidité elle-même, c'est-à-dire tout sauf une rédemption salutaire.

Une seconde objection ne manquera pas de suivre : si la pensée est organique, n'est-ce pas mentir que d'écrire avec autant de qualités littéraires sur le mal ? Est-ce que Cioran n'aurait pas inversé Ovide : *je vois le pire, je le réprouve, mais je l'écris du mieux possible* ? Nous l'avons déjà relevé à d'autres niveaux de la lucidité, Constantin Noica et Marin Sorescu voyaient dans cette perfection littéraire la faillite du pessimisme de notre auteur. Mais justement, la contradiction entre la lucidité et la joie donne à la conscience cioranienne toute son intensité. Une première réponse a été avancée par Gabriel Marcel : en prenant l'écriture cioranienne au sérieux, c'est-à-dire comme une « opération véritable » et non comme une « attitude », tout se passerait « comme si l'intention la plus profonde, mais aussi la plus inavouée, était au contraire de faire surgir du fond inviolable des âmes la silencieuse protestation qui viendrait comme rétablir, par-delà le tumulte des sarcasmes et des blasphèmes, la conscience immarcescible d'un ordre et d'une plénitude ».[1043] Cela revient à n'accorder à l'écriture cioranienne qu'une fonction psychologique – qui ne rend pas vraiment compte de l'opération véritable de cette écriture. D'ailleurs, les *Cahiers* prouvent qu'il ne s'agit pas ou pas seulement de choquer le lecteur afin de l'éveiller. En d'autres termes,

---

[1039] Jean Lacoste, « Remarques sur le pessimisme », *La philosophie aujourd'hui*, Paris, Editions Nadeau, 1997, p. 244.
[1040] C, p. 387.
[1041] CTI, p. 17 (il faut entendre ici une référence à *La philosophie de la Rédemption* de Mainländer, cité un peu plus loin, p. 38).
[1042] *Le Dépassement du pessimisme*, *op. cit*.
[1043] Gabriel Marcel, « Un allié à contre-courant », *Le monde*, suppl. au n°7606, Paris, 28 juin 1969, p. IV.

l'écriture qui n'est ni pour soi ni pour autrui, mais contre soi, possède une fonction d'une autre nature. En revanche, le point notable relevé par Marcel consiste à voir l'antinomie de la jouissance d'écrire le mal comme dépassant un simple rapport forme / fond, parce que le conflit est intérieur à la pensée de Cioran. L'antinomie se situe dans le fond et se retrouve exprimée dans le forme.

Il nous faut aller plus loin. Nous pouvons alors trouver une réponse dans la manière dont Chestov s'expliquait le même état de fait (suivre le pire et voir le meilleur) chez Dostoïevski atteint de « double vue » : « La joie ici n'exclut pas la terreur. Ces états sont organiquement liés l'un à l'autre ; pour qu'il y ait joie sublime, il faut qu'il y ait terreur atroce. »[1044] La gourmandise cioranienne du mal n'invalide pas la lucidité du pire. Au contraire, elle la renforce, en retraçant par ses nuances les différents niveaux de la déclinaison des degrés de lucidité. Le pire est ce par quoi l'être est et disparaît, et la lucidité du pire est ce par quoi la conscience est apocalyptique, se maudit, agonise (tristesse d'être), s'aigrit (amertume par rapport au connu), s'exorcise (exil par rapport aux formes et à l'être), se sublime (la grâce de la lucidité), s'extasie. Cioran ne dit-il pas que toute sa pensée se situe entre l'extase et l'horreur apocalyptique, entre l'alpha et l'oméga de l'être, entre la Genèse et l'Apocalypse ? Cette loi du mal n'a pas d'autres arguments que l'évidence de ses manifestations les plus féroces et bestiales. Elle n'en constitue pas moins un argument, qui laisse penser que la lucidité apocalyptique n'est pas sans rapport avec une vision dantesque, une « Vision stupéfiante » à l'instar par exemple du *Jugement dernier* de Blake[1045] et au regard de ce qui frappe dans les révélations foudroyantes de la lucidité du pire : « […] nous galopons vers des horizons d'apoplexie, vers les miracles du pire, vers l'âge d'or de l'effroi. »[1046] C'est encore et surtout l'emblématique gravure de Dürer que Cioran affectionne, *Les Quatre cavaliers de l'Apocalypse*[1047], empreinte de millénarisme (une fin du monde pressentie pour l'an 1500, et un antéchrist menaçant, assimilé à l'empire Ottoman). La troupe infernale des quatre cavaliers (la Mort, la Famine, la Guerre, la Peste) se ruant sur l'humanité, figure une vision surnaturelle terrifiante, qui terrasse les hommes à sa seule révélation (dans la

---

[1044] Léon Chestov, *Sur la Balance de Job*, *op. cit.*, Ière partie, « La lutte contre les évidence (Dostoïevski) », VI, p. 51.
[1045] William Blake, *Le Jugement dernier*, in *Milton* suivi de *Le Jugement dernier*, trad. de l'anglais par Pierre Leyris, Paris, Corti, coll. Domaine romantique, 1999, p. 182.
[1046] SA, « Occident », p. 770.
[1047] Albrecht Dürer, *Les Quatre cavaliers de l'Apocalypse*, 1497/1498, Karlsruhe, Staaliche Kunsthalle. La gravure illustre l'*Apocalypse* 6, 1-8, de saint Jean. Sur l'importance de Dürer pour Cioran cf. HU, III « A l'école des tyrans », p. 1007 : « Dürer est mon prophète. Plus je contemple le défilé des siècles, plus je me persuade que l'unique image susceptible d'en révéler le sens est celle des *Cavaliers de l'Apocalypse*. »

gravure de Dürer, les hommes sont fauchés sans même que les sabots des quatre montures touchassent le sol), prophétisant le pire. Dans cet imaginaire du pire, propre à Cioran, il faut souligner le phénomène esthétique, indispensable pour comprendre la part d'effroi, d'horreur fascinante et effroyable, qui étrangle la pensée et serre le cœur. Cela permet de mettre en lumière d'une part « la continuité et la prolongation de l'influence romantique »[1048] tout au long de l'œuvre cioranienne, et d'autre part la réutilisation de la puissance dévastatrice véhiculée par cet imaginaire apocalyptique au profit de l'écriture cioranienne elle-même. Si nous rejoignons Sylvain David lorsqu'il constate que « Les velléités de destruction de Cioran font ainsi figure de fantasme littéraire, qui ne peut être mené à terme qu'à travers l'écriture », en revanche nous n'allons pas jusqu'à lire ici une « tentative désespérée de redonner au langage un sens, une fonction. »[1049]

La stupeur du pire déborde son image et son langage, le *sens* du pire sort du *sensé*, comme le chevauchement infernal des quatre cavaliers sort du plan gravé par Dürer et pointe l' « Urgence du pire » (le premier cavalier décoche ainsi la flèche de la fin des temps). L'écriture cioranienne du pire ne fait que relater ce débordement, sans chercher à y remédier. « L'absolu [du vide] n'abolit pas nos perplexités ni ne supprime nos maux. »[1050] Au contraire, Cioran se délecte d'en accentuer le trait. Cette stupeur ne doit pas être comprise seulement comme un simple *impressionnisme*, et c'est en cela que l'évidence stupéfiante du pire est un argument de poids qui rend légitime la loi du mal. En effet, la stupeur est déterminée comme la marque de toute révélation métaphysique essentielle :

> « Nous avons besoin de quelque secousse salvatrice. Il est incroyable qu'un saint Thomas d'Aquin ait vu dans la stupeur un ''obstacle à la méditation philosophique'', alors que c'est précisément quand on est ''stupéfait'' que l'on commence à *comprendre*, c'est-à-dire à percevoir l'inanité de toutes les ''vérités''. La stupeur ne nous étourdit que pour mieux nous réveiller : elle nous ouvre, elle nous livre à l'essentiel. Une pleine expérience métaphysique n'est rien d'autre qu'une stupeur ininterrompue, qu'une stupeur triomphale. »[1051]

La stupeur n'est pas un *effet* esthétique, mais le *résultat* écrasant de gravité d'une clairvoyance du pire. La stupéfaction place la conscience hors de l'interrogation ou de

---

[1048] Sylvain David, *Cioran : un héroïsme à rebours*, *op. cit*., chap. VI « La prophétie du pire », 200.
[1049] *Ibid*., p. 202.
[1050] MD, « L'indélivré », p. 1223.
[1051] *Id*. Qui plus est, Cioran parle de la stupeur de la « destructibilité fondamentale » dans le cadre de la sérénité du bouddhisme indien – la stupeur n'appartient pas qu'à l'atmosphère romantique, et, par ailleurs, elle subsiste même au milieu d'une vision apaisée du vide, en sorte que la stupeur métaphysique rend Cioran à jamais « indélivré ».

l'étonnement philosophique, elle met la conscience en face de l'essentiel, dans le foudroiement fatal d'une révélation qui écrase toutes les illusions, c'est la clairvoyance apocalyptique de « l'Inouï »[1052]. L'absolu n'est donc pas une entité ou un principe métaphysique, mais une modalité herméneutique, en sorte que le sens du pire est saillant, évident, mais sa saisie par la conscience abolit toute possibilité de donner sens à quoi que ce soit d'autre, tout est abîmé, ruiné, perdu, gâté : tout, exceptée la délectation prise à la révélation du mal intégral, à la gourmandise du pire.

Cette gourmandise du pire ne relève-t-elle pas d'une *gula* au sens de la frénésie pléonexique du troisième cercle des enfers dantesques[1053] ? Chacun songe à la *gula* de Jérôme Bosch, figurée dans *Les Sept Péchés Capitaux et les Quatre Fins Dernières*, *Le Jugement dernier* et surtout dans *Le Jardin des délices*[1054]. Mais en un sens, l'œuvre du peintre tout entière est une variation sur la *gula*, sur le péché capital de la volonté de puissance orgiaque, qui veut toujours *plus*. Jankélévitch[1055] voyait là une illustration de la double frénésie dont parle Bergson[1056]. Mais cette frénésie optimiste et optimale se voit au contraire niée par la

---

[1052] TE, « Lettre sur quelques impasses », p. 883.
[1053] Alighieri Dante, *La divine Comédie*, *Enfer*, chant VI, *op. cit.*, p. 913 sq.
[1054] Jérôme Bosch, *Les Sept Péchés Capitaux et les Quatre Fins Dernières*, 1475-1480, Madrid, Musé du Prado ; *Le Jugement dernier* , 1504, Vienne, Akademie der Bildenden Künste ; *Le Jardin des délices*, 1503-1504, Madrid, Musée du Prado.
[1055] Vladimir Jankélévitch, *Cours de philosophie morale*, *op. cit.*, p. 116, et cf. *Traité des vertus*, t. 1, *op. cit.*, p. 75.
[1056] L'argumentation de Bergson est longue mais essentielle, nous en reprenons les moments importants : « C'est lorsqu'une tendance, avantageuse en elle-même, est incapable de se modérer autrement que par l'action d'une tendance antagoniste, laquelle se trouve ainsi être également avantageuse. Il semble que la sagesse conseillerait alors une coopération des deux tendances, la première intervenant quand les circonstances le demandent, l'autre la retenant au moment où elle veut dépasser la mesure. Malheureusement, il est difficile de dire où commence l'exagération et le danger. […] Il en est surtout ainsi des tendances très générales qui déterminent l'orientation d'une société et dont le développement se répartit nécessairement sur un nombre plus ou moins considérable de générations. […] On poussera donc de plus en plus loin ; on ne s'arrêtera, bien souvent, que devant l'imminence d'une catastrophe. La tendance antagoniste prend alors la place restée vide ; seule à son tour, elle ira aussi loin qu'il lui sera possible d'aller. Elle sera réaction, si l'autre s'est appelée action. Comme les deux tendances, si elles avaient cheminé ensemble, se seraient modérées l'une l'autre, comme leur interprétation dans une tendance primitive indivisée est ce même par quoi doit se définir la modération, le seul fait de prendre toute la place communique à chacune d'elles un élan qui peut aller jusqu'à l'emportement à mesure que tombent les obstacles ; elle a quelque chose de frénétique. […] Et nous proposerons alors d'appeler loi de double frénésie l'exigence, immanente à chacune des deux tendances une fois réalisée par sa séparation, d'être suivie jusqu'au bout, – comme s'il y avait un bout ! Encore une fois : il est difficile de ne pas se demander si la tendance simple n'eût pas mieux fait de croître sans se dédoubler, maintenue dans la juste mesure par la coïncidence même de la force d'impulsion avec un pouvoir d'arrêt, qui ne serait alors que virtuellement une force d'impulsion différente. On n'aurait pas risqué de tomber dans l'absurde, on se serait assuré contre la catastrophe. Oui, mais on n'eût pas obtenu le maximum de création en quantité et en qualité. Il faut s'engager à fond dans l'une des directions pour savoir ce qu'elle donnera : quand on ne pourra plus avancer, on reviendra, avec tout l'acquis, se lancer dans la direction négligée ou abandonnée. Sans doute, à regarder du dehors ces allées et venues, on ne voit que l'antagonisme des deux tendances, les vaines tentatives de l'une pour contrarier le progrès de l'autre, l'échec final de celle et la revanche de la première […] mais la lutte n'est ici que l'aspect superficiel d'un progrès. » Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, chap. IV « Remarques finales.

gourmandise cioranienne, qui en reste au désastre d'une contradiction dramatique, inhérente à l'élan vers le pire. Cioran ne parle pas explicitement de Bosch et pourtant il en dépeint maintes fresques aussi délicieuses que démentes. Nous ne résistons pas à la tentation d'en donner un très long mais fort illustratif exemple :

> « ''Et il mit des chérubins devant le jardin des délices, qui faisaient étinceler une épée de feu, pour garder le chemin qui conduisait à l'arbre de vie.'' (Genèse, III, 24). J'ai souvent mendié sur ce chemin-là. Et les autres errants plus pauvres hères que moi, tendaient une main vide dans laquelle je laissais choir l'obole de l'espoir. Or, cheminant ainsi parmi la foule accablée, je voyais notre sentier s'enfoncer dans les marais, et l'ombre des rameaux du paradis s'engloutir dans le sans-fin du monde.
>
> Sapience ni patience ne nous rendrons maîtres de ce qui échappa à notre fatal ancêtre. Il ne nous faut qu'un esprit de feu – alors, les mauvais chérubins, las d'affûter armes et folies, fondront dans la braise de notre âme.
>
> Le Tout-Puissant nous a-t-il clos ses voies ? nous planterons alors un autre arbre, par ici, là où Il n'a ni gardiens, ni épées, ni feu. Nous enfanterons un paradis à l'abri des tourments – puis doucement nous nous reposerons sous les frondaisons de la terre, anges éphémères. Il lui restera, à Lui, une éternité où il n'y aura personne ; nous autres, nous continuerons à pécher, à mordre dans les pommes pourrissant au Soleil, Amoureux des sciences de la faute, nous Lui serons semblables et – grâces aux affres de la Tentation – encore plus grands que Lui.
>
> Or, ce fut à petites gorgées que nous nous accoutumâmes à la vie. Vivre : se spécialiser dans l'erreur. Se moquer des vérités sûres de la fin, ne pas tenir compte de l'absolu, transformer la mort en plaisanterie, et en hasard infini. Ne pouvoir respirer qu'au plus profond de l'illusion. Exister devient si grave que, en comparaison, Dieu n'est plus qu'un simple hochet.
>
> Armés par les accidents de la vie, nous bousculerons les certitudes qui nous guettent. Nous les saccagerons, nous culbuterons les vérités, nous attaquerons les lumières non avenues. Je veux vivre, mais sans cesse contre moi bondit l'esprit sacré, défenseur des causes du non-être.
>
> … Ainsi, de soi aimant, l'homme brandit l'épée dans la croisade des erreurs. »[1057]

Mécanique et mystique », p. 1226-1228. Chez Cioran, le sentiment tragique de l'existence consiste précisément à concevoir la conscience (et l'histoire) comme étant à l'agonie. L'antagonisme est une contradiction destructrice, dont aucun « acquis » ne subsiste. Là où Bergson voit un le goût du drame facile chez certains, Cioran oppose l'absence du sens du tragique chez les autres.

[1057] BV, I, 2, p. 511-512.

Ce texte reprend un *Jardin des Délices* où « Notre bonheur consiste à avoir découvert l'enfer en nous-mêmes. »[1058] Rien de commun avec la *gula* ventripotente des hommes stigmatisée par Bosch. La gourmandise de Cioran consiste à toujours connaître le pire, à toujours rester goulûment avide d'illusions à dévorer, et toujours avec une « noire exaltation », de telle sorte que la clairvoyance du pire absolu, autrement dit la lucidité extrême et au sens fort, donc la lucidité proprement dite, est comme un « équivalent négatif de l'extase »[1059]. La gourmandise du pire, ses délices, sa saveur, son goût… bref, le suc du pire, c'est-à-dire les éclairs de la volupté du Vide – « nimbe souterrain »[1060] de la conscience lucide arrivée à l'ultime extrémité de la chute – et la succulence de « la volupté authentique du mal »[1061] : voilà autant d'expressions d'une frénésie du pire, d'une « urgence du pire », qui manifestent une jubilation du pire, à la limite de la folie et de l'être.

En définitive, l'argument de la loi du mal repose donc moins sur l'évidence du mal que sur la qualité de cette évidence, sur la justesse de ses qualifications par lesquelles la pensée cioranienne pénètre et goûte ce qu'elle écrit. C'est bien le propre d'une connaissance *pénétrante*. D'une part, l'antinomie entre la perfection de la forme et le pessimisme du fond ne doit pas effacer l'ensemble des nuances de la palette cioranienne ; mais d'un autre côté, la vision apocalyptique n'est supportable que par l'épanchement sur le papier. La thérapeutique de l'écriture ne tient pas à un détournement, qui consisterait à se concentrer sur une activité (l'écriture) pour tromper son attention, car Cioran, dans la finesse de son écriture, reste vigilant sur ce qu'il écrit et n'est pas le dupe du charme des mots qu'il emploie. Le mot n'est donc pas le Dieu de Cioran, comme l'affirmait Bujor Nedelcovici[1062]. Cioran joue avec les mots et par leur truchement, se joue de ses maux, mais la légèreté des premiers n'enlève rien à la gravité des seconds. « Ne cultivent l'aphorisme que ceux qui ont connu la peur *au milieu* des mots, cette peur de crouler avec *tous les mots*. »[1063] Si l'écriture assagit Cioran, la raison en est qu'elle est le déchargement sur le papier du dépassement de la connaissance par la connaissance portée à son comble de lucidité, dépassement exaltant, violent, jubilant et…

[1058] LS, p. 301.
[1059] MD, « Le Mauvais Démiurge », p. 1176.
[1060] P, « Précis de décomposition », « Non-résistance à la nuit », p. 627.
[1061] CD, « La dégradation par le travail », p. 89.
[1062] Bujor Nedelcovici, « La leçon de scepticisme de Cioran », *Esprit*, n° 165, Paris, octobre 1990, p. 10. Quand Cioran écrit « Plus encore que dans le poème, c'est dans l'aphorisme que le mot est dieu » (E, « Ebauches de vertige », IV, p. 1495), il faut entendre une remarque nominaliste et littéraire qui dévalue la nature du langage. Accorder trop d'importance aux mots, c'est oublier qu'ils n'ont qu'une valeur conventionnelle. Cioran n'aura de cesse de critiquer ses contemporains et en particulier Heidegger sur l'usage abstrus du langage et sur la valeur fallacieuse accordée aux mots.
[1063] SA, « Atrophie du verbe », p. 747.

douloureux, on est au cœur de l'expérience existentielle de la plaie et du couteau. Outre l'attrait de l'acuité de l'esprit, la gourmandise du pire apparaît alors comme la frénésie de l'autodestruction du mal d'être par l'être du mal, l'atténuation du mal par l'exutoire de l'écriture et l'exténuation de la lucidité portée au pire.

Les miracles du pires sont autant de jouissances, et en ce sens, le « pire pessimisme » de Cioran s'avère toujours jubilatoire en son *ressort* comme en son écriture. Cioran aurait pu écrire une *Divine tragédie* qui aurait trouvé son acmé avec l'enfer, de même qu'il aurait pu rédiger un *Sophiste* inversé où le Mal aurait été cette essence qui traverse et lie ensemble toutes les autres essences. Car l'Autre ne rend autres les autres essences que parce qu'il altère, donc corrompt et fait mal. Mais que trouve-t-on quand on sonde le pire ? Quelle ontologie du non-être peut-on alors pratiquer ? C'est ce qui nous faudra établir dans un prochain chapitre.

CHAPITRE IV- LA NEGATION

A- Le vertige d'une connaissance en négatif

Jetée dans une « spirale du pire », l'écriture cioranienne semble à la fois versatile et vertigineuse. Versatile peut-être. Vertigineuse sûrement. Il suffit de voir l'à-pic que surplombe Cioran du haut des *Cimes du désespoir*. En effet, devant le vide (le vide entre les fragments bien sûr, mais aussi et surtout, sous les mots, le vide du sens lui-même), comment ne pas être pris d'étourdissements : voici une écriture qui écrit à ses dépends et contre le lecteur. Le problème est que ce vertige semble en même temps disqualifier l'écriture cioranienne. Si Cioran met mal à l'aise, son écriture se retrouve elle-même mise à mal puisqu'elle jouerait à vide. Il faut distinguer le vertige comme dégoût devant le vide qui essaie de faire illusion et le vertige comme sentiment d'une lucidité transcendante. Le vertige cioranien n'est-il qu'un subterfuge ? Oui, si on entend par là une échappatoire aux illusions et à la fiction du sens. Quelle est pourtant la substance de ce vertige qui, loin d'être futile ou facile, malgré sa versatilité, le rend aussi prégnant à travers l'écriture de Cioran et aussi prenant pour le regard du lecteur ? Et qu'y a-t-il alors à abattre dans le sens ? Nous voudrions en fait travailler à montrer ce qui reste de *profond* et de *profondément* philosophique dans ce vertige. A cette fin, nous allons tenter d'élucider ce vertige cioranien avec les notions de vide et de vacuité.

1- Le vertige du vide

Ce qui existe face au vertige, dans le vide, c'est l'infini :

> « Je ne peux parler de l'infini sans ressentir un double vertige, intérieur et extérieur – comme si, quittant une existence ordonnée, je m'élançais dans un tourbillon, me mouvant dans l'immensité à la vitesse de la pensée. […] Car l'infini – dans l'espace comme dans le temps – ne mène à rien. […] L'infini ne mène nulle part, car tout y est provisoire et caduc ; rien ne suffit au regard de l'illimité. Nul ne peut éprouver l'infini sans un trouble profond, unique. Comment ne serait-on pas troublé, en effet, dès lors que toutes les directions se valent ?
>
> L'infini infirme toute tentative de résoudre le problème du sens. Cette impossibilité me procure une volupté démoniaque, et je me réjouis même de l'absence de sens. […] Qu'au terme du vertige, notre chute n'ait rien d'une extinction progressive, mais que nous continuions cette frénétique agonie dans le chaos du maelström initial. […] Processus absolu, l'infini annule tout ce qui

> est consistant, cristallisé, achevé. […] Toute vision profonde révèle à quel point leur consistance [aux contenus de la vie] est illusoire au regard du vertige de l'illimité, car, par-delà les cristallisations éphémères, la réalité apparaît comme une intense pulsation. Le goût des formes résulte d'un abandon au fini et aux séductions inconsistantes de la limitation, qui éloignent à jamais des révélations métaphysiques. »[1064]

Le malaise du vertige frappe l'être à double titre, en ses limites psychiques et physiques. Il y a, en effet, une disproportion à la fois par excès pour le vertige interne (qui pousse à une dépossession de soi), et par défaut, en ce qui concerne le vertige externe (qui accule à s'emparer du monde et à en renverser le sens). Oxymoron parfait, absolument ambigu, le vertige repousse d'autant plus qu'il captive. Le vertige s'avère donc physique lorsque l'être se meut plus vite que sa pensée (impulsion) et mental quand la conscience se mobilise plus vite que son être (obsession).

Deux textes de Cioran, parmi les manuscrits de Paris, reprennent chacun un versant de cette ambiguïté : le premier intitulé « Logique, physiologie, vertige »[1065] fait du vertige une « aventure du rien » de la pensée, au-dessous de notre moi concret, où les idées deviennent des obsessions. L'autre, intitulé « La volupté du vertige »[1066] articule la douceur du gouffre à la perte d'appui ontologique dont découle le vertige. Le vertige mental porte ainsi sur une cinétique de l'être qui plonge la conscience dans une inattention au monde, l'élance dans une fluidité intérieure enivrante, où le temps, l'espace et la réalité s'enlisent. Elle l'incline à s'engloutir dans le vide du monde, tandis que la physiologie du vertige met plutôt l'accent sur l'effondrement du sujet, qui s'approfondit, se ronge, se dépossède de lui-même et se perd.

Le plus troublant, c'est que ces deux formes de vertiges – deux lignes de fuites opposées, intérieure et extérieure –, coïncident pourtant dans une seule et même expérience de l'infini. Plus Cioran aspire à l'infini, plus il s'en éloigne, provoquant ainsi une sorte de distorsion entre un arrière-plan qui se rapproche et un premier plan qui s'éloigne, entre un absolu qui attire et élève l'esprit, mais qui, en même temps, s'effondre sous ses pieds et l'enfonce dans la réalité. Dans cette expérience vertigineuse de l'illimité, la focale de la perception de la réalité trouble les perspectives sur le monde comme sur soi et déforme la nature même de la conscience du sujet. Nous voyons déjà s'amorcer ici la chute dans le temps et la chute du temps (respectivement : forces centrifuge et centripète du vertige). En

---

[1064] CD, « Le culte de l'infini », p. 85-86.
[1065] *Logique, physiologie, vertige*, CRN. Ms. 204, Bibliothèque Littéraire J. Doucet. Cf. annexe 5.
[1066] *La volupté du vertige*, CRN. Ms. 239, Bibliothèque Littéraire J. Doucet. Ce manuscrit est le premier jet de ce qui deviendra « La douceur du gouffre » (cf. TE, « Rages et résignations », p. 935-937). Cf. annexe 6.

conséquence, le vertige donne simultanément la nausée et la plénitude. Cioran se retrouve aux antipodes d'une nausée sartrienne qui ne désigne que le balancement entre un état dépressif (le glissement vers la peur devant le « factum de la contingence »[1067]) et l'exaltation de la liberté (la sensation que le corps propre se « durcit »[1068]). Jamais il n'y a coïncidence entre les deux états. Par ailleurs, Sartre réduit la nausée à une sensation de l'être devant sa finitude nue. Ce n'est au fond rien d'autre que le vertige du désir d'être, tour à tour angoissé d'une attente frustrée d'infini, et comblé par la réappropriation inespérée de sa finitude.

De même, Cioran se trouve également à l'opposé des interprétations contemporaines de la plénitude orientale du vertige du vide. Chez Nishida Kitarô, le maître de l'école de Kyôto, il y a bien une logique de l'*auto-identité absolument contradictoire*[1069]. En revanche, le creux du vide désigne la saisie du sans-fond de l'existence. L'*auto-identité absolument contradictoire* se révèle une auto-détermination du néant absolu. Cette logique consiste seulement à dissoudre l'être pour retrouver la nécessité d'en obtenir le sens. L'individu, en se niant, devient le monde. Cela revient à une déconstruction du substrat de l'existence, comme chez Sartre. Dans les deux cas, il est question pour l'individu d'incorporer son vide et de se faire à sa finitude. L'être sécrète du néant nous dit Jean-Paul Sartre, le néant sécrète de l'être pour Nishida Kitarô. A chaque fois, le vertige ne désigne que l'expérience limite de l'existence. Il s'agit là de deux manières inverses d'interpréter l'angoisse du néant chez Heidegger, qui découvre l'être dans le néant. Avec Cioran, le néant est *dans* l'être. Le vertige prend une tout autre envergure et le vide se révèle d'une nature différente que la simple privation d'être ou que le désir d'être, de même que Cioran ne fait pas du vide une libération

---

[1067] Cf. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1972, p. 22. Pour une étude de la nausée chez Sartre, cf. Robert Champigny, « Le sens de ''La nausée'' », *Publications of the Modern Language Association*, Baltimore, vol. 70, n°1, mars 1955, p. 37-46.

[1068] Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, *op. cit.*, p. 41.

[1069] Pour reprendre les termes exacts (par souci de ne pas trop déformer des concepts et des notions fort complexes), c'est le concept de *zettai mujunteki jiko dôitsu* : il ne s'agit pas d'une identification de deux termes contradictoires, mais de l'ouverture de l'identité d'un terme à lui-même. Cf. Nishida Kitarô, *L'Eveil à soi*, trad. du japonais par Jacynthe Tremblay, Paris, CNRS éditions, coll. CNRS philosophie, 2003, et cf. l'explication et le commentaire de la traduction de ce concept par Jacynthe Tremblay, *id*., p. 41. Pour une explication du néant absolu chez Nishida, cf. Bernard Stevens, *Topologie du néant*, Louvain / Paris, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La-Neuve / Editions Peeters, 2000, p. 70. Nous pourrions aller encore plus loin en comparant Cioran à Nishitani, lequel avait conceptualisé la « nihilité » (*kyomu*) comme expérience existentielle du néant creux, qui amène à déconstruire l'ego. Pour un commentaire de Nishida et ses prolongements chez Nishitani, cf. Bernard Stevens, *Invitation à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, Paris, CNRS, coll. CNRS philosophie, 2005. Cioran ne semble pas connaître l'école de Kyôto, toutefois, *mutatis mutandis*, des similarités existent bien avec Cioran, ne serait-ce qu'en vertu de leur relecture contemporaine de la doctrine de la *Śūnyatā*. Nous espérons pouvoir nous servir de ces similarités pour mieux en faire ressortir, par contraste, les spécificités propres à chacun. Quant aux liens de Sartre avec la philosophie japonaise, cf. François Noudelman et Gilles Philippe, *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2004, art. « Japon », p. 259.

d'espace (Nishida veut faire place au *lieu* de l'identité absolument contradictoire : le *basho*) mais une libération *de l'espace*.

2- La gamme du vide

Le vertige chez Cioran détermine non pas un surgissement d'être mais au contraire une dégradation ontologique. Si on compare le vide chez Cioran, d'une part, avec la nausée sartrienne (axée sur *l'absence de sens*) et, d'autre part, avec « l'éveil à soi »[1070] de Nishida (axé sur *l'absence de forme* dans la philosophie du *basho*), ce qui ressort c'est, par contraste, un état concret de la conscience lucide. En fonction de l'intensité de la lucidité, il s'ensuit donc plusieurs formes de vides comme autant d'expériences subjectives de l'être (Cioran parle ainsi de « Gamme du vide »[1071]). Il est possible d'en délimiter plusieurs, de dresser comme une carte de la « géographie du Rien »[1072], même si Cioran ne va pas jusqu'à développer dix-huit variétés comme dans le Mahāyāna[1073] .

a) Le gouffre

Le gouffre connaît deux modalités d'emploi : il peut désigner les scrupules secrets qui hantent la conscience, ce sont les « gouffres clairs »[1074]. Il peut aussi et surtout signifier le vide vécu du vague à l'âme, autrement dit l'expérience de l'ennui. Il s'agit alors d'un *gouffre ténébreux*[1075].

Prenons alors le temps de nous souvenir de la proximité de Cioran avec Fondane, en l'occurrence dans son étude *Baudelaire et l'expérience du gouffre*[1076]. La connaissance du gouffre ouvre le champ à une introspection où le sujet travaille à vider sa conscience des représentations illusoires (la gloire, la rationalité, l'action… sont autant d'opérations pour

---

[1070] C'est-à-dire le *Jikaku*, lequel approfondit la prise de conscience du soi authentique jusqu'à n'en faire que l'occasion, pour la réalité, d'être à elle-même consciente de soi.
[1071] P, « Précis de décomposition », « La gamme du vide », p. 617-618.
[1072] P, « Précis de décomposition », « Dans une des mansardes de la terre », p. 632.
[1073] Cf. MD, « Paléontologie », p. 1196. Précisons qu'il n'est donc pas question de dresser une taxinomie conceptuelle que Cioran aurait refusée, mais seulement de relever la variété du vide que Cioran évoque. Cette « gamme » offre une palette des nuances plus ou moins intenses du vide, et non une hiérarchie normative. Ceci explique que Cioran mélange parfois plusieurs nuances en même temps, en fonction de la tonalité du vide qu'il souhaite évoquer.
[1074] SA, « Aux sources du vide », p. 813.
[1075] L'idée de s'engouffrer au sens de se tourner « vers ses propres ''ténèbres'' » est exprimée par exemple dans TE, « La douceur du gouffre », p. 935-937.
[1076] Benjamin Fondane, *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, Paris, Complexe, coll. Le regard littéraire, 1994. Pour un commentaire, cf. l'article de Michaël Finkenthal, « Ennui et gouffre de Baudelaire à Cioran », *in* Monique Jutrin et Gisèle Vanhese (s. dir.), *Une poétique du gouffre. Actes du colloque de Cosenza (septembre-octobre 1999)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004. L'article est republié sur le site Internet de la Société d'études Benjamin Fondane : http://www.fondane.org/Ennui%20et%20gouffre.Finkenthal.htm

tromper l'ennui, cela rejoint évidemment l'analyse du divertissement pascalien). Deux remarques s'imposent ici. Tout d'abord, il faut comprendre que la nausée, en relevant seulement des sentiments[1077], n'est qu'une notion réductrice du vide. Ensuite, nous pourrions éviter le malentendu qui oppose Cioran et son ennui des dimanches après-midi avec l'ennui métaphysique chez Fondane (qui s'oppose à l'ennui superficiel et « esthétique »[1078] d'un dimanche vide, conçu comme un simple amollissement), puisqu'entre les gouffres clairs et les gouffres ténébreux, Cioran passe d'un ennui de surface, à un ennui du cœur, puis à l'ennui du jugement, jusqu'à un ennui de l'être lui-même[1079]. L'être et le néant apparaissent alors comme deux illusions également trompeuses. Seule compte l'expérience existentielle qui s'intercale entre les deux : l'être vivant. Au sein d'un corps pourtant inerte, la conscience se sent alors happée intérieurement par son engouffrement ténébreux, de telle sorte qu'avec la vitesse de l'engouffrement, le vertige s'accroît : « Allongé, je ferme les yeux. Tout à coup, je vois un gouffre se creuser vertigineusement, comme un interminable puit qui s'approfondirait à la recherche d'une eau introuvable, qui se creuserait lui-même avec une vitesse hallucinante. Et moi entraîné dans ce mouvement, dans cet abîme s'enfantant lui-même. C'est cela *s'engouffrer*, c'est-à-dire s'identifier avec le principe même de manifestation et de génération du gouffre lui-même. »[1080]

b) Le désert

Cioran est prolixe en matière de désert, en particulier quant au désert intérieur, entendu comme plein non manifesté, qui lui aussi est de deux sortes, à savoir le *désert horizontal* des idiots (vide infini, morne, monotone et neutre) et, à l'opposé, le *désert vertical* des mystiques[1081] (c'est l'élan vertical devant la béance du vide). Ceci explique le voisinage de la

---

[1077] Cf. BV, IV, 54, p. 564.

[1078] Benjamin Fondane, *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, *op. cit.*, chap. XXIX, p. 363. Sur cette opposition, cf. Michael Finkenthal, *op. cit.*

[1079] C'est la conclusion du texte « Les dimanches de la vie » sur l'expérience de l'infini, perçu dans l'immensité de son vide : « dans ces dimanches interminables le mal d'être se manifeste en plein » (P, « Les dimanches de la vie », p. 600).

[1080] CTI, p. 41.

[1081] CP, III, p. 375. Cioran explique auparavant (*ibid.*, I, p. 351) comment un « glissement horizontal sur l'étendue » est inutile pour les moines, dans la mesure où ils sont capables d'une « canalisation verticale » de leur sentiment religieux. L'idée d'un désert vertical propre à une « transe cosmique » (inconnue de l'idiot) nous semble ressurgir encore à plusieurs endroits, notamment quand Cioran parle de l'aménagement d'un désert intérieur pour faire *monter en soi* le ton de la mort (TE, « La Tentation d'exister », p. 965). Ou lorsque Cioran convoite de « remonter au *vrai* néant » et qu'il évoque « l'aventure verticale de la mystique » qui « se risque vers le haut et s'empare d'une autre forme d'espace » (*ibid.*, « Commerce des mystiques », p. 916-917). Il s'agit alors d'un anachorétisme de nature cosmique propre à Maître Eckhart, à Suso, à Angelus Silesius. Chez ce dernier, nous pouvons d'ailleurs retrouver, nous semble-t-il, un tel désert vertical : « Je dois monter encore plus haut que Dieu, dans un désert [*Wüste*]. » (Angelus Silesius, *Pèlerin chérubinique*, trad. de l'allemand par Henri Plard,

plénitude des idiots avec celle des mystiques, en des déserts en apparence analogues, mais, en réalité, infiniment éloignés les uns des autres.

Fasciné par les anachorètes en tout genre et les « athlètes du désert »[1082] en particulier, Cioran rejoint alors la tradition de l'*Eloge du désert* de saint Eucher de Lyon, des Pèlerins russes[1083] et de l'érémitisme biblique qui n'a cessé de nourrir les mystiques : vide de solitude, le désert intérieur est le lieu d'abandon par excellence, abandon du monde et abandon à la méditation. Mais le désert intérieur ne va pas sans attraits. Il relève en effet de l'espace du mystère, ou, pour parler comme Kierkegaard de « l'intériorité cachée », qui peut et doit éviter de se manifester, de se singulariser, de se différencier, afin de conserver son secret singulier, qui lui permet d'être lui-même[1084]. C'est tout le sens de l' « Urgence du désert », dont l'espace intérieur éveille la conscience à la vision pure, sans images, sans objets, à « une vacuité sans précédent » : « ce dont il s'agit ici, c'est d'une entreprise, la plus radicale qui ait été tentée, pour s'ancrer dans quelque chose de plus pur que l'être ou l'absence d'être, dans quelque chose de supérieur à tout, à l'absolu lui-même. »[1085]

Allons plus loin. Au-delà de l'isolement, l'hésychasme quête l'unité : *seul* veut d'abord dire *seul en soi* et non pas *seul avec soi*, *seul* veut dire « unifié au-dedans »[1086], en sorte que « le désert est d'abord un état d'être », comme le remarque à juste titre Jean-Luc Maxence[1087]. Le désert donne à l'âme l'expérience de l'infini, et lui fait goûter des délices quasi édéniques, comme Moïse au sortir de l'Exode apercevant la Terre promise. En proie au mépris du monde, n'est-ce pas cette jouissance mystique qu'expriment ces paroles de Cioran « Aucune folie ne me consolerait du peu qu'est ce monde dans les instants où le cœur est un

---

Paris, Aubier, coll. Bilingue, 1946, livre I, § 7, p. 61. Or, Cioran vient justement de citer ce livre dans le même texte (*id*., p. 914). Nous pourrions même voir une réminiscence de cette citation sous la célèbre phrase : « On a toujours quelqu'un au-dessus de soi : par-delà Dieu même *s'élève* le Néant », à l'instar d'Axelle Felgine, *Cioran et la tentation mystique. Expérience mystique et influence des mystiques chrétiens dans les écrits français de Cioran*, Thèse de doctorat de Lettres, s. la dir. de Gilles Ernst, Nancy, Université de Nancy 2, 2004, p. 179.

[1082] TE, « La tentation d'exister », p. 967 – Cioran dit d'ailleurs emprunter cette expression à un Père de l'Eglise sans le nommer (très probablement faut-il supposer ici une référence tirée de la lecture cioranienne de la Philocalie).

[1083] Cf. Michel Evdokimov, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris, Cerf, coll. Patrimoines, Orthodoxie, 1987.

[1084] Accentuant le concept augustinien d' « homme intérieur », cette notion kierkegaardienne de l' « intériorité cachée » est ainsi devenue un lieu commun de la compréhension existentielle de l'intériorité mystique et de la tradition érémitique. Cf. Marie-Madeleine Davy, *Un itinéraire. A la découverte de l'intériorité*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Epi, 1984, p. 115 et cf. *Le Désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1985.

[1085] UD, p. 20-22.

[1086] Jean-Luc Maxence, « Le désert des ermites », *in* Bruno Doucey (s. dir.), *Le livre des déserts. Itinéraires scientifiques, littéraires, spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. Bouquin, 2006, p. 1011.

[1087] *Ibid*., p. 1014.

jet d'eau dans le désert »[1088] ? Le désert intérieur s'avère le jardin secret du mystique, dans son amour divin, et l'élévation de son âme. Méfions-nous cependant de prendre l'élévation mystique, à laquelle le désert intérieur incite, pour une édification morale. Cioran ne retient que la sublimation verticale qui jette dans l'infini, et où l'âme monte du psychique au pneumatique, afin de mourir à soi-même. Le désir intérieur est donc prodigue, parce qu'il donne le sens de la séparation avec l'extériorité.

La différence entre intérieur et extérieur repose sur la démarcation du soi solipsiste en son dedans par rapport au reste du monde qui se maintient au dehors. Cela ne définit pas une frontière qui longe l'espace d'un côté et l'en-soi de l'autre, notamment au sens de la distinction cartésienne entre substance étendue et substance pensante. Car cette frontière serait elle-même spatiale (après tout, Descartes lui-même s'inquiètera de la *localisation* de la substance pensante par le biais d'une compréhension des fonctions de la glande pinéale), en sorte que l'intériorité, qui longerait ainsi l'espace extérieur, prolongerait d'autant l'espace au-dedans de soi. Il faut comprendre que la profondeur de l'intériorité n'est pas de même nature que la profondeur spatiale. Nous pourrions définir cette profondeur intérieure chez Cioran comme le *lieu* intime et non localisable des résonances infinies du vide, le lieu du vertige sans limites, où la perception du réel et du moi s'enlisent. C'est une dimension non pas physique mais spirituelle, où le plein non manifesté ourdit la conscience et étourdit les sens, comme en écho à une perception de l'infini qui déborde la finitude du monde. Le retrait au-dedans de soi n'est donc pas totalement sans lien avec le monde comme le montrent les analyses de l'imagination du désert de Jean-Jacques Wunenburger[1089]. Le désert intérieur n'anéantit pas le monde, même si le sujet retiré en lui-même ne perçoit plus rien du dehors. Il sublime le monde en résonant avec l'infini dont la conscience fait l'expérience. Il a donc aussi besoin du monde pour parvenir à le dépasser. Qu'est donc l'expérience cioranienne de l'infini ? Elle n'est pas seulement une émotion vertigineuse, « à la lisière de l'éternité »[1090], elle désigne plus précisément l'état où l'âme s'exhausse à l'échelle de l'infini, où la conscience se délie du moi, où le sujet se transfigure en se dilatant et en débordant sa finitude, où le cœur s'enflamme au paroxysme de la volupté et consume l'être du sujet : le sujet vit intensément en éprouvant l'infini lui-même, alors qu'il amoindrit son être et qu'il le vide. Par conséquent,

---

[1088] CP, VIII, p. 434.
[1089] Cf. Jean-Jacques Wunenburger, « Le désert et l'imagination cosmo-poétique », in *Cahiers de géopoétique, Actes du colloque de Nîmes (1991) : Géographie de la culture – espaces, existences, créations*. Texte consultable sur le site de la revue : http://www.geopoetique.net/archipel_fr/institut/cahiers/col2_jjw.html
[1090] UD, p. 22.

c'est l'être du sujet qui se trouve anéanti, et non pas le monde. Mais la différence intérieur-extérieur impliquée par le désert intérieur amène à tirer une seconde conséquence encore plus décisive. Car, dans l'expérience de l'infini, le solipsisme du sujet implose à force de se retirer sur soi, de se concentrer sur soi et de se condenser en soi jusqu'à se vider de soi-même. Dans le vide de son en-soi intérieur, le vide de soi rejoint le vide en soi. L'expérience de l'infini est donc une expérience du *vide* infini. Par suite, les états vibratoires propres à l'expérience de l'infini doivent être entendus comme la participation à l'infini. L'infini se communique par vibration et le désert intérieur désigne le confinement nécessaire à l'écoute de l'infini. Parmi plusieurs évocations cioraniennes de vibrations mystiques et lyriques, nous lisons notamment :

> « Nous connaissons trop bien les poisons du néant et du dégoût de l'être ; mais ils n'ont pu apaiser notre soif de l'être, seulement réveiller en nous le désir de conquête et de reconquête. Nous avons ravagé la nature au point d'en faire des déserts sans limites ; nous avons erré dans ces déserts et dans les nôtres, secs dans un monde aride : comment ne pas désirer, silhouettes desséchées dans un univers desséché, devenir sources vives à la source de l'être.
>
> Que l'extase soit la mesure de notre vibration et ses sommets notre patrie. Que la crête des cimes berce notre regard et que la perspective des hauteurs caresse notre âme. Qu'une vibration dans l'infini soit tout notre être. Qu'est-ce que l'extase sinon une vibration dans l'infini ? Dissoudre notre vie dans la pureté des élans, la hisser aux vibrations extrêmes, l'élever aux musiques des sphères. Que notre regard soit un flux de rayons et que résonne dans notre corps un monde d'harmonie ; que des spirales sonores et infinies l'inondent, tournoyant et rivalisant de volutes étranges. Que des cris de désespoir et des grincements de dents donnent le ton aux vibrations et que ces lamentations soient transfigurées dans leur élan. »[1091]

Par vibration il faut sous-entendre moins un mouvement ou un déplacement autour d'une position, qu'un état de conduction de l'infini, où l'on résonne affectivement en harmonie avec le vide infini. Mais empressons-nous de préciser que Cioran ne conçoit que l'harmonie qui règne entre la tristesse d'être et le mal d'être, entre microcosme (humain) et macrocosme (universel) du mal. Comment vaincre l'insoluble soif d'absolu de l'expérience de l'infini ? Par l'absorption de l'absolu lui-même dans le vide du désert intérieur : « Engloutir l'absolu est la seule activité qui, dans l'infini, puisse encore réchauffer notre enthousiasme et nous faire oublier de marquer une halte. Enflammés d'une soif inextinguible,

[1091] LL, III, p. 160-161.

avalons tout : que notre empire diminue notre néant. »[1092] Nous le comprenons, notre auteur déforme l'idéal érémitique. Cioran tient l'infini pour une éclosion du fini qui s'ouvre au vide, en sorte que la désertion du monde extérieur permet de s'enfoncer en soi, afin de se jeter éperdument dans son vide, limité jusque-là par la finitude. Et à travers le vide du désert intérieur, il ne s'agit pas de s'engloutir *dans* l'infini comme le voudrait l'idéal de la thébaïde, mais de s'engloutir *avec* le vide infini et quasiment cosmique. Ce désert souterrain de l'âme est un cillement de l'infini, c'est-à-dire tout à la fois un clin d'œil de connivence avec l'universalité de l'inanité et du mal, une agitation frénétique due à l'expérience de l'infini qui s'avère une expérience de la plénitude du vide, et, pour finir, un basculement intermittent d'une âme qui tombe en dedans ou au dehors d'elle-même, suivant en cela le pouls de son anéantissement.

Par ailleurs, le désert intérieur s'inspire et se nourrit du désert extérieur. En tant que vide spatial, le désert extérieur recouvre plusieurs réalités physiques et géographiques :

- les déserts de sable, comme le Sahara[1093]. Le vide est alors perçu comme sécheresse, aridité. C'est le vide de la vie et de l'éloignement des hommes. Le désert extérieur non seulement invite au retrait, mais la nudité de son espace incite à pratiquer la voie du dénuement[1094] (le rapprochement avec le *Bloßeit* de Tauler et le *Wu* chinois vient évidemment à l'esprit). Le désert se trouve ainsi l'objet d'une *occupation* essentielle. Le désert éprouve, purifie et libère. C'est un vide dur.

- les étendues infinies et désertes comme la mer et le ciel[1095]. Le vide est alors une vastitude *mouvante* parce qu'il s'agit d'horizons démesurés, de plans infinis et vagues, mais aussi parce que ces immensités désertes sont en mouvement : le vide ondoie ou rayonne, enfin, parce que ce sont des immensités où l'on perd pied. Une particularité du désert céleste tient aux couleurs et aux obscurités du vide (azuré, bleu, nocturne, brumeux[1096]…). Dans tous les cas, le plein n'est pas manifesté et s'il essayait d'y remédier, il s'engloutirait ou tomberait. La mer et le ciel absorbent la rêverie de ceux qui les contemplent, leur étendue vide (en particulier le ciel

---

[1092] *Id.*, p. 161.
[1093] Cf. P, « Précis de décomposition », « Exégèse de la déchéance », p. 594 et cf. « Certains matins », p. 619 ; CP, XIII, p. 493, etc.
[1094] Le « désert extérieur » trouve son équivalent psychique dans « l'aridité de la conscience » et la « sécheresse du cœur », cf. LS, p. 297-298, p. 304.
[1095] Cf. LS, p. 305 ; CP, IX, p. 454, XII, p. 475…
[1096] Cf. CP, IX, p. 447 et VI, p. 415 ; P, « Précis de décomposition », « Non-résistance à la nuit », p. 627 ; CP, IX, p. 446…

et ses teintes) est le réceptacle de l'onirisme et de la divagation. Dans leur vide, on s'abandonne à soi pour y projeter ses pensées vagues – voire pour y disparaître – se laisser porter et emporter par leurs ondulations perpétuelles[1097]. C'est un vide flottant.

- Les étendues infinies en relief : les montagnes et les cimes[1098]. C'est essentiellement une image géographique d'ouverture abrupte d'espace, de rupture, de basculement. Le vide est d'abord perçu dans sa verticalité, dans sa hauteur, dans son acmé (source de vertige[1099] ou d'ivresse[1100]). Au contraire de l'élévation des déserts, la montagne est l'image de ce qui incite à tomber et de ce qui pousse à une vue perçante. Tout spécialement, *Sur les cimes du désespoir* reprend une image suicidaire comme l'explique Cioran[1101]. Le bouleversement intérieur, figuré par cette image du vide, provient du fait qu'à tout moment une déchéance abyssale peut survenir[1102]. C'est un vide renversant.

Il convient de tirer deux remarques : premièrement, force est de constater que les deux acceptions sémantiques (désert intérieur et extérieur) et leurs différentes images (la mer, le sable, le ciel, les montagnes, la folie, la mystique) se mélangent souvent dans leur usage, en sorte que notre lecture sépare artificiellement ce que Cioran forge parfois en une seule et même métaphore. Deuxièmement, ces acceptions et images vont se tarir peu à peu avec le passage à la langue française. Il est vrai que Cioran n'a de cesse de se plaindre de la sécheresse de la langue de Voltaire. Le français serait suffisamment *aride* pour ne pas en rajouter. Toutefois, c'est plutôt le ton moins lyrique d'une pensée plus mûre qui rend vraiment compte de cette distance progressive avec la *suavité* des images poétiques comme celles des déserts.

c) L'abysse et l'abîme

Ces deux nuances de la gamme du vide sont les moins développées. Cioran y recourt de manière ponctuelle et distincte, sans d'ailleurs mettre moins de sens sous ces nuances. Nous pouvons même considérer que leur emploi est d'autant plus significatif et pertinent que Cioran concentre alors l'essentiel en ces deux termes, suffisant en eux-mêmes à évoquer le comble du vide, sans le recouvrir inutilement par du verbiage. Abysse et abîme relèvent d'un

---

[1097] Cf. CP, VI, p. 412 : la tonalité de la mer et les mélodies marines invitent à l'engloutissement.
[1098] *Ibid*., I, p. 347 ; VI, p. 415 ; XIII, p. 490...
[1099] CD, « Face au silence », p. 100.
[1100] LL, I, « Du plus grand regret… », p. 124.
[1101] Ent PD p. 156 et cf. l'autre version du même propos : Ent PB, p. 115 (c'est à la suite du sentiment d'être *sur les cimes du désespoir* que Cioran aurait eu son « intuition primordiale »).
[1102] CP, « L'essence de la grâce », p. 59.

apophatisme du vide, qualifié négativement par le ressenti anthropique (sentiment angoissant d'être tout petit en face de l'insondable) et le ressentiment entropique (volonté de lutter contre l'humiliation d'être écrasé par tant de vide et d'être condamné à s'user inutilement avant de disparaître dans ce vide). Par cet apophatisme, Cioran lutte surtout contre sa propension à la poétique du vide. Le lyrisme et la poésie du désert peuvent être des obstacles à la révélation du sujet à lui-même[1103], emporté par l'onirisme. L'abysse et l'abîme viennent ainsi compenser l'imagination infinie du vide afin de pénétrer la vue du vide lui-même : l'image du vide infini.

L'abysse est le creux indéfini des bas-fonds du vide. Il qualifie en propre l'aperception de ce que le vide conserve d'imperceptible : l'illimité du vide, son absence de fond, sa profondeur sans fin. En ce sens l'abysse souligne la « soif »[1104] inépuisable du vide, l'élan d'un esprit sans limite vers les « abysses divins »[1105]. Mi-transcendant, mi-immanent, l'abysse est l'inépuisable épuisement de tout par le vide. Le vide abyssal est épuisement.

Quant à l'abîme, il désigne un vide vécu péniblement, lourdement, mais dont le vide tient lieu de soi. En ce cas l'abîme est vécu sans vertige[1106]. Le vide est inerte, statique : c'est une carence constitutionnelle en être[1107]. Il est ce vers quoi l'on s'abîme, il est l'attraction vers quoi l'on *croît* irrésistiblement[1108], en quelque sorte il désigne le trou noir qui s'effondre sur lui-même et attire à lui tout le reste ; son fond est sans fin (au point que parfois Cioran admette même qu'il soit sans fond[1109]). Et pourtant, l'abîme peut se révéler dans le cœur[1110], dans l'âme[1111], en dieu[1112]… L'abîme est un vide transcendant et destructeur.

[1103] C'est d'ailleurs là le « bon usage du désert » selon Alain Laurent, s'inspirant du *Minotaure* de Camus, afin de critiquer l'empiétement humain, trop humain, du désert : « le désert lui-même a pris un sens, on l'a surchargé de poésie » cf. Alain Laurent, « Epilogue : à propos du ''bon usage'' du désert », *in* Alain Laurent (s. dir.), *Désirs de désert. Sahara, le grand révélateur*, Paris, Autrement, coll. Monde, 2000, p. 164.
[1104] CP, XIII, p. 487.
[1105] *Ibid*., p. 478. Le texte roumain dit « *abisul divin* ». Notons la difficulté de la traduction de ce terme : *abis* sera traduit en français tantôt par *abysse* tantôt par *abîme*. Il nous semble que, de manière générale, ce qui décide de la traduction par *abysse* résulte de la volonté d'évoquer le vide dans ce qu'il a d'illimité. Nous trouvons justement plus loin, dans le même livre, une précision à ce sujet : « Plus l'homme a des limites incertaines et plus il s'approche facilement de l'absence de fond chez Dieu. […] Ainsi l'homme, en se dirigeant vers l'immensité divine, n'a d'autre pont que l'indéfini. L'absence de fond est le point de contact entre l'abysse divin et l'abysse humain. » *Ibid*., XIV, p. 498.
[1106] Cf. MD, « L'indélivré », p. 1222.
[1107] E, « Ebauches de vertige », IV, p. 1495.
[1108] CP, VI, p. 418.
[1109] P, « Précis de décomposition », « Civilisation et frivolité », p. 586.
[1110] *Ibid*. « Double visage de la liberté », p. 629 ;
[1111] P, « Visages de la décadence », p. 690.
[1112] CP, IX, p. 446.

Nous le voyons avec l'abîme et avec la montagne, vide et vertige ne sont pas toujours indissociables. Si le vide est bien ce depuis quoi il y a vertige, il reste à savoir du vide de quoi.

3- La vacuité du vertige

A l'instar de l'anxiété[1113], qui est la conscience de la peur, la vacuité nous paraît désigner la conscience du vide, un vide au second degré. C'est la conscience de l'irréalité des choses et de soi. Dans ces conditions, le vide exprime seulement une déficience ontologique, une carence en être. La vacuité insinue encore, au moyen du vertige, une délivrance de ce qui retient la pensée, une délivrance de l'être et de l'idée d'être. C'est tout l'enjeu du texte « L'indélivré », du *Mauvais Démiurge* :

> « Le vide nous permet de ruiner l'idée d'être ; mais il n'est pas entraîné lui-même dans cette ruine ; il survit à une attaque qui serait autodestructrice pour toute autre idée. Il est vrai qu'il n'est pas une idée mais ce qui nous aide à nous défaire de toute idée. Chaque idée représente une attache de plus ; il faut en désencombrer l'esprit, comme il nous faut nous désencombrer de toute croyance, obstacle au désistement. Nous n'y parviendrons qu'en nous élevant au-dessus de la pensée. Aussi longtemps qu'elle s'exerce, qu'elle sévit, elle nous empêche de démêler les profondeurs du vide, perceptibles seulement quand diminue la fièvre de l'esprit et du désir. »[1114]

La pensée du vide qui elle-même apportait un début de délivrance des illusions et d'apaisement d'un malaise physiologique et métaphysique voire spirituel, se retrouve être à son tour un obstacle à la lucidité. Ceci met en lumière, par-delà la gamme du vide, un spectre du vertige qui s'établit entre deux pôles, à savoir le vertige concret, physiologique et mental déjà évoqué, et le vertige abstrait[1115]. Moins le vertige se révèle abstrait et plus le vide devient prégnant. Néanmoins, il y a une collision entre les deux vertiges, dans la mesure où le vertige est le moyen par lequel s'abstraire de la pensée elle-même, et de l'être, et du temps, et de l'espace, etc. Dès lors, on s'abstrait tout autant de la perception du vertige.

En retour, la vacuité, qui annihile jusqu'à la perception du vertige lui-même, éclaire le vide sous un jour nouveau : elle en laisse entrevoir la substance. Par exemple, dans le vide de soi à soi de la solitude, le rien sur quoi porte ce vide est dit non seulement « réel », mais « fécond »[1116]. Le principe autodestructeur de la pensée qui compromet le réel en donnant au

---

[1113] MD, « Paléontologie », p. 1197 et p. 1199-1200.
[1114] MD, « L'indélivré », p. 1219-1220.
[1115] SA, « Religion », p. 787 ; ou encore cf. E, « Ebauches de vertige », III, p. 1481.
[1116] C, p. 387.

vide un fond réel (le rien) n'est donc pas stérile tout en restant négatif. Sur les ruines de l'être, le rien n'est pas synonyme de néant – c'est-à-dire ni l'absence d'être, ni l'être de cette absence. En effet, selon « L'indélivré », le vide est le néant démuni de ses qualités négatives[1117]. Le rien n'est pas le néant, car ni il est, ni il n'est pas. « Le Rien comme fond de tout, la non-réalité essentielle de ce monde, même des affections. Qu'est-ce qu'un être ? Comment peut-on appeler *être* une figure vouée à la ruine nécessairement, instable et fragile d'une façon absolue ? Non, il n'est rien nulle part à quoi on puisse s'accrocher. »[1118] Le rien ruine l'être et déconcerte le sens, et, surtout, il nomme un effet d'aspiration à la ruine, il nomme une efficace du vide.

Du point de vue de la vacuité, le vide est dit « nourricier »[1119], Cioran en parle comme son « pain quotidien »[1120], de même qu'il évoque « le nectar de la vacuité » de Nāgārjuna[1121] ou « L'orgie de la vacuité »[1122], etc. Bref, dans la vacuité, on s'engouffre jusqu'au fond du rien. Ce qui est infini, c'est bien la chute elle-même et pas seulement le vide. Le rien n'est donc pas un fond au sens d'une fin, mais plutôt au sens d'une incessante et *abyssale* aspiration à une impasse : « il n'y a pas de terme dans la profondeur. »[1123] Dans l'herméneutique cioranienne, le sens désillusionné n'est que la direction et le vertige de la profondeur de cette impasse. C'est ainsi que la vacuité tient alors « lieu de tout *sans le tout* » et se révèle « une variante abyssale de l'être »[1124], destructrice de l'être et finalement plus riche que lui, mais riche de rien.

4- Le non-savoir

Il ressort de ce que nous avons dit précédemment une apologie du non-savoir. « La vacuité lucide » est « le néant qui se contemple indéfiniment lui-même »[1125]. L'érosion de l'être crée un vide qui est la conscience elle-même, et nous trouvons là, effectivement, un enrichissement *de rien*. Tout se passe comme si l'image et l'imagination du vide conduisaient

---

[1117] MD, « L'indélivré », p. 1224.
[1118] C, p. 431.
[1119] « On ne redoute plus le lendemain, lorsqu'on apprend à puiser à pleines mains dans le Vide. L'ennui opère des prodiges : il convertit la vacuité en substance, il est lui-même *vide nourricier*. » SA, « Temps et anémie », p. 768.
[1120] C, p. 531.
[1121] E, « Ebauches de vertige », III, p. 1475.
[1122] TE, « Rages et résignations », p. 956-957.
[1123] CP, XIV, p. 498.
[1124] MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1216.
[1125] C, p. 194.

à une désimagination, à une décréation du sujet[1126]. Ce non-savoir désigne l'état du sujet qui sait qu'il ne pense pas dans « la pure contemplation du vide »[1127], c'est-à-dire à la fois détachement de tout et de soi, et substance ultime du sujet réduit à rien. L'ignorance de Cioran s'avère donc, contre toute attente, une ignorance métaphysique qui se situe à mi-chemin entre la *docte ignorance* de Nicolas de Cues (dans la tradition de Plotin, du Pseudo Denys, de Maître Eckart) et l'*avidyā* dans la doctrine de la *Śūnyatā*[1128]. C'est du moins ce qui nous paraît ressortir de « L'indélivré ». Ainsi, le non-savoir est défini par son ivresse. Le goût cioranien[1129] pour le vertige s'oppose frontalement à l'écoeurement répulsif de la nausée sartrienne. L'appétit de la vacuité est qualifié d' « ivresse de l'irréparable »[1130], l'absence de pensée est goûtée dans sa saveur, etc. C'est l'appétit du rien, la soif du vide qui happe la conscience et l'aspire à se vider d'elle-même. C'est une *Śūnyatā* pure dénuée de son pendant : la compassion[1131]. C'est une docte ignorance dénuée de coïncidence avec l'absolu. La vacuité du vertige vide la conscience en même temps qu'elle la vivifie par le rien.

[1126] Pour une étude du passage de l'imagination du vide au vide de l'imagination, cf. Jean-Jacques Wunenburger, « L'imagination du vide comme constitution du monde et du moi », *in* Jean-Jacques Wunenburger, Mauro Carbone et Gheorghe Vladutescu (s. dir.), *Images, formes et déformations*, Lyon, Presses Universitaires de l'Université Jean Moulin Lyon 3, coll. Série Colloques, 2005, p. 71-95.

[1127] Cf. C, p. 300 : « J'ai l'intention d'écrire un essai sur cet état que j'aime entre tous, et qui est celui de savoir qu'on ne pense pas. La pure contemplation du vide. » Nous voyons là l'acte de naissance de ce qui deviendra le texte « L'indélivré ». C'est le 5 décembre 1967 que Cioran achève son texte, cf. *ibid*., p. 532.

[1128] Cf. Michel Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue ? Sankara*, Paris, Vrin, 1994. La notion de « non-savoir » évoquée par Cioran (cf. par exemple I, I, p. 1280) est une traduction de la notion d'*avidyā*. L'intérêt cioranien pour les philosophies et spiritualités orientales est immense. Presque à chaque fois, Cioran ne retient principalement que l'expérience du vide et la vacuité : c'est toujours le dépouillement esthétique et herméneutique allié au détachement métaphysique et éthique que Cioran recherche. Cette lecture transversale explique l'imbroglio des sources cioraniennes en la matière, entre bouddhisme, hindouisme, taoïsme… Néanmoins, une attention toute particulière de Cioran est décelable quant il s'agit de la *Śūnyatā* et des commentaires par Candrakīrti de Nāgārjuna. C'est d'ailleurs ce qu'un éminent indianiste français a relevé, dans une petite allusion, en lisant *De l'inconvénient d'être né* (cf. Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, coll. « Sciences, modernités, philosophies », 1994, p. 214). Cioran semble avoir fréquenté les spiritualités orientales dès sa jeunesse, grâce à la lecture d'Eliade. Il n'a pu manquer, par suite, de s'intéresser aux études françaises des spiritualités extrême-orientales, ce qui explique la première édition de « L'indélivré », dans un numéro spécial (s. dir. Lilian Silburn, autre indianiste de renom) de la revue *Hermès*, n°6, dossier « Le Vide, Expérience spirituelle en Occident et en Orient », Paris, *Les Amis d'Hermès*, coll. Hermès, 1969, rééd. : *Le Vide, Expérience spirituelle en Occident et en Orient*, Paris, *Les deux océans*, 1981 (et rééd. en 1989). Il faut alors éviter deux erreurs, celle qui consiste à surinterpréter le penchant cioranien pour ces spiritualités (par exemple, cf. Ent LG, p. 82, où Cioran explique qu'il n'est pas bouddhiste) ; celle qui ne voit au contraire qu'une coquetterie de la part de Cioran (alors que l'abondance de ses allusions font de lui un lecteur averti des études orientales de son temps). Cioran prend par exemple des notes sur « l'*avidya* » [*sic*] à partir d'un ouvrage d'« Oltramar » [*sic*] (cf. C, p. 313-314, ces pages correspondent à l'année 1966 : on peut considérer ce travail comme une propédeutique à « L'indélivré » que Cioran commence alors à projeter ; la référence exacte est : Paul Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques de l'Inde*, t. 2 « La théosophie bouddhique », Paris, Geuthner, 1923).

[1129] Cioran parle bien de « Savourer l'*absence de pensée* » avec « délice », cf. C, p. 958.

[1130] Cf. C, p. 380.

[1131] Bien sûr, la doctrine de la *Śūnyatā* ne saurait en aucun cas servir d'appui, non pas seulement parce qu'elle renvoie à l'absence d'être propre des choses (la *Śūnyatā* n'est pas un nihilisme), mais parce qu'elle peut

L'écriture philosophique qui en découle ne tend alors qu'à ruminer son vide et qu'à s'absorber dans la vacuité du mot. Seule compte en effet la répétition d'une obsession jusqu'au vertige nous dit Cioran[1132]. Le vertige est une méthode, « c'est notre loi. »[1133] La leçon herméneutique de *l'escroc du gouffre* nous semble pouvoir être lue dans ce non-savoir, lequel détermine, dans l'opposition à la science discursive, une expérience existentielle, concrète et intime, de la contemplation du vide, jusqu'à se fondre infiniment avec le rien sans pouvoir s'y reposer définitivement. Si l'on excepte la mort, il ne reste que l'intensification des répétitions de vides et de riens jusqu'au vertige pour accorder quelques pauses dans l'incurable, pauses durant lesquelles se savoure le non-savoir. C'est pourquoi « L'indélivré » conclut que même illusoire, l'expérience du vide mérite d'être tentée, et ajouterions-nous *retentée*, incessamment. Cette indélivrance, cette tentative toujours reconduite : voilà bien le propre d'un approfondissement. Le vertige est moins une simple « source de connaissance »[1134] que l'aperception de la profondeur elle-même d'une métaphysique négative inachevable, qui contraste avec les architectoniques massives, figées, pérennes.

---

s'intensifier jusqu'à la *Śūnyatāśūnyatā*, la vacuité de la vacuité. Sur la définition de la *Śūnyatā*, cf. Ludovic Viévard, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karun□□ā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, Paris, De Boccard, 2002, p. 28-29. Sur le lien nécessaire entre *śūnyatā* et *karun□□ā,* cf. *ibid*., p. 254. La vacuité de Cioran, au regard du bouddhisme, reste donc une vacuité imparfaite, tandis que Cioran semble justement rechercher dans cette imperfection *l'inépuisable épuisement* de l'être et du non-être par le vide.

[1132] C, p. 147 et p. 167.

[1133] P, « Précis de décomposition », « Non-résistance à la nuit », p. 627, d'où l'idée d'une « école du vertige » (TE, « Avantages de l'exil », p. 855, et cf. l'article éponyme de Jean-Noël Vuarnet, *Magazine littéraire*, n°327, Paris, décembre 1994, p. 35-38) parallèle à la *Śūnyatāvāda* ou « Ecole de la vacuité » dans le Bouddhisme du Grand Véhicule.

[1134] Cf. Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, *op. cit*., IIe partie « Mystique et sagesse ou la chute du temps », II « Le vertige source de connaissance », p. 127.

B- L'ontologie négative

S'acheminant degré par degré, vertige après vertige, vers le pire, la lucidité décapante conduit à une ontologie négative. De la conscience du négatif, le vertige nous a introduit à une conscience de la dénégation de l'être. A côté de l'herméneutique vertigineuse qui accouche d'un non-savoir, il est possible d'aller plus loin. Nous pouvons ne pas en rester à l'effet que produit le vide et remonter à une ontologie négative, c'est-à-dire à une ontologie apophatique (la philosophie de la mort s'avère ainsi un « savoir *sans connaissances* »[1135]) et, en même temps, une philosophie de l'être dénié et de la négation de différents états fondamentaux de l'être.

1- La mort

a) L'Irrémédiable

« J'ai tant tourné autour de l'idée de la mort, que je mentirais si je disais où j'en suis par rapport à elle. Ce qui est sûr, c'est qu'il m'est impossible de m'en passer, de remâcher autre chose… », ou encore : « […] la mort, ma marotte d'alors et de toujours. »[1136] La mort est une obsession fondamentale chez Cioran, qui met en jeu et mobilise toute sa pensée. Mais qu'est-ce que la mort pour Cioran ? Pourquoi s'en afflige-t-il ? Les autres hommes aussi savent qu'ils vont mourir, pour autant ils ne tombent pas tous dans le marasme que connaît notre auteur… Et qu'y a-t-il à gagner à penser sans cesse à la mort ? Son obsession n'empêche-t-elle pas inutilement de vivre ? Apprendre à mourir devrait suffire à se résigner ou à profiter de la vie ou bien encore à se préparer à mourir. Or, Cioran cherche à apprendre la mort, c'est-à-dire non pas à apprendre à vivre en sachant qu'il va mourir, mais à saisir le sens du mourir, de l'activité de la mort.

Il est impossible de définir la mort, sinon par rapport à la vie, car nul ne peut faire l'expérience de la mort mais seulement de son approximation – quand bien même serait-elle infinitésimale[1137]. En vertu de son absoluité même, la mort implique une réflexion

---

[1135] TE, « La Tentation d'exister », p. 960.
[1136] E, « Ebauches de vertige », IV, p. 1500 ; EA, « Mircea Eliade », p. 1588.
[1137] La mort est à la fois « l'expérience même » et « l'expérience unique », qui ne s'éprouve qu'une seule fois. Dans la vie, on ne saurait donc qu'en approcher le phénomène (par des expériences de « demi-chaos »

apophatique qui rend le concept de mort nécessairement relatif à la vie[1138]. C'est donc par rapport à la vie que la mort prend sens, de sorte que l'absurdité de la vie est le sens (comme signification et direction) de la mort : « La vie, loin d'être comme pensait Bichat, l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort, est plutôt l'ensemble des fonctions qui nous y entraînent. »[1139] Le vitalisme mortel de Cioran est une *Physiologie de la vie et de la mort* à l'envers, qui entend rendre compte du mouvement de la vie, qui vit au fur au et à mesure qu'elle fonce vers ce qui la nie. La mort est moins le revers de la vie (son mauvais côté caché, son prix à payer), que son envers, son inversion. A vrai dire, comme le montre Cyrille Harpet, « Tout organisme vivant est du fait de sa simple existence un déchet potentiel, un *cadavre* en puissance : il est destiné à se dégrader en partie du fait du renouvellement inéluctable de ses composants et du fait de sa prochaine extinction. »[1140] La vie devient l'*aptitude* à mourir ; vivre signifie pourrir. Il n'y a pas tant « résistance » que puissance : puissance de la mort sur la vie, laquelle n'est qu'une mort en puissance. La seule finalité de la vie, et, à plus grande échelle la nécessité elle-même du monde, c'est la mort. Cioran désigne ainsi parfois la mort sous le nom d'« irrémédiable », d'irrésistible entraînement vers la destruction et la disparition. En ce sens la perception de l'irrémédiable suppose une conscience eschatologique, une connaissance *agonisante*. La mort place le sujet dans le rapport entre la nécessité de la vie et la finalité de sa destruction au sein de sa nécessité elle-même, en sorte que pour vivre il faut s'élancer vers la mort. La contradiction entre la nécessité vitale contredite par sa finalité même donne toute sa valeur à la mort, en sorte que ce n'est qu'à l'aune de sa mort que le vivant juge sa vie et se la réapproprie, qu'il assimile son vécu et intègre ses contenus existentiaux en son être propre. La spécificité de la compréhension cioranienne de la mort va plus loin : elle en saisit la dimension *fatale*. Le « penseur d'occasion » est d'abord un penseur des *moments uniques*[1141], marqués du sceau de la fatalité qui sont autant de degrés de l'irrémédiable que nous pouvons distinguer comme suit :

- L' « Irrémédiable » proprement dit, nous l'avions déjà évoqué[1142], est le sentiment « qui s'impose à nous tous en contrariant nos tendances les plus intimes » [1143], en suivant la logique

---

notamment, mais aussi les expériences extrêmes de certains malades ou mystiques), mais il faut mourir pour en connaître l'expérience. Cf. AA, « Face aux instants », p. 1685.

[1138] En sorte que « Considérer la mort en soi, séparément de la vie, c'est rater la vie et la mort. », LL, III, p. 155.

[1139] TE, « La Tentation d'exister », p. 960.

[1140] Cyrille Harpet, *Du déchet : philosophie des immondices. Corps, ville, industrie*, Paris, L'Harmattan, 1998, Ière partie, I, 3, p. 102.

[1141] Cf. Cf. Joan Manuel Marín Torres, *Ciorán, o el laberinto de la fatalidad*, *op. cit.*, III, 2. « Pensiamento de momentos únicos », p. 113-119.

[1142] Cf. *supra*, p. 263.

de l'Implacable. Ce qui est absolument sans remède, c'est bien évidement la mort. De fait, « Hors l'Irrémédiable tout est faux »[1144], puisque seule la connaissance agonisante éveille la conscience à la clairvoyance. Par suite, l'Implacable est la logique dont la conviction est d'« Etre persuadé de ne pouvoir échapper à un sort amer, être soumis à la fatalité, avoir la certitude que le temps s'acharnera toujours à actualiser le tragique processus de la destruction. »[1145]

- L' « Irréparable » désigne le sentiment « qui accompagne toujours la conscience et la sensation de l'agonie »[1146]. Ce n'est donc pas tout à fait le même sentiment de la fatalité de la mort, puisque l'Irréparable ajoute à l'Irrémédiable l'accent funèbre d'une finalité fatale[1147], d'une destinée funeste, qui tourne mal, une finalité qui démonte la temporalité et découvre le sentiment du « Jamais » qui « désagrège le temps »[1148].

- L' « inéluctable »[1149] signale la nécessité fatidique à laquelle conduit inexorablement la fatalité, l'inéluctable est ainsi le sentiment de l'indigence du sujet. C'est le sentiment de ne pouvoir échapper à une fatalité mortelle[1150].

- L' « inévitable » et l' « irrévocable »[1151], moins directement liés à la mort, désignent le sentiment d'être pris au piège, c'est la fatalité de la faillite, autrement dit : le sentiment de l' « Insoluble »[1152].

- L' « Incurable »[1153] se définit comme le sentiment de la non consolation maladive de la fatalité de la mort. Une fois parvenue à la clairvoyance de la mort, la conscience ne peut

---

[1143] CP, « Sur la mort », p. 36. En ce sens, l'irrémédiable est impliqué dans toute révélation de l'inouï, dans toute stupéfaction, en sorte que ce serait l'erreur de Sartre d'en avoir fait un système (cf. EN, « Exercices négatifs », p. 37).
[1144] P, « Précis de décomposition », « L'animal indirect », p. 602.
[1145] CP, « Sur la mort », p. 36
[1146] *Id*. L'usage du terme s'élargit parfois à une fatalité collective : cf. par exemple TE, « Sur un peuples de solitaires », p. 878.
[1147] « Dès qu'on accepte l'irréparable, on retombe dans l'obsession du suicide. » C, p. 165.
[1148] BV, IV, 70, p. 571. La réciproque est également vraie : « L'intérêt que nous portons au Temps émane d'un snobisme de l'Irréparable. » (SA, « Temps et anémie », p. 765).
[1149] Cf. TE, « Avantages de l'exil », p. 856 ; I, XII, p. 1397. Cioran étant toujours fort équivoque, notons que le terme est parfois synonyme d'Irréparable, au sens du sentiment d'une destinée fatale : cf. EA, « Valéry face à ses idoles », p. 1565.
[1150] Cioran se sert de ce terme avec une majuscule pour évoquer le destin tragique de Benjamin Fondane, cf. EA, « Benjamin Fondane. 6, rue Rollin », p. 1602).
[1151] Cf. TE, « Sur une civilisation essoufflée », p. 842 ; TE, « Petite théorie du destin », p. 852 ; SA, « Aux sources du vide », p. 808. Cioran emploi encore d'autres vocables, avec une majuscule, relevant de ce registre : l' « Imprévisible » (P, « Précis de décomposition », « Triple impasse », p. 643),
[1152] Et nous savons que « La vie remplit toutes les conditions qu'exige l'Insoluble », C, p. 149. Plus ténu, le lien à la mort subsiste cependant à travers l'évocation de la condition mortelle de la vie.

revenir en arrière. Elle est marquée à tout jamais du sceau de cette fatalité et est empoisonnée définitivement par une inquiétude fondamentale.

- L' « impasse », qui est l'impasse non de la mort mais de ce qui la retarde, en éludant l'Irréparable. Cioran l'évoque avec la figure emblématique de Macbeth : « les chemins qui ne mènent pas à la mort lui sont des impasses. »[1154] C'est le sentiment de l'infidélité à la fatalité de la mort, sentiment qui se révèle alors injuste et insoutenable, au regard de l'insoluble et de l'extrémité de la fatalité qui se fait attendre. Dans l'impasse, la mort se fait prier, on ne saurait l'éloigner durablement du champ de la conscience.

En sa fatalité, la mort révèle ainsi à Cioran que l'existence n'a pas de remède (irrémédiable), pas de répit (irréparable), pas d'échappatoire possible (inéluctable), pas de solution (inévitable et irrévocable), pas de soulagement (incurable), pas de distance (impasse). Pour ces six raisons fatales, qui toutes procèdent peu ou prou de la première, la conscience de la mort est *le* moment décisif par excellence. Comme l'écrit Cioran dès son premier livre :

> « Les illusions de la magie [de l'optimisme] nient l'irréparable du monde, elles rejettent la mort comme réalité fatale et universelle. Subjectivement, ce phénomène plonge l'homme dans un état de béatitude et d'exaltation euphorique : car il vit dès lors comme s'il n'allait jamais mourir. Or tout le problème de la mort tient dans la conscience qu'en a le sujet : sans cela, entrer dans le néant n'a pas la moindre importance. Mais on atteint au paroxysme de la connaissance par le sentiment constant de la mort.
>
> Infiniment complexes sont ceux qui ont la conscience de la fatalité, ceux pour qui existent l'insoluble et l'irréparable, qui comprennent que l'irrémédiable représente un aspect essentiel du monde. »[1155]

Paradoxalement, la fatalité complexe de la mort pousse notre auteur à devenir moins *pessimiste* pour ainsi dire, en ce sens que la fatalité de la mort amène à concevoir cette dernière si déterminante, que la mort apparaît comme le seul *moment* véritablement *nouveau*[1156]. Le *fait* de la mort ne change pas, puisque la vie meurt depuis aussi longtemps

---

[1153] Cf. P, « Précis de décomposition », « La conscience du malheur », p. 605 ; SA, « Aux sources du vide », p. 806.
[1154] P, « Précis de décomposition », « Conditions de la tragédie », p. 657. Par suite, Cioran parle de différentes impasses comme autant d'égarements : par l'esprit, l'âme, le corps ou l'écriture notamment (cf. *ibid*, « Triple impasse », p. 643 ; TE, « Lettres sur quelques impasses », p. 880-893) : c'est une manière de dire que tout cela n'est que vanité au regard de la mort.
[1155] CD, « Magie et fatalité », p. 67.
[1156] « On meurt depuis toujours et cependant la mort n'a rien perdu de sa fraîcheur. C'est là que gît le secret des secrets. » AA, « Exaspérations », p. 1700. Ou encore : « Mourir, c'est changer de genre, c'est se renouveler… »

qu'elle vit. Mais l'efficience de la mort est toujours quelque chose d'étranger à la vie, d'absolument nouveau pour elle. Les vivants ont toujours connu la mort, mais elle représente aussi toujours pour chacun d'eux le saut dans l'inconnu. Entendons-nous bien. Il n'y a pas de changement dans la vie ou dans l'histoire. L'unique changement survient lorsque le temps s'arrête définitivement, comme avec la mort ou la fin du monde… Plus précisément, la nouveauté s'oppose au commencement et au recommencement. Or, seule l'origine et la fin ne recommencent jamais. La première génère absolument quand la seconde achève définitivement. Il n'y a pas de répétition de l'origine et la fin interdit tout retour éternel. En ce sens, naissance et mort sont symétriques. Jusqu'où doit-on comprendre cette apparition de nouveauté ? Ne nous méprenons pas. La nouveauté fatale de la mort est à la fois ce qui condamne l'aveuglement de l'optimisme et ce qui pousse à nourrir un « sentiment constant de la mort ». Cioran va plus loin. Parce que le néant d'avant la vie s'apparente à celui d'après, la vie elle-même s'identifie à un détour, à un « crochet »[1157] inutile et surtout nuisible, corrompant la plénitude irréalisée du néant d'avant la naissance. Devant la vie, on pourrait émettre le jugement suivant : *tout ça pour ça*.

Au regard de l'inanité d'une vie inutile et nuisible, la mort apporte donc une nouveauté radicale en ce qu'elle donne un sentiment de l'Irrémédiable qui bouleverse la conscience et pousse le sujet à appréhender l'unique, l'extra-ordinaire, le sur-naturel : la conscience entre en contact avec ce qui sort de la réalité, et partant, la mort donne à la conscience un sentiment qui lui donne de l'essor. La monotonie de la vie est rompue, et la conscience dépasse par là sa nature première[1158]. Si ce n'est avec le sentiment de l'irrémédiable, l'homme ne peut donc approcher la nouveauté, et tout autre bouleversement de quelque nature qu'il soit, ne saurait en aucun cas octroyer une *vie nouvelle*. Jusqu'à ce que mort s'en suive, nous sommes « cloués à nous-mêmes »[1159]. Pour ainsi dire, la répétition que Nietzsche a vu dans l'éternel retour et qu'Eliade a retrouvé dans la mentalité des peuples anhistoriques, n'appartient pas au temps ou à la régénération du temps, mais à la vie. La vie est la répétition du même, puisque la vie s'engendre elle-même. En elle-même, la vie *radote* et ennuie. De même, « L'histoire, à

Ibid., p. 1703. Et même : « Personne n'arrive, avant son dernier moment, à user totalement sa mort : elle conserve, même pour l'agonisant-né, un rien de nouveauté. » I, IX, p. 1366.

[1157] I, IX, p. 1360.

[1158] « Rien ne peut donc changer notre vie si ce n'est pas l'insinuation progressive en nous des forces qui l'annulent. Aucun principe nouveau ne lui vient ni des surprises de notre croissance ni de l'efflorescence de nos dons ; elles ne lui sont que naturelles. Et rien de naturel ne saurait faire de nous autre chose que nous-mêmes. Tout ce qui préfigure la mort ajoute une qualité de nouveauté à la vie, la modifie et l'amplifie. »
P, « Précis de décomposition », « Variations sur la mort », II, p. 589

[1159] P, « Précis de décomposition », « La dérision d'une ''vie nouvelle'', p. 642-643.

proprement parler, ne se répète pas, mais comme les illusions dont l'homme est capable sont limitées en nombre, elles reviennent toujours sous un autre déguisement, donnant ainsi à une saloperie archidécrépite un air de nouveauté et un vernis tragique. »[1160] Mais l'existence (la vie individuellement vécue, en conscience) n'est pas la vie ni l'histoire : elle est destinée à une fin fatale et est vécue en conséquence. Par ailleurs, la nouveauté de la mort se voit fortement renforcée par le sceau fatal qui la marque, puisque son surgissement imprévisible et irrémédiable rend la mort non pas inattendue mais indéfinie, c'est-à-dire incertaine quant au *moment* de son surgissement inévitable.

Dès lors, la peur de la mort est une peur du *nouveau*, et une inquiétude de tous les instants sur la menace de son surgissement. Quand la conscience s'inquiète de la mort, elle la voit comme l'horizon de sa propre vie. « La vie secrète de l'anti-vie, et cette comédie chimique, au lieu de nous engager à sourire, nous ronge et nous affole. »[1161] Vivre, c'est déjà commencer à mourir. Chacun de nous n'est qu'un mort-vivant, vivant sa mort et sa peur de mourir. Cioran dépasse ainsi largement la conception bergsonienne selon laquelle la vie est durée[1162], parce que rien ne dure vraiment à cause de la mort. Au contraire, pour notre penseur lucide, tout meurt et se meurt. Vivre, c'est s'acheminer vers sa propre mort. Vivre, c'est mourir. « La mort n'est pas un *état* ; elle n'a aucune réalité en dehors de la vie. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est : je suis vivant, c'est-à-dire je suis à la fois dans la vie et dans la mort. Il n'y a pas de vie qui soit différente de la mort. C'est pourquoi *mortel* est la seule qualification inattaquable lorsqu'on veut définir le vivant. »[1163] En conséquence, la vie, l'existence, l'être humain ne sont que les variantes de la mort, voire des « Variations sur la mort »[1164], plus ou moins enjolivée et travestie, par illusion. Le paragraphe III du texte « Variations sur la mort » peut être rattaché aux versions de « La vogue de la mort » et au texte « Penseurs crépusculaires »[1165]. L'idée est au fond la même : les philosophes ont *usé*[1166] la mort et la vie

---

[1160] I, VIII, p. 1356.
[1161] AA, « Cette néfaste clairvoyance », p. 1712.
[1162] Selon Bergson, « vivre consiste à vieillir », cf. *La Pensée et le mouvant*, « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 1397. Expression euphémique par rapport aux aphorismes cioraniens : « Durer, c'est s'amoindrir : l'existence est perte d'être. » MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1206.
[1163] C, p. 953.
[1164] Cf. P, « Précis de décomposition », « Variations sur la mort », p. 588-590.
[1165] Cf. « La vogue de la mort », « La vogue de la mort dans la philosophie contemporaine », « Variations sur la mort », (EN, p. 101-105, p 105-111, p. 123-124) et cf. P, « Précis de décomposition », « Variations sur la mort », p. 588-590 et « Penseurs crépusculaires », p. 610-614.
[1166] En particulier, on retrouve dans le § III des « Variations sur la mort » du *Précis* (p. 589) l'idée d'usure de la mort par la pensée, quand le manuscrit « La vogue de la mort dans la philosophie contemporaine » propose d'interpréter l'exaltation de la vie par Nietzsche et Bergson comme une usure de la vie (EN, p. 107).

avec leur pensée. L'essentiel est de regarder la mort en face, puis de la pénétrer par la pensée et non pas de l'exprimer (erreur de la phénoménologie et en particulier de Heidegger[1167]).

Cela revient à voir le travail de la mort, en constatant avec Simmel le « paradoxe de la vie qui pour se maintenir doit se détruire »[1168], ce qui pose problème ce n'est donc pas la mort en elle-même, mais, pour les vivants, le fait de se retrouver coincé entre la mort et l'être.

> « Le concept d'*Etre* ne s'applique pas à la *vie*. Ou plutôt : la "vie" comporte dangereusement peu d'être.
>
> Le concept de vie ne s'applique qu'à Dieu, qu'à l'inconcevable. »[1169]

Mais si l'être est le privilège de Dieu, c'est également le cas du néant : si l'homme n'a pas d'être puisqu'il meurt, pour autant il serait impropre de dire qu'il n'est pas, son existence n'est pas un pur néant. L'importance de la mort consiste à dévoiler la fragilité de l'existence, la légèreté de la vie, la chétivité de la réalité. En ce sens, « La mort est ce que la vie a inventé jusqu'ici de plus solide. »[1170] Parce que l'homme demeure *en deçà* de l'être et *au-delà* du néant, son existence s'apparente à une corruption ontologique. Toute l'œuvre de Cioran foisonne de passages qui vont en ce sens : « L'homme est un mendiant d'existence », si bien que « Notre place est quelque part entre l'être et le non-être, entre deux fictions », l'existence est une « présence infime », une « infime durée »[1171]. Exister ce n'est jamais être, ni *être un néant* (cette contradiction ontologique ne se peut se résoudre que chez Dieu), mais *être en train de mourir*. L'existence est cette présence infime par laquelle l'homme agonise, sa vie durant, écartelé entre deux formes d'infini, entre le néant et l'être. Insignifiante, dérisoire, minime et négligeable, l'existence est un *presque-rien*, un *moindre-être* ; c'est là tout son mal, et c'est bien là au fond le pire pour qui sait être clairvoyant. Rosset a bien mis en lumière ce point fondamental :

[1167] C'est au yeux de Cioran la faillite conceptuelle de Heidegger, qui n'a fait que « voler à la poésie sa matière ». (EN, « Exercices négatifs », « La vogue de la mort dans la philosophie contemporaine », p. 111). C'est là le charme de Heidegger mais aussi son manque de profondeur et de réel génie (*ibid*., p. 109). Heidegger a décrit l'expérience existentielle du mortel de la vie et a proposé une analytique existentiale de l'angoisse de la mort, mais il n'a fait que réécrire autrement ce que l'on savait déjà de la mort. Pire : « Les quelques pages de *Was ist Metaphysik ?* de Heidegger – petite brochure et le chef-d'œuvre de la philosophie contemporaine – ne remplacent certainement aucun vers d'aucun poète en proie au néant » (*id*.)

[1168] EN, « Exercices négatifs », « La vogue de la mort dans la philosophie contemporaine », p. 107.

[1169] C, p. 720. E, « Ebauches de vertige », II, p. 1458. Dans cette perspective, Cioran n'hésite pas à être parfois beaucoup plus radical dans ses propos à l'égard de la vie : « La vie n'est rien ; la mort est tout. Cependant il n'existe pas quelque chose qui soit la mort, indépendamment de la vie. C'est justement cette absence de réalité distincte, autonome, qui rend la mort universelle ; elle n'a pas de domaine à elle, elle est omniprésente, comme tout ce qui manque d'identité, de limite, et de tenue : une infinitude indécente. » I, IX, p. 1364.

[1170] E, « Ebauches de vertige », IV, p. 1501.

[1171] BV, IV, 56, p. 565 ; AA, « Face aux instants », p. 1688 ; CT, p. 47.

> « Le paradoxe de l'existence – Cioran ajouterait, non sans quelques raisons, son horreur – est donc tout à la fois d'être *quelque chose* et de *compter pour rien*. Etant trop pour être tenue pour rien, mais trop peu pour être prise en compte, l'existence ne se présente qu'à l'état de trace indosable, comme disent les chimistes lorsqu'ils établissent qu'un élément est présent dans la solution qu'ils analysent, mais en trop petite quantité pour être *appréciable*. [...] La chétivité de l'existence, s'attaquant à tout, en mine aussi le meilleur, réduit comme toute chose à la condition dérisoire et humiliante de n'être que cette chose et rien d'autre. »[1172]

L'agonie existentielle tient donc à l'écartèlement entre la vie et la mort, au déséquilibre entre les forces antagonistes qui poussent à vivre et à mourir. D'ailleurs, l'évolution du ton cioranien conduira à intensifier cette compréhension agonique de la chétivité de l'existence : cela commence en effet avec le simple constat d'une existence ne vivant que grâce à une « substance médiocre »[1173], avant d'en révéler le rien d'être qui lui est départi.

Sans cette agonie pénétrante, une illusion peut surgir : la fausse inquiétude de la mort. En effet, il ne faudrait pas concevoir toute peur de la mort comme une véritable agonie. Dans un premier temps, il faut comprendre que la « Coalition contre la mort »[1174] est une réaction naturelle des vivants qui perdent de vue non seulement la fatalité de la mort, mais s'interdisent toute lucidité. Ceci explique comment l'évidence absolue de la mort, dans sa nouveauté radicale, peut être refoulée par le commun des mortels : « si la raison désavoue l'appétit de vivre, le *rien* qui fait prolonger les actes est pourtant d'une force supérieure à tous les absolus ; il explique la coalition tacite des mortels contre la mort ; il est non seulement le symbole de l'existence, mais l'existence même ; il est le tout ; Et ce rien, ce tout ne peut donner un sens à la vie, mais il la fait néanmoins persévérer dans ce qu'elle est : *un état de non-suicide*. » [1175] Au contraire, l'agonie existentielle porte toute son attention sur l'irrémédiable. Le sujet agonisant éprouve, sur la brèche de son existence, le désarroi et le déséquilibre entre la vie et la mort comme une terrible fatalité. La négativité de la vie lui ôte alors toute illusion sur la valeur de ce qu'il entreprend, puisque tout se destine à mourir. Mais Cioran va plus loin, et retrouve des analyses contemporaines, notamment lorsqu'il lit Max Scheler :

[1172] Clément Rosset, « Le mécontentement de Cioran », *op. cit.*, p. 96 et p. 98.
[1173] SD, « Un aspect de l'irrationalité de la vie », p. 137.
[1174] P, « Précis de décomposition », « Coalition contre la mort », p. 595-596.
[1175] *Ibid.*, p. 596, cf. encore CP, IV, p. 390 : « l'état de non-suicide » défit l'« *être* » lui-même.

> « L'homme moderne a beau ''compter'' avec la mort et ''s'assurer'' contre en mille façons, celle-ci n'existe pas cependant pour lui comme objet d'une véritable *intuition*. Il ne vit pas ''en présence de'' la mort. Car un jugement ne peut jamais triompher d'une illusion positive ou négative. […] En elle-même la mort n'est plus crainte : car la peur de la mort en a éloigné l'idée ; celle-ci a été mise en fuite par la même angoisse vitale qui a conduit à soumettre à l'esprit de calcul toute l'existence. La mort n'est figurée, aux yeux de l'homme moderne, ni par le jeune homme qui abaisse une torche, ni par une Parque, ni par un squelette. Lui seul n'a pas trouvé de symbole pour elle ; car pour son expérience vécue, elle n'a pas d'être-là. […] La mort refoulée, la mort ''présente'' devenue invisible, et dissoute par la crainte jusqu'à un certain point ''d'inexistence'', voici que désormais elle se transforme en cette violence absurde, en cette brutalité qu'elle revêt aux yeux de l'homme moderne, quand il est confronté avec elle. Elle n'arrive jamais que comme *catastrophe*. On ''ne meurt plus la mort'' honnêtement et consciemment. Et nul ne sent plus et ne sait plus qu'il a à mourir *sa* mort. »[1176]

La peur de la mort et son angoisse sont les premiers obstacles qui nous en voilent la nouveauté, en y substituant la violence faite à la vie, c'est-à-dire en y substituant la vie elle-même. C'est la fausse inquiétude de la mort, qui conduit à repousser, à refouler la mort hors de l'existence, en la banalisant. C'est une façon de « racornir » la mort[1177], et cette manière d'en finir avec la mort relève au fond du même truchement que celui des philosophes qui en usent l'*idée*, afin d'éviter d'en penser et d'en vivre la difficile réalité. La fausse inquiétude de la mort n'est qu'une fausse quiétude qui fuit l'agonie.

Toutefois, arrivé avec Cioran à ce point de désillusion et d'agonie, une difficulté subsiste : le problème de la nouveauté de la mort est qu'elle en cache du coup l'essence. Qu'est-ce que la mort au-delà du sentiment que le vivant peut en éprouver plus ou moins consciemment ? Notre auteur va alors investir la mort dans sa réalité prégnante, dans sa menace sur la vie, en sorte que la mort apparaît comme la substance de la vie elle-même. La vie n'arrête pas de mourir en chacun des vivants. « La vie, c'est ce qui se décompose à tous les instants »[1178]. La vie n'est au fond qu'une matière mortelle, ou plutôt l'orgueil mortel de la matière. La matière organique n'est pas autre chose que de la matière frappée par la fatalité de la mort. Cioran définit ainsi la vie comme étant le « pompiérisme de la matière »[1179], une

---

[1176] Max Scheler, *Mort et survie*, suivi de *Le phénomène du tragique*, trad. de l'allemand par M. Dupuy, Paris, Aubier, coll. Philosophie de l'esprit, 1952, « Essence et ''théorie de la connaissance'' de la mort », p. 41-42. Max Scheler n'est évoqué que rarement par Cioran (cf. SFR, chap. IV, p. 120), mais il cite précisément ce passage essentiel de *Mort et survie* dans ses *Cahiers* (C, p. 361).
[1177] Cf. LL, VI, « En finir avec la mort », p. 227-228 : « Tu es plongé si profondément en elle [la mort] que son mystère n'a plus pour toi qu'une signification indifférente : son infini devient inexpressif, et son éternité fade. »
[1178] P, « Précis de décomposition », « Non-résistance à la nuit », p. 627.
[1179] SA, « Le cirque de la solitude », IV, p. 783.

« infidélité à la matière »[1180], une « infirmité de la matière »[1181], « le *roman* de la matière »[1182]… Son apparition est une « toquade de la matière »[1183], etc. Tout cela pourrait se réduire à la définition de la chair (autrement dit du vivant conscient) comme une « matière *tragique* »[1184], une matière qui se meurt. La mort anime et corrompt la matière, elle la vivifie pour mieux la tuer. Cela permet de comprendre que la vie, si elle est un absolu, reste immanente à la matière. La mort est donc directement impliquée dans la forme vitale. Simmel disait déjà :

> « Mais à chaque instant de la vie nous sommes des êtres qui allons mourir et cet instant serait tout autre si telle n'était pas notre destination, innée et, de quelque manière, agissante en lui. De même que nous ne sommes pas encore vraiment là dès l'instant de notre naissance, mais qu'il y a continuellement un petit peu de nous en train de naître, de même nous ne mourrons pas uniquement dans notre dernier instant.
>
> On voit maintenant clairement la signification de la mort comme créatrice de forme. Elle ne se contente pas de limiter notre vie, c'est-à-dire de lui donner forme à l'heure du trépas, au contraire, elle est pour notre vie un facteur de forme, qui donne coloration à tous ses contenus : en fixant les limites de la vie dans la totalité, la mort exerce d'avance une action sur chacun de ses contenus et de ses instants ; la qualité et la forme de chacun d'eux seraient autres s'il pouvait dépasser cette limite immanente. »[1185]

La vie n'est que la mort surmontée. La mort n'est que l'échec de l'adaptation du vivant à prendre une forme adéquate en son milieu. Il est donc moins exact de dire que l'homme, à peine né, est assez vieux pour mourir[1186], que d'affirmer que le vivant, pas encore tout à fait mort, est toujours assez jeune pour prolonger sa naissance malgré la mort. Ceci explique que l'homme se trouve souvent encore trop jeune pour mourir. Cioran va encore plus loin, puisque pour lui, ce n'est pas la mort qui limite la vie, mais l'inverse. Et la signification de la mort s'avère ainsi et paradoxalement vivifiante :

> « Frères, que la vie soit si intense en vous que vous mouriez et vous détruisiez en elle. Mourir de la vie ! Détruire sa vie ! […] Ne sentez-vous pas que la vie

---

[1180] C, p. 119.
[1181] *Ibid*., p. 814.
[1182] P, « Précis de décomposition », « Le mensonge immanent », p. 657.
[1183] E, « Ebauches de vertige », III, p. 1474.
[1184] C, p. 535.
[1185] Georg Simmel, *La Tragédie de la culture*, *op. cit*., 6. « Métaphysique de la mort », p. 171-172.
[1186] Plutôt qu'à la théorie de l'être-pour-la-mort de Heidegger, il convient de songer plus judicieusement à Sénèque – dont Cioran semble plus proche. L'auteur du *De Brevitate vitae* avait en effet déjà écrit à Lucilius : « […] tu vas à la mort depuis le jour où tu es né. » (cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, trad. du latin par Henri Noblot, Paris, Belles Lettres, coll. Budé, 1995, t. I, Lettre 4, § 9, p. 12).

> en vous fait craquer ses coutures ? Ne repoussez-vous pas dans vos chutes et vos élévations les limites de l'existence ? Comment peut-on vivre seulement pour ne pas mourir ? Pourquoi certains hommes ne peuvent pas mourir de tant de vie ? […] Aucun saint n'a connu la chute et, me semble-t-il, aucun saint n'est mort. Du bonheur de ne pas être saint ou du grand malheur…
>
> Commencement de la sainteté : quand on sent que la vie n'a plus rien à perdre dans la mort et la mort dans la vie.
>
> Tragédie : la vie comme limite de la mort. »[1187]

Il faudrait donc plutôt dire que c'est la vie qui pétrit la matière avec la mort pour engendrer du vivant. De même, la vie interrompt le néant, en s'intercalant entre le non-être d'avant la naissance et le non-être d'après la mort.

Ainsi, le sentiment tragique de l'existence pénètre l'essence de la vie que l'on pourrait définir comme *la matière à l'agonie*[1188]. Et l'essence de la mort ? Elle n'est qu'approchée : « Au plus profond de nos défaillances, nous saisissons tout à coup l'essence de la mort ; – perception limite, rebelle à l'expression ; déroute métaphysique que les mots ne sauraient perpétuer. Cela explique pourquoi, sur ce thème, les interjections d'une vieille illettrée nous éclairent davantage que le jargon philosophique. »[1189] Au-delà de la déroute des mots et du sens, le sens du silence essentiel de la mort tient à la dimension transcendante de celle-ci. La mort apporte un absolu. Comme notre auteur l'écrit : « La mort est un état de perfection, le seul à la portée d'un mortel. »[1190] En effet, la mort vient mettre un terme à ce processus de dégénérescence, de décomposition, de pourriture qu'est la vie. En la corrigeant, la mort vient couronner la vie. Cette mort nous achève au double sens où elle nous ôte la vie, et où elle accomplit notre nature. En nous détruisant, elle réalise notre forme vitale. Cioran est proche sur ce point de l'analyse de Jaspers, qui fait de la mort un « refuge », achèvement, accomplissement de la vie, parce que « la mort est plus que la vie »[1191]. Mais Cioran ne

---

[1187] LL, III, « Mourir d'enthousiasme », p. 169.
[1188] « L'essence réside dans la peur de mourir. Si cette peur disparaissait, la vie perdrait sa raison d'être. » C, p. 273.
[1189] SA, « Le cirque de la solitude », II, p. 779.
[1190] E, « Ebauches de vertige », I, p. 1449. En revanche la vie est le comble de l'imperfection, du dégradé, du dégoûtant : « Définition du vivant : ce qui ne pue pas encore. » C, p. 132.
[1191] Karl Jaspers, *Eclairement sur l'existence*, IIIe division, IIe partie, « La mort », 6. « Le refuge de la mort », in *Philosophie*, trad. de l'allemand par Jeanne Hersch, Berlin, Spring-Verlag, 1989, p. 443. Outre le compte rendu sur « Karl Jaspers : ''Psychologie der Weltanschauungen'' » (SD, p. 158-163) – où Cioran met en lumière la philosophie de la vie de Jaspers –, nous n'avons trouvé qu'une seule mention indirecte du philosophe allemand, dans la correspondance (lettre à Wolf Aichelburg du 3 mars 1974, S, n°510, p. 262) : « Il faut que je relise Jaspers, mais je ne suis pas sûr que j'en aurais encore le courage. » [nt] Cioran connaît donc l'œuvre de Jaspers, mais semble s'en être éloigné avec les années.

s'arrête pas à cette seule considération. La mort est aussi une humiliation de l'orgueil de la matière, c'est pourquoi le vivant qui souhaite se résigner à la mort et apprendre à mourir en se rapprochant de la mort est amené à la mortification. Si Cioran ne s'y résigne pas, la raison est imputable à sa déchéance. Seul un saint pourrait y souscrire. En mourant sa mort dès cette vie, celui-ci n'a plus de vie à perdre, puisqu'il ne vit plus non plus vraiment.

Par conséquent, Cioran montre que l'agonie n'est pas un problème que l'immortalité pourrait régler. Le sentiment lucide de la mort est un « sentiment qui n'a rien à voir avec le *cadavre*, sentiment intime, le plus intime de tous, et qu'on éprouverait, si on est prédestiné à le ressentir, même dans un monde où personne n'aurait l'occasion de mourir. »[1192] L'immortalité elle-même n'enlèverait rien au caractère dérisoire, infime et infirme de l'homme.

En pénétrant complètement l'essence indicible de la mort et en en saisissant la valeur vivifiante, Cioran entre alors dans une authentique quiétude sans se départir de son agonie, en sorte que notre auteur peut écrire : « Nulle pensée n'est plus dissolvante ni plus rassurante que la pensée de la mort. C'est sans doute à cause de cette double qualité qu'on la remâche au point de n'en pouvoir s'en passer. Quelle veine de rencontrer, à l'intérieur d'un même instant, un poison et un remède, une révélation qui vous tue et vous fait vivre, un venin roboratif ! »[1193] Au final, le mystère de l'essence de la mort est le secret de la vie, le secret pour vivre. L'idée claire de la mort (et non son sentiment) est tonifiante et revitalisante. La lucidité de la mort, dans la clairvoyance de sa nouveauté et de sa substance vitale, dans la perception de sa transfiguration (c'est-à-dire le bouleversement de la nature du vivant) amène alors Cioran à dépasser « l'humiliation »[1194] de la mort, et à goûter à l' « *ivresse de l'irréparable* », à une « joie de mourir » dans l'extase (musicale ou érotique et pas seulement mystique)[1195], mais aussi à une saveur de la mort qui donne à l'existence tout son « arôme » : « La mort est l'arôme de l'existence. Elle seule prête goût aux instants, elle seule en combat la fadeur. Nous lui devons à peu près tout. Cette dette de reconnaissance que de loin en loin nous

---

[1192] E, « Ebauches de vertige », II, p. 1462. Cioran écrit par ailleurs : « il est étrange, il est incroyable de songer qu'on accepte de vivre tout en sachant que dans le meilleur des cas, on n'atteindra que les années dévolues à *un* mortel. Mais même si on allait jusqu'au bout des temps le problème serait le même. C'est vraiment l'*être* qui est en cause, cet *être* après lequel tous soupirent, et qui cependant n'arrange personne. » C, p. 736.
[1193] AA, « Face aux instants », p. 1689.
[1194] « La mort, il est vrai, a un côté ''transfiguration'' mais le côté humiliation est plus évident, plus fréquent. Mourir : délivrance ou humiliation ? » C, p. 668.
[1195] LL, I, « Extase musicale », p. 115.

consentons à lui payer est ce qu'il y a de plus réconfortant ici-bas. »[1196] Reste alors à savoir si cette joie de mourir relève plus d'une tentation du suicide ou d'une tentation d'exister.

b) Le suicide et la tentation de mourir

Malgré toute l'hadale différence qui sépare la vie de la mort, Cioran s'enfonce inexorablement dans l'investigation négative de ce qui permet de passer de l'une à l'autre. Ce passage à l'acte du sujet est ce que l'on appelle le suicide, qui tient une place cruciale dans la vie et l'œuvre de Cioran. Tout au long de ses écrits, la tentation de la mort et de se donner la mort reflue. Prenons une illustration : voici ce que nous pouvons lire sur une seule et même page des *Cahiers* :

> « Il n'est pas de position plus fausse que d'avoir tout compris et de rester encore en vie. […]
>
> Le non-consentement à la mort est le plus grand drame du mortel.
>
> L'idée qu'avec notre mort tout, mais absolument tout, cesse pour toujours, est l'idée la plus consolatrice et la plus immorale. Que nous importe l'image qu'on se fera de nous puisque nous serons à jamais en dehors de toute image ? La mort est la providence de ceux qui auront eu le goût et le don de la défaite, elle est la haute récompense, le triomphe de ceux qui n'ont abouti à rien, qui se sont *efforcés* de ne pas aboutir. Elle leur donne raison, elle les couronne. Pour les autres, pour les braves idiots qui se sont démenés, elle est le démenti de tout ce qu'ils ont été et fait.
>
> Le fait de mourir est extraordinaire. Celui qui meurt nous insulte : pour lui plus rien ne compte ; nous voilà zéro à ses yeux, comme il l'est aux nôtres.
>
> Avec nous tout meurt, tout cesse pour toujours. Quel avantage, quel abus que la mort ! Sans aucun effort de notre part, nous voilà maîtres de l'univers, puisque nous l'entraînons dans notre disparition. Le fait de mourir est immoral. »[1197]

Si la mort est un *avantage*, la raison en est imputable à la lucidité. En tant qu'épreuve vitale, la clairvoyance de la mort vient éveiller la conscience, amenée à découvrir le sentiment de sa mort propre : « On peut penser à la mort tous les jours et "persévérer dans l'être" ; il n'en va pas de même si on pense sans cesse à l'*heure* de sa mort ; celui qui n'aurait que cet instant-là en vue commettrait un attentat contre tous les autres instants. »[1198] Il faut distinguer

---

[1196] MD, « Pensées étranglées », II, p. 1243.
[1197] *Ibid*., p. 989.
[1198] *Ibid*., p. 415. Avec le suicide, la confusion entre l'idée de la mort et l'agonie existentielle n'est plus possible, cf. I, VII, p. 1345 : « L'homme accepte la mort mais non l'heure de sa mort. Mourir n'importe quand, sauf quand il faut que l'on meure ! »

entre l'idée de la mort (clairvoyance de l'essence de la mort), le sentiment de la mort (sentiment de l'irréparable), et la prise de conscience de *sa* mort (saisie de la mort propre). L'agonie individuelle s'avère ainsi la découverte de la mort propre du sujet. Cette mort propre – substance de l'existence au point de la définir comme un état de non-suicide – doit se comprendre comme constitutive de la vie individuelle, mais aussi comme attribut essentiel de l'existence. De même que la mort est la substance de la vie, force est de constater que la mort propre est la substance d'une pensée organique.

Par mort propre il faut entendre l'appréhension et l'appropriation de la mort singulière du sujet en l'intégrant dans la perception de son existence, en reconnaissant sa désintégration immanente. Mais puisque la mort est immanente à la vie, par ses conséquences, et transcendante à la vie par sa nature, en sorte que la mort est aussi un absolu, il est nécessaire de désigner encore par mort propre l'altération *essentielle* du sujet, ou, en d'autres termes, la transfiguration de la pensée qui s'ouvre à la nouveauté radicale de *sa* mort. Et dans cette intégration de la mort propre, la peur de la mort se transforme alors en désir de mourir : « Au sortir de l'enfance, j'ai rencontré la peur de la mort. Ainsi, j'ai commencé à savoir. Et cette peur-là s'est résorbée dans le désir de mourir. »[1199] Dès lors qu'elle renverse cette peur préalable de la mort, la conscience se transfigure en transformant cette inquiétude en quête. Par quelle alchimie Cioran métamorphose-t-il une aversion en une envie ? Nous devons comprendre que le désir de mourir vient conjurer la mort elle-même. Le désir de mort n'est pas une mort du désir, mais un désir exacerbé.

> « La passion du suicide.
>
> Le suicide est une question d'impatience. On en a marre d'attendre la mort. Un peu de patience arrangerait tout ça ; évidemment. Mais parler de patience à un passionné, c'est tomber à côté… »[1200]

En précipitant le cours de sa vie, le suicidé parvient à se rendre maître de l'issue de son existence. Mais surtout, il procure à sa vie, vaine et vide, un *destin*. Il n'est plus le pantin du temps, dont la vie tire les ficelles. Cioran se rapproche ici, manifestement du *Mythe de Sisyphe* de Camus. La proximité des deux auteurs ne doit pas cacher leurs différences : nul héroïsme – serait-ce même à rebours[1201] – ne préside à la chute cioranienne. Lorsque Cioran

---

[1199] C, p. 163 ; B, IV, 63, p. 567.
[1200] C, p. 585.
[1201] Cf. Sylvain David, *Cioran. Un héroïsme à rebours*, *op. cit*. On se rappelle que pour Cioran « le véritable héros combat et meurt au nom de sa destinée […] sa propre histoire est son seul absolu, comme sa *volonté* de

dit s'apparenter aux « héros négatifs d'un Age trop mûr »[1202], il ne parle que des penseurs crépusculaires et retrouve son lyrisme de jeunesse, mais il ne reprend pas l'idée d'une lutte héroïque dans une révolte tragique pour défendre la condition humaine. Pour Cioran, il n'y a rien à défendre, tout est perdu, et, qui plus est, l'homme ne vaut pas la peine d'être défendu. Le sentiment tragique de l'existence ne conduit pas à un engagement[1203] dans l'action, ni à rechercher la dignité tragique en face de la fatalité, ni enfin et peut-être surtout à une quelconque résistance dans un monde absurde pour sauver l'homme[1204]. Tandis que Camus cherche à remédier à l'absurde par la réappropriation du destin, Cioran cherche à remédier à la propension de pallier l'absurde, qui reste à ses yeux une illusion optimiste. Plus fondamentalement, le héros tragique, sous les traits de Sisyphe surmontant son destin et sa condition, reprend *mutatis mutandis* l'argument du surhomme nietzschéen que Cioran refuse : « L'homme, ci-devant animal, mais animal encore, est meilleur et pire que l'animal. Le surhomme, s'il était possible, serait meilleur et pire que l'homme. Un *indésirable*, des plus inquiétants, et dont on ne saurait sans légèreté escompter la venue. »[1205] Rehausser les qualités et attributs de l'homme ne pourra pas aller sans exacerber du même coup ses défauts et ses vices. Aux yeux de Cioran, l'héroïsme tragique est une impasse vaniteuse, parce que rien ne saurait rendre l'homme victorieux. Vivre lucidement, c'est apprendre à être perdu ; être, c'est être perdant[1206]. En revanche, ce qui rapproche Cioran de Camus, c'est bien la *valeur* du suicide, qui est une expérience limite du sujet, où l'essentiel est jaugé avec la plus grande gravité et avec une attention extrême. Ceci explique que le suicide soit pour Cioran une mort qui « s'auto-dépasse »[1207] : au vu des conséquences fatales qui peuvent en découler, la conscience est pressée comme jamais de répondre avec gravité. Bref, la conscience pense plus vite et plus lucidement avec le suicide. « On ne se tue pas, comme on le pense communément, dans un accès de démence mais bien dans un accès d'insupportable lucidité, dans un

---

tragédie son seul désir… » (P, « Précis de décomposition », « Conditions de la tragédie », p. 656). Si Cioran peut avoir des héros négatifs tels que Macbeth, en revanche, il ne saurait nourrir l'illusion d'être lui-même un héros négatif puisqu'il refuse la destinée autant que le jeu de la tragédie.

[1202] P, « Précis de décomposition », « Penseurs crépusculaires », p. 612.

[1203] Même s'il faut convenir avec Michel Jarrety d'un Camus « embarqué plutôt qu'engagé » (cf. Michel Jarrety, *La morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, *op. cit.*, « Camus : le refus de la séparation », « Embarqué plutôt qu'engagé », p. 59-66).

[1204] Cf. l'analyse de Zilla Gabrielle Cahn, S*uicide in French Thought from Montesquieu to Cioran*, New York, Peter Lang, coll. Studies in the Humanities Litteratures – Politics – Society, vol. 41, 1998, chap. 8 « Suicide in the work of Albert Camus and Emile Cioran : a question of nihilism », p. 374 et p. 378. C'est surtout à partir de cette différence que l'article propose une interprétation des divergences entre Camus et Cioran à propos de la question du suicide.

[1205] E, « Ebauches de vertige », IV, p. 1500.

[1206] I, VII, p. 1346 : « une seule chose importe : apprendre à être perdant. »

[1207] CP, V, p. 399.

paroxysme qui peut, si on y tient, être assimilé à la folie, car une clairvoyance excessive, poussée jusqu'à la limite et dont on voudrait se débarrasser à tout prix, dépasse le cadre de la raison. Le moment culminant de la décision ne témoigne malgré tout d'aucun obscurcissement : les idiots ne se tuent pratiquement jamais ; mais on peut se tuer par peur, par pressentiment de l'idiotie. »[1208] Cioran reprend ici la « discipline du suicide »[1209] des sages antiques, en particulier le suicide philosophique des stoïciens. Toutefois, le suicide stoïcien est un *convenable*[1210], un devoir moral, alors que Cioran – du reste comme Camus – conçoit le suicide comme une question existentielle fondatrice, préalable à toute autre question.

Allons plus loin. Le propre de l'homme réside dans sa capacité à penser l'absence et *son* absence, c'est-à-dire la mort. Aux yeux de Cioran, le suicide est le propre de l'homme[1211]. Celui qui n'a pas conscience de sa mort est par conséquent en deçà de lui-même. C'est pourquoi, dans la tentative du suicide philosophique, l'homme a une conscience aiguë de lui-même et se rend *libre*. « Ce qui est beau dans le suicide c'est que c'est une décision. »[1212] La tentation du suicide constitue une véritable théorie de la liberté, où l'homme ne recule devant aucune désillusion et remet tout en question, même son existence. Tout est pesé gravement, tout est mis en balance. La liberté, en particulier la liberté politique[1213] mais aussi et surtout le libre arbitre[1214], est une illusion pour Cioran. Seule existe la fatalité – qui est d'abord celle du mal, de la catastrophe et de la mort. « Si je me porte bien, je choisis à ma guise une des voies qui s'offrent sur mon chemin : que je me sente ''atteint'', et ce n'est plus ''moi'' qui décide : c'est mon mal. Les obsédés n'ont pas d'option à faire : leur obsession a déjà opté pour eux, avant eux. On se choisit quand on n'est rien, quand les virtualités sont indifférentes ; mais la *précision* d'un mal est un choix qui devance la diversité des routes offertes à ce choix. »[1215] D'une certaine manière, pour Cioran, *tout homme est un malade qui s'ignore*, non pas que Cioran se fasse le chantre de la médecine du Dr. Knock, mais plutôt au sens d'une

---

[1208] MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1208.
[1209] P, « Précis de décomposition », « Ressources de l'autodestruction », p. 614.
[1210] Cf. Cicéron, *Le Bien et le Mal (De finibus, livre III), op. cit.*, § 61, p. 72.
[1211] P, « Précis de décomposition », « Ressources de l'autodestruction », p. 614.
[1212] Ent LG, p. 94.
[1213] L'illusion de la liberté politique est un leitmotiv de Cioran, nous l'avons vu avec le dialogue Cioran – Noica, la même idée est développée dans HU, II « La Russie et le virus de la liberté », p. 993-1004. Lorsque Cioran écrit des remarques du type : « Je ne crois à rien, sauf à la *liberté* » (C, p. 550), il faut entendre deux choses : d'une part, une « croyance » reste une illusion et d'autre part, l'idée des « nuances dans le pire » (donc toutes les illusions ne se valent pas).
[1214] Le libre arbitre et la liberté politique ne sont au fond qu'une seule et même illusion, individuelle ou généralisée, laquelle enfante l'histoire, cf Ent GCF, p. 249.
[1215] EN, « Vers les Syllogismes de l'amertume », « La liberté, une aberration… », p. 169.

inversion[1216] de la théorie de Leriche : si la santé est le *silence* du corps, alors il n'est pas étonnant que l'on n'entende rien à la réalité du mal et de la fatalité, et que l'on se laisse aller à la sourde illusion de la liberté. Parce que personne n'est jamais consulté avant sa naissance pour savoir s'il voudrait ou non naître, chacun est condamné à être ce qu'il est par sa naissance : nous ne choisissons ni notre corps, ni notre famille, ni notre langue, ni notre caractère, etc. Chacun est prisonnier de sa naissance. La vie interdit donc par définition toute liberté. En dépit de cet état de fait, la lucidité du suicide confère au sujet une option radicale : celle d'en finir ou non avec cette absence de liberté. La lucidité du suicide remonte ainsi ontologiquement à une situation idéale et extrême de choix ultime, de liberté totale. « La liberté, conçue dans ses implications ultimes, pose la question de notre vie ou de celles des autres [Cioran parle du meurtre de soi – donc du suicide – et d'autrui] ; elle entraîne la double possibilité de nous sauver ou de nous perdre. Mais nous ne nous sentons libres, nous ne comprenons nos chances et nos dangers que par sursauts. […] La liberté est un principe *éthique* d'essence *démoniaque*. »[1217] Qu'est-ce qui nous empêche d'être ou de devenir le meurtrier de nos ennemis ou d'être un saint sinon notre naissance ? Seul le suicide envisagé lucidement pose à plat la totalité des virtualités du possible afin de les évaluer, d'y consentir, ou d'y refuser. Il n'y a donc qu'une liberté minimale et suicidaire.

Par conséquent, le désir de la mort est un désir d'en finir avec la vie, d'abord au sens où le suicide permet de se libérer de la vie et de ses illusions, de se délivrer des maux de l'existence, de se prémunir contre les malheurs à venir, etc. Le passage de la peur de la mort au désir de mourir s'avère ainsi une *pente naturelle*, c'est le mouvement de la déchéance, la conséquence d'une logique du pire. L'acmé de la lucidité, dans la clairvoyance insupportable du pire, ne peut que conduire à l'idée d'en finir définitivement, puisqu'aussi bien, on ne peut pas choisir d'oublier ses stupeurs. Une fois lucide, on ne peut que le devenir davantage, par des désabusements supplémentaires. On objectera que l'envie de vivre préexiste à l'envie de mourir, et que le suicide n'est qu'un meurtre de soi et un crime envers les lois de la vie, de la société, voire du destin ou de Dieu… un forfait qui supprime la liberté, plutôt qu'il n'y accède. Mais c'est précisément parce que l'on a le choix ni de la vie, ni de la société, ni du destin… ni de la naissance que la liberté n'appartient pas à ce monde. On objectera encore que les raisons de se suicider relèvent d'un sentiment de faiblesse et d'un ressentiment envers la vie, laquelle n'a pas satisfait la convoitise de la puissance : on contestera, à la manière de

---

[1216] « La santé est la maladie assoupie », C, p. 185.
[1217] P, « Précis de décomposition », « Double visage de la liberté », p. 629.

Nietzsche, la volonté du suicide, qui ne nie pas le vouloir, mais préfère vouloir la mort parce qu'incapable d'un *amor fati*. C'est, semble-t-il la base d'une frustration humaine essentielle : la toute puissance divine et l'immortalité. Cioran est-il malheureux parce que la vie n'est pas éternelle[1218] et son malheur l'incline-t-il alors au suicide uniquement par une illusion et une frustration qui transforme son envie absolue de vivre, en une envie d'absolue d'en finir avec la finitude existentielle et, par là, avec l'existence elle-même ? Nullement. D'abord, parce que « le courage de vivre signifie autre chose que refuser de mourir »[1219] Le suicide n'est pas une lâcheté du vivant, de même que la vie ne saurait se justifier par un héroïsme en face de la mort. Ensuite, parce que la puissance, et en particulier l'éternité ou l'immortalité, ne sont pas enviables. La pérennité ne réside pas dans la continuité d'une vie sans fin, qui définit plutôt l'enfer ou qui relève de la condition adamique régnant dans le jardin d'Eden (or, précisément, Adam n'a pu que se lancer dans la chute et la carrière du mal, las de supporter plus longtemps une éternité par trop monotone[1220]). Avec l'hypothèse de l'éternité, la tentation du suicide subsiste avec une angoisse accrue : « Si l'homme était né immortel, quelle forme aurait pris le désir d'en finir ? On aurait alors parlé de la peur de ne pas mourir. Et la mort n'en aurait pas moins été une horreur. » [1221] Cioran va plus loin. Il devance l'objection chrétienne-dostoïevskienne selon laquelle « si l'immortalité n'existe pas tout est permis ». Cioran admet ce principe, mais en tire une conclusion opposée à une moralité fondamentale, car « comme cette immortalité ne m'exclut pas moins de tout ce qui m'a précédé, l'existence de l'immortalité limitée permet aussi *tout*, comme toute théorie du mourir. […]. Il y a une telle soif d'existence dans l'immortalité, que ceux qui ne croient pas en elle sont infiniment plus proches du pessimisme que ceux qui y croient. L'immortalité est l'affirmation suprême de la vie. »[1222] Cioran a bien conscience de l'illusion chrétienne qui consisterait à devenir immortel en… mourant, mais ce qui accule au suicide relève au contraire d'une mortalité bien comprise. Seule la puissance de la mort peut justifier le suicide. Et parce que Dieu n'est pas, tout est permis dans la mort, puisqu'elle seule permet de revenir aux possibles infinis qui préexistaient avec le néant d'avant la naissance. Il faut donc bien comprendre Cioran, lorsqu'il dit : « Je veux mourir *seulement* parce que je ne suis pas éternel. Et si à titre exceptionnel, l'immortalité m'était offerte, je ne l'accepterais pas, parce que l'éternité qui me

---

[1218] Cf. BV, I, 15, p. 527.
[1219] LL, III, p. 156.
[1220] Cioran reprend cet argument en l'appliquant à la condition humaine en général : « Le seul argument contre l'immortalité est l'ennui. De là dérivent d'ailleurs toutes nos négations. » LS, p. 319.
[1221] LL, VII, p. 247.
[1222] *Ibid*., p. 246.

resterait à vivre ne pourrais me consoler de l'absence de celle qui m'a précédé. »[1223] Ceci n'exprime pas le regret infini de vivre dans la finitude, mais le regret d'être né, et donc le regret d'être.

On objectera enfin que la tentation du suicide n'est jamais que le fruit d'une pression extérieure. Ce n'est pas le suicidé qui désire la mort, mais le suicide constitue son ultime recours dans son incapacité à pouvoir répondre aux problèmes que lui pose son existence. Bref, ce n'est pas le suicidé qui veut vraiment mourir, il conviendrait plutôt de dire que, en lui, *on* veut mourir. Ce serait donc par manque de *savoir* comment persévérer dans son être que le sujet, par une connaissance inadéquate, pourrait faire le faux choix du suicide. Face à cette critique spinoziste[1224], Cioran considère au contraire la mort comme la substance de la vie, y compris et surtout quand il est question d'individu singulier : « On change d'idées comme de cravates ; car toute idée, tout critère vient de l'extérieur, des configurations et des accidents du temps. Mais, il y a quelque chose qui vient de nous-mêmes, qui est nous-mêmes, une réalité invisible, mains intérieurement vérifiable, une présence insolite et de toujours, que l'on peut concevoir à tout instant et qu'on n'ose jamais admettre, et qui n'a d'actualité qu'avant sa consommation : c'est la mort […]. »[1225] Et cela permet d'ailleurs à Cioran de prendre la mort comme critère discriminant deux types d'hommes : ceux qui pensent tout le temps à la mort et ne cesse de mourir, ceux qui ne pensent à la mort qu'en leur dernier instant, et qui vivent comme s'ils étaient éternels. Le sentiment de la mortalité est donc au contraire ce qui exprime l'extrême singularité du sujet, depuis son fond intime. Loin de perdurer dans la vie ou de persévérer dans l'être, l'homme endure singulièrement la mort dans sa vie : la mort est son penchant naturel, le suicide est l'objet d'une désir tout autant évident, inné. La mort est la tendance de la vie, le suicide est l'instinct[1226] du vivant doué de conscience.

La pensée cioranienne est ainsi chevillée de preuves du suicide, de sa nécessité. Tout y accule. En pleine lucidité, à l'extrémité de la vie, « Qu'est-ce qui, alors, ne donne pas une occasion de mourir ? »[1227] Dans ces conditions, pourquoi Cioran ne s'est-il pas suicidé ? « A

[1223] *Ibid*., p. 245 (nous soulignons).
[1224] Cf. Baruch de Spinoza, *Ethique*, trad. du latin par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, coll. GF, 1965, 4e partie « De la servitude de l'homme », prop. 18, scolie, p. 237. Et cf. le commentaire de Steven Barbone et Lee Rice, « Spinoza and the Problem of Suicide », *International Philosophical Quarterly*, vol. 34/2, n°134, New York, juin 1994, p. 229-241.
[1225] P, « Précis de décomposition », « Variations sur la mort », II, p. 588-589.
[1226] Prenons garde de ne voir là qu'une reprise de Freud : Cioran ne considère pas le suicide du point de vue d'une négociation des pulsions de vie et de mort par l'inconscient, pour la simple raison que, à ses yeux, la pulsion de vie est déjà une pulsion de mort.
[1227] CD, « Ne plus pouvoir vivre », p. 22.

vingt ans j'étais à deux doigts du suicide ; puis ça a changé ; non pas que pendant ces trente longues années j'ai cessé de l'envisager et même parfois d'y songer sérieusement ; mais enfin quelque chose d'indéfinissable m'assurait que j'étais incapable de le commettre. Ce quelque chose, cette "voix", j'ai bien peur qu'elle ne se taise maintenant ; du moins, depuis quelque temps, je l'entends de moins en moins. »[1228] Et pourtant, par cette « voix » même ténue Cioran ne se suicidera pas. En effet, le suicide ne peut prétendre à la lucidité qu'à l'état de *tentation* seulement. Au moins onze obstacles empêchent Cioran de se suicider en toute lucidité :

1. *L'orgueil*. Le suicide est un sursaut du plus vil orgueil, donc un sursaut de vie et d'illusions. Tout à l'inverse d'un Kirilov, Cioran écrit :

> « Le désir de mourir n'exprime parfois qu'une subtilité de notre orgueil : nous voulons nous rendre maîtres des surprises fatales de l'avenir, ne pas tomber victimes de son désastre essentiel.
>
> Nous ne sommes supérieurs à la mort que dans le désir de mourir, car nous mourons notre mort en *vivant*. […] Qui n'a pas connu l'intimité de la mort avant de mourir roule, humilié, dans l'inconnu. Il *saute* dans le vide ; tandis que, pris dans les ondes du mourir, on *glisse* dans la mort comme vers soi-même.»[1229]

Avec le suicide, il n'y a plus l'agonie de la *tentation* du suicide, du désir de mourir. Le suicidé se tue le plus vite possible de peur de changer d'avis. Grisé par son orgueil, ivre de sa liberté et de la puissance absolue qu'il a sur lui-même[1230] (en un sens, le suicidé détient la toute puissance divine, détenant la décision de savoir s'il a le droit de vivre ou non), le suicidé ne voit pas qu'il s'interdit de penser. Cette résolution précipitée n'a plus de rapport avec la lucidité : le *pire* pour le suicidaire, ce n'est pas de mourir mais bien de vivre !

[1228] C, p. 179.

[1229] CP, VIII, p. 431. Quant à Kirilov, Dostoïevski lui fait dire effectivement : « J'ai cherché pendant trois ans l'attribut de ma divinité et je l'ai trouvée : l'attribut de ma divinité, c'est ma libre volonté ! C'est tout ! c'est grâce à ma volonté que je peux manifester sous sa forme suprême mon insubordination et ma liberté nouvelle, ma liberté terrible. Car elle est terrible. Je me tue pour prouver mon insubordination et ma liberté nouvelle. » Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, trad. du russe par Boris de Schloezer et Sylvie Luneau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2003, p. 649. Etrange liberté que celle qui *oblige* (à se tuer). Et quel orgueil chez Kirilov ! Celui-ci s'offusquait : « Mais vous vous contentez de plaisanter, tandis que moi j'ai mon orgueil. » (*ibid*., p. 586).

[1230] MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1203-1204 : « l'idée de se tuer paraît incroyablement neuve à celui qui en est possédé ; il s'imagine donc exécuter un acte *sans précédent* ; cette illusion l'occupe et le flatte, et lui fait perdre un temps précieux. »

2. *Le salut*. Le suicide a l'inconvénient de répandre ce qu'il prétendait résorber : la fuite des illusions et du salut devient le salut d'une fuite illusoire. « Le suicide – comme toute tentative de salut – est un acte religieux. »[1231] Dans la tentative de suicide nous aboutissons à la tentation du salut[1232], à l'avidité d'absolu[1233]. Par conséquent, il n'y a pas eu une tentation du suicide assez intense si on peut se *satisfaire* et se *consoler* aussi facilement. Au contraire, la lucidité entretient une *insatisfaction* permanente dans la vie qu'elle mène.

3. *L'acte*. Certes, le suicide est le seul *acte* qui interdit tous les autres. Mais c'est bien là le hiatus. Même et surtout pour le suicide (puisqu'il est capital), la lucidité n'admet aucune exception. « Rien ne mérite d'être défait, sans doute parce que rien ne mérite d'être fait. Ainsi on se détache de tout, de l'originel autant que de l'ultime, de l'avènement comme de l'effondrement. »[1234] Or, dans la tentation du suicide, il est question d'atteindre le plus haut point d'éveil de la conscience. Ainsi, dans la vision du pire absolu, plus rien n'est *fait*, il n'y a que le morne ondoiement de la lucidité sur l'absence d'illusions, de croyances et d'actes. Le seul instant où le suicide peut s'envisager (c'est la tentation) interdit l'*instant* suivant du passage à l'acte. Il faut donc distinguer l'*intention* et l'*acte* (toujours positif et participant du monde illusoire) du suicide[1235]. Par ailleurs, cet acte interdisant tous les autres, il rétrécit la liberté du sujet.

4. *La frustration*. Malgré les apparences, le suicidé n'est finalement qu'un optimiste frustré. Comme le dit cette phrase capitale des *Syllogismes de l'amertume* : « Ne se suicident que les optimistes, les optimistes qui ne peuvent plus l'être. Les autres, n'ayant aucune raison de vivre, pourquoi en auraient-ils de mourir ? »[1236] Le suicidé a pris sa vie trop au sérieux et trop au tragique, alors que pour le suicidaire *irréalisé*, tout est irréel, sa vie et sa mort elle-même. N'oublions pas que l'une ne peut prendre son sens que par rapport à l'autre. Nous ne pouvons impunément reprocher à la vie son irréalité sans en dire autant de la réalité de l'image de la mort. Tel est le cas dans la *tentation* du suicide, parce qu'il s'agit d'une prise de conscience qui réside au-delà de la vie, et, à la fois, en deçà de la mort. Cioran semble fort

---

[1231] CP, XI, p. 473.
[1232] « Mais l'acte de se tuer ne part-il pas d'une formule radicale de salut ? Et le néant ne vaut-il pas l'éternité ? L'être seul n'a pas besoin de faire la guerre à l'univers ; c'est à lui-même qu'il envoie un ultimatum. Il n'aspire pas davantage à *être* pour toujours, si, dans un acte incomparable il a été *absolument* lui-même. » P, « Précis de décomposition », « Ressources de l'autodestruction », p. 613.
[1233] MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1209.
[1234] I, XII, p. 1395 et C, p. 991.
[1235] Cette différence apparaît de manière similaire chez Sigmund Freud, « Deuil et mélancolie », in *Œuvres complètes*, trad. de l'allemand par J. Altounian et *al*., Paris, PUF, 2005, t. XIII, p. 273-274.
[1236] SA, « Le cirque de la solitude », IV, p. 783-784.

proche des arguments d'Artaud, qui avait répondu à la question de savoir si le suicide est une solution : « Non, le suicide est encore une hypothèse. Je prétends avoir le droit de douter du suicide comme de tout le reste de la réalité. *Il faut* pour l'instant et jusqu'à nouvel ordre douter affreusement non pas à proprement parler de l'existence, ce qui est à la portée de n'importe qui, mais de l'ébranlement intérieur et de la sensibilité profonde des choses, des actes, de la réalité. »[1237] Comme pour Cioran, l'optimisme du suicidé consiste selon Artaud *à se prouver sa propre vie* : « Et voici que j'ai voulu faire preuve de ma vie, j'ai voulu me rejoindre avec la réalité résonnante des choses, j'ai voulu rompre ma fatalité. »[1238] Le suicidaire obtient le contraire de ce qu'il *croit*. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que les optimistes meurtris soient plus enclins au suicide que les pessimistes, par exemple des humanistes comme Stefan Zweig et Primo Levi, mais aussi et surtout Condorcet[1239], le philosophe du progrès par excellence.

5. *La consolation*. Le suicide est une fausse consolation. Le « mauvais suicide »[1240] repose sur l'idée que la mort sera une consolation, quand l'inconsolation subsistera mais qu'aura seulement disparu l'individu. Il s'agit, nous explique Cioran, d'un suicide inspiré par la tristesse selon le Diable (ressentiment) et non selon Dieu (la complainte du pénitent). Se suicider part ici d'un certain motif de quitter cette vie, c'est-à-dire de se venger de la vie et du Créateur qui a placé le suicidé en cette vie, alors que ce dernier aurait voulu vivre dans d'autres conditions. Ce n'est pas un suicide, mais un refus illusoire de la vie au nom de la vie et une vengeance contre le Créateur. Il ne veut pas arrêter de vivre, il désire seulement vivre autrement, et punir Dieu par son suicide. Au lieu d'être lucide, le suicidé ne supporte plus la vue de ses échecs et de ses désabusements.

6. *L'absurde*. Se suicider, ce serait encore donner du sens aux choses, au monde : un sens à rebours, un sens pénible, mais un sens tout de même, qui consiste à refuser cette vie et

---

[1237] Antonin Artaud, « Enquête – Le suicide est-il une solution ? », in *L'Ombilic des Limbes* suivi de *Le pèse nerf* et autres textes, Paris, Gallimard, coll. Poésie Gallimard, 1996, p. 197. Artaud ajoute ailleurs : « Avant de me suicider je demande qu'on m'assure de l'être, je voudrais être sûr de la mort. La vie m'apparaît comme un consentement à la lisibilité apparente des choses et à leur liaison dans l'esprit. Je me sens plus comme le carrefour irréductible des choses, la mort qui guérit, guérit en nous disjoignant de la nature, mais si je ne suis plus qu'un déduit de douleurs où les choses ne passent pas ? » *Ibid*., « Textes de la période surréaliste », « Sur le suicide », p. 180. Sur la proximité entre Artaud et Cioran quant à la question du suicide, les mêmes éléments de comparaisons sont mis à jour dans l'étude de Zilla Gabrielle Cahn, S*uicide in French Thought from Montesquieu to Cioran*, *op. cit.*, chap. 8, p. 381.

[1238] Antonin Artaud, « Sur le suicide », in *L'Ombilic des Limbes* suivi de *Le pèse nerf* et autres textes, *op. cit.*, p. 182.

[1239] Cioran y voit la preuve de la faillite concrète de l'illusion du progrès : cf. Ent FJR, p. 168.

[1240] MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1213.

son contenu, quand au contraire le charme de la vie, pour Cioran, repose sur sa « passion de l'absurde »[1241] (Cioran est donc bien aux antipodes de Camus, puisque pour notre auteur, l'absurde est toujours une raison d'être tenté d'exister). En vertu de cette absurdité, il y a une « irrésolution structurale » propre au suicide, comme l'a analysé Simona Modreanu[1242].

7. *Le pessimisme*. Corrélativement à la question de l'absurde, l'irrationalisme de Cioran apparaît comme un amour de la vie pour elle-même, en marge de ses raisons profondes de la haïr. Plus exactement, la clairvoyance qui conclut qu'aucune raison ne justifie le pur fait de vivre ne justifie jamais l'acte fatal. Le pessimiste accorderait ainsi plus de valeur à la vie que l'humaniste.

> « Seule une anthropologie tragique et pessimiste peut comprendre l'homme, parce qu'il n'y a qu'elle pour surprendre la complexité présente dans l'irrationalité de la vie. L'anthropologie humaniste présentait un homme équilibré, harmonieux, à l'abri des conflits et des antinomies. Elle ne posait pas le problème de la destruction de l'homme, dont l'importance est pourtant si grande que nous jugerions inutile de nous y attarder si ceux qui professent l'opinion contraire n'affirmaient pas qu'on y réfléchit uniquement à cause d'un pessimisme que la réalité ne justifie pas. […] Que l'homme soit un être voué à la mort, voilà ce que l'idéalisme ne comprendra jamais. Par contre, ceux qui ont compris prouvent qu'ils n'ont plus rien à gagner ni plus rien à perdre sur cette terre, à laquelle le soleil n'a pas encore refusé sa lumière. »[1243]

Il n'existe que de mauvaises raisons pour vivre, mais elles sont les mêmes mauvaises raisons de mourir. Or, la valeur du suicide ne peut s'affiner qu'avec les épreuves de la vie. Le pessimisme a besoin de la vie pour se désillusionner. Le suicidé s'avère en fin de compte toujours plus naïf que le suicidaire qui a été capable de repousser son suicide. « Le pessimiste doit s'inventer chaque jour d'autres raisons d'exister : c'est une victime du ''sens'' de la vie. »[1244] Rappelons que les « philosophes pessimistes » ne se suicident que fort rarement (à quelques exceptions notables près, comme l'école d'Hégésias et Mainländer notamment).

[1241] CD, « La passion de l'absurde », p. 23 : « Rien ne saurait justifier le fait de vivre. Peut-on encore, étant allé jusqu'au bout de soi-même, invoquer des arguments, des causes, des effets ou des considérations morales ? Certes, non : il reste alors pour vivre que des raisons dénuées de fondement. […] *Je vis parce que les montagnes ne savent pas rire, ni les vers de terre chanter.* » Cf. aussi CP, VII, p. 425 : l'absurde est même ce qui sauve la vie. Cf. encore CD, « Rien n'a d'importance », p. 42 : « Pour être sincère je devrais dire que je ne sais pas pourquoi je vis ni pourquoi je ne cesse pas de vivre. La clé réside, probablement, dans l'irrationalité de la vie, qui fait que celle-ci se maintient sans raison. Et s'il n'y avait que des raisons absurdes pour vivre ? »

[1242] Cf. Simona Modreanu, *Cioran ou l'ironie comme stratégie du refus… de Dieu*, *op. cit.*, III, 4.10. « Le suicide refusé », p. 454.

[1243] SD, « Un aspect de l'irrationalité de la vie », p. 138-139.

[1244] SA « Atrophie du verbe », p. 750.

8. *Le dégoût et le désir*. Le dégoût de la vie ne peut que s'accompagner du dégoût de la mort, qui en est la substance. « Pourquoi je ne me suicide pas ? Parce que la mort me dégoûte *autant* que la vie. »[1245] De même que le désir de la mort s'accompagne du désir de la vie, que la mort vivifie et à laquelle elle apporte sa substance.

9. *La noblesse*. La noblesse du suicide, qui pourrait s'avérer le seul acte digne dans un monde où tout va mal, à côté de son orgueil, manifeste une illusion d'optique : ce qui est grand et élégant[1246], c'est moins le suicide, que la tentation du suicide, que l'on peut répéter chaque jour[1247]. Le suicide ne sublime la vie que… *dans* la vie.

10. *La fuite*. « ''J'en ai assez d'être moi'', se répète-t-on quand on aspire à se fuir ; et lorsqu'on se fuit irrévocablement, l'ironie veut que l'on commette un acte où l'on se retrouve, où l'on devient soudain totalement soi. La fatalité à laquelle on a voulu échapper, on y retombe l'instant qu'on se tue, le suicide n'étant que le triomphe, que la fête de cette fatalité. »[1248] Pour le dire autrement : chercher à fuir la fatalité par le suicide, c'est au fond accomplir la fatalité qui nous poussait à la fuir ainsi. Il y a donc une illusion à chercher à fuir cela même dont on se rapproche avec le suicide.

11. *La facilité*. Le suicide est si facile qu'il en efface l'urgence[1249]. En d'autres termes, la facilité du suicide, loin de pousser au geste fatal, rend dérisoire sa préméditation et son impatience : il est toujours temps de se suicider. La facilité du suicide aboutit en quelque sorte à se forger une maxime de vie : il faut toujours remettre au lendemain ce (suicide) que l'on pourrait faire le jour même.

Dès lors, pour notre auteur, le suicide est d'abord un état d'âme. Ce n'est pas la *tentative*, mais bien la *tentation* du suicide qui intéresse vraiment Cioran. « Sans le suicide la vie serait à mon avis vraiment insupportable. On n'a pas besoin de se tuer. On a besoin de *savoir* qu'on peut se tuer. Cette idée est exaltante. Elle vous permet de supporter *tout*. […] Je ne suis pas pour le suicide, je suis seulement pour l'utilité de cette idée. »[1250] Comme l'explique Roland Quilliot, « […] le suicide a surtout pour lui [Cioran] la valeur d'une

---

[1245] CD, « Le sens du suicide », p. 56 (nous soulignons).
[1246] SA, « Le cirque de la solitude », IV, p. 783.
[1247] CP, V, p. 406.
[1248] MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1203.
[1249] Ent BI, p. 212-213 ; E, « Ebauches de vertige », II, p. 1457.
[1250] Ent LG, p. 95.

possibilité infiniment précieuse, qui éclaire la vie mais ne doit pas se réaliser […]. »[1251] Non pas que Cioran se situe dans une certaine proximité avec notamment Schopenhauer, Nietzsche, Leopardi ou Lautréamont…[1252] Toute la spécificité cioranienne de la tentation du suicide surgit lorsque l'on comprend jusqu'où va le désir de mourir : « Le désir de mourir fut mon seul et unique souci ; je lui ai tout sacrifié, même la mort. »[1253] Avec le désir d'abolir la vie par le suicide, le piège du désir de mourir se retrouve pris au piège de son propre désir. Dans le désir de mort, il y a le désir de mort de tous les désirs, y compris ce désir de mort. L'idée du suicide s'avère ainsi le meilleur expédient contre l'acte du suicide : « La pensée du suicide est une pensée qui aide à vivre. »[1254] En effet, avec la lucidité ultime à laquelle la clairvoyance suicidaire conduit, la *réalité* du suicide tombe[1255]. La poussée vitale, qui cherche à se nier, s'apaise[1256] à l'idée du suicide. Cela revient à reconnaître que le suicide est nécessaire et ontologiquement dérisoire[1257]. « Le désir de mourir est trop logique. »[1258] Dans ce « trop », se cache un vice essentiel qui corrompt la vie et la mort : on ne saurait se suicider ni vivre seulement pour des raisons métaphysiques, et c'est bien là le charme de l'une et de l'autre. L'existence lucide se survit ainsi en trompant la fatalité, preuve de sa liberté…

Si l'acte du suicide est un goût pathologique pour la mort[1259], fruit d'un déséquilibre existentiel, en revanche, la « passion du suicide » en elle-même n'est pas pathologique et relève au contraire d'une vivification par l'idée du suicide :

[1251] Roland Quilliot, *Qu'est-ce que la mort ?*, Paris, Colin, coll. Université, 2000, chap. 2 « L'expérience humaine de la mort », 5.2. « Du suicide », p. 45.
[1252] Cf. Arthur Schopenhauer : « C'est précisément parce que celui qui se donne la mort ne peut cesser de vouloir qu'il cesse de vivre ; la volonté s'affirme dans le suicide par la suppression même de son phénomène, parce qu'elle ne peut plus s'affirmer autrement. » *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, livre IV, § 69, p. 500-501.
Cf. Friedrich Nietzsche : « La pensée du suicide est une puissante consolation ; elle aide à passer plus d'une mauvaise nuit. » *Par-delà le bien et le mal*, *op. cit.*, quatrième partie, § 157, p. 626.
Cf. Giacomo Leopardi : « Les malheurs imaginaires ou réels peuvent bien éveiller le désir de la mort, voire la provoquer, cette douleur-là participe encore de la vie. Bien plus, si elle provient de l'imagination ou de la passion, elle sera pleine de vie […]. » *Zibaldonne*, 140, *op. cit.*, p. 121-122.
Cf. Lautréamont : « J'ai reçu la vie comme une blessure, et j'ai défendu au suicide de guérir la cicatrice. Je veux que le Créateur en contemple à chaque heure de son éternité, la crevasse béante. C'est le châtiment que je lui inflige. » *Les chants de Maldoror*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1970, chant III, § 1, p. 136.
[1253] SA, « Le cirque de la solitude », II, p. 777.
[1254] Ent LG, p. 94.
[1255] Ent FJR, p. 175-176.
[1256] MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1206.
[1257] Alexandra Roux, *La question de la mort*, Paris, L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 1999, « L'immanence du néant : la mort comme agonie mentale (Cioran) », p. 77. Toutefois, à la différence de l'auteur, cette nécessité nous paraît moins morale que métaphysique et gnoséologique.
[1258] P, « Précis de décomposition », « Variations sur la mort », II, p. 589.
[1259] CD, « Le sens du suicide », p. 55.

> « Quand nous saisit l'idée d'en finir, un espace s'étend devant nous, une vaste possibilité en dehors du temps et de l'éternité elle-même, une ouverture vertigineuse, un espoir de mourir *par-delà* la mort.
>
> Se tuer, c'est, de fait, rivaliser avec la mort, c'est démontrer qu'on peut faire mieux qu'elle, c'est lui jouer un tour et, succès non négligeable, se racheter à ses propres yeux. On se rassure, on se persuade ainsi qu'on n'est pas le dernier, que l'on mérite quelque respect. On se dit : Jusqu'à présent, incapable de prendre une initiative, je n'avais nulle estime pour moi ; maintenant tout change : en me détruisant, je détruis du même coup toutes les raisons que j'avais de me mépriser, je regagne confiance, je suis quelqu'un pour toujours. »[1260]

En somme, le « vouloir-mourir » est la meilleure *raison* de repousser l'acte du suicide, au contraire de Mainländer lui-même, dans la mesure où *vouloir* n'est pas *savoir*. Il faut distinguer entre le « ne-plus-pouvoir-vivre »[1261] (où la vie est poussée à bout), la lucidité de la mort et de *sa* mort (en quelque sorte un savoir-mourir, c'est-à-dire un savoir mortel comme agonie de la conscience) et le « vouloir-mourir » (mobilisation des forces de l'esprit en direction de l'anéantissement). Non seulement, *vouloir mourir* revient à s'illusionner sur le suicide, mais en un sens, *vouloir mourir*, c'est manquer de *savoir-vivre*. Cioran propose ainsi plusieurs recettes de savoir-vivre pour tromper l'illusion trop forte du suicide : se promener dans un cimetière (la proximité de la mort permettant de rendre plus tolérable les chagrins de la vie : au regard de la mort, tout est vanité, même et surtout les motifs de se suicider)[1262], la « grâce de l'écriture » (qui objective la mort et éloigne la tentation de s'y jeter)[1263], le rire[1264] (qui est une réaction nihiliste remettant en question les illusions qui poussent au suicide et accordent trop de sérieux aux péripéties de la vie), etc.

c) La naissance et la tentation d'exister

Après la tentation de mourir, nous allons nous plonger maintenant dans la tentation d'exister, qui est d'ailleurs le titre porté par un des livres de Cioran. Cette tentation d'exister survient au moment où Cioran est tiraillé par une double difficulté : « Je ne connais finalement que deux grands problèmes : comment supporter la vie et comment se supporter

---

[1260] MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1204.
[1261] Cf. Alexandra Roux, « Cioran, ou la mort comme agonie mentale », *Revue Roumaine de philosophie*, t. 45, n°1-2, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest, 2001, p. 84.
[1262] Ent MJ, p. 314.
[1263] CD, « Ne plus pouvoir vivre », p. 22.
[1264] « Se débarrasser de la vie, c'est se priver du bonheur de s'en moquer. […] Unique réponse possible à quelqu'un qui vous annonce son intention d'en finir. » AA, « Magie de la déception », p. 1670. Cf. encore Ent LV, p. 140-141.

soi-même. »[1265] Pour Cioran, la vie signifie d'abord illusion : « *Vivre* signifie : croire et espérer, – mentir et *se* mentir. »[1266] Croire et croître vont de paire. A partir de là, Cioran développe une conception de la vie non seulement comme humiliation de l'infime écrasé par l'infini, mais surtout comme horreur épouvantable. La vie est non seulement absurde[1267], dénuée de sens, mais elle est en elle-même un non-sens, une erreur de l'être, qui empêche de jouir du pur fait de vivre[1268]. Aux spinozistes qui défendent la jouissance d'être et ne voient qu'une démission dans le sentiment tragique de l'existence[1269], Cioran oppose la lucidité d'une vie sans valeur, sans signification et conçue sans naïveté. Bien plus, Cioran pense réfuter la définition de l'existence comme persévérance dans l'être, parce que le devenir de cette persévérance est « l'être désintégré *par l'espoir* »[1270], l'être frappé de temporalité, animé de projets, l'être projeté dans un avenir, un être en instance d'être, un être qui s'attend.

Ce qui déprécie la vie relève moins de la mort que de la naissance. L'attribution d'une valeur négative à la vie vient d'abord d'une réflexion sur *L'inconvénient d'être né* pour parler comme Cioran :

> « L'idée de naître est bien plus terrible que celle de mourir car elle ajoute à la terreur de la mort la vision de l'inutilité de la naissance.
>
> Pour avoir trop pensé à la mort, j'en suis arrivé à ne plus la redouter ; en revanche je ne puis m'arracher au sentiment qu'il est inutile de naître. »[1271]

Cette inutilité de la naissance s'insère dans une réflexion plus précise qui décline l'inconvénient d'être né sous quatre arguments distincts :

[1265] Ent GCF, p. 259.
[1266] CP, IX, p. 443 ; P, « Précis de décomposition », « Le mensonge immanent. », p. 657.
[1267] « *Le fait que j'existe prouve que le monde n'a pas de sens*. Quel sens pourrais-je trouver, en effet, dans les supplices d'un homme infiniment tourmenté et malheureux, pour qui tout se réduit, en dernière instance au néant et pour qui la souffrance fait la loi de ce monde ? » (CD, « Moi et le monde », p. 26) ; ou encore : « Non seulement la vie n'a aucun sens, mais elle ne peut pas en avoir un » (CD, « Le principe satanique de la souffrance », p. 91).
[1268] Cf. AA, « Exaspérations », p. 1706 : « S'il est inquiétant d'être joyeux par le pur fait de vivre, il est en revanche normal d'être triste avant même d'avoir appris à balbutier. » Et cf. C, p. 421 : « Il est impossible d'être joyeux par le pur fait de vivre ; il est normal d'être triste dès qu'on ouvre les yeux. »
[1269] Dans une tradition spinoziste, nous songeons par exemple à Robert Misrahi, *La jouissance d'être. Le sujet et son désir*, Fougères, Encre Marine, 1996, livre II, partie III, chap. 1, p. 403.
[1270] TE, « Un peuple de solitaires », p. 870. En fait, Cioran parle de l'esprit d'industrie et de l'optimisme du peuple juif, ce qui accentue sa légèreté avec le traitement de Spinoza, censé être leur plus grand philosophe. Cioran explique encore ailleurs comment il faut au contraire de la rancune pour persévérer dans l'être (HU, IV « Odyssée de la rancune », p. 1028).
[1271] C, p. 750.

1. *Le « n'être pas né »*[1272]. L'avantage de n'être pas né consiste à jouir « d'une plénitude nulle d'un moi antérieur au moi », un moi non conscient (donc non souffrant), possédant toutes ses virtualités et son destin. N'être pas né veut dire être d'office achevé sans passer par la vie. C'est une absence à soi. L'inconvénient de la naissance repose d'abord sur la dépossession du sujet par la naissance, puisque nul n'a aucun pouvoir sur celle-ci : une fois né, tout est déjà trop tard[1273]. Naître signifie chuter dans la vie et dans l'étroitesse du réel. Naître veut dire encore être humilié[1274].

2. *Le « non-né »*[1275]. L'avantage du non-né repose sur son éloignement de l'immédiat. Il ne participe pas au temps, à l'histoire, aux événements. C'est donc une absence du temps[1276] et du passé[1277], du temps révolu. Par contraste, l'inconvénient de la naissance se définit comme la condamnation à l'instant présent, donc à la mort, à la décomposition temporelle, à l'usure, au poids du passé et de l'avenir – promesse d'alourdissement et de prolongation du passé dans le présent –, à l'urgence et à l'anxiété.

3. *Le « jamais-né »*[1278]. L'avantage du jamais-né tient à son éternité, à son invulnérabilité et à sa pureté, plus exactement le jamais-né est si pur qu'il remonte au-delà de la nécessité[1279] et de l'émanation. C'est l'absence de fatalité. L'inconvénient d'être né signifie alors sa participation à une nécessité absurde, à une Création bâclée, à une vie avariée.

4. *Le « mort-né »*[1280]. L'avantage du mort-né est la liberté, car seul le mort-né échappe au processus d'individuation et au lieu de son commencement[1281], donc à l'exiguïté d'être ce qu'il est *hic et nunc*. Le mort-né a fait son temps avant de naître[1282], il échappe par conséquent aux attachements[1283]. Le mort-né est une absence de servitude. L'inconvénient d'être né détermine les conditions d'impasse du vivant, sa condamnation à l'Irrémédiable, son incarcération dans le mal.

[1272] I, I, p. 1284.
[1273] « Nul plus que moi n'a aimé ce monde, et cependant me l'aurait-on offert sur un plateau, même enfant je me serais écrié : "Trop tard, trop tard !" » I, XII, p. 1400 et cf. C, p. 804.
[1274] Naître est ainsi une honte et un affront, cf. par exemple I, VII, p. 1342.
[1275] I, I, p. 1272.
[1276] Cioran évoque ainsi une « nostalgie du temps d'avant le temps », *ibid*., p. 1281.
[1277] Cf. *ibid*., p. 1283.
[1278] *Ibid*., p. 1280.
[1279] Cf. *ibid*., p. 1281.
[1280] *Ibid*., p. 1275.
[1281] Cf. LL, V, p. 203.
[1282] MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1213 : pour le vivant, la sensation d'avoir fait son temps avant de naître épuise le sujet et lui donne alors la tentation du « mauvais suicide ».
[1283] I, I, p. 1283.

Derrière l'inutilité de la naissance, il est bel et bien question de « l'horreur d'être né », du « mal de naître »[1284] dont personne ne peut se remettre : la vie est un non-sens du fait de la naissance. Tout le sens de la dévaluation de la vie repose sur la naissance. Elle est le début de la fin et la fin du début paradisiaque de la Genèse. La naissance apparaît alors comme le crime d'une fausse innocence répétant la chute d'Adam. Comme le dit Calderón « le crime majeur de l'homme est d'être né ».[1285] Cioran reprend et nuance cette même idée : « Je ne me pardonne pas d'être né. C'est comme si, en m'insinuant dans ce monde, j'avais profané un mystère, trahi quelque engagement de taille, commis une faute d'une gravité sans nom. Cependant il m'arrive d'être moins tranchant : naître m'apparaît alors comme une calamité que je serais inconsolable de n'avoir pas connue. »[1286] Comment comprendre ce bémol final ?

La naissance est une faute que Cioran refuse de commettre (il n'aura pas d'enfant) sans regretter totalement de la connaître. En effet, une fois né, il n'y a plus rien à faire, on ne peut pas y remédier. Ce qui se trouve dénué de sens n'est pas sans valeur, mais doté d'une valeur négative, car la vie n'a de valeur que comme moyen au service d'une autre fin. Elle n'a de valeur qu'indirecte. La vie compte suffisamment pour s'en préoccuper (Cioran parle autant de la mort que de la vie), mais elle ne préoccupe Cioran que parce qu'il s'en plaint. En fait, l'homme n'a pas le choix, il est né et il ne peut plus rien faire pour réparer cela. La vie est une impasse. Cela étant posé, la mort devient le centre d'attention et de tentation de la vie ; la mort ouvre ainsi l'esprit au vertige du vide, à la lucidité. « Renoncer à savoir que je vais mourir – pour rien au monde je n'y consentirai aussi longtemps que je vivrai, mais j'attends la mort pour pouvoir oublier ce savoir. »[1287] Ceci a pour conséquence la nécessité de rester en vie. Il s'ensuit que Cioran *aime* d'une certaine manière la vie : non pas pour elle, mais pour la lucidité qu'elle rend possible, et la jubilation à l'idée de la vie, parallèle à la valeur de l'idée du suicide. En cela la valeur de la vie est négative. Nous avons relevé quelques occurrences où Cioran exprime ainsi un amour négatif de l'idée de la vie (plutôt que de la vie elle-même), comme regret ou nostalgie ontologique en pleine déréliction : « Le regret de n'avoir pas réalisé la vie *pure* en soi. » ; « Toutes mes contradictions viennent de ce qu'on ne peut aimer

---

[1284] CT, « Portrait du civilisé », p. 1092.
[1285] Pedro Calderón de la Barca, *La vie est songe*, trad. de l'espagnol par Bernard Sesé, Paris, Flammarion, coll. GF, 1996, première journée, v. 121-122, p. 52. Si Cioran ne cite pas Calderón dans *De l'inconvénient d'être né*, la raison en simplement qu'il ne l'avait pas encore lu, une « Omission impardonnable », selon ses propres mots, cf. C, p. 942.
[1286] I, I, p. 1276 et p. 1279. Pour Cioran aussi la naissance est donc bien un « crime », c'est pourquoi la parole de sa mère – disant que si elle avait su ce qu'il deviendrait elle se serait fait avortée – fut pour lui un soulagement. Cf. notamment Ent LG, p. 88 ; Ent FJR, p. 186 ; Ent MJ, p. 288.
[1287] LS, p. 325.

la vie plus que je ne l'aime, ni ressentir en même temps et presque d'une manière ininterrompue un sentiment d'inappartenance, d'exil, et d'abandon. Je suis comme un goinfre qui perdrait l'appétit à force de penser à l'inanition. » ; « Chez moi, l' "horreur et l'extase de la vie" sont absolument simultanées, une expérience de chaque instant » ; « Personne n'a aimé la vie plus passionnément que moi et pourtant j'ai vécu comme si elle n'était pas mon élément. »[1288] C'est là que se trouve toute la tentation d'exister, excès inverse à la tentation du suicide. La tentation d'exister permet de contrebalancer la tentation du suicide en apportant des contenus positifs de jouissance, à commencer par la délectation prise au non-sens de la vie : « Le fait que la vie n'ait aucun sens est une raison de vivre, la seule du reste. »[1289] La lucidité donne une signification au non-sens de la vie (la dévaluation de la vie, le constat du mal, la clairvoyance du pire…) qui rend l'*idée* de la vie appréciable. Ceci explique que Cioran écrive : « Si par miracle la peur de la mort disparaissait, la "vie" n'aurait aucun moyen de défense : elle serait à la merci de notre premier caprice. Elle perdrait donc toute valeur et peut-être toute signification. Les sages en nous recommandant avec tant d'insistance de nous affranchir de cette peur, ne savent pas ce qu'ils font. Ils ignorent qu'ils sont des destructeurs. »[1290] Sous le couvert de la mort toujours menaçante, et grâce à la tentation d'exister, l'idée de la vie garde une valeur et un sens, mais négatifs. Néanmoins, c'est par ce biais négatif que d'autres contenus positifs apparaissent ensuite, à savoir toutes les passions de Cioran (la musique en particulier) en passant par les « rencontres exceptionnelles »[1291], jusqu'à la lucidité elle-même. La lucidité n'aide pas à vivre[1292], mais dans son dépassement (où la lucidité se sublime par la jubilation), Cioran se rend compte qu'il continue à vivre quand il s'exerce à la lucidité.

Comme l'écrit notre auteur : « Ce que j'ai cherché depuis que je cherche, c'est un moyen de supporter la vie. Je n'ai évidemment rien trouvé, à moins que la recherche n'ait été le moyen… » [1293] Par conséquent, le moyen de recherche trouve en lui-même la fin recherchée. La tentation d'exister prend le contre-pied de la tentation du suicide. Tout s'inverse, car, tandis que le moyen s'affiche comme une fin, la fin recherchée par Cioran se révèle en être le moyen. Jeu avec soi, frivolité, dandysme… autant de thérapeutiques qui

---

[1288] LL, I, p.120 ; C, p. 130, p. 383, p. 556.
[1289] AA, « Fractures », p. 1667.
[1290] MD, « Pensées étranglées », II, p. 1243 ; C, p. 626.
[1291] Ent HP, p. 38.
[1292] Car pour aider à vivre, il faudrait qu'elle extirpe le désir de vivre, alors qu'elle rend seulement « impropre à la vie », cf. C, p. 965.
[1293] C, p. 810.

permettent de tromper, par la tentation d'exister, la tentation du suicide où fulmine la lucidité. Cioran peut donc savourer et jouir de toutes les affres de la mort mais rester vivant pour en jouir, sans toutefois jouir du pur fait de vivre. D'ailleurs, il ne s'en tient pas à écrire : « *Exister* est ma façon d'être frivole », Cioran ajoute ailleurs : « La conscience du néant poussée au bout n'est compatible avec rien, avec aucun geste ; l'idée de fidélité, d'authenticité, etc. – tout fout le camp. Mais il y a quand même cette vitalité mystérieuse qui vous pousse à faire quelque chose. Et peut-être c'est ça la vie, sans vouloir employer de grands mots, c'est que l'on fait des choses auxquelles on adhère sans y croire, oui, c'est à peu près ça. »[1294] Tout l'écartèlement de son existence et toute l'agonie de sa lucidité irrésolue à céder à la tentation de mourir et d'exister nous sont ici livrés.

Le résultat *in fine* de l'interprétation du crime d'être né va donc à l'opposé de l'antique constat pessimiste. La naissance qui dévalue la vie, donne aussi à l'existence non pas seulement son origine, mais son principe. Qu'est-ce que la naissance ? Le principe d'apparition de l'existence. L'existence est une manifestation de l'être dans la vie par l'entremise de la naissance, qui affuble l'existant d'une fatalité mortelle et de l'ensemble de ses attributs. Par là, la lucidité sur l'inconvénient d'être né permet d'accroître l'agonie existentielle et d'attiser en même temps les tentations de vivre et de mourir, car s'il n'y a d'avantages qu'à mourir, néanmoins, le charme de la vie réside précisément dans l'idée que l'on peut se faire de la vie, par la délectation de son non-sens, par *les libertés* prises avec la vie, c'est-à-dire les libertés prises entre la fatalité de la mort et de la naissance. Attaquer la naissance est déjà un moyen pour la conscience de se dilater avec jubilation dans l'espace existentiel qui l'enserre trop étroitement.

2- Le néant

La notion de néant est ambiguë à différents niveaux et rend mal aisée son appréhension chez Cioran. La première difficulté tient à Cioran lui-même. Notre auteur a finalement peu écrit sur le néant en tant que tel, sur le non-être, par contraste avec l'anéantissement de la vie, c'est-à-dire la mort, et par contraste avec le néant des choses, c'est-à-dire le vide, le rien. Plus exactement, le néant est souvent l'occasion de véhiculer d'autres conceptions (moins par apophatisme, que par des détournements, des digressions...). Cioran parle d'abord d'un néant immanent, aux conséquences *tangibles*. La seconde

[1294] *Ibid*., p. 806 et Ent MJ, p. 318-319.

difficulté, lorsqu'il est question de parler du néant, provient du vocabulaire : « Il y a mille perceptions du néant et un seul mot pour les traduire : l'indigence du discours rend l'univers intelligible… »[1295] Ici, le néant désigne le non-être, ce qui nie l'être et pourtant qui lui est constitutif, c'est tout le sens du Dieu à la fois comme être (qualification positive) et comme néant (qualification négative), comme coïncidence des contraires. Alors que « Le vide est le néant démuni de ses qualifications négatives, le néant transfiguré »[1296], le néant proprement dit peut se comprendre comme ce qui n'*existe* pas, comme absence de pseudo-être ou de pseudo-néant, comme négation ou annihilation *des* êtres et de leurs propriétés, de leurs manifestations. *Les* êtres ne sont au fond que des presque riens qui s'imaginent ou espèrent être presque tout, bien qu'ils soient acculés à ne devenir que rien du tout, c'est-à-dire néant.

A partir de là, Cioran sépare deux manières de concevoir ce néant : une manière abstruse, abstraite et fausse, et une manière patente, passionnée et sincère. La première est le propre des philosophes, la seconde appartient aux mystiques : « Au rebours du néant, abstrait et faux, des philosophes, le leur [le néant des mystiques] éclate de plénitude : jouissance hors du monde, exhaussement de la durée, annihilation lumineuse par-delà les bornes de la pensée. […] Si nous pouvions, à l'instar des mystiques, passer outre aux évidences et à l'impasse qui en découle, devenir erreur éblouie, divine, si nous pouvions, comme eux, remonter au *vrai* néant ! »[1297]. Le « *vrai* néant » désigne un sentiment, une expérience (ou plus exactement le dépassement d'une simple expérience), sans se réduire à un pur concept. Et il ne s'agit pas seulement de faire le vide autour de soi, ni même en soi, cela ne serait encore qu'une négation de l'esprit qui éclipserait pour un temps ses représentations. L'esprit du mystique, en se détachant de la matière, atteint le néant de Dieu, mais son détachement n'est pas en lui-même ce « *vrai* néant ». En rester à une simple négation de la réalité, revient à ne rester qu'*en deçà* d'elle. Avec le « *vrai* néant », il est permis d'accéder *au-delà* du réel, et par suite la conscience se retrouve au-delà d'elle-même, au-delà de son imagination, qui se représentait *comme si* tout n'était plus.

Cela nous amène à une troisième difficulté. Car on pourrait nous objecter que ce sentiment du néant n'est peut-être lui-même qu'une autre représentation de l'absence de représentations, et que notre *au-delà* n'a jamais dépassé l'*en deçà* d'une réalité qui joue à cache-cache avec elle-même. Le néant n'est-il qu'un *flatus vocis* ? En effet, nous avons deux

---

[1295] TE, « Le commerce avec les mystiques », p. 916.
[1296] MD, « L'indélivré », p. 1224.
[1297] TE, « Le commerce avec les mystiques », p. 917.

types de perceptions : celles du monde (perception à proprement parler) et celles de notre conscience (aperception). Nous pouvons nier les unes ou les autres, mais quand nous nions les deux à la fois, nous croyons accéder de plain-pied au néant absolu, alors que nous n'avons fait que passer d'un néant relatif aux premières perceptions à un néant relatif aux secondes. L'erreur consiste à passer *successivement* d'un néant relatif à un autre et de croire ou de faire *comme si* c'était *simultané*. Cioran ne critique pas pour rien le néant faux et abstrait qui n'est pas l'apanage des philosophes : « La pensée projette le néant comme une consolation suprême, sous la pression d'un orgueil infini blessé. En voulant être le tout, et le tout s'y opposant, que ferait-on sans la dimension absolue de l'absence ? […] L'évocation du néant satisfait notre goût pour l'Absolu subjectif, tout comme la grâce de la mort exauce celui de l'harmonie dans le désastre. »[1298] Le néant ne serait-il qu'une telle duperie ? L'analyse cioranienne de l'illusion du néant était nourrie par ses lectures de Bergson :

> « En un mot, qu'il s'agisse d'un vide de matière ou d'un vide de conscience, la représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs ; l'idée, distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret.
>
> Il suit de cette double analyse que l'idée de néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructrice d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot. Si supprimer une chose consiste à la remplacer par une autre, si penser l'absence d'une chose n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose, enfin si abolition signifie d'abord substitution, l'idée d'une "abolition de tout" est aussi absurde que celle d'un cercle carré. »[1299]

Evidemment, Bergson s'oppose ici à celui qui fait du néant le maître mot d'une ontologie qui, peu après ce texte de Bergson, considèrera la philosophie chrétienne comme un

---

[1298] CP, XI, p. 469.

[1299] Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, *op. cit.*, chap. IV « Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique », p. 734. Cf. aussi : *La Pensée et le mouvant*, *op. cit.*, « Le possible et le réel », p. 1336-1338 ; *Les Deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, chap. III « La religion dynamique », p. 1188-1189. Soulignons que, dans ces conditions, les contradictions sont une pluralité de points de vue sur une chose, sans être dans la chose elle-même, selon Bergson. Bachelard écrivait déjà contre Bergson : « Il y a une hiérarchie dans le devenir comme il y a une hiérarchie dans l'essence de l'être. » (Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993, III, III, p. 60). Cioran ne reproche pas à Bergson une conception homogène de la durée (Bergson parle d'ailleurs, quoique plus rarement, *des* durées, notamment des « diverses durées concrètes », cf. *La Pensée et le mouvant*, « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 1412). Cioran lui reproche plus fondamentalement de ne pas voir *les* choses, c'est-à-dire leurs contradictions intrinsèques. Toute existence est fragmentée, tentée par l'être et le néant, écartelée entre la vie et la mort, dispersée dans l'espace, éclatée dans le temps. Le « tragique » que, selon Cioran, Bergson ignore, est le fait que l'existence est un agglomérat de miettes, sans aucune densité ontologique, sans la moindre constance ou *substance* autre que la mort, sans non plus de *durée*. Un tel agglomérat étant aussi éphémère, ce dernier vocable devient inadéquat pour le désigner d'une manière *essentielle*.

cercle carré : Heidegger[1300]. De même que son *Introduction à la métaphysique* vient contrecarrer par avance l'idée de la conception heideggérienne de la métaphysique. Etant donné ce contexte, « Le néant abstrait et faux des philosophes », dont parle la *Tentation d'exister*, vise en premier lieu Heidegger et Sartre.

Revenons à ce que dit Bergson. Percevoir une absence est impossible. En revanche, l'impression d'avoir une telle perception est en réalité la perception d'autre chose que l'on attendait. Le néant est une idée relative au sujet qui la pense. De plus, dans l'idée de néant, le sujet croit avoir tout aboli, alors qu'il supprime l'objet qu'il a pensé, sans pouvoir abolir le sujet, sinon il ne pourrait pas même penser une pareille idée. Et penser *à* une idée qui n'*est* pensée par personne n'est plus qu'une illusion. A un degré moindre, penser non plus le néant mais simplement un objet qui n'existe pas relève de la même difficulté, puisque l'on doit d'abord affirmer un tel objet avant de le nier. Cette pensée, contrairement aux apparences, ne suppose pas la suppression de la représentation de cet objet. Pour penser l'inexistence de cet objet, nous ne retranchons rien à son existence, mais nous lui ajoutons quelque chose : quelque chose (un autre objet) qui le supplante. Le moyen par lequel nous posons l'irréalité d'un objet repose sur la réalité du moyen, du sujet et de l'objet, de sorte qu'il y a plus et non pas moins dans la négation ou dans l'idée de néant. « En d'autres termes, et si étrange que notre assertion puisse paraître, *il y a* plus *et non pas* moins, *dans l'idée d'un objet conçu comme ''n'existant pas'' que dans l'idée de ce même objet conçu comme ''existant''*, *l'idée de l'objet ''n'existant pas'' est nécessairement l'idée de l'objet ''existant''*, *avec en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité prise en bloc*. »[1301]

Cependant, chez Cioran, le néant, en tant que non-être, n'*est* pas non plus un être mais *a* une puissance qui, quant à elle, *est*. Cette puissance négatrice appartient au sujet, qui peut nier l'être. Néanmoins, le néant ne se résume pas à la puissance de nier, ni l'être, à la puissance d'affirmer, car ce serait les réduire à une option, ce serait les dégrader. « Nier : rien de tel pour émanciper l'esprit. Mais la négation n'est féconde que le temps où nous nous évertuons à la conquérir et à nous l'approprier ; une fois acquise, elle nous emprisonne : une

---

[1300] « ''Une philosophie chrétienne'' est un cercle carré et un malentendu », Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1980, p. 20. Le texte de ce cours de 1935 est paru en allemand en 1952, *L'Evolution créatrice* datait de 1907 tandis que l'*Introduction à la métaphysique* publié initialement en 1903 est réédité en 1934, Sartre a publié *L'Etre et le Néant* en 1943, *La tentation d'exister* date de 1956 et la première ébauche du texte « Le commerce des mystiques » est parue en 1953 : « Quelques remarques sur la mystique », *Liberté de L'esprit*, Paris, Mai 1953.

[1301] *L'Evolution créatrice*, *op. cit.*, chap. IV, p. 737. Cf. aussi *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, « Le possible et le réel », p. 1339.

chaîne comme une autre. Esclavage pour esclavage, il vaut mieux s'orienter vers celui de l'être, bien que cela n'aille pas sans un certain déchirement : il s'agit ni plus ni moins de se soustraire à la contagion du néant, au confort d'un vertige… »[1302] La négation ne donne pas à la puissance du néant sa pleine et entière mesure. Effectivement, le néant reste primordial par rapport à l'être, il lui est antérieur. « On a toujours quelqu'un au-dessus de soi ; par-delà Dieu même *s'élève* le Néant. »[1303] Pour Bergson, le néant est un faux problème parce qu'il le considère uniquement comme une *option* de l'entendement qui suppose d'avoir posé quelque chose d'autre avant. La négation est une *position* déniée, l'expérience d'une présence d'un objet que l'on retire ensuite. Le néant est toujours trop positif pour être pris au sérieux. Avec Cioran, cette sphère restreinte vole en éclats, puisque le néant n'est pas une position de l'esprit. Et si, selon Cioran, le néant est « plus » que l'être, cette fois-ci c'est bien parce qu'il lui est antérieur et plus *pur*.

Le possible est, pour Cioran comme pour Bergson, plus que le réel, du point de vue psychologique, mais il est ontologiquement moins que le réel, il est une représentation illusoire du réel, en cela le possible s'avère toujours une illusion. Le possible désigne alors – plus encore que le pivot de l'illusion des « faux problèmes »[1304] – le principe même de l'irréalité. Et c'est à la lucidité qu'incombe la tâche d'en révéler la vraie nature de possible et non de réel. C'est pourquoi « l'esprit érode *le possible*. »[1305] Prenons soin de distinguer Cioran de Bergson. Il est décisif de comprendre que le possible est, selon le premier, *l'illusion du présent projeté dans le futur*, alors qu'il n'y a pas de futurition. Tout est déjà là. Le néant n'est pas un possible impossible, mais ce qui rend les possibles à venir illusoires. « Vivre, c'est subir la magie du possible ; mais lorsqu'on perçoit dans le passé le possible même du résolu *à venir*, tout devient virtuellement passé, et il n'y a plus de présent ni de futur. Ce que je distingue dans chaque instant, c'est son essoufflement et son râle, et non la transition vers un autre instant. J'élabore du temps mort, je me vautre dans l'asphyxie du devenir. » ; et encore : « En s'affranchissant de la succession, il [le détrompé] a dévoré le possible et rendu

---

[1302] TE, « La Tentation d'exister », p. 958.
[1303] C, p. 793 ; cf. encore C, p. 38, AA, « Exaspérations », p. 1700.
[1304] Cf. Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant, op. cit* , « Le possible et le réel », p. 1339. Pour Bergson, « le possible est donc le mirage du présent dans le passé ». (*ibid*., p. 1340-1341). Toute l'illusion repose sur le travestissement du sens du *possible* : « On appelle possible ce qui n'est pas impossible ; et il va de soi que cette non-impossibilité d'une chose est la condition de sa réalisation. Mais le possible ainsi entendu n'est à aucun degré du virtuel, de l'idéalement préexistant. […] Pourtant du sens tout négatif du terme "possible" vous passez subrepticement, inconsciemment, au sens positif. Possibilité signifiait tout à l'heure "absence d'empêchement" ; vous en faites maintenant une "préexistence sous forme d'idée", ce qui est tout autre chose. » (*ibid*., p. 1341-1342).
[1305] BV, II, 30, p. 544.

le futur superflu. […] Lorsqu'on aperçoit la fin dans le commencement, on va plus vite que le temps. »[1306] La lucidité donne donc le sens ainsi que le sentiment de l'impossible et de l'irréalité : le progrès, l'espoir, l'histoire, l'action… L'idée de néant est donc réhabilitée en tant qu'*idée*, et non en tant que réalité actuelle puisqu'elle est l'idée de l'absence de tout (de tout ce qui peut disparaître), alors que ne peuvent être absents ni le néant ni l'être, mais seulement leurs représentations. En outre, Cioran reste parfaitement conscient qu'il demeure le *sujet* d'une telle idée… Il n'oublie pas que, sans sujet de pensée, il n'y a pas non plus de pensée. Il ne fait pas comme s'il pouvait *réellement* tout annihiler par une simple idée. Ce qui disparaît, ce sont des contenus de pensée.

Du reste, ce n'est pas un hasard si Cioran parle du possible dans la dernière partie de *La Chute dans le temps* : « Tomber dans le temps… », car le possible (illusoire) désigne finalement le temps lui-même, la durée bergsonienne. Le possible est le déroulement, la mouvance (plus ou moins mouvementée) du temps. Mais tous ces possibles vont dans le sens d'un élan vers le pire. C'est pourquoi, de manière récurrente, Cioran va alors parler de la fin ultime. Nonobstant, il reste parfois quelque peu ambigu, voire confus, comme s'il revenait sur son idée de conclusion des temps dans le néant : « La fin du monde, non, la fin de l'homme, de quelque façon qu'elle doive arriver, est le seul et unique *espoir*. » ; « L'homme va disparaître, c'était jusqu'à présent ma ferme conviction. Entre-temps j'ai changé d'avis : il *doit* disparaître. » ; « J'ignore s'il est légitime de parler de la fin de l'homme ; mais je suis certain de la chute de toutes les fictions dans lesquelles nous avons vécu jusqu'à ce jour. »[1307] Que faut-il en penser ? Nous devons comprendre cela comme une défense de la fascination du pire au moyen de l'approfondissement de l'idée de néant, et non comme un recul. En effet, par ces réserves, Cioran tient à se prémunir de faire de la fin ou de l'apocalypse une utopie à rebours, une parousie même négative. « Il n'y a pas d'utopie *noire*, pour la raison que l'enfer a toujours bel et bien existé, et qu'il est à la portée de tout le monde, y compris des naïfs. »[1308] Nous sommes donc en présence d'une précaution que la lucidité s'adresse à elle-même. Le néant ne doit pas devenir un mythe. Il convient de lire à nouveau une réaction de prudence lorsque Cioran écrit : « Sachez que je ne détruis rien : j'enregistre, j'enregistre l'imminence, la soif du monde qui s'annule, et qui, sur la ruine de ses évidences, court vers l'insolite et

---

[1306] CT, « Tomber dans le temps… », p. 1152 ; I, I, p. 1273. A vrai dire, nous trouvons aussi chez Cioran une certaine conception du possible comme projection du présent dans le passé, mais alors Cioran ne parle plus tant de *possible* que de *regret*. « Car le regret confère au passé un *possible* virtuel : de l'irréparable converti en virtualité. » CP, I, p. 344.
[1307] C, p. 525 ; AA, « Exaspérations », p. 1707 ; TE, « Lettre sur quelques impasses », p. 891.
[1308] C, p. 270.

l'incommensurable, vers un style spasmodique. »[1309] Il n'est plus question de *pressentir*, mais bien de *sentir* cette corrosion du monde, de *sentir affectivement* ce néant.

A vrai dire, Cioran ne s'explique guère, mais il nous laisse supposer une distinction entre l'absolu et le transcendant. L'objection est au fond celle-ci : le néant n'est pas absolu, puisque nous sommes là et que nous pouvons le penser, et un néant qui n'est pas un absolu n'est pas un néant. Tout se passe chez Cioran comme si le néant était à venir, était l'avenir lui-même. Première conséquence : il est possible de le rejoindre en pensée, abstraction faite de la réalité, de l'espace et du temps (c'est l'expérience extatique). Seconde conséquence : cette précipitation dans le néant a déjà des conséquences immanentes *hic et nunc* : c'est le principe de destruction et d'autodestruction que Cioran a constaté sous toutes ses formes en ce bas monde. Donc le néant n'est pas encore là absolument, mais lorsque plus rien ne sera, le néant absolu règnera. Cependant, il est possible de toucher absolument le néant par l'extase. Qu'est-ce que le néant pour Cioran ? Non seulement la fin des possibles, non seulement l'avenir des êtres et celui de l'être, mais encore la quintessence de l'être lui-même, dans la mesure où, si le néant transfiguré est le vide, le néant vrai n'est au fond à son tour que l'être transfiguré, hypostasié, purifié. Entre l'être et le néant ne subsiste que le vide atrophié par la matière et la vie.

Comment doit-on comprendre l'émergence de l'être du néant ? Cioran constate simplement l'être et son auto-destruction. Pour le reste, il se contente d'en rester à des principes qui lui paraissent moins abstraits, il s'en tient à la chute et à la fatalité de la naissance. L'important est ailleurs : dans la saisie du *vrai* néant.

> « Ce qu'on appelle "néant", nous n'en faisons véritablement l'expérience que dans des moments d'insoutenable bonheur. Au sommet de celui-ci, plus rien ne subsiste, plus rien n'est. Dans son essence, le bonheur est bien plus destructeur, plus "métaphysique", que le malheur.
>
> Dans le malheur on combat, on réagit ; on s'affermit ; mais le bonheur qui vous envahit, vous écrase, vous enlève vos forces, et vous laisse démuni, affolé, frustré. »[1310]

A strictement parler, le bonheur est néant. En rejoignant en pensée le néant vrai, Cioran trouve donc l'occasion de jubiler. La plénitude du néant trouve son apogée avec le Nirvâna bouddhiste :

[1309] TE, « Lettre sur quelques impasses », p. 885.
[1310] C, p. 943.

> « Le Néant pour le bouddhisme (à vrai dire pour l'Orient en général) ne comporte pas la signification quelque peu sinistre que nous lui attribuons. Il se confond avec une expérience limite de la lumière, ou, si on veut, avec un état d'éternelle absence lumineuse, de vide rayonnant : c'est l'être qui a triomphé de toutes ses propriétés, ou plutôt un non-être suprêmement positif qui dispense un bonheur sans matière, sans substrat, sans aucun appui dans quelque monde que ce soit. […]
>
> On a comparé le nirvâna à un miroir qui ne refléterait plus aucun objet. A un miroir donc à jamais pur, à jamais sans emploi. »[1311]

3- Le rien

Il reste alors à investir le néant des choses, le néant *dans* les choses : le rien. Il est bien difficile de savoir exactement le sens que Cioran met sous les mots *nul, vide, néant, rien*… d'autant plus qu'il jongle en permanence non seulement avec les termes, mais encore avec les sens de chaque mot. Pour y voir plus clair, nous pouvons reprendre ce qui n'est resté qu'un projet pour Cioran et Noica[1312] : une interprétation des quatre « riens » de Kant. Tout à la fin de l'*Analytique transcendantale*, nous lisons les distinctions suivantes : « Rien comme : 1) concept vide sans objet (*ens rationis*) ; 2) objet vide d'un concept (*nihil privativum*) ; 3) intuition vide sans objet (*ens imaginarium*) ; 4) objet vide sans concept (*nihil negativum*). » [1313] Cioran ne reprend ni cette philosophie (l'idée de bâtir la même architectonique devait le révulser), ni la terminologie de ces concepts, ni l'argumentation générale dans laquelle ils s'insèrent. Enfin, plutôt que de « concept » et d' « intuition », il faudrait parler de simple représentation générale et de représentation particulière directe. Pourtant, l'idée d'une distinction entre quatre « riens » donne une image plus nette de ce qui se joue en profondeur dans la pensée cioranienne. Bref, ce qui nous intéresse ici repose sur le sens d'une distinction des riens (qui probablement avait pu séduire Cioran). *Mutatis mutandis*, et sans vouloir trop schématiser, nous pouvons identifier : le néant avec le *nihil negativum*, c'est un absolu, la fin du monde, ou le néant d'avant la naissance du monde (notons que très fréquemment, quoique non pas tout le temps, « le Rien » avec une majuscule et au singulier

---

[1311] AA, « A l'orée de l'existence », p. 1643-1644. Le premier paragraphe se trouve aussi en C, p. 512.
[1312] Constantin Noica, « Réponse à un ami lointain », *op. cit.*, p. 67.
[1313] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1980, I, 2ème p., 1ère d., livr. II « Analytique des principes », « Remarque sur l'amphibologie des concepts de la réflexion », p. 317. En outre, cette distinction se retrouve chez Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, livre IV, § 71, p. 72-73. Schopenhauer voit dans le *nihil privativum* un néant relatif, et dans le *nihil negativum* un néant absolu, de même que Cioran parle du *Rien* (absolu) et du *rien* (relatif).

désigne chez Cioran le néant et non le rien) ; le nul[1314] avec l'*ens imaginarium*, c'est l'illusion, la chimère, la représentation stérile… ; le rien avec le *nihil privativum*, c'est une privation, mais une privation d'être et de néant, dans le registre de l'infime rien : donc un rien d'être et de néant ; et le vide avec l'*ens rationis*, en entendant par là une exemption d'illusions et d'objets de conscience, lorsque la conscience en état de *lucidité pure* tourne à vide jusqu'au vertige. Si nous n'avons cessé de parler de lucidité et d'illusion, et si nous venons de traiter spécialement du néant, il nous reste à étudier le rien des choses, ou les riens de la réalité, puisque nous voyons déjà toute la confusion possible entre « *le Rien* » (absolu, c'est-à-dire le néant) et *les* (*petits*) *riens* (relatifs à quelque chose d'infime : le moindre-être, le pseudo-être), le rien des choses, le rien des hommes, les petits riens de leur vie quotidienne, les grands riens de l'histoire, etc. Au cœur de tous ces riens, nous pouvons tenter d'isoler quelques expressions significatives qui en rendent compte :

a) La fainéantise

Voici comment Cioran définit le rien d'être de l'homme : « Le rien d'être qui me fut départi, il [l'ennui] s'emploie à le ronger, et s'il m'en laisse des bribes c'est qu'il lui faut quelque matière sur quoi agir… Néant en action, il saccage les cerveaux et les réduit à un amas de concepts fracturés. Point d'idée qu'il n'empêche de se relier à une autre, qu'il n'isole et ne broie, de sorte que l'activité de l'esprit se dégrade en une suite de moments discontinus. Des notions, des sentiments, des sensations en lambeaux, tel est l'effet de son passage. »[1315] Cet ennui, ce « néant en action », nous donne l'image de nous-mêmes tels que nous sommes, autrement dits des *riens d'être*. Le « rien d'être » est l'objet, la « matière » du « néant en action ».

Cioran critique inlassablement l'action au profit de la lucidité, par exemple : « *Faire* est l'antipode de *savoir* » ; « connaître, c'est voir ; ce n'est ni espérer ni entreprendre » ; « Il y a incompatibilité entre connaître et agir » ; « L'*acte* serait donc un mensonge et fruit du mensonge ? – Oui, c'est cela même. » ; « Agir, c'est s'ancrer dans un futur proche, si proche

[1314] La nullité est l'idéal fictif d'une représentation. Il faut reconnaître que Cioran parle peu de nullité et l'associe souvent à un jugement de valeur : ce qui ne vaut rien. Par exemple : « […] vivre, c'est s'aveugler sur ses propres dimensions… Que si tous nos actes – depuis la respiration jusqu'à la fondation des empires ou des systèmes métaphysiques – dérivent d'une illusion sur notre importance, à plus forte raison l'instinct prophétique. Qui, avec la vision exacte de sa nullité, tenterait d'être efficace et de s'ériger en sauveur ? » P, « Précis de décomposition », « L'anti-prophète », p. 584.
[1315] TE, « Lettre sur quelques impasses », p. 883.

qu'il en devient presque tangible, c'est se sentir consubstantiel avec lui. »[1316] Bref, nous exécutons une action en vue de son résultat à venir. Non seulement la faire participe de la duperie universelle, mais elle pousse la conscience à viser la durée et un but, et, par là, elle force la pensée à se projeter dans l'illusion du possible et de l'attente des résultats escomptés. L'action préoccupe la pensée dans la seule mesure où elle la remplit d'aspirations et d'espoirs. Elle est l'absence de lucidité. Premier pas vers la lucidité, le doute ne nous autorise que l'atonie, l'apathie, la neurasthénie, la léthargie...

Simona Modreanu[1317] a bien mis en évidence la signification littérale de la « fainéantise » (au sens de faire néant) cioranienne, véritable « *technique des riens* » en relevant l'importance de cette citation :

> « On rencontre la Subtilité :
>
> […] chez les oisifs, – chez les mondains, chez les races nonchalantes, chez tous ceux qui se nourrissent de mots. La conversation – mère de la subtilité… Pour y avoir été sensibles, les Allemands se sont engloutis dans la métaphysique. Mais les peuples bavards, les Grecs anciens et les Français, rompus aux grâces de l'esprit, ont excellé dans la technique des riens […]. »[1318]

Il s'ensuit que la paresse cioranienne – ce « scepticisme physiologique, [ce] doute de la chair »[1319] – est une conséquence logique de la lucidité en proie au mal d'être. Il ne s'agit plus de suspendre ses jugements, car la vie tout entière est suspendue par le mal d'être qui force à la lucidité.

b) Le défait

La lucidité incline à la nonchalance, à l'oisiveté, à la stérilité… parce qu'elle perçoit l'inutilité et la vanité de l'action. L'idée de « l'*àquoibon* »[1320] suffit à suspendre les entreprises engagées. Bien plus, la nature même de la lucidité, sous l'effet de sa clairvoyance, contredit l'action. « Agir est une chose ; savoir que l'on agit en est une autre. Quand la clairvoyance investit l'acte et s'y insinue, l'acte se défait et, avec lui, le préjugé, dont la fonction consiste précisément à subordonner, à asservir la conscience à l'acte… Celui qui

---

[1316] CP, XIII, p. 486 ; P, « Précis de décomposition », « Défense de la corruption », p. 662 ; C, p. 867 ; AP, « Maxime et portrait », p. 13 ; HU, VI « L'âge d'or », IV, p. 1052.
[1317] Simona Modreanu, Cioran, ou l'ironie comme stratégie du refus… de Dieu », *op. cit.*, III, 4.11. « Le savoir-ne-rien-faire », p. 455-469.
[1318] SA, « L'escroc du gouffre », p. 760.
[1319] P, « Précis de décomposition », « Les dimanches de la vie », p. 600.
[1320] C, p. 357.

démasque ses fictions, renonce à ses ressorts et comme à soi-même. »[1321] La clairvoyance suppose un travail de destruction, lequel, poussé au comble de la lucidité, conduit en retour à détruire ce travail. Comme nous l'avions déjà relevé : « Rien ne mérite d'être défait, sans doute parce que rien ne mérite d'être fait. Ainsi on se détache de tout, de l'originel autant que de l'ultime, de l'avènement comme de l'effondrement. »[1322] L'oisiveté est telle qu'elle incite la conscience lucide à l'indolence vis-à-vis de sa propre activité d'esprit, ce qui évite les inconséquences comme le suicide. Dès lors, c'est l'illusion sur le rien qui pousse à l'acte, à la réalisation d'autres riens, alors que « *rien ne vaut la peine d'être fait* »[1323], en sorte que tout est donc pareillement nul au regard du rien, sauf la Création et la Destruction du monde, c'est-à-dire l'entrée dans le rien ou sa sortie.

c) Le méfait

Il s'agit moins de défaire que de commettre le « méfait » d'une destruction.

> « Je ne comprends pas comment quelqu'un d'aussi indolent que moi puisse tant songer à la Destruction. Ne serait-ce point parce qu'elle est la seule forme d'activité qui ne me paraisse pas avilissante ? Et pourtant bâtir, croître, édifier sont infiniment plus lents, et plus délicats et plus complexes qu'anéantir. Cela est vrai ; – mais anéantir donne un sentiment de puissance et flatte quelque chose d'obscur, d'*originel* en nous qu'aucune *œuvre* ne saurait susciter. Ce n'est pas en construisant, c'est en détruisant que nous pouvons deviner les satisfactions secrètes d'un dieu.
>
> L'homme n'a vraiment le sentiment de se dépasser que lorsqu'il médite quelque méfait. »[1324]

Ce « méfait » montre que toutes les actions ne sont pas réprouvées par Cioran. Si elles ne sont toutes que *des riens*, il faut distinguer les actions supportables des actions *avilissantes*. La destruction cioranienne, en tant que « méfait », vise non pas à faire, voire à défaire pour défaire, à renverser une forme prédominante et néfaste du faire, à savoir le faire comme *but*. L'action participe du subterfuge de la réalité dans la mesure où elle se donne elle-même comme finalité, alors que l'absurdité frappe tout et qu'il n'y a de finalité en soi nulle part

---

[1321] TE, « Sur une civilisation essoufflée », p. 837.
[1322] Nous avions relevé ce passage, cf. *supra*, p. 334 et cf. n. 1234, p. 334. Sur ce point, Cioran va encore beaucoup plus loin : « *Attaquer*, ne fût-ce que par plaisir d'attaquer, c'est prouver qu'on a des convictions, c'est montrer qu'on croit à quelque chose, ne serait-ce qu'à ce plaisir-là justement. » (C, p. 506). Ou bien : « Vient l'heure où le sceptique après avoir tout mis en question, n'a plus de *quoi* douter ; et c'est alors qu'il suspend pour de bon son jugement. » (SA, « L'escroc du gouffre », p. 762). Ou encore : « Si on fait du doute un but, il peut être aussi consolant que la foi » (MD, « Pensées étranglées », p. 1250).
[1323] Cf. P, « Précis de décomposition », « Interprétation des actes », p. 644.
[1324] C, p. 497.

(seul Dieu serait *causa sui* pour un croyant). Par le fruit du labeur, l'homme croit qu'*avoir* le *fait être*. L'homme comble son désir d'être par quelque chose qui le *remplirait* (c'est l'idée – qui n'était pas encore si banale du temps de Cioran[1325] – selon laquelle la plénitude chez les occidentaux passe par le plein et non par le vide comme chez les orientaux). L'action, loin de remédier à quoi que ce soit, est toujours duperie et aggravation de la condition humaine : « Ce qu'on fait est devenu le seul objet du faire ; le métier s'est substitué au réel ; le procédé à l'expérience ; partout une déficience en origine, en vécu […]. »[1326] Pour Cioran, l'action apparaît comme contraire à la clairvoyance, elle s'avère un avilissement de la nature humaine.

d) L'otium

En revanche, le travail manuel permet à Cioran d'échapper à une lucidité parvenue à un degré trop pénible. Cioran y a souvent recours[1327], du moment que cela reste une activité sans but actif (sans escompter une valeur significative du résultat produit). Il s'agit simplement de s'absorber pour échapper à la tyrannie de sa clairvoyance. Dans cet *otium*, Cioran peut cette fois-ci penser *à rien* et non pas *au rien*, ni en ne se contentant de *ne rien penser* : c'est penser à un « objet vide d'un concept (*nihil privativum*) », selon la conceptualisation kantienne. C'est la pensée vague.

Tombé du temps, Cioran participe encore au quotidien, mais cette participation au rien, comme tout un chacun, n'est pas dénuée de significations : « Puisque je suis vivant, je fais tout ce que les vivants font, mais je ne crois pas à ce que je fais. Les gens croient à ce qu'ils font, car ils ne pourraient pas le faire autrement. Je ne crois pas à ce que je fais, mais j'y crois un peu malgré tout : c'est à peu près ça ma position. »[1328] Cioran joue le jeu (de la vie) tout en sachant que la partie est perdue d'avance, que le jeu est truqué et au final tronqué par la mort. Cioran joue, mais sans miser. Le sens du rien, c'est donc bien que rien n'a de sens, que rien n'est sensé, et que nous sommes plutôt censés ne rien faire. Cioran ne nie pas que l'homme puisse donner du sens. Cela étant dit, il conteste la valeur de ce sens, parce qu'il est une illusion sur le rien. Avec la lucidité, le voile de Maya est levé. Comme pour le mystique : « Tout est rien », et tout compte pour rien. Notre réalité est l'*ens imaginarium*, et, comme

---

[1325] « *Avoir* – vocable maudit, source de trouble et d'inquiétude. *Ma* vie ! Comment peut-on dire : *ma* vie ? Il faudrait pouvoir dire : "tout m'appartient sauf ma vie." » *Ibid*., p. 521.
[1326] *Ibid*., p. 348.
[1327] Cf. notamment C, p. 66, p. 298, p. 325, p. 815. Cioran écrit même : « L'idée de bonheur est inséparable de celle d'un jardin. » C, p. 318. Il est alors question non seulement du Jardin d'Eden, où l'homme a été condamné à travailler à la sueur de son front, mais surtout de la dernière phrase du *Candide ou l'optimisme* de Voltaire : « Il faut cultiver notre jardin. »
[1328] Ent LG, p. 66.

telle, illusion, représentation nulle, intuition vide, idolâtrie, degré zéro de lucidité, sans objets, juste un jeu de représentations.

e) La défaite

« La seule manière de supporter défaite après défaite est d'aimer la Défaite en elle-même. Après plus de surprises : on est supérieur à tout ce qui arrive, on est maître de ses échecs. Une victime invincible. »[1329] Cette attitude face au rien des choses détermine une résignation au rien, mais elle implique aussi une certaine compréhension de la « Défaite ». Cette Défaite se distingue du défait par l'œuvre du déchirement qu'elle suppose, une œuvre qui « conforte dans la défaite »[1330] autrement dit, qui ouvre sur l'endurance provisoire du rien qui tend vers le néant, sans s'y dissoudre encore complètement, et qui défait son peu d'être. En un sens, la Défaite définit le rien des choses et le rien d'être qui est départi aux sujets. C'est le constat de Cioran : « Rien ne prouve que nous sommes plus que rien. »[1331]

Dans ces conditions, qu'est-ce que le rien ? Le rien est une privation d'être et de néant constitutive de la substance des choses.

> « Dans ce qui est transitoire – or tout l'est –, recueillons avec nos sens des essences et des intensités. Où chercher le réel ? Nulle part, certes, si ce n'est dans la gamme des émotions. Qui ne monte pas jusqu'à elles rampe dans une sorte de non-être. Un univers neutre est plus absent qu'un univers fictif. Seul l'artiste rend le monde présent et seule l'expression sauve les choses de leur irréalité.
>
> […] Si le Rien devient Dieu grâce à la prière, de même l'apparence devient nature grâce à l'expression. Le mot vole les prérogatives du néant immédiat dans lequel nous vivons, il ravit sa fluidité et son instabilité. Comment nous dépêtrer du maquis des sensations sans les figer dans des formes – *dans ce qui n'est pas* ? Ainsi en faisons-nous des êtres. La réalité est apparence solidifiée. »[1332]

Les choses se réduisent à des objets de la réalité, à des apparences objectives solidifiées[1333]. Réciproquement, le rien est toujours au fond des choses (d'où l'idée de défaite,

---

[1329] C, p. 983.
[1330] LL, VII, « Le goût des illusions », p. 254.
[1331] P, « Précis de décomposition », « Non-résistance à la nuit », p. 627.
[1332] BV, I, 7, p. 515-516.
[1333] Encore que Cioran aille jusqu'à dire que : « les choses ne méritent même pas le statut d'apparences », MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1210.

à trop vouloir approfondir les choses[1334]), et le vide est ce qui sépare les êtres et les choses[1335]. Le rien est donc un avatar du non-être et de l'être. Cela permet de comprendre que la distinction entre être et non-être relève d'une illusion lorsqu'elle trop absolutisée : c'est encore une distinction selon la nature disait Jean Scot Erigène[1336], c'est encore une distinction selon le rien des choses, laisse entendre Cioran :

> « *Rien, rien, rien !* Voici que les mots expirent. Puis maintenant le tour des choses ; une à une se retire, se subtilise, s'évapore. J'en perds une avec l'avènement de chaque instant. Cadence où petit à petit tout s'engouffre, tout s'évanouit. Progression meurtrière où chaque être dépose son être, se désiste de soi, s'évertue à coïncider avec lui-même, dans l'acte même qui l'annule, à atteindre son point ultime et à m'en faire le témoin. Au faste de la durée je n'enregistre que ce qui cesse ; et tout consent à cesser. Défilé de râles ; cérémonie de chutes, répétition d'abîmes. Le rien transperce l'obscurité qui le récuse, éclate, surplombe l'instant et s'effondre avec lui. Rien, rien, rien ! Perspectives de dieu déshérité, effusion d'un dieu sans monde !
>
> Les créatures se désagrègent sous mes yeux, chacune, en s'effaçant, dégage la perspective qui s'ouvre sur le non-créé ! Je devine les effusions d'un dieu déshérité, d'un dieu sans monde. Volupté de nul royaume ! »[1337]

La distinction fondamentale n'est pas entre être et non-être mais bien entre chute dans le temps et chute du temps, parce que seul ce qui se creuse entre être et non-être les sépare avec le rien. Entre être et non-être, la séparation est donc *infime*. Cioran l'écrit : « Nulle différence entre l'être et le non-être, si on les appréhende avec une égale intensité. »[1338] Ce qui se *creuse* entre être et non-être, c'est la *chute* du rien d'être constitutif du sujet. Percevoir le rien des choses suppose nécessairement de voir de quoi sont faites ces choses (à savoir : de rien) et ce qu'elles valent (à savoir : une valeur de nullité). Ici, nous sommes en pleine décréation, ouvrant sur le rien de toutes les choses, et permettant de comprendre la proximité de l'être et du non-être. La chute (centrifuge ou centripète) est donc l'engouffrement entre l'être et le non-être. Seule la chute du temps sort du rien des choses, et perçoit leur nullité. Nous comprenons maintenant pourquoi, aux yeux de Cioran, le mystique, qui voit que tout est

---

[1334] Cioran parle des apparences et des malentendus qui font l'histoire et ses guerres : « Aller au fond des choses, c'est déposer les armes » (Cioran parle donc ici de défaites historiques) cf. C, p. 981.

[1335] Cf. MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1209 « N'ayant jamais coïncidé qu'avec l'intervalle qui me sépare des êtres et des choses, qu'avec le vide qui s'ouvre au milieu de chacune de mes sensations, comment ne m'étonnerais-je pas de me voir souscrire à quoi que ce soit […]. »

[1336] Cf. Bruno Pinchard, *La Raison dédoublée. La Fabrica della mente*, Paris, Aubier, coll. Philosophie, 1992, p. 397.

[1337] Cf. *Rien, rien, rien !* CRN. Ms. 254, Bibliothèque J. Doucet, Fonds Cioran. Cf. annexe 7. Le texte, retravaillé par deux fois, restera à l'état d'ébauche. La difficulté du sujet explique peut-être que notre auteur s'en soit détourné ou fatigué.

[1338] I, I, p. 1280.

rien, peut dire que le néant et l'être sont des affirmations négatives et positives de Dieu. La chute du temps tombe de haut : elle remet en question l'essence de notre être, réduite à rien, et pourtant son rien d'être est altéré par le mal, d'où un mal être qui ne compte pas, lui, pour rien, parce qu'il coince ce rien d'être entre être et non-être, parce qu'il mesure l'écartèlement entre naissance et mort. C'est pourquoi « L'homme idéalement lucide, donc idéalement *normal*, ne devrait avoir aucun recours en dehors du rien qui est en lui… »[1339] Le mal est là, et il n'y a rien à y faire.

4- Le chaos

Parce que tout est rien et que tout acte n'est qu'une surenchère sur le rien, Cioran peut écrire : « […] tout acte n'est qu'un cas spécial, d'apparence organisée, du Chaos originel. Nous sommes entraînés par un tourbillon qui remonte à l'aurore des temps ; et si ce tourbillon a pris figure d'ordre, ce n'est que pour mieux nous emporter… »[1340] L'irrationalisme cioranien trouve ici une nouvelle justification avec l'idée de chaos. Le chaos est l'état *primordial* de désordre, de ténèbres, de confusion. Il peut caractériser l'état primordial du monde à l'origine, ou son état final apocalyptique. Le terme sert encore à déterminer le sujet à l'état pur (dans la clairvoyance de son rien d'être)[1341]. Nous pouvons essayer de pointer ces deux dimensions.

a) Le chaos cosmologique

Puisque rien n'est à sa place et tout s'élance vers le pire, puisque que tout va mal, alors il faut admettre que l'univers lui-même est traversé de forces chaotiques. Non seulement un chaos originel préexiste à l'univers, et lui succédera, mais l'ordre même du monde est brouillé par le mal et la destruction. Cioran reprend ici un imaginaire culturel hétérogène, avec :

- une tradition apocalyptique prézoroastrienne[1342] où le Chaos originel est le mythe explicatif de l'origine du monde, des tourments de la vie d'ici-bas et de l'apocalypse où le Mal vaincra sur le Bien (Cioran se réfère explicitement à ce point précis de la tradition mazdéenne[1343]). Il appartient à Zoroastre d'avoir changé l'issue du combat, nouveau mythe duquel nous ne

---

[1339] P, « Précis de décomposition », « L'anti-prophète », p. 584.
[1340] *Ibid*., « Les anges réactionnaires », p. 616.
[1341] *Ibid*., « Le souci de décence », p. 617 : « Le chaos – C'est rejeter tout ce qu'on a appris, être *soi-même*… »
[1342] C'est tout l'objet du livre de Norman Cohn, *Cosmos, chaos et le monde qui vient*, trad. de l'anglais par Gilles Tordjman, Paris, Allia, 2000. Le mythe du combat final du bien et du mal connaissait une issue malheureuse aussi bien en Egypte, qu'en Mésopotamie, et qu'en Inde védique. L''issue heureuse est donc très loin d'être une évidence, comme le montre l'ouvrage.
[1343] Cf. C, p. 28.

sommes pas encore sortis et dont Cioran n'a de cesse de contester le préjugé, la non évidence et l'illusion.

- une tradition chrétienne : Cioran parle alors du Chaos comme du « paysage d'avant Dieu »[1344]. Le chaos originel est finalement plus harmonieux et plus pur que la création divine, qui s'avère un péché contre le Chaos.

- une tradition néoplatonicienne et gnostique : basée sur l'opacité de la matière, les ténèbres du monde, l'écart par rapport à L'Un. Cioran est ainsi animé de l'inquiétude gnostique de voir surgir, à chaque instant du monde, le chaos. « Rien ne se réduit à l'unité. Le chaos guette le monde à tous les coins. »[1345] Mais Cioran déforme ce principe premier de l'Un, et l'assimile au chaos, puisque rien n'y est distinct (en quelque sorte, le Chaos initial semble être *tout un*, pour Cioran), si bien que le principe d'individuation – de fragmentation de l'Un – empiète sur le Chaos initial. Au regard de ce dernier, le monde est un chaos médiocre, impur, brisé et blessé, donc douloureux.

- une culture roumaine traditionnelle : c'est le sens de la fatalité roumaine devant les aléas du destin, ce que Cioran appelle le « pessimisme roumain »[1346], à l'image des célébrissimes ballades roumaines de la mort, comme celle de Maître Manole[1347], où la rédemption du désordre (les constructions de maçonnerie de Maître Manole sont démolies chaque nuit) exige un sacrifice (le hasard fera que la propre femme de Maître Manole sera la victime).

Dans la multiplicité de ces contextes, Cioran évoque le Chaos quasiment à titre d'*idée régulatrice* pour comprendre le *dérèglement* chaotique du monde. Par là, Cioran reste proche de l'analyse bergsonienne. Plus exactement, il en conserve l'argumentation mais en travestit la valeur et les intentions. Rappelons qu'en montrant que « Le désordre est simplement l'ordre que nous ne cherchons pas »[1348], Bergson permettait de ne plus s'inquiéter inutilement avec un faux problème. Cioran inverse le résultat. Il définit le Chaos comme un « *système* de désordres »[1349] et laisse entendre qu'il y a un ordre du chaos : un ordre de destruction de

---

[1344] I, II, p. 1286.
[1345] CP, V, p. 398.
[1346] C, p. 221, p. 929.
[1347] Cf. Mircea Eliade, *Commentaires sur la légende de Maître Manole*, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, L'Herne, coll. Méandres, 1994. Il est intéressant de noter que Cioran se délecte de lire, dans d'autres traditions, le même sens du sacrifice exigé par la fatalité (par exemple le sacrifice humain chez les Aztèques, cf. I, IX, p. 1359).
[1348] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, *op. cit.*, « Le possible et le réel », p. 1338.
[1349] P, « Précis de décomposition », « Abdications », « Quousque eadem ? », p. 737.

l'univers, un ordre du mal : « Le grand forfait de la douleur est d'avoir *organisé* le Chaos, de l'avoir dégradé en univers. »[1350] En quelque sorte, il y un ordre d'autodestruction de l'ordre, qui est le mal lui-même.

En outre, au regard de l'Irrémédiable et de la naissance, le fatalisme de Cioran semble extrême. Comment concilier cependant contingence absurde et fatalisme ? Cioran ne s'explique pas, mais de sa position, nous pouvons induire au moins deux arguments : il n'y a pas de nécessité à la nécessité (à la manière de Schopenhauer), surtout quant au mal et notamment quant au mal d'être né. C'est le sens de la libération de Cioran lorsqu'il apprend que sa mère aurait pu se faire avorter. La fatalité d'être soi, c'est-à-dire le mal d'être né, n'est donc qu'un accident. Cioran va plus loin : « La certitude de n'être qu'un accident m'a escorté dans toutes les circonstances, propices ou contraires, et si elle m'a préservé de la tentation de me croire nécessaire, elle ne m'a pas en revanche tout à fait guéri d'une certaine infatuation inhérente à la perte des illusions. »[1351] La fatalité s'avère absurde et tout se révèle ultimement contingent.

Un second argument peut être avancé : le hasard des contingences procède seulement d'une fatalité secrète, cachée. Il faut distinguer entre la réalité des faits et la perception de leur fatalité. La fatalité est donc d'abord une manière de percevoir le temps, l'aléa et l'impossible. En ce sens, Cioran prétend « opposer aux désordres du monde la cohérence de [ses] misères et de [ses] défaites. »[1352] Par contre, la voie rationaliste n'est pas empruntée par Cioran pour une question de légitimité. Aux yeux de notre auteur, la connaissance d'un mal intérieur pénètre davantage la nécessité de la fatalité que la science, qui n'étudie qu'une nécessité objective, impersonnelle. Le rejet de la science est donc aussi facile que péremptoire : « Objection contre la science : ce monde ne *mérite* pas d'être connu. »[1353] La nécessité du mal vécu s'impose à la nécessité de la science et en efface la légitimité.

b) La ténèbre mystique, romantique et nihiliste

Le Chaos est aussi intérieur, il désigne le chaos mental : la folie[1354], l'anarchie *rigoureuse* du sommeil[1355] … et autres pertes de raison. La raison se définit alors

---

[1350] SA, « Religion », p. 789.
[1351] I, VII, p. 1335.
[1352] TE, « Petite théorie du destin », p. 853.
[1353] SA, « L'escroc du gouffre », p. 757.
[1354] E, « Ebauches de vertige », II, p. 1477.
[1355] *Ibid*., IV, p. 1498.

implicitement comme la faculté de séparation des ténèbres de la lumière naturelle. En cela, Cioran se rapproche de la conception des romantiques allemands et du spiritualisme orthodoxe, selon laquelle « le monde n'est pas originellement et naturellement éclairé par la lumière du soleil, il est plongé dans l'obscurité. […] La raison se voit face aux ténèbres de l'irrationnel et doit porter la lumière en elle. Par contre dans la conception latine ou antique, la raison illumina, comme le soleil, le monde dès l'origine ; la raison qui est dans l'homme est le reflet de la raison qui est dans la nature des choses. »[1356] La ténèbre est définie comme le principe de l'Indéterminé, à la base de l'Etre. C'est l'obscure luminosité d'un Boehme opposée à l'universelle clarté d'un Spinoza[1357].

Lorsque Cioran aspire aux « ''ténèbres de la lumière'' »[1358] des saintes, il s'inspire indirectement de l'idée d'une *agnôsia* éminente et mystique, distincte de la simple *agnoïa*, et, par là, prolonge la tradition du « nuage d'inconnaissance » du Pseudo-Denys[1359]. Nous avons déjà analysé les gouffres ténébreux propres à Cioran. Nous pouvons aller maintenant plus loin et comprendre que la lucidité s'ouvre à un chaos intérieur, un « chaos inné »[1360], d'abord immanent avant de devenir transcendant sous l'effet du vertige de la perception clairvoyante du vide. La ténèbre chez Cioran commence donc toujours par un « détraquement organique »[1361] avant de se répandre dans toute l'âme (chaos mental) et dans l'action (chaos politique sous l'égide de tyrans en proie à leurs propres délires et chaos intérieurs[1362]). L'aboutissement du chaos intérieur fonde un « nihilisme mystique » à la manière de Kirilov ou du *Banquier anarchiste* de Pessoa, ou plus encore du nihilisme mystique de celui qui n'a de cesse de ressasser « qu'il n'y a plus que le vide »[1363] : Leonid Andreïev. Ce dernier fut effectivement l'une des références principales de Cioran en matière de nihilisme russe[1364].

[1356] Nicolas Berdiaeff, cité par Georges Gusdorf, *Du néant à dieu dans le savoir romantique*, Paris, Payot, 1983, IIe partie « Religion et religions », chap. II « La voie négative », p.141
[1357] Georges Gusdorf, *ibid*., p. 128.
[1358] TE, « Le commerce des mystiques », p. 921.
[1359] Cf. Henri-Charles Puech, *En quête de la Gnose, t. 1 La gnose et le temps, op. cit.*, « La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aéropagite », p. 123.
[1360] TE, « La tentation d'exister », p. 969.
[1361] HU, III « A l'école des tyrans », p. 1005.
[1362] Le tyran est celui qui prolonge le chaos cosmique sur la terre, afin de l'entretenir et de le juguler (*ibid*., p. 1016), il perpétue « en nos temps la sève et la corruption originelles », le tyran se distingue ainsi du commun des mortels par ses ressources inépuisables en chaos (HU, I « Sur deux types de société. Lettre à un ami lointain », p. 990).
[1363] Dans le rêve des *Trois nuits*, il y a en quelque sorte trois hypostases avec l'expérience du vide : la mort, le silence, la Ténèbre. Cf. Leonid Andreïev, *Trois nuits*, in *Jour de colère et autres récits*, trad. du russe par Sophie Benech, Paris, Corti, coll. Domaine étranger, 2001, p. 481-489.
[1364] Cioran ne s'explique guère sur les « nihilistes russes » qui l'ont influencé. Cioran ne cite pas de noms, si ce n'est le tableau brossé dans *Schimbarea* des philosophes russes (les nihilistes nommés sont Pisarev, Dobroliubov, Cernîşevski, cf. SFR, chap. I « Tragedia culturilor mici », p. 19), mais même alors, ce tableau ne

Encore faut-il garder présent à l'esprit qu'il s'agit d'un nihilisme *mystique,* ce qui explique sans doute l'attrait qu'il pouvait susciter chez Cioran, par rapport à Pissarev ou Lermontov. Enfin, c'est tout le sens de l'intérêt du jeune Cioran pour l'individualisme anarchiste de Stirner, comme l'atteste son mémoire au séminaire de Sociologie en 1929-1930[1365].

L'histoire et le monde sont chaotiques et il est inutile de tenter d'y remédier, parce que l'on ne lutte pas contre le chaos, on peut seulement chercher à s'y soustraire, on peut et on doit même encourager la décadence de ce monde et s'impatienter de la précipitation de l'apocalypse, on peut et on doit souhaiter revenir au chaos pur[1366] : voilà en somme la leçon à tirer du constat du chaos extérieur. Mais avec le chaos intérieur, Cioran tire trois autres conclusions : 1. Le rejet d'une *légitimité ad hoc* du rationalisme (plutôt que le rejet du rationalisme lui-même, toujours utile pour savoir faire la part des choses ténébreuses et délirantes par rapport aux réalités objectives). Cioran rejoint ici l'idée d'une nécessité irrationnelle, découverte par Schopenhauer et surtout mise en évidence par Nietzsche[1367]. 2. Le rejet de l'ordre du monde et le repli sur soi et en soi (le mépris du monde, de l'histoire, de la politique ; l'attrait de la solitude, propice aux expériences pascaliennes ; le nihilisme des valeurs sociales comme forme ultime de bienveillance[1368]). 3. La compréhension du chaos comme créateur, comme ressource existentielle. Ce dernier point est évidemment le plus fondamental, dans la mesure où le chaos définit alors l'état primordial de l'être, au-delà de ses assises[1369]. Cioran verse dans un anarchisme mystique universel :

> « […] l'expérience de l'infini – une anarchie organique et irrémédiable. On ne peut se représenter l'anarchie cosmique si l'on n'en porte pas en soi les germes. Vivre l'infinité, comme y réfléchir longuement, c'est recevoir la plus terrible des leçons de révolte. L'infini vous désorganise et vous tourmente, il ébranle

---

nous révèle aucune œuvre déterminante. Il ne s'agit que d'une juxtaposition de ce qui n'est probablement qu'une lecture parmi d'autres auteurs russes. Nous trouvons, en revanche, un élément essentiel dans la correspondance (cf. lettre à Bucur Ţincu du 13 août 1970, S, n°624, p. 330-331), où Leonid Andreïev est considéré par Cioran comme l'idole de sa jeunesse (c'est encore ce que confirme Cioran – affirmant avoir lu dans sa jeunesse les œuvres complètes d'Andreïev – dans son entretien avec Alina Diaconu, *Preguntas con respuestas. Entrevistas a Borges, Cioran, Girri, Ionesco, Sardury*, Buenos Aires, 1998). Nous n'avons relevé aucune autre trace d'Andreïev dans le reste de l'œuvre de Cioran, mais la Bibliothèque Astra, que Cioran fréquentait à Sibiu, détenait quasiment l'ensemble des traductions allemandes et roumaines de l'écrivain russe publiées dans les années vingt et trente.

[1365] Cf. MS, p. 310-318.

[1366] Cf. P, « Visages de la décadence », p. 685.

[1367] Cf. Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, *op. cit*., livre I, chap. 4, 2, § 326, p. 338. La différence avec Cioran étant que la nécessité irrationnelle renvoie à l'éternel retour que Cioran refuse.

[1368] A vrai dire, Cioran écrit juste « Nihilisme : la forme ultime de la bienveillance », CP, XIII, p. 493. Mais il nous semble que ce nihilisme bienveillant est à entendre dans le contexte de Stirner.

[1369] HU, V « Mécanisme de l'utopie », p. 1036 : c'est le délire de l'indigent (qui rêve de posséder tout et d'égaler Dieu) qui lui fait dire : « Descendre, par-delà les assises de l'être, jusqu'aux fondements du chaos, pour s'en emparer, pour s'y établir ! »

> les fondements de votre être, mais vous fait aussi négliger tout ce qui est insignifiant, contingent.
>
> Quel soulagement que de pouvoir, ayant perdu tout espoir, se jeter dans l'infini, plonger de toutes ses forces dans l'illimité, participer à l'anarchie universelle et aux tensions de ce vertige ! »[1370]

Qui plus est, la métaphysique (comme la musique) naît de l'expérience de l'infini pour Cioran, et c'est en ce sens que le chaos intérieur est créateur. Mais il est aussi destructeur, à l'image du chaos cosmologique. D'un point de vue ontologique, la création *ex nihilo* et la destruction *in nihilo* sont corrélatives et tout autant inexplicables. Par chaos intérieur, il faut alors entendre la perception et l'expérience autant de la destruction que de la genèse. Dans les deux cas, il s'agit d'une altération essentielle puisque la seconde est soumise à la première. L'expérience de l'infini se définit alors comme l'expérience où la conscience du sujet se dilate hors de son rien d'être et pénètre les ténèbres d'une lumière jetée sur l'être et le néant.

CHAPITRE V- LA VACILLATION

[1370] CD, « Le culte de l'infini », p. 86.

A- L'ontologie spectrale

Résumons-nous : la lucidité cioranienne fait de la mort la substance de la vie, de la tentation du suicide le principe de la liberté, de la naissance le principe de l'existence, du néant la quintessence de l'être, du rien la substance des choses, du chaos l'état primordial des choses et de l'être. Pire : la distinction entre être et non-être est relative au rien et perd ainsi de son absoluité et de sa valeur, en étant subsumée par la distinction fondamentale de la chute du et dans le temps. Dans ces conditions, l'ontologie négative de Cioran semble réduire l'être à des ombres et les êtres à des spectres. Cioran parle lui-même de son sentiment de n'être que la projection de son ombre[1371], de même qu'il compare son « mauvais génie » au spectre de Brutus[1372], de même enfin qu'il écrive :

> « Auprès de la quotidienneté du non-être, quel miracle que l'être ! Il est l'inouï, ce qui ne peut arriver, un état d'exception. Rien n'a de prise sur lui, sinon notre désir d'y accéder, d'en forcer l'entrée, de le prendre d'assaut.
>
> Exister est un pli que je ne désespère pas d'attraper. J'imiterai les autres malins qui y sont parvenus, les transfuges de la lucidité, je pillerai leurs secrets, et jusqu'à leurs espoirs, tout heureux de m'agripper avec eux aux indignités qui mènent à la vie. Le non m'excède, le oui me tente. »[1373]

Comment comprendre cette ontologie spectrale qui fait d'une absence une existence ? Et comment ne pas s'en effrayer ?

1- L'angle mort de l'ontologie

Au sens propre, les spectres chez Schopenhauer[1374] portaient la marque d'une philosophie qui allait au-delà de la phénoménologie : le fantôme est un être sans phénomène (dans la mesure où l'apparition n'est pas physique, mais perception directe d'un être par l'organe de l'intuition), sans être pour autant confiné à l'en-soi de la volonté, puisque son apparition relève de la représentation. Si la réflexion schopenhauerienne sur les apparitions peut prêter à sourire, il n'en reste pas moins que l'intuition ontologique qui en découle peut se

---

[1371] C, p. 356.
[1372] I, VI, p. 1325.
[1373] TE, « La Tentation d'exister », p. 966.
[1374] Arthur Schopenhauer, *Parerga et paralipomena*, *op. cit.*, Ière partie, 5 « Essais sur les apparitions et les faits qui s'y rattachent », p. 191-254.

comprendre en un sens somme toute moins fantaisiste. En effet, au sens figuré, il y a quelque chose de spectral chez Cioran dans une double connotation : physique (l'analyse, la distribution, la séparation) et métaphysique (saisir l'invisible, voir en face ce qui apparaît comme effrayant : le pire). La décomposition cioranienne désigne avant tout la perception de la dégradation ontologique de tout et de tous. Par là, cette décomposition signifie l'amorce de la clairvoyance, de la vision sans illusions. La décomposition est le travail de sape qui remet en cause toutes nos représentations intellectuelles et toute portée significative que nous accorderions à nos actions.

En conséquence, le pessimisme détermine un champ ontologique propre. *On oublie* non pas l'être, mais *ce qu'il y a d'effroyable*, car insupportable à la conscience. C'est l'effroyable, et non l'être, qui est refoulé. Heidegger n'a pas mené assez loin son analytique du Dasein. Le ce-devant-quoi le Dasein s'angoisse, ce n'est pas l'être comme le suppose l'auteur de *Sein und Zeit*, mais le pire. Cioran voit donc le néant dans l'être : l'être manque d'être (puisqu'un rien l'anéantit) et s'en trouve d'autant plus manqué. L'existence désigne selon Cioran non pas une extension de l'être, un phénomène, un évènement de l'être, mais l'expression de cet être manquant et manqué. Comment comprendre alors que « Le mot être ne [veuille] rien dire du tout »[1375] ? Il faut comprendre que Cioran rejoint ici Nietzsche dans sa critique indirecte d'une ontologie fondamentale : « Ils [les philosophes] croient tous, même avec désespoir, à l'être. Mais comme ils ne peuvent pas s'en saisir, ils cherchent des raisons pour savoir pourquoi on les en prive […] »[1376].

Parmi la gamme de la frayeur qui va de la crainte, en passant par la peur, l'effroi et l'épouvante, l'angoisse désigne ici pour Cioran l'intensité ultime. Mais « Le néant est-il une cause d'angoisse ? Au contraire, l'angoisse est plus vraisemblablement la cause du néant. L'angoisse est génératrice de ses objets, elle donne naissance à ses ''causes''. Aussi l'angoisse est-elle en soi sans mobile. »[1377] A ce titre, l'angoisse n'est donc pas exempte d'objets, de même que la peur peut survenir sans objets. C'est dire que l'objet, en matière de terrible, n'explique rien et que seul le degré d'intensité de tremblement et de frayeur de l'être compte, révélant par là que l'effroyable s'avère ontologiquement primordial, c'est-à-dire précédant les potentialités d'exister. Comment préciser cette gamme du terrible et de

---

[1375] I, XII, p. 1392.
[1376] Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles ou comment on philosophe à coup de marteau*, « La ''raison'' dans la philosophie », § 1, *Œuvres*, *op. cit.*, t. 2, p. 963.
[1377] LL, VII, « Le goût des illusions », p. 265.

l'effroyable ? Cioran parle d' « anxiété », qu'il élucide comme étant une prise de conscience de l'effroyable en tant que « conscience au second degré »[1378] (c'est-à-dire la lucidité) et en tant que « fanatisme du pire »[1379]. Ni objet, ni mobile, le pire accuse l'être et son anxiété accule à l'angoisse de l'angoisse.

2- De l'angoisse à l'anxiété

La lecture de Heidegger en Roumanie fut rapidement déterminante, dans les années trente[1380], et Cioran eut bien conscience de l'ampleur de *Sein und Zeit*, mais il a pu délaisser peu à peu la lecture de Heidegger afin de se tourner vers d'autres ressources métaphysiques. Si Cioran « ignore » Heidegger, ce n'est donc pas par omission – du moins dans un premier temps[1381] – mais plutôt par mépris pour quelqu'un qui critique la technique et technicise à outrance sa propre langue, alors même que le mot est la porte de l'être : Heidegger a transformé des problèmes ontologiques en des problèmes de vocabulaire, il pense « *sur* les mots, non *à travers* les mots »[1382]. Selon Cioran, la première inauthenticité à laquelle s'attaque Heidegger le frappe lui-même en retour à travers son « jargon », dont la complexité absconse cache l'absence de poids.

D'ailleurs, Cioran n'est pas le premier à contester *Sein und Zeit*. Nous pouvons isoler au moins trois éléments décisifs que Cioran connaissait sur ce point, et qu'il a exploités pour son propre compte. Il faut tout d'abord songer à l'analyse d'Ortega y Gasset, un auteur influent aux yeux de Cioran[1383] au point qu'il serait parti suivre ses cours à Madrid si la guerre civile n'eut pas éclaté. « L'angoisse, et l'interrogation initiale que cette angoisse provoque, sont exclusivement les miennes : je les vis, je les suis, pour mon propre compte, moi seul, avec moi-même ; alors que maintenant, j'admets en moi, à titre de réponse, une idée qui n'est pas moi, que je n'ai pas faite par moi-même, que je prends au contraire toute faite au milieu.

[1378] MD, « Paléontologie », p. 1197.
[1379] SA, « Vertige de l'histoire », p. 803.
[1380] Sur la réception roumaine de Heidegger, et la place que Cioran y occupe, cf. Walter Biemel, « Zur Heidegger-Rezeption in Rumänien », *Kurier*, n°17, Bochum, dezember 1992, p. 138-150.
[1381] Cioran dit s'être intéressé réellement à *Sein und Zeit* et à *Was ist Metaphysik ?* (dont la traduction française est d'ailleurs celle de Henry Corbin, un ami de Cioran) autour de 1930-1932. Cf. Cioran, FC, « Da Vaugelas a Heidegger », p. 43 et cf. Ent SJ, p. 216.
[1382] C, p. 159.
[1383] Cf. Ent HJH, p. 103. Par ailleurs, Cioran a plusieurs fois évoqué l'importance que José Ortega y Gasset avait prise à ses yeux dès sa jeunesse : notamment, cf. Ent LJA, p. 123 ; Ent RMP, p. 83 ; pour une analyse de cette influence sur le jeune Cioran, cf. Sorin Alexandrescu, « Criticii ''neverterbrării'' : Nietzsche, Ortega y Gasset şi Cioran », *Secolul 21*, 1-6, Bucarest, 2001, p. 262-282. Cioran édita même « Le Spectateur tenté » chez Plon en 1958. Ajoutons que Cioran discuta d'Ortega y Gasset avec l'une de ses élèves directes : Maria Zambrano. Cf. EA, « Maria Zambrano », p. 1608-1609 ; et cf. « Cinci scrisori inedite de la Emil Cioran », *in* Maria Zambrano, *Confesiunea - gen literar*, Timişoara, Amarcord, p. 79-89.

En somme je remplace mon moi individuel par le moi social, je cesse de vivre moi-même ma vie authentique et je fais en sorte qu'elle se conforme au moule disponible du commun, de l'anonyme. »[1384] Ortega y Gasset prend l'exemple d'un tremblement de terre : lorsque le cataclysme survient, nous nous mettons à nous interroger sur la terre : qu'est-ce qui arrive ? qu'est-ce donc que cette terre qui tremble ? L'angoisse surgit de l'effondrement de notre confiance dans notre représentation des choses et accouche d'un questionnement fondamental sur l'être : qu'est-ce qui est encore ? Et qu'est-ce alors que l'être ? La question va jusqu'à interroger : qu'est-ce que notre propre être ? Le sujet du questionnement en arrive à se questionner lui-même, mais ne trouvant pas de réponse, il en vient à questionner « les gens ». Abandonné à son propre sort, le sujet angoissé cherche instinctivement à abandonner du même coup son moi personnel au profit d'un moi commun, il se raccroche à la masse espérant sinon une réponse de son entourage social, du moins une attitude rassurante et apaisante du seul fait de la solidarité de la masse « des gens ». Or, si l'angoisse nous jette encore dans l'inauthenticité chez Heidegger, la raison en est précisément que l'auteur de *Sein und Zeit* « enfle »[1385] le concept d'être indûment. Effectivement, l'angoisse en s'écrivant se socialise. Pourtant, la langue heideggérienne se veut une « *Destruktion* » du concept. Cela ne suffit pas cependant à surmonter ce problème. Heidegger ne cherche pas à remonter jusqu'à une intuition pour la communiquer autant que possible, en la relatant au moyen de concepts ou d'images philosophiques. En ce sens, la langue heideggérienne est un « jargon », puisqu'elle opacifie le rien de l'angoisse en guise d'ontologie. Heidegger invoque l'être en se contentant de convoquer un rien d'étant, c'est-à-dire non pas un rien du tout du monde, mais bien plutôt un *presque* rien d'étant qui compte pour rien du tout, dans la mesure où Heidegger parle à propos de ce rien sans le dire lui-même (c'est-à-dire en ne disant rien), réduisant par là le rien à rien de significatif. Au contraire, avec la question de l'être qu'il tire du rien, Heidegger rend l'être significatif au moyen de l'écriture de l'angoisse de rien. Mais l'angoisse *de* rien ne s'angoisse précisément plus *du* rien. L'analyse de l'angoisse rassure, le questionnement n'inquiète plus beaucoup : en exposant le rien, le Dasein s'explique son essence mais ne s'expose plus à l'angoisse. Derrière son stratagème linguistique, la prétendue angoisse de l'être-pour-la-mort n'est en fait qu'une angoisse tiède. Dans l'angoisse comme pour le reste, tout le subterfuge est là : « le génie verbal » de Heidegger, « son habileté à sortir d'une

---

[1384] José Ortega y Gasset, *Leçons de métaphysique*, Leçon VIII, in *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par Yves Lorvellec et Christian Pierre, Paris, Klinksieck, 1988, t. I, p. 300.
[1385] José Ortega y Gasset, *L'évolution de la théorie déductive*, trad. de l'espagnol par Jean-Paul Borel, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1970, p. 213-214.

impasse »[1386] consiste à camoufler sa langue par un jeu verbal, « qui nous dispense du contact avec les frayeurs qui traversent la vie. »[1387]

Seconde critique décisive : avec Lucian Blaga, il y a une remise en question de l'analyse heideggérienne de l'angoisse[1388], dans la mesure où en Roumanie le *dor* peut fort bien se substituer à l'angoisse comme hypostase existentiale. La remarque est loin d'être mineure : c'est l'idée d'un sentiment roumain de l'existence[1389]. Chez Blaga, l'enjeu latent n'est pas tant un relativisme culturel, qu'une contestation de la légitimité et de la radicalité d'une formulation fondamentale de l'ouverture du Dasein via l'angoisse. Rien d'étonnant donc à ce que Cioran, d'une part, interprète le *dor* comme nostalgie essentielle[1390], et que, d'autre part, il cherche à se différencier de Heidegger par une réflexion sur la mélancolie[1391]. En effet, l'ennui dévoile pour Heidegger l'essence de l'étant, tandis que pour Cioran, l'ennui ne signifie jamais qu'une frayeur dénuée de peur[1392], une anxiété minime, la prémisse ou plutôt le pressentiment de l'anxiété, c'est-à-dire le sentiment de la menace de l'anxiété proprement dite. Parallèlement, le *dor* désigne le sentiment propre à l'âme roumaine de son inconsubstantialité avec le monde, le sentiment d'être *dans* (et non, comme pour Blaga, *vers*) le lointain. Seule la « mélancolie » marque une séparation complète vis-à-vis du monde. Le *dor* émane de la distance du présent avec le passé (et donc de l'intensification du sentiment de la durée) là où la mélancolie émerge de l'arrachement du monde et de la durée. Cioran prolonge et déborde Blaga, en même temps qu'il dépasse l'analyse heideggérienne de la tonalité fondamentale du Dasein et de l'angoisse. Résultat : pour Cioran, ce n'est pas le temps ou l'être-temporel qui ennuie dans l'ennui (thèse développée dans les cours de Heidegger en 1929-1930), mais l'être parce qu'il est aussi vide que vain. Le vague à l'âme dans l'ennui se creuse en profondeur et passe de la nostalgie à la mélancolie, de la conscience du temps et de

---

[1386] Cf. FC, « Da Vaugelas a Heidegger », p. 43-44 ; l'original de ce texte (a priori inédit en français) se trouve à la Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet (CRN. Ms. 60[1-3]). Cf. également EN, « La vogue de la mort » et « La vogue dans la mort dans la philosophie », p. 101-111.
[1387] Cf. EN, « La fin du verbe », p. 62.
[1388] Lucian Blaga, *L'espace mioritique*, chap. VIII « Dor », in *Trilogie de la culture*, trad. du roumain par Yves Cauchois, Raoul Martin et Georges Danesco, Paris, Librairie du savoir, 1995, p. 231.
[1389] Cf. Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Bucarest, Editura Eminescu, 1978, et cf. Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței. Schiță fenomenologică*, Bucarest, Editions Eminescu, 1995. Sur Vulcănescu, cf. l'article de Cioran intitulé « Lettre sur Mircea Vulcănescu », *Ethos*, caietul I, Paris, automne 1973. En particulier, Cioran y explique que le concept proprement roumain est moins le *dor* que celui de *malchance* : « Pour moi, la donnée essentielle, le concept roumain par excellence était celui de *nenoroc*. » (*ibid.*, p. 8).
[1390] EN, « Les secrets de l'âme roumaine. Le ''dor'' ou la nostalgie », p. 120.
[1391] SD, « ''La Mélancolie'' de Dürer », p. 111.
[1392] AA, « A l'orée de l'existence », p. 1647. Il est remarquable que la même page d'aphorismes reprenne l'idée d'une critique de Heidegger (implicitement visé) par l'intermédiaire de Vaugelas dans des termes similaires à ceux du texte « De Vaugelas à Heidegger », à près de cinquante ans de distance.

l'espace perdus à l'intellection du vide existentiel. Mais surtout, selon Cioran, la hantise du temps donne naissance à l'ennui. Cioran prend pour la *source* ce que Heidegger dévoilait comme *principe* ontologique. Pour le penseur roumain, le principe de la hantise demeure l'anxiété, et la tonalité fondamentale s'avère mélancolique.

Enfin, la lecture de Heidegger par Benjamin Fondane a mis en évidence une objection essentielle : « Si Heidegger dit vrai – me dis-je – si le néant précède la négation, il se pourrait également que l'Etre précédât l'affirmation et le Réel l'idée. »[1393] De l'article de Fondane, il découle trois conséquences : d'une part, l'angoisse *triche* dans la mesure où comme chez Heidegger, elle amène à confondre être et lumière sur l'être ; d'autre part et par conséquent, c'est l'être qui précède l'angoisse et le néant, et non pas le Dasein angoissé qui se voit devancé par son être ; pour finir, le néant ainsi découvert dans l'angoisse ne peut plus être « le néant *pur et simple* »[1394], mais la raréfaction élémentaire et un peu facile de l'étant.

Avec ces trois objections, il ne s'agit pas de remplacer la différence être-étant par *estar-ser*, ou l'angoisse par le *dor*, ou l'angoisse du néant par l'angoisse de l'être : pour Cioran l'essentiel est de comprendre que chercher l'être avec des mots est un donquichottisme[1395] en prenant l'être à la lettre des mots qui l'expriment, et non en lui-même. A partir de là, l'anxiété cioranienne met en lumière la carence de l'être – c'est d'ailleurs un point crucial qui singularise Cioran par rapport à Kierkegaard lui-même[1396]. Avec Cioran, il n'est plus possible de confondre simplement angoisse et anxiété, comme si l'identification de l'anxiété avec la structure du monde suffisait à comprendre pourquoi dans l'angoisse l'être devance l'homme[1397]. Ainsi, « L'anxiété, loin de dériver d'un déséquilibre nerveux, s'appuie sur la constitution même de ce monde, et on ne voit pas pourquoi on ne serait pas anxieux à chaque instant, vu que le temps lui-même n'est que de l'anxiété en pleine expansion, une anxiété dont on ne distingue le commencement ni la fin, une anxiété éternellement

---

[1393] Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, Paris, Plasma, 1979, « Martin Heidegger, sur les routes de Kierkegaard et de Dostoïevski », p. 178. Cf. le commentaire de Ricardo Nirenberg, « Le tout et le néant : Fondane contra Heidegger », *Cahiers Benjamin Fondane*, n°6, Jérusalem, 2003.
[1394] *Ibid.*, p. 197.
[1395] C, p. 73. L'illusion fondamentale du donquichottisme sera étudiée en elle-même plus tard.
[1396] Comme le remarque à juste titre Vasile Chira, « Chez Kierkegaard, l'anxiété est dans une égale mesure corrélative de la liberté et de la finitude humaine, dans le même temps où, chez Cioran, l'anxiété dérive d'un excès de lucidité ontologique. » [nt] Cf. Vasile Chira, « Cioran şi Kierkegaard », *Saeculum*, Sibiu, , n°2 (20), 2005, p. 119.
[1397] C'est pourtant l'un des rapprochements les plus importants que Maxence Caron évoque entre Cioran et Heidegger, dans son étude *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Cerf, 2003, p. 892.

conquérante. »[1398] Autrement dit, le « fanatisme du pire » ne désigne pas autre chose que cette anxiété attachée au monde et entachant l'être. Etant donné le peu d'être et sa fragilité que nous découvrons, nous comprenons maintenant que l'angoisse ne fait que recouvrir l'être et sa carence, en lui accordant plus que ce qu'il a.

3- L'ombre de l'être

Ainsi, devant l'être mis à nu, Cioran conclut à une sorte de déploration de l'être, intrinsèquement pauvre et insuffisant, voué à se décomposer. L'être est forcément en décomposition, comme l'existence lucide est anxieuse. L'anxiété inaugure la méfiance à l'égard de « la qualité douteuse de l'être en tant qu'être »[1399], car, pour Cioran, l'anxiété conduit à exacerber la mémoire, de telle sorte que l'on ne peut plus parler du temps comme de l'horizon de l'être, mais seulement de l'être comme horizon (désert) de l'anxiété, dont le temps n'est que la direction, le mouvement. L'agression de l'avenir qui caractérise l'anxiété est si forte que cette anxiété est identifiée à une « mémoire de l'avenir »[1400] qui assimile le présent et récapitule le passé en les intégrant dans une expérience de l'éternité.

Cette assimilation n'est pas sans joie. En effet, le récolement mémoriel du temps pousse le sujet lucide à s'en extraire et à recoller à la décomposition de son être, à sonder le vide intérieur qui le constitue. L'histoire est une leçon d'introspection ontologique. De même, l'expérience d'éternité dont il est question ne désigne pas autre chose qu'un temps soustrait à l'histoire, aux événements. C'est l'expérience anhistorique du sujet abandonnant non seulement l'historicité et la facticité, mais encore le goût de l'être[1401], au profit du goût pour le pire, c'est-à-dire le goût pour la connaissance lucide, la désillusion, donc au fond le goût pour l'anxiété elle-même. Car l'anxiété perpétuelle aide à vivre dans la mesure où elle est trop prenante pour laisser la conscience encore en proie au souci ou à l'angoisse de quoi que ce soit, « Aussi est-elle presque une formule de vie, vers laquelle il faut tendre. »[1402] L'anxiété

[1398] AA, « Face aux instants », p. 1685. L'angoisse se ramène donc à une angoisse dans le monde, tandis que l'anxiété s'éprouve à cause du monde. Pour une analyse des angoisses dans le monde, cf. Roger Kimball, « The Anguishes of E. M. Cioran », in *Experiments Against Reality. The fate of culture in the postmodern age*, Chicago, Ivan R. Dee, 2000, p. 258-273 ; pour une analyse de l'appui de l'anxiété cioranienne sur le monde, mais à distance de lui, cf. Jacques Poirier, « Cioran ou l'élégance de l'anxiété », *in* B. Curatolo & Jacques. Poirier (s. dir.), *L'imaginaire des philosophes*, Paris, L'Harmattan, coll. L'ouverture philosophique, 1998, p. 343-359.

[1399] C, p. 609. C'est pourquoi, à un degré moindre, l'angoisse n'est que le résultat d'une défaillance de l'être, d'une faiblesse ontologique (cf. *ibid*., p. 216).

[1400] Cf. SA, « Vertige de l'histoire », p. 803, cf. également C, p. 72 ; CP, X, p. 463 ; etc.

[1401] Cf. LL, « L'attrait des ombres », p. 194.

[1402] C, p. 575.

est paradoxalement vivifiante, revigorante. L'oppression de l'anxiété oblige la pensée à se condenser, à se resserrer sur ce qu'elle a de plus essentiel, à s'extirper de son vide. Mais dans le même temps, la conscience anxieuse prend goût à son effroi :

> « Nous cultivons le frisson en soi, nous escomptons le nuisible, le péril pur […] ; car la peur – sorte de courant psychique qui traverserait soudain la matière autant pour la vivifier que pour la désorganiser – apparaît comme une préfiguration, comme une possibilité de conscience, voire comme la conscience des êtres qui en manquent… A tel point elle nous définit que nous ne pouvons plus en remarquer la présence, si ce n'est quand elle se relâche ou se retire, dans ces intervalles sereins qu'elle imprègne néanmoins et qui réduisent le bonheur à une douce, à une agréable anxiété. Auxiliaire de l'avenir, elle nous stimule et, en nous empêchant de vivre à l'unisson avec nous-mêmes, elle nous oblige à nous affirmer *par la fuite*. »[1403]

Cette fuite en soi, est une fuite *en avant* qui approfondit le vide, creuse son manque d'être et projette la connaissance de sa faiblesse ontologique sur le temps. L'expérience de l'éternité s'éprouve dans la sensation du néant infini qui compose son être, ou plus exactement qui est le fruit de la désillusion et de la décomposition de ce que le sujet s'attendait à être. Ne faut-il pas aller jusqu'à dire qu'il s'agit de l'expérience de son néant ? Le déroulement de cette désillusion assimile le passé, l'histoire et l'attente de l'être à un néant masqué par une représentation réflexive de soi assez complaisante. En revanche, la plénitude cioranienne du vide naît du comble de la joie : le néant est comblé par la jubilation d'être emporté par une certaine ivresse de la lucidité, mais aussi et surtout par une expérience d'un infini subjectif et immanent. Rien d'étonnant au fait que Cioran se soit toujours senti si proche des mystiques et des contemplatifs d'Orient ou d'Occident, et ait lu avec passion les descriptions des extases.

De l'angoisse à l'anxiété, on en arrivait à ne plus supporter la simulation de l'être et la dissimulation du néant, mais de l'anxiété à l'extase, rien ne *passe* plus, tout n'est qu'assimilation intérieure du temps et du néant. La mémoire de l'avenir est le sentiment de l'imminence du pire, de l'intensification de la désillusion. La lucidité déroule un vide plein de soi et dévoile un soi joyeux d'avoir anéanti ses illusions. Le risque d'une confusion avec ce que Heidegger appelle l'ek-stase n'est pas possible, parce que, chez Cioran, l'extase est le rapport au néant et non à l'être, en assimilant intérieurement le temps et non pas par ouverture du Dasein sur l'horizon du temps. Avec Cioran, le néant serait donc une mémoire (*mutatis mutandis*, Maître Eckhart ou Leopardi ne l'avaient-ils pas déjà dit à leur façon ?), une

[1403] CT, « L'arbre de vie », p. 1075.

mémoire dont l'expérience de l'infini voit l'illusion de l'être et les leurres de l'histoire, à l'aune de l'engouement pour une métaphysique du soi.

> « Quand nous descendons en nous-mêmes à une telle profondeur qu'aucun reste d'existence ne peut nous rappeler que nous avons *été* un jour, le point où le rien ne s'est pas encore décidé à être atteint. Le minimum vital absolu correspond exactement à cette hésitation qui nous porte au-devant de tout ce qui est. En plongeant vers notre limite inférieure, nous anéantissons l'une après l'autre toutes les concrétisations de l'existence. Progresser dans le non-être, c'est glisser à reculons sur la dimension métaphysique de l'existence. Nous perdons tout en nous et nous perdons aussi le tout. Parvenus dans le rien, l'indécision entre être et non-être nous procure une sensation exaltante. Dans cette hallucination où l'esprit se révèle à nous du début à la fin et de son terme jusqu'à son origine, les pensées s'identifient aux anathèmes, et se détachent de nous comme des langues de feu. Et là-bas, terrifiés devant le non-être, nous promettons à l'esprit de revenir à ce que nous avons été, de remonter vers notre limite supérieure. »[1404]

Dans un sursaut métaphysique frappé d'infini, le sujet refait surface à lui-même. Il a dépassé son être, qu'il sait n'être qu'une ombre de lui-même.

4- Le lien d'ombre

Shakespeare nous a transmis deux histoires de spectres qui hantent encore l'imaginaire européen : le spectre de César pour Brutus, celui pour Hamlet de son père. Le premier manifeste la hantise de la mauvaise conscience (sentiment de culpabilité, de remords : Brutus a trahi et tué celui qu'il aimait pour protéger le peuple de sa mégalomanie), le second est l'obsession anxieuse d'une vengeance : le spectre de son père ouvre les yeux d'Hamlet et en même temps le fait passer pour fou aux yeux de la Cour (récapitulation du temps, exigence de purge et de réparation plus encore que de vengeance, exigence de lucidité). Le premier spectre vient sanctionner Brutus, le second éclaire Hamlet. En somme, le sujet, tel que l'exhorte Cioran, doit se saisir de ces images du passé qui traversent le temps et sont animées d'une vie autonome, des images faites d'ombres (porteuses de scrupules) et de décomposition (porteuse de clairvoyance). Le sujet doit avoir ce goût du pire qui définit le pessimiste, il doit user à bon escient de son anxiété, de sa mauvaise conscience, c'est-à-dire être à la fois la mauvaise conscience des siens et de son temps, mais encore la mauvaise conscience du temps, qui récapitule l'histoire et fait capituler l'obsession de l'être. Le pessimisme, en occupant une

[1404] LL, IV, « L'heure des anathèmes », p. 195. Le passage fait suite à « L'attrait des ombres » que nous venons de citer.

place marginale de l'histoire de la philosophie, joue ainsi pleinement son rôle de stimulant philosophique, à la manière dont Socrate fut un taon pour les athéniens.

Au-delà de la distinction par rapport à Heidegger, du moins une distinction du point de vue de Cioran (qui n'est évidemment pas toujours juste avec Heidegger : et c'est peut-être là un signe d'une certaine « admiration » cioranienne, c'est-à-dire une admiration antipathique et méchante, du moins brièvement dans sa jeunesse[1405]), c'est donc une façon inédite de penser la transmission de la pensée qui se fait jour avec cet attrait pour les ombres. L'histoire de la philosophie se conçoit ici comme un lien d'ombre : l'assimilation du temps par la mauvaise conscience laisse entrevoir l'image de ce qui nous happe et nous pousse à reculer métaphysiquement en soi et à nous forger une mémoire de l'avenir. Les « spectres », interjections singulières qui traversent l'histoire, comme autant d'expériences infinies, laissent supposer que Cioran sera à son tour une telle réminiscence pour les esprits clairvoyants qui viendront après lui, comme lui-même s'est vu « hamlétisé »[1406]. *In fine*, le spectre s'avère donc l'actuation d'une mauvaise conscience immémoriale, et par là : l'introspection de soi, la contestation de la rumeur de l'être, l'image *immobile* de l'éternité. Plus qu'un « démon » (qui ne relève pas d'une expérience de l'éternité ou de l'infini), chacun de nous porte en lui un spectre, un écho du passé. Il appartient à chacun de ressusciter ses spectres et d'écouter le « Mal des fantômes », tant il est vrai que « d'autres que nous ont fait la traversée… » pour parler comme Fondane[1407].

Nous pouvons maintenant concevoir non seulement le néant comme une mémoire mais l'obsession de l'être comme une « Névrose »[1408], une mémoire mécanique trop rigide dans sa structure, et qui s'est cassée faute de jeu, faute d'engrenage et de lien à travers le vide. A côté de l'exergue des « Visages de la décadence », Cioran aurait pu faire figurer un second

---

[1405] D'ailleurs, moins Cioran attaque Heidegger, et plus nous mesurons son délaissement du philosophe allemand. Le tournant semble s'opérer à la fin des années quarante, lorsque Cioran cesse d'admirer la démiurgie verbale et fallacieuse de Heidegger : c'est ainsi que nous nous expliquons la version élaguée de « La vogue de la mort » qu'est la version définitive des « Penseurs crépusculaires » du *Précis* publié en 1949. L'escroquerie de Heidegger perd alors définitivement de ses charmes et aussi, probablement, suite à un agacement cioranien au regard du sérieux et du crédit que les existentialistes français commençaient à conférer à Heidegger. Très vite, la figure de Sartre supplante celle de Heidegger, dès le petit texte « Sur un entrepreneur d'idées ».

[1406] Le mot est de Cioran, cf. P, « La sainteté et les grimaces de l'absolu », « Ciel et hygiène », p. 698. Hamlet incarne le paradigme des « anxiétés luxuriantes », cf. TE**,** « Sur une civilisation essoufflée », p. 835.

[1407] Benjamin Fondane, *Le Mal des fantômes*, Paris, Verdier, coll. Verdier poche, 2006, XXIII « D'AUTRES humains… », p. 100.

[1408] Sur cette « Névrose », cf. par exemple P, « La sainteté et les grimaces de l'absolu », « Ciel et hygiène », p. 698 et *ibid*., « L'animal métaphysique », p. 701. Sur la rationalité des spectres et l'analyse de l'automatique ainsi que sur les conséquences de la mort mécanique, cf. Jean-Claude Beaune, *Les spectres mécaniques. Essai sur les relations entre la mort et les techniques. Le troisième monde*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Milieux, 1988.

poème de Hugo von Hofmannsthal. A lire « Ces spectres, nos pensées », nous comprenons que chacun de nous porte en soi un certain nombre de fantômes qui nous réveillent du sommeil de nos dogmes inconscients, nous hantent, nous tourmentent, nous animent. « Imaginés par d'autres, engendrés par d'autres, / Parasites étrangers à nous », « Tous ce que nous disons n'est que l'écho enroué / De leur chœur criard. »[1409]

[1409] Hugo von Hofmannsthal, *Le lien d'ombre*, « Ces spectres, nos pensées », trad. de l'allemand par Jean-Yves Masson, Paris, Verdier, coll. Verdier poche, 2006, p. 253-257. Ce poème fait suite au célèbre « Plus d'un sans doute… » du même recueil, et que Cioran a donc placé en exergue à « Visages de la décadence » (cf. P, « Visages de la décadence » p. 679).

B- Les illusions

1- Les présupposés sceptiques de la lucidité et la désillusion de l'être

L'ontologie spectrale de Cioran aboutit à ne retenir que l'ombre de l'être, en sa ténèbre. Dès lors, comment Cioran ne retombe-t-il pas dans une certaine illusion : celle d'accorder un statut ontologique négatif à l'être et positif à l'illusion, si proéminente ? La clairvoyance cioranienne nécessite ainsi des présupposés sceptiques (avec le doute et la décomposition, qui précèdent la lucidité) qui doivent être interrogés ici dans leur usage propre à la clairvoyance.

a) Donquichottisme et robinsonnade

« Tout le monde se trompe, tout le monde vit dans l'illusion. On peut admettre au mieux une échelle des fictions, une hiérarchie des irréalités, donner la préférence à telle plutôt qu'à telle autre, mais *opter*, non décidément non. »[1410] Cioran dénonce continuellement cette irréalité, mais il ne l'explique guère. Pour bien comprendre ce sentiment d'irréalité et l'inaction qu'elle implique, nous pouvons prendre un exemple extérieur à Cioran, avec le roman de Daniel Defoe : *Robinson Crusoé*. Cioran ne le mentionne pas dans ses textes, mais la solitude cioranienne elle-même, échouée sur l'île du texte, claustrée dans ses aphorismes, semble relever d'une solitude aussi éprouvante que celle de Robinson[1411]. Mais Robinson incarne d'abord un certain type d'illusion. Naufragé sur une île déserte, Robinson va réinventer les fondements matériels et spirituels de la civilisation anglaise. Outre l'assimilation du *sauvage*, Vendredi, à son système, en se posant détenteur du savoir et de l'autorité, Robinson construit, produit, cultive, apprivoise, ordonne... dans une ferveur religieuse, celle du culte du travail. Pourquoi Robinson, retourné à un état de nature qui se présente à la fois comme un purgatoire (Robinson est loin de sa civilisation) et un Eden (il a tout pour assurer sa subsistance), se forge-t-il un pareil monde ? Pourquoi tous ces travaux, toutes ces obligations ? N'est-il pas condamné ? Etait-il nécessaire de civiliser l'île ? Un peu de confort pour répondre aux besoins du présent, peut-être, mais pourquoi un tel fardeau

---

[1410] E, « Ebauches de vertige », IV, p. 1494.
[1411] Cf. Marian Victor Buciu, *E. M. Cioran. Despărţirea continuă a autorului cel rău*, Bucarest, Editura Fundaţiei Culturale Ideea europeană, 2005, II « Onto-retorica textului cioanian », § 6 « Un Robinson pe insula textutui », p. 105-106.

inutile ? Pourquoi s'agiter autant, ou, comme dit le psalmiste, *Quare fremuerunt gentes* [1412] ? Et tout homme n'est-il pas finalement condamné à vivre et à mourir ainsi, malgré ses vaines agitations ?

Si la raison humaine n'espérait pas et ne croyait en rien (c'est-à-dire ni au monde, ni en autrui, ni en soi, ni dans ses actes, ni dans en une divinité quelconque…), l'inutilité de tout effort deviendrait « pour elle plus ou moins évidente. »[1413] La réalité n'est qu'un jeu, une farce ; prendre le grotesque et l'absurde au sérieux : voilà bien une *subsomption paradoxale* pour parler comme Schopenhauer. Pourtant, tout n'est pas devenu irréel, puisque le *sentiment* d'irréalité est bien réellement senti par le sujet désillusionné. Ce sentiment échappe à l'exhaustivité de la décomposition à laquelle il prétend. Comment sortir de ce paradoxe ? « Dire : ''Tout est illusoire'', c'est sacrifier à l'illusion, c'est lui reconnaître un haut degré de réalité, le plus haut même, alors qu'au contraire on voulait le discréditer. Que faire ? Le mieux est de cesser de la proclamer ou de la dénoncer, de s'y asservir en y pensant. Est entrave même l'idée qui disqualifie toutes les idées. »[1414] L'irréalité n'est pas *une demi illusion* mais plutôt *une désillusion et demie*, elle est plus lucide sur elle-même, et, si elle participe malgré tout à cette comédie, elle la joue sans y croire. « Parvenu au plus intime de son automne, [l'homme vermoulu] oscille entre l'Apparence et le Rien, entre la forme trompeuse de l'être et son absence : vibration entre deux irréalités... »[1415] Non seulement l'illusion est infinie, mais, en outre, on ne peut jamais douter de tout tout le temps au regard de l'urgence de vivre (qui ne peut attendre indéfiniment de vivre, dans la suspension des jugements et des actions).

C'est pourquoi l'exemple de choix pour Cioran reste Don Quichotte : symbole à lui tout seul de l'efficience et de la force des illusions. Don Quichotte représente à plus d'un titre l'antithèse de Robinson : Don quichotte est tout autant perdu avec Sancho Panza que Robinson avec Vendredi, mais son illusion du réel est plus fantoche, mais non moins efficiente – le chevalier bataille aussi ferme que le marin échoué. Par là, le sens de la réalité et des valeurs devient subversif chez Cervantès et apologétique chez Defoe ; par là encore, Don Quichotte est un aventurier là où Robinson est un colonisateur ; par là enfin, l'optimisme de l'effort du second est moral jusqu'à la cruauté, quand l'enthousiasme du premier atteste d'une

---

[1412] Daniel Halévy fait pour ainsi dire du *remue-ménage* des peuples l'origine de l'allure de l'histoire, cf. son *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Self, coll. Les îles d'or, 1948, « Le cycle antique », III « Quaeres fremuerunt gentes ? », p. 20-26.
[1413] Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, suppl., chap. XVII « Sur le besoin métaphysique de l'humanité », p. 856.
[1414] I, XII, p. 1400.
[1415] P, « Précis de décomposition », « L'homme vermoulu », p. 664.

raison exubérante, poussée jusqu'à la folie. L'angoissante solitude humaine (car la solitude n'est pas l'isolement – du reste l'île de Robinson n'est pas si déserte que cela) pousse la raison à se projeter dans une folie qui déborde le monde. Dans les deux cas, l'illusion consiste à confondre leurs *pensées sur les choses* avec les *choses*. Il ne s'agit pas seulement de reprendre les différences – majeures – d'Ortega y Gasset entre « compter sur » (appréhension qui perçoit les objets sans les *remarquer*, c'est-à-dire sans percevoir les objets de manière séparée et pour eux-mêmes, donc sans perception de soi ; c'est une perception globale, où le sujet s'inclut avec tout le reste, indistinctement)[1416] et « remarquer » (appréhension des réalités de manière séparée par rapport à soi, c'est-à-dire synonyme de « prendre conscience de »)[1417], prémisse de la connaissance du « se rendre compte » (faculté qui définit la conscience comme pure réflexivité et comme ce par laquelle et en laquelle la réalité pénètre dans le sujet et lui devient patente)[1418]. Plus fondamentalement, la lucidité cioranienne nous semble relever d'un *compter avec*, c'est-à-dire non seulement une manière de *se rendre compte*, mais encore de *tenir compte des résistances*, de *faire avec* ou plutôt *penser malgré*.

En effet, *compter sur*, signifie bien présumer, s'appuyer sur, s'abandonner à. Toutefois, au stade du *compter* et du *se rendre compte*, le sujet n'est pas encore complètement éveillé à la lucidité. *Compter sur* revient à vivre les choses, dans les choses, sans les reconnaître, sans les apercevoir. En se rendant compte des choses, le sujet se coupe des choses connues (il perçoit alors la réalité objective des choses) et se rapproche en même temps de leur signification. C'est le drame de la coupure : le sujet n'a conscience que s'il est séparé de ce qu'il vit. Et s'il n'en a pas conscience, il est bien dans les choses, mais elles n'existent pas en tant que telles pour lui. Ceci explique pourquoi, chez Cioran, les fous ont un sort si enviable : ils vivent sans savoir, et sans savoir ce qu'ils vivent ni qu'ils vivent. Comme Adam avant de goûter au fruit de l'arbre de la connaissance. L'homme est donc condamné soit à penser sa vie en se coupant d'elle, soit à penser *malgré* sa vie et la réalité, soit enfin à vivre sa pensée, dans sa pensée, trop près d'elle, sans penser ce qu'il vit et qu'il vit : bref, il pense alors sa vie sans y penser (à cette pensée). Par conséquent, chez Cioran, la conscience du sujet doit encore enregistrer tout ce qui lui résiste, tout ce qui l'altère, tout ce qui l'empêche de vivre, tout ce qui l'entraîne à la mort et au mal, et pour finir tout ce qui amène à voir comment les choses sont faites de rien. Il nous paraît ainsi que, chez Cioran, l'illusion consistant à

[1416] José Ortega y Gasset, *Leçons de métaphysique*, *op. cit.*, leçon III, p. 247-248.
[1417] *Id.*
[1418] José Ortega y Gasset, *Sur la raison historique*, III, in *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par Yves Lorvellec et Christian Pierre, Paris, Klinksieck, 1989, t. II, p. 199.

compter sur les choses s'aggrave quand Don quichotte et Robinson se mettent *à compter sur* les choses, au lieu non pas tant de les *remarquer* (ce qu'ils font en un sens, mais en leur prêtant des valeurs qui les recouvrent complètement : ce qu'ils comptent des choses, c'est de réaliser leurs intentions et leurs désirs), que de *compter avec* les choses mêmes. Et c'est pourtant bien là que réside l'ingéniosité, tant du chevalier que du naufragé, devant la résistance du réel. L'illusion repose donc sur le crédit accordé aux représentations mentales : l'ordre du désir des deux protagonistes transfigure le monde. L'illusion de la robinsonnade consiste à débarquer le monde avec le naufrage, l'illusion du donquichottisme embarque le monde dans l'imaginaire. Robinson et Don Quichotte se représentent le réel à l'échelle de leurs désirs. Qui est Don Quichotte ? Celui qui, plus seul que Jésus sur la croix nous dit Cioran, a le don divin de l'illusion et a touché « au sublime dans l'inutile absolu. »[1419] Qui est Robinson ? Celui qui édifie sur les catastrophes. Don Quichotte nous livre une satire de l'épopée humaine, Robinson nous en révèle la démiurgie *sans scrupules* (ou une démiurgie dont la morale justifie… l'immoralité), le délire laborieux, tragique et grave. Le mécanisme de l'illusion est donc celui-ci : la réalité est une construction mentale bâtie aux dépens du monde et au risque de s'en priver. Il faut repenser à Don Quichotte et à Robinson pour ressentir toute l'étrangeté de l'artifice : la représentation n'est qu'un voile de Maya, la réalité n'est qu'une affaire de conventions, elles ne sont que les produits de cerveaux *se faisant des idées*, se montant la tête, et n'en faisant qu'à leurs idées, malgré les épreuves du monde. Don Quichotte est moins ingénu et Robinson moins réaliste que ce que l'on pourrait croire, puisque le premier recourt à une ingéniosité sans limites face aux épreuves, non moins que le second, qui civilise, moralise et… dénature son monde à outrance.

Don Quichotte campe ainsi l'homme en proie aux leurres (le monde se joue de ses désirs). Cioran définit en effet les leurres comme étant « le goût des illusions »[1420], et plus précisément le donquichottisme comme le fait de « croire qu'il y [ait] encore quelque chose à faire et qu'on [puisse] se consoler avec des chimères [*amăgirilor*]. »[1421] Le leurre (*amăgeală*) pousse le sujet à s'aventurer dans l'imaginaire, c'est, littéralement, l'illusion plus vraie que nature, qui répond à nos désirs, et c'est au fond un désir projeté, qui devance le réel. Parallèlement, Robinson figure l'homme engagé dans la duperie (ses désirs se jouent du

---

[1419] LL, IV, « L'heure des anathèmes », p. 198.
[1420] *Ibid*., VII, « Le goût des illusions », p. 248-254. Il faut noter une difficulté dans la traduction : la quasi-totalité des termes « illusions » de la version française de ce petit passage traduisent *amăgeală* (*leurre*, comme dans le titre *Cartea amăgirilor*).
[1421] *Ibid*., VI, « En finir avec la mort », p. 237.

monde). Cioran parle en effet de « duperie » ou de « supercherie » ou encore de « tromperie »[1422] (que l'on pourrait traduire par le même terme : *înşelat*) qui engagent les autres dans l'illusion (Sancho n'est pas dupe de Don Quichotte, mais Vendredi est bien forcé de se plier à la réalité de Robinson). C'est en ce sens que nous pouvons lire l'article de Cioran intitulé « La supercherie [*înşelat*] de l'action »[1423], où l'illusion consiste, d'une part, à croire en ses actions par peur de l'irréel, à refuser (consciemment ou inconsciemment) ce que l'on sait, d'autre part, à se donner l'illusion d'exister, et, enfin, à fuir son irréalité même, car « Le geste fait oublier le néant direct de l'être, ce néant que dévoile toute pensée parce qu'elle est pensée. »[1424] La différence entre le leurre (*amăgeală*) à proprement parler et la supercherie (*înşelat*) nous semble alors résulter de la distinction entre le naïf qui prend au sérieux ses représentations et ses actes d'une part, et, d'autre part, le passionné[1425] qui reste un frénétique de l'avenir et de l'espoir. Le donquichottisme est une illusion du présent (Don Quichotte *compte* spontanément *sur* les choses, il les vit directement dans sa perception hallucinante de sa réalité), les robinsonnades s'illusionnent sur l'avenir et le progrès (Robinson *escompte* des choses, il *compte sur* les choses au sens où il les calcule).

Cioran mentionne régulièrement l'image de Don Quichotte, mais jamais celle de Robinson, mettant ainsi l'accent sur la fantaisie de la réalité et de l'utopie (représentation qui n'existe *nulle part*). Mais il ne faut pas oublier pour autant la part de *gravité* de l'illusion : « Qui provoque les catastrophes ? Les possédés de la bougeotte, les impuissants, les insomniaques, les artistes ratés qui ont porté couronne, sabre ou uniforme, et, plus qu'eux tous, les optimistes qui *espèrent* sur le dos des autres. »[1426] Finalement, Don quichotte est peut être plus tragique et moins optimiste que Robinson, et c'est peut-être ce qui explique la triste mort du chevalier de la Manche. Il incarne l'Espagnol type dans son « non-sérieux

---

[1422] Cioran parle en effet de « duperie universelle », comme nous l'avions déjà vu, mais aussi de « mensonge immanent » (Cf. P, « Précis de décomposition », « Le mensonge immanent », p. 657-658), de « supercherie du style » (SA, « Atrophie du verbe », p. 751), d'escroquerie (Ent BBLC, p. 274), etc.
[1423] Cf. SD, « Le leurre de l'action », p. 402-406. Nous nous permettons de modifier la traduction d' « *înşelat*, afin de mieux respecter l'accentuation spécifique du texte sur une supercherie *activiste*, et conformément au choix de traduction retenu pour *Le Livre des leurres*.
[1424] *Ibid*., p. 405.
[1425] Cf. *ibid*., p. 404. En fait, le contexte historique et politique de l'article (paru le 15 décembre 1940, lorsque Cioran est rentré en Roumanie) pousse Cioran à parler des « naïfs » pour qualifier les réformateurs, et des « passionnés » afin de désigner les révolutionnaires. Mais cette distinction, par son application à la réalité du moment, reflète assez bien les modalités de l'illusion conçue par Cioran, et par là explique la tragédie de l'histoire en général et en particulier de la Roumanie : l'alternative entre deux illusions condamne à l'impasse.
[1426] SA, « Occident », p. 772.

tragique »[1427]. Et l'homme en général est donc un mélange de Don Quichotte et de Robinson, Cioran parle d'un Don Quichotte vu par Eschyle[1428].

b) La conscience du malheur et le refus du pathos

L'illusion est le mécanisme psychique par lequel le vivant « ajoute » à ce qu'il est et à ce qu'il voit, c'est-à-dire un mécanisme au moyen duquel il ment et se ment, se grossit et brode sur le rien pour fuir ce qu'il est, ou plutôt le peu qu'il est encore, avant de mourir. La lucidité, dans la conscience de la conscience, opère ainsi une coupure plus tranchée que le simple *compter*, car elle empêche de vivre ce qu'elle pense de sa vie. Afin d'étayer cela, nous pouvons prendre un long et important extrait de Cioran :

> « Point d'attention dont l'exercice ne mène à un acte d'anéantissement : c'est la fatalité de l'observation, avec tous les inconvénients qui en découlent pour l'observateur, depuis le moraliste classique jusqu'à Proust. [….] Qui aime n'examine pas l'amour, qui agit ne médite point sur l'action : si j'étudie mon ''prochain'', c'est qu'il a cessé de l'être, et je ne suis plus ''moi'' si je m'analyse : je deviens *objet*, au même titre que les autres. Le croyant qui pèse sa foi finit par mettre Dieu sur la balance, et ne sauvegarde sa ferveur que par crainte de la perdre. Placé à l'antipode de la naïveté, de l'existence intégrale et authentique, – le moraliste s'épuise dans un vis-à-vis de soi-même et des autres : farceur, microcosme d'arrière-pensées, il ne supporte pas l'artifice que les hommes, pour vivre, acceptent spontanément et incorporent à leur nature. Tout lui paraît convention : il divulgue les mobiles des sentiments et des actes, il démasque les simulacres de la civilisation : c'est qu'il souffre de les avoir entrevus et dépassés, car ces simulacres font vivre, *sont* la vie alors que son existence, en les contemplant, s'égare dans la recherche d'une ''nature'' qui n'existe pas et qui, dût-elle exister, lui serait aussi étrangère que les artifices qu'on y a rajoutés. Toute complexité psychologique réduite à ses éléments, expliquée et disséquée, comporte une opération bien plus néfaste à l'opérateur qu'à la victime. [...] C'est qu'il n'y a de vie que dans l'inattention à la vie. »[1429]

Cioran s'apparente à ces moralistes qui dévoilent la nature humaine en cessant d'y prendre part. Le vis-à-vis de la conscience de soi redouble la simple réflexivité du *compter* et permet de *décompter* les illusions. La clairvoyance entame alors, pour ainsi dire, la conscience, puisqu'elle coupe sa vie en deux ; entre le je (sujet réflexif de la pensée) et le moi (sujet de la vie). Ainsi, dans la clairvoyance, on *compte avec* ou *malgré* : on met *en balance*, on enregistre les résistances et le poids de chaque chose, même de Dieu. Ceci suppose de

---

[1427] TE, « Petite théorie du destin », p. 848.
[1428] P, « Précis de décomposition », « Le mensonge immanent », p. 657.
[1429] P, « Abdications », « Dans le secret des moralistes », p. 721-722.

renoncer à compter les choses[1430], à escompter quoi que ce soit d'elles[1431], à compter sur qui que ce soit ni même sur Dieu ou sur soi[1432]. La lucidité conduit ainsi à non seulement à *compter avec*, mais à soupeser, à peser le pour et le contre et finalement à *penser contre*, en vivant seulement *en pensée*, indirectement, ce qui est pensé. L'homme est donc condamné à vivre sans y penser vraiment, ou à penser sa vie sans vivre vraiment ce qu'il en pense, ou du moins pas en même temps.

Le scepticisme sous-tendu par la pensée du pour et du contre ne se réduit pas à un simple relativisme comparatif, qui se contenterait d'une indifférence aux choses, ces dernières ne comptant pour rien ou pour pas grand-chose, de même que le relativisme objectif de la coupure réflexive n'est pas l'essentiel. Mettre en balance les choses consiste bien à les faire jouer les unes contre les autres, et, à travers ce balancement, il s'agit encore de s'opposer à soi, contre « l'assurance d'avoir raison »[1433] en penchant d'un côté de la balance ou de l'autre. Par conséquent, Cioran glisse insidieusement à une pensée du contre (et à un *compter contre*). Notre auteur explique sa manie de penser contre quelque chose ou contre quelqu'un par sa méchanceté naturelle[1434]. *Penser contre* signifie d'abord se sortir de toute fascination, critiquer, attaquer. C'est l'antipathie cioranienne que nous avons déjà évoquée. Mais « penser contre soi » signifie même couper avec soi, non seulement en arrêtant de compter sur soi et de se compter comme soi, mais en comptant contre soi, en dirigeant ses intentions contre ses penchants naturels, en pensant contre son pour-soi.

Pourtant, Cioran peut écrire « Il est incroyable à quel point toutes les pensées que j'ai conçues *contre* moi sont devenues expériences et finalement réalités. »[1435] Il faut comprendre que la coupure provoquée par la conscience de la conscience avec la vie, au sein d'une pensée organique, suscite une blessure existentielle. Bien que la pensée reste organique, il y a une certaine coupure entre *avoir conscience* et *vivre*, en raison de l'aperception de la conscience,

---

[1430] La philosophie lucide du dénuement incite Cioran à conclure : « Toute forme de possession, n'ayons crainte d'y insister, dégrade, avilit, flatte le monstre assoupi au fond de chacun de nous. Disposer ne fût-ce que d'un balai, compter n'importe quoi comme son bien, c'est participer à l'indignité générale. » (HU, V « Mécanisme de l'utopie », p. 1045). Il s'agit de montrer que les deux idéologies dominantes (bien évidemment, le texte datant de 1958, à la veille de la guerre froide entre les deux blocs) participent autant l'une que l'autre d'une utopie qui daterait de la Renaissance : le progrès des temps modernes.
[1431] « Escompter quoi que ce soit, ici ou ailleurs, c'est fournir la preuve qu'on traîne encore des chaînes. » MD, « Rencontres avec le suicide », p. 1211.
[1432] « J'ai voulu compter sur toi [Dieu] – et je suis tombé ; tu as voulu compter sur moi, et tu n'as pas trouvé sur quoi tomber. » (CP, VIII, p. 435).
[1433] Cf. EN, « Vers les syllogismes de l'amertume », « Le Pour et le contre », p. 171.
[1434] C, p. 97.
[1435] *Ibid*., p. 156.

c'est-à-dire du fait de la conscience de la conscience par rapport au vécu des contenus conscientiels. La pensée contre soi relève ainsi non seulement d'une haine de soi mais aussi et surtout d'une « conscience du malheur »[1436]. Qu'est-ce à dire ? D'emblée, il convient de préciser l'éloignement de Cioran par rapport à la notion hégélienne de « la conscience malheureuse ». L'ouvrage éponyme de Fondane avait d'ores et déjà mis en évidence comment la conscience malheureuse ne se réduisait pas à l'opposition entre le moi empirique et le moi idéal, mais participait, plus profondément et en amont, d'une *écharde dans la chair*, et, plus généralement et en en aval, du conflit entre instinct et devoir, en sorte que la sortie de l'impasse consistait à lutter contre le mur de la raison. Cioran connaît tout cela. Mais il va plus loin, puisque, pour lui, la lucidité est le « poignard »[1437] dans la chair. La conscience du malheur est la conscience de l'autodestruction de la conscience par elle-même, dans la lucidité. Cette conscience du malheur désigne en fait la corruption de la vie dans le retournement contre elle-même des forces mortifères de la pensée, ainsi que la trahison de la pensée, en retournant contre elle-même les forces vives de l'esprit. Bien plus, la conscience du malheur est la coïncidence exacte de la *plaie* et du *couteau*.

Il s'esquisse ainsi tout une philosophie du mal-heur de la conscience, une conscience qui se heurte contre elle-même dans sa clairvoyance du mal et de son mal. Car la conscience du malheur doit s'entendre comme une conscience en proie au malheur du simple fait d'être conscience et d'avoir conscience des choses et de soi. C'est un malheur « sans motif »[1438], et un malheur en soi et de soi. Dans la conscience de son malheur, la conscience se sent frappée, en son revers, du mal d'être ce qu'elle est, le mal de ne pouvoir être qu'en étant contre elle-même, le mal de ne pas pouvoir ne pas penser contre elle-même si elle veut être authentiquement conscience et lucide. La conscience de la conscience est donc une conscience *contre* la conscience. La conscience du malheur apparaît comme le retour de la conscience sur elle-même, par lequel la pensée pense à son encontre, contre elle-même, c'est-à-dire contre son affirmation subjective qui absolutise son point de vue, mais aussi afin de contredire son mouvement intellectuel. Penser contre soi signifie se nier, se renier, se haïr.

[1436] P, « Précis de décomposition », « La conscience du malheur », p. 605-606.
[1437] I, III, p. 1299.
[1438] P, « Précis de décomposition », « La conscience du malheur », p. 605.

Le problème majeur du scepticisme, c'est qu'il se contredit lui-même, parce que le sceptique rigoureux doute de tout[1439], sauf de son attitude sceptique, et, par là, le sceptique ne doute pas du principe même qui le fait douter de tout. Il ne doute pas de son doute. Le scepticisme est donc déjà en lui-même… douteux[1440]. Cioran parvient à se sortir de l'antinomie sceptique lorsqu'il arrive à la lucidité (donc après les étapes du doute et de la décomposition proprement dites). Mais le résultat est la conscience contre la conscience, source de malheur. L'exigence de lucidité est donc la nécessité du malheur. La conscience, en pensant notamment à son malheur, fait son malheur, ou plutôt *est* son malheur, en se surajoutant au malheur de perdre ses consolations et ses certitudes qui ont pu se révéler être des illusions. La lucidité est donc triplement malheureuse, par sa conscience du mal et par les certitudes qu'elle perd, par ses motifs de penser contre elle-même, et enfin parce qu'elle s'autodétruit. La conscience du malheur est donc une conscience qui se retrouve avec ce qu'elle avait amputé d'elle-même : elle vit ce qu'elle sait et sait ce qu'elle vit, ou plus exactement : elle vit contre ce qu'elle sait et sait contre ce qu'elle vit. L'altération de soi par soi et en soi est totale. Tout le malheur de la conscience est donc de parvenir à coïncider avec la vie à l'œuvre dans ce qui est pensé, au moment précis où la conscience est au plus mal et pense au pire. Nous comprenons tout le désarroi qui pousse Cioran à parler à la Solitude pour lui dire :

> « Je ne veux pas être en *être* ce que je ne suis pas en *pensée*. Et, chaque fois que mes pensées m'ont abandonné, chaque fois, je n'ai pas *été* en pensée. Inspire à mes pensées la fraternité de la vie et fait qu'elle se souvienne de moi dans les grandes heures. Mais ne me console pas quand je suis faible, las, abattu. Je te veux alors sévère, méchante, implacable. Brûle-moi la plante des pieds quand je veux ensevelir mon esprit et transperce mon âme quand elle est tiède. Lacère ma chair quand elle se berce dans l'oubli et rend mes larmes brûlantes comme le poison. A toi, je confie mon âme, solitude, et dans tes entrailles, je veux que tu l'enterres. »[1441]

Ce dialogue exalté avec la Solitude – donc entre le moi et le soi – met en lumière le déchirement de la « plaie » (cité dans le texte) dardée par les coups de la lucidité retournée contre le sujet.

[1439] Si le sceptique ne peut douter de tout tout le temps en pratique (face à l'urgence de vivre), en principe, du moins, son doute peut être infini.

[1440] « Vient l'heure où le sceptique, après avoir mis tout en question, n'a plus *de quoi* douter ; et c'est alors qu'il suspend pour de bon son jugement. Que lui reste-t-il ? S'amuser ou s'engourdir, – la frivolité ou l'animalité. » SA, « L'escroc du gouffre », p. 762.

[1441] LL, IV, « Murmures à la solitude », p. 186.

Le scepticisme apparaît ainsi crucial non seulement à titre d'étape préalable à la décomposition puis à la lucidité, mais encore dans la lucidité elle-même, dans la vision clairvoyante, parce qu'il assure le rôle d'une « discipline du malheur ». Car, si la conscience du malheur permet de sortir des contradictions du scepticisme, en retour, le scepticisme évite une illusion propre à la conscience du malheur : le pathos, la complaisance avec soi dans le malheur. En effet, comme Cioran le dit :

> « Comment combattre le malheur ? En nous combattant nous-mêmes : en comprenant que la source du malheur se trouve en nous. Si nous pouvions nous rendre compte à chaque instant que tout est fonction d'une image reflétée dans notre conscience, d'amplifications subjectives et de l'acuité de notre sensibilité, nous parviendrons à cet état de lucidité où la réalité reprend ses vraies proportions. L'on ne prétend pas ici au bonheur, mais à un degré moindre de malheur. […] En prenant notre misère subjective pour un mal objectif, nous croyons pouvoir alléger notre fardeau et nous dispenser des reproches que nous devrions nous adresser. En réalité, cette objectivation accentue notre malheur et, en le présentant comme une fatalité cosmique, nous interdit tout pouvoir de le diminuer ou de le rendre plus supportable.
>
> La discipline du malheur réduit les inquiétudes et les surprises douloureuses, atténue le supplice et contrôle la souffrance. Il y a là un déguisement du drame intérieur, une discrétion de l'agonie. »[1442]

Le texte est capital : il définit les conditions de glissement vers l'imbécillité du malheureux, trop content de se plaindre, et donne en même temps les moyens sceptiques non seulement d'éviter cette illusion du pathos, mais encore de rendre le malheur véritable, vivable *et en même temps* clairement saisi par la conscience lucide. Revenons au pathos. Le savoir triste, s'il s'oppose au gai savoir, refuse néanmoins de devenir pathétique : parce que le pathétique est une attitude morale (la morale de la victime qui *aime* se faire plaindre), parce qu'il accorde trop de sérieux à ses misères (et se donne ainsi trop d'importance, c'est un exercice de vanité), parce qu'il n'est qu'une forme subtile de désir (désir d'être plus que le rien d'être qui est départi au malheureux et désir de trouver une cause déresponsabilisant le malheureux : d'où le travestissement d'un ressentiment en véritable déficience métaphysique, en sorte que le malheur subjectif est dû au Malheur, à une « fatalité cosmique »). Toutefois, notons-le bien, ce scepticisme est un « déguisement » du malheur. Pour le dire autrement : le scepticisme remet en question artificiellement la conscience du malheur, et c'est en cela qu'il s'agit d'une véritable discipline, d'un effort non pas sur soi, mais contre soi, contre son penchant à l'illusion et pour ainsi dire au *confort* du malheur.

[1442] CD, « Les sources du mal », p. 96-97.

Malgré tout, Cioran ne verse-t-il pas régulièrement dans le pathétique, ne se complaît-il pas dans le malheur, en particulier dans sa jeunesse exaltée ? Sans doute. Cela montre essentiellement que la discipline du malheur exige un scepticisme ascétique, qui n'a rien d'un exercice scolaire, et qui implique des expériences et des égarements. En revanche, on aurait tort d'associer un peu rapidement la période de jeunesse à un tel pathétisme. En effet, il n'est pas rare de trouver dans la période fougueuse des années trente des remarques refusant déjà le pathétique[1443]. Le pathos ou le pathétique désignent la dramatisation extérieure du malheur, « frisant le théâtral »[1444], le théâtre du tragique, qui n'a plus rien de commun avec un malheur subjectif intérieur, propre à la conscience, en retrait de la comédie du monde. Si elle veut rester lucide, la conscience du malheur peut donc être pathétique si et seulement si elle ne dramatise pas outre mesure (l'outrance de dépasser la mesure, de rendre son malheur démesuré, sans en faire tout un monde, sans le travestir en un malheur extérieur). Par conséquent, lorsque Cioran critique les « penseurs dénués de pathétique, de caractère et d'intensité, et qui se moulent sur les formes de leur temps »[1445] dans le *Précis*, il ne faut pas y voir un scorie de la jeunesse volcanique de notre auteur, mais bien la maturité d'une pensée qui distingue *clairement* l'intensité des « *vérités de tempérament* », participant d'un drame tout intérieur. L'un des éléments de maturité de Cioran nous semble ainsi reposer sur la discrimination entre la gravité du malheur intérieur et sa comédie lyrique, au moyen du scepticisme (en l'occurrence il s'agit d'un relativisme historique). Nous en constatons, nous semble-t-il, une confirmation, dans un texte au titre significatif « A l'encontre de soi ». Cioran recourt alors à une deuxième forme d'application de la discipline du malheur (à savoir non plus l'ascétisme, mais l'ivresse qui ne va pas sans dérision) :

> « Un esprit ne nous captive que par ses incompatibilités, par la tension de ses mouvements, par le divorce de ses opinions d'avec ses penchants. […] car un esprit n'importe que dans la mesure où il se trompe sur ce qu'il veut, sur ce qu'il aime ou sur ce qu'il hait ; étant plusieurs, il ne peut se choisir. Un pessimiste sans ivresses, un agitateur d'espoirs sans aigreur, ne mérite que mépris. Seul est digne qu'on s'y attache celui qui n'a aucun égard pour son passé, pour la bienséance, la logique ou la considération. […] Apôtre de ses

[1443] L' « Eloge des hommes passionnés » en fournit un exemple caractéristique : « La passion, c'est manifester votre être si totalement qu'à chaque instant la direction de votre existence puisse être modifiée selon le cours du phénomène dans lequel vous êtes entré. Vous ne dominez pas les sentiments et les idées, ils vous *possèdent*, ils peuvent vous faire souffrir à tout moment, sans que vous puissiez les maîtriser. Il serait erroné de voir dans cette attitude de l'homme passionné une simple forme de vie pathétique, forme dans laquelle les sentiments et les idées sont généralement suggérés du dehors, tandis que l'homme est un récepteur passif, non créatif. » (SD, « Eloge des hommes passionnés », p. 273, l'article date de 1933).
[1444] SD, « Greta Garbo », p. 359.
[1445] P, « Abdications », « Vérités de tempérament », p. 732.

> fluctuations, il ne s'encombre pas plus d'un soi-même idéal ; son tempérament constitue sa seule doctrine, et le caprice des heures, son seul savoir. »[1446]

Par l'ivresse ou le doute, le but de la démarche reste toujours le même : ne plus se prendre au sérieux, sortir du tragique. Par là, la conscience cioranienne du malheur se situe doublement en opposition à la philosophie du malheur d'un Rousseau, « qui ne vit que dans l'*idée* de la sincérité […]. »[1447]

L'illusion du pathos ne tient pas seulement à la passivité d'un malheur qui n'a rien d'un tourment inouï de l'âme, ni seulement dans le mirage d'un « moi idéal », objet de tous les malheurs de la fatalité. La complaisance à soi du malheur doit être comprise comme une pitié de soi, qui définit plus précisément ce pathos. Or, nous savons déjà que la gravité de la déchéance de la lucidité refuse la self-pity au moyen de l'amertume notamment. Mais là encore, tout est loin d'être simple. L' « homme vermoulu », emblème de l'oscillation entre l'Apparence et le Rien, et qui faisait que nous devions comprendre plus en avant la valeur du scepticisme au stade de la lucidité, cet homme vermoulu disions-nous est censé avoir « *Pitié de soi* »[1448]. Serait-ce un aveu d'échec, un retour au pathos larvaire ? Comment la lucidité peut-elle se sortir de l'imbécillité qui la guette, c'est-à-dire, littéralement, comment la lucidité évite-t-elle ultimement de s'appuyer sur son malheur, comment – dans sa clairvoyance du vide – se débarrasse-t-elle des béquilles du pathos, comment parvient-elle à surmonter la faiblesse de la complaisance à soi ? La pitié de soi reste une vraie faiblesse de la pensée cioranienne, et nous ne cachons avoir plusieurs fois entendu – de manière latente – un « vai de mîne ! », un « pauvre de moi ! » derrière certains textes en proie à des lamentations un peu trop lyriques et emphatiques…

Toutefois, si l'on se souvient du *Crépuscule des pensées*, Cioran y définissait la pitié comme une maladie pratique où « le mal […] se donne les apparences *réelles* de la douceur. »[1449] La « monstruosité » de la dépravation de la pitié de soi relèverait alors non d'un moi idéal, mais d'un moi enfoncé au plus profond de sa déchéance, participant d'un pathétique intérieur, d'un drame privé, solitaire, et non pas étalé au grand jour selon une mise en scène fallacieuse. Et lorsque cette pitié de soi s'écrit sous une forme ou sous une autre, il

---

[1446] *Ibid*., « A l'encontre de soi », p. 733-734.
[1447] *Ibid*., p. 733. [nous soulignons]. Peut-être faut-il voir ici la raison de la « vieille haine » (C, p. 935) de Cioran pour Rousseau, moins pour ses idées que pour son « personnage ». Sur la philosophie du malheur chez Jean-Jacques Rousseau, nous renvoyons à l'étude d'Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, 3 t.
[1448] P, « Précis de décomposition », « L'homme vermoulu », p. 664.
[1449] CP, II, p. 354.

ne faut y voir qu'une *farce* : une manière de se ridiculiser en écrivant ses malheurs pathétiques. C'est ainsi que nous lisons « L'idolâtrie du malheur »[1450]. Bref, de part et d'autre d'elle-même, la lucidité exige scepticisme et mécontentement de soi, et en elle-même elle sollicite toujours horreur de soi et grotesque.

c) L'illusion de l'être

La question subsiste de savoir comment distinguer précisément l'être de l'illusion par rapport à l'illusion de l'être. Remarquons d'emblée que Cioran va modifier une partie de son vocabulaire avec le temps et surtout avec le passage à la langue française, ce qui contribuera à effacer toute trace de « jargon » philosophique[1451], en sorte que l'usage du mot « essence » tend à disparaître par la suite. Pourtant, cela n'empêche pas notre auteur de conserver la même compréhension essentielle : Cioran admet bien, en un sens élémentaire, des essences, c'est-à-dire des réalités immuables, identiques à elles-mêmes, « inchangeables », comme il le dira encore bien des années plus tard[1452]. Le conflit entre illusion et essence s'enchevêtre et se dénoue dans « Le goût des illusions » qu'il nous faut reprendre pas à pas :

> « Les essences sont une superstition de l'esprit philosophique. […] Il existe [...] une hiérarchie entre les essences ; dans le domaine des illusions, elle est naturelle, avec l'avantage d'être illusoire.
>
> […] au fond, tout est illusion. L'homme aime les illusions bien que par la pensée, il se soit efforcé en vain de s'en affranchir. Il sait que s'il devait choisir un jour une fois pour toutes entre les illusions et l'essence, il choisirait celles-là, en regrettant celle-ci. Le contenu fugitif des illusions est une meilleure nourriture pour la vie que l'illusion substantielle des essences. »[1453]

Il faut tout d'abord distinguer les essences des concepts philosophiques qui sont censés désigner les essences, et qui transforment ces dernières en « superstitions ». A l'inverse des essences, l'illusion désigne l'apparence muable, jamais identique à elle-même. A partir de là, Cioran tire trois conséquences : d'une part l'illusion est propre à la vie. Effectivement, la vie est représentation de phénomènes pour des consciences. D'autre part, l'illusion, quoique pur phénomène, est une meilleure nourriture pour la vie parce qu'elle est adéquate à sa nature

---

[1450] P, « Précis de décomposition », « L'idolâtrie du malheur », p. 640-641.
[1451] Cioran parle en effet de ses premiers livres et de lui-même comme étant à l'époque intoxiqués par le jargon philosophique, et, à ce titre, considère par exemple *Sur les cimes du désespoirs* comme le plus philosophique de ses livres (cf. Ent FB, p. 11).
[1452] Nous l'avions déjà relevé, cf. *supra*, n. 727, p. 223.
[1453] LL, VII, « Le goût des illusions », p. 248-249. Notons qu'« illusion » traduit « amăgeală » sauf pour « illusion [iluzia] substantielle ».

muable, et du fait qu'elle remplit la conscience d'images, d'apparences. Enfin, il existe une illusion substantielle des essences, laquelle pourrait aider à vivre, en remplissant la conscience de représentations conceptuelles. L'illusion semble alors tout naturellement se définir comme une apparence d'essence impliquant une erreur sur le statut accordé à l'apparent confondu avec l'essentiel. Tel n'est pourtant pas le cas :

> « Cela fait très longtemps qu'on croit que les illusions sont les reflets éphémères des essences. Conditionnement difficile à croire, et impossible à cerner. Les essences ne nous ont pas aidés à comprendre plus ni à mieux vivre (je veux dire plus *essentiellement*).
>
> […] Celui qui a vu jusqu'au fond des illusions parvient fatalement aux essences. Quelles que soient les précautions prises, on n'échappe pas aux essences. Violer les illusions signifie se condamner aux essences.
>
> Les illusions ne sont pas les reflets des essences. C'est une ingratitude de notre part à l'égard des apparences qui, par leur dégradation, nous alimentent quotidiennement. Que les essences nous chevauchent, nous ne pourront que le regretter ; et il faut protester au nom de toutes les illusions qui nous sont chères, sans rendre pour autant les essences odieuses. La tentation de l'essentiel doit être utilisée seulement comme une soupape au dégoût du monde. Dans le dégoût de la vie, le monde des essences peut nous consoler parce qu'elles sont non seulement loin de la vie, mais elles nous en éloignent. Du point de vue des apparences, l'objection fondamentale aux essences est la suivante : elles n'appartiennent pas à la vie. Entre essence et vie, l'opposition durera autant que l'homme. Elle tombera un jour sous la pression des essences superposées à la vie. Le dégoût de la vie nous donne goût aux essences et le dégoût des essences le goût des illusions. »[1454]

Si l'illusion est apparence sans être le reflet éphémère de l'essence, que peut-elle désigner ? L'illusion désigne l'apparence en quelque sorte *pour soi* (phénomène psychique d'un sujet, qui sent et ressent des réalités solidifiées), et l'essence est l'être *en soi* (noyau ontologique). Le lecteur ne manquera pas de se rappeler un passage où Cioran constate que « rien n'existe *en soi* »[1455]. Il faut bien comprendre que rien n'*existe* si ce n'est dans une conscience réflexive, qui use de représentations. Donc, en elle-même, une essence n'existe pas, mais cela ne signifie pas qu'elle n'est pas. C'est le sens du soulignement de Cioran : l'*en soi* d'une essence n'est pas une existence. Ceci explique que les essences n'appartiennent pas à l'ordre du monde, de la vie, de l'existence : « Du point de vue des apparences, l'objection fondamentale aux essences est la suivante : elle n'appartiennent pas à la vie. Entre essence et

---

[1454] *Ibid*., p. 249-250.
[1455] BV, I, 7, p. 516.

vie, l'opposition durera autant que l'homme. […] Les illusions sont originaires ; les essences dérivées. Le monde, parce qu'il présente un processus continu, se dispense des essences, car elles ne peuvent participer au processus lui-même ni être enregistrées dans l'univers. Mais l'homme les enregistre pour son propre compte… »[1456] C'est pourquoi, « au fond, tout est illusion [amăgiri] », tout est occasion de leurre, même les essences, à l'instar des superstitions philosophiques. On ne peut rien dire de l'essence, ou sinon on en hypostase la représentation. Or, une illusion hypostasiée n'est rien d'autre qu'une idole, c'est une manière de s'enticher d'un fétiche de l'esprit. C'est la conclusion au fond de tout l'article : l'intérêt pour les essences est toujours suspect, car la connaissance des essences n'aide pas à vivre, ne relève pas de la vie, et reste impénétrable. La connaissance des essences trahit ainsi un mépris de la vie. Mais le désintérêt des essences révèle à son tour une pulsion de vie. A quoi reviendrait-il de philosopher sur les essences, si ce n'est à « Essayer de dire avec des mots ce que les mots ne peuvent pas dire »[1457] ? Il n'y a qu'un *en soi* que nous pouvons pénétrer : le nôtre – c'est la grande leçon de Schopenhauer.

La nature de l'illusion est psychique. Qu'est-ce donc que l'illusion ? Une image, produite par la représentation d'un être conscient. Que représente une illusion ? Une illusion représente un rien – au sens ontologique du terme. Autrement dit, l'illusion n'est pas l'apparence d'une essence, mais l'apparence des riens d'être qui existent dans le monde. Les représentations de riens remplissent l'esprit d'images. Cette fois-ci, Cioran se rapproche plutôt de Bergson : le néant des concepts s'oppose au plein de l'esprit disait Bergson[1458]. Ceci est généralisé par Cioran à l'ensemble des représentations, mais au sens où le plein de l'esprit est un vide recouvert d'images et de simulacres. Qu'est-ce qui existe ? Seulement ce qui est senti, ressenti et vécu par un sujet.

De fait, Cioran écrit : « Chercher l'*être* avec des mots ! – Tel est notre donquichottisme, tel est le délire de notre entreprise essentielle. »[1459] Une ontologie positive est donc une ineptie qui s'illusionne sur l'être : « Une ''vue de l'esprit'' – c'est cela tout, y compris *l'être*. »[1460] La « superstition » des essences et en particulier de l'être doit être comprise en son sens littéral. Le discours sur l'être relève effectivement d'un discours

---

[1456] LL, VII, « Le goût des illusions », p. 250.
[1457] C, p. 816.
[1458] Cf. Vladimir Jankélévitch, *Bergson*, *op. cit.*, chap. VI « Le néant des concepts et le plein de l'esprit », p. 200-228.
[1459] C, p. 73.
[1460] *Ibid.*, p. 747.

religieux qui *croit*[1461] *en l'être* sans l'avoir jamais vu, qui dit « Etre […] parce que le mot est moins usé que celui de Dieu »[1462]. Cioran vise spécialement Heidegger, lequel « dit *Etre* – avec le même accent dont on disait naguère Dieu. »[1463] Il n'y a donc pas de quête lucide de l'être qui ne soit désespérée et inutile. Il n'existe qu'une connaissance existentielle de soi. Mais la pénétration même de la connaissance de son être en soi permettrait – au mieux – d'atteindre l'intellection de « l'essence irrationnelle de l'être »[1464] sans possibilité de la modifier. La pensée cioranienne se situe donc aux antipodes du *Poème* de Parménide : « Parménide. Je n'aperçois nulle part l'être qu'il exalte, et me vois mal dans sa sphère qui ne comporte aucune cassure, aucun lieu pour moi. »[1465] Nous comprenons mieux l'exigence cioranienne de ruiner l'idée d'être avec le vide : il s'agit non seulement de se prémunir d'une superstition philosophique, mais encore de surprendre l'alchimie par laquelle la conscience lucide, vidée d'illusion, peut *être* ce vide lui-même : la conscience vide et du vide se situe alors au plus près de ce qu'elle est : un rien d'être, un rien infime qui ignore qu'il existe lorsqu'il se situe au niveau de la vie[1466]. Lorsque la conscience ne se renvoie plus d'images d'elle-même, elle se retrouve alors rendue à elle-même : dans son vide, la conscience *est elle-même*, autrement dit elle n'est pas leurrée ni dupée par une quelconque image – serait-ce par l'image d'elle-même, de son moi. Penser contre soi-même conduit donc, paradoxalement à être soi-même, à l'encontre de l'image de soi, au fond de son vide en soi.

Au-delà de la *pensée du contre*, et afin de comprendre l'intégration du vide par la conscience et en elle, il faut mettre à jour une véritable *philosophie du non*, dont le principal *obstacle existentiel* (en cela Cioran reste éloigné de Bachelard) est l'être : « Lorsqu'on n'a jamais été de plain-pied avec la vie : tantôt en excès, en dépassant ses limites, tantôt par défaut, en se traînant au dessous d'elle. […] Ancré dans le plus ou dans le moins, on est prédestiné au malheur, comme tout être arraché de la ligne de l'existence. *Etre* est un obstacle pour l'infini du cœur. »[1467] L'être n'est pas seulement une contre-pensée, mais aussi une

---

[1461] « Il faut avoir de fortes dispositions religieuses pour pouvoir proférer avec conviction le mot *être*, il faut *croire* pour dire simplement d'un objet ou de quelqu'un qu'il *est*. » AA, « Face aux instants », p. 1694.
[1462] C, p. 969.
[1463] *Ibid*., p. 665.
[1464] SD, « Le sens de la culture contemporaine », p. 90. Par là, Cioran critique la philosophie platonicienne, et implicitement, le bergsonisme, puisqu'en un sens, pour Cioran, l'ordre n'existe jamais de manière *essentielle* si ce n'est un ordre destructeur. L'ordre est ontologiquement négatif pour Cioran, en ce qu'il décrit et guide l'altération de l'être. En un sens, l'ordre est l'enchaînement de l'être par le mal.
[1465] AA, « A l'orée de l'existence », p. 1651.
[1466] Cf. par exemple : « Je ne suis moi-même qu'au-dessus ou au-dessous de moi, dans la rage ou l'abattement ; à mon niveau habituel, j'ignore que j'existe. » SA, « Temps et anémie », p. 765.
[1467] CP, X, p. 463.

limite de l'existence. A mesure que le sujet intensifie sa lucidité ou son vécu, il tombe à côté de la positivité de l'être. Ce n'est pas parce qu'il parvient au vertige du vide en soi, ou à l'ivresse du vide extatique qu'il se donne plus d'être, au contraire, il mesure toute la déchéance de son rien d'être, de son être en soi dérisoire. Loin d'apporter une plénitude vitale, l'être est donc ce qui, au contraire, résiste à l'anéantissement extatique ou à l'auto-consomption de l'esprit. Ce qui permet au sujet d'être *encore* en vie l'empêche paradoxalement de vivre pleinement. Il y a donc une illusion à quêter religieusement un peu plus d'être et à enquêter pour savoir où le dénicher : non seulement cela n'aide pas à vivre, mais de surcroît, cela empêche de vivre. L'être étouffe l'expérience de l'infini. L'existence *se* vit *essentiellement* de part et d'autre de l'être, et suppose que le sujet amoindrisse son rien d'être ou au contraire se dilate à l'infini.

Par ailleurs, cette philosophie du non permet également de comprendre comment Cioran peut distinguer entre illusion et essence : par son nominalisme. En effet, l'illusion de l'être et de l'essence tient à l'*idée* que l'on s'en fait. Il faut donc distinguer l'idée, toujours illusoire, et le substrat ontologique impénétrable si ce n'est son être en soi. L'illusion n'est pas toujours une nuisance, elle peut aider à vivre, en rendant supportable la carence en être constitutive du sujet. En outre, elle a une réalité uniquement psychique : elle est une impression mentale. Sans aller jusqu'à voir une influence condillacienne, Cioran glisse néanmoins vers un sensualisme des illusions, lesquelles restent non seulement perçues mais vécues par le sujet, et, qui plus est, vécues comme étant sa réalité singulière. Le « goût des illusions » prouve la vitalité de celui qui existe en dehors des essences. La vérité est alors définie comme « une erreur insuffisamment vécue, non encore vidée, mais qui ne saurait tarder de vieillir, une erreur neuve, et qui attend de compromettre sa nouveauté. Le savoir s'épanouit et se dessèche de pair avec nos sentiments. Et si nous faisons le tour de toutes les vérités, c'est que nous nous sommes épuisés ensemble – et qu'il n'y pas plus de sève en nous qu'en elles. »[1468] Plus qu'à la falsification poppérienne, ce passage semble faire écho à Bachelard : « Une vérité n'a son plein sens qu'au terme d'une polémique. Il ne saurait y avoir de vérité première. Il n'y a que des erreurs premières. On ne doit donc pas hésiter à inscrire à l'actif du sujet son expérience essentiellement malheureuse. La première et la plus essentielle fonction de l'activité du sujet est de se tromper. Plus complexe sera son erreur, plus riche sera son expérience. L'expérience est très précisément le souvenir des erreurs rectifiées. »[1469] Nous

[1468] P, « Le décor du savoir », p. 708.
[1469] Gaston Bachelard, *Etudes*, Paris, Vrin, 2000, 5, p. 79.

le comprenons, Cioran considère le monde non seulement comme sa représentation (monde subjectif) et sa convention (monde social), mais aussi et surtout non pas tant comme sa vérification (monde des scientifiques) ainsi que le voudrait Bachelard[1470], mais comme sa désillusion (clairvoyance du monde en son irréalité). La négation cioranienne est donc avant tout existentielle[1471]. Elle s'autorise à contredire et à nier son propre sujet d'autant plus facilement que les représentations de celui-ci ne sont qu'illusions plus ou moins conventionnelles. Cela permet à Cioran de distinguer entre les noms des choses et l'essentiel, puisque seule l'expression singulière (car relevant du domaine de son en-soi et des expériences existentielles propres à soi, intérieurement vécues) réfère à une connaissance pénétrée de l'essentiel. Tout le reste peut se contredire et se nier. Et la négation de soi ne signifie que le renoncement à son moi. Cette négation, en niant les penchants du sujet, ses tendances et tout ce qui le fait participer à l'extériorité (par rapport à son en-soi), lui permet de saisir l'être en soi de son rien propre. Dans le non opposé aux « vues de l'esprit », nous pouvons alors entendre une qualification apophatique de l'essence. De même, Cioran peut parler de son être par « métaphore »[1472].

En ce sens, Cioran conçoit cette négation comme physiologique. Moins modérée que la prise de conscience du négatif, qui perçoit ce qui ronge l'être, la négation radicalise : elle nie tout de l'être. Par conséquent, elle va bien au-delà d'un simple exercice de scepticisme : « La négation chez moi n'est jamais sortie d'un raisonnement, mais d'une sorte de désolation primordiale, les arguments sont venus *après* pour l'étayer. Tout *non* est d'abord un non du sang. »[1473] Cette dimension physiologique et plus généralement sensualiste de la négation sépare radicalement Cioran de Hegel. Chez Cioran, la négation n'est pas un rapport (un être de pensée), mais un « schisme du cœur » qui intensifie la conscience du sujet au détriment du reste de la réalité niée. La différenciation n'intervient pas au même endroit par rapport à Hegel. La négation cioranienne est le renoncement à tout qui est rien, donc la négation n'affecte pas la réalité, elle ne la distingue pas (le renoncement à la réalité en la taxant d'irréalité la rend au contraire indistincte, non différenciée), mais la décision de la négation (c'est le renoncement même, le fait de dire non à tout et à l'être) produit cette différenciation

---

[1470] Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1995, Introduction, p. 15.
[1471] Nous parlons de la négation qui intervient *après* l'exercice du doute, et non *avant*. Il s'agit d'une négation qui intervient pour radicaliser le doute, et non d'une certitude négative (cf. CT, « Le sceptique et le barbare », p. 1098).
[1472] MD, « L'indélivré », p. 1218.
[1473] C, p. 70.

entre soi et le rien de l'irréalité. La négation cioranienne n'est pas une duplication opposante, ni un rapport à soi-même par le détour de l'être-autre[1474], mais bien l'intensification de la pénétration de soi et en soi. Ce n'est pas une déterminité de l'identité de soi-même, mais l'en-soi vivant seulement en soi, en l'absence de tout, donc en l'absence de toute identification et niant toute identité (y compris la sienne propre).

La négation cioranienne ne doute pas ni ne dénie : elle nie. Elle dit non à l'être des choses que la conscience négatrice constate. Elle refuse l'être et les êtres dans leur identité, dans leur présence, dans la perception que le sujet en a. Elle ne suspend pas un jugement, elle ne succombe pas au vertige du vide qui dénie la réalité, elle ne dénigre pas non plus par amertume. Elle conclut arbitrairement et de manière péremptoire à une négation d'être. La philosophie du non pousse le vivant à rompre avec lui-même en renonçant à la fiction de l'être, à l'idée de l'être, sous quelque forme que ce soit, notamment la volonté de puissance nietzschéenne et son affirmation vitale : « *Oui* signifie renoncer à concevoir et à sentir une *autre* vie ; *non*, redouter le caractère illusoire des autres mondes. »[1475] La négation est affaire de renoncement à l'irréalité du monde, et invite au retrait intérieur, une retraite en soi qui rappelle les sagesses ascétiques dont Cioran est féru mais qui ne va pas sans dangers :

> « On ne vit que par défaut de savoir. Dès que l'on sait, on ne s'assortit plus à rien. Tant que nous sommes dans l'ignorance, les apparences prospèrent et conservent un soupçon d'inviolable qui nous permet de les aimer et de les haïr, d'être aux prises avec elles. Comment nous mesurer avec des fantasmes ? C'est ce qu'elles deviennent quand, détrompés, nous ne pouvons plus les promouvoir

---

[1474] « L'essence n'est pure identité et apparence dans elle-même qu'en tant qu'elle est la négativité se rapportant à soi, par conséquent, acte de se repousser de soi-même ; elle contient donc essentiellement la détermination de la *différence*. L'être-autre n'est plus ici l'être-autre *qualitatif*, la déterminité, la limite ; mais en tant qu'elle est dans l'essence, qui se rapporte à soi, la négation est en même temps comme relation *différence*, *être-posé*, *être-médiatisé*. » Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la logique*, *op. cit*., éd. de 1827-1830, IIIe section « La Théorie de l'essence, A), a) β) « La différence », § 116, p. 376. Or, le texte « Penser contre soi » s'écarte résolument de la dialectique hégélienne : « L'esprit incarné, limité à des cheminements historiques, l'esprit tout court, qui n'embrasse pas le monde, mais les *moments* du monde, temps morcelé auquel nous n'échappons que par à-coups, et lorsque nous trahissons nos apparences. » Voilà ce que Cioran oppose à l'Inde représentant selon la définition de Hegel citée par Cioran « le rêve de l'esprit infini ». (cf. TE, « Penser contre soi », p. 824-825). C'était déjà l'opposition du jeune Cioran à l'absolu de Hegel (cf. SD, « Hegel et nous », p. 170).

[1475] LL, V, p. 201. Cioran précisait quelques lignes plus haut : « Pour celui pour qui la vie est la réalité suprême, sans être une évidence, quelle question peut le remuer plus que de savoir si la vie se peut ou non aimer ? Troublante et délicieuse est cette incertitude ; mais elle n'en demande pas moins une réponse. Il est agréable et amer à la fois de ne pas savoir si on aime ou non la vie. On voudrait ne pas avoir à prononcer un oui ou un non, juste pour ne pas dissiper la plaisante incertitude. » (*id*.) Il ne faut pas entendre ici une philosophie du oui et du non au même titre que le pour et le contre, parce qu'il ne s'agit pas d'*opter*, pour la vie ou la mort, mais 'en déterminer la valeur, et par là, d'en déduire quelle attitude *adopter* ou refuser devant la vie et la mort. Il est nécessaire de lire la suite pour comprendre que vivre signifie dire oui à la vie par illusion – car seule l'illusion fait vivre : « nul n'est sincère dans son amour pour la vie, comme personne ne l'est dans son amour pour la mort. » Nous le comprenons : on n'est sincère qu'*en soi-même*, quand on renonce à son moi.

> au rang d'essences. Le savoir, l'éveil plutôt, suscite entre elles et nous un hiatus qui, par malheur, n'est pas conflit ; s'il l'était, tout serait pour le mieux ; non, ce qu'il est, c'est la suppression de tous les conflits, c'est l'abolition funeste du tragique. A l'encontre de la Védânta, l'âme est naturellement portée à la multiplicité et à la différenciation : elle ne s'épanouit qu'au milieu des simulacres et se flétrit si elle les démasque et s'en détache. »[1476]

L'illusion consiste à grossir des riens, à enfler le vide, à produire et à *compter sur* des riens… Si Cioran peut être qualifié de *nihiliste*, c'est donc seulement en un sens étroit et précis, non seulement en dehors de toute affiliation à une école, mais surtout au regard de sa négation et de sa désillusion de l'être : l'être est d'essence sur-rationnelle (c'est ce qui rapproche Cioran de Chestov)[1477] et sa représentation reste donc trompeuse. Outre l'illusion de la connaissance de l'être, l'ontologie spectrale de Cioran a pour conséquence de refuser à l'être toute primauté. Cioran semble voir en Chestov une philosophie religieuse qui tenterait de trouver une éthique de valeurs autonomes par rapport à la raison et à l'obligation. Cioran irait donc plus loin, en niant du même coup la primauté de l'être et la connaissance de l'être, dénonçant en cela, comme Chestov, les mobiles moraux et illusoires sous-tendant les métaphysiques classiques, mais encore et surtout les ontologies post-nietzschéennes. Cioran laisse alors entrevoir une anthropologie négative qui dénonce le fantasme ontologique de l'homme, lequel ne peut s'empêcher de gonfler l'être et son être. L'illusion de l'être, et corrélativement du monde, donne à l'homme le sentiment illusoire de pouvoir *compter sur* son moi, les choses, la réalité... L'irréalité repose donc sur l'illusion de l'être et, pourtant, l'illusion est le plus souvent utopique, c'est-à-dire une illusion non de l'être mais simplement de ses possibles... c'est-ce qu'il nous faut examiner de plus près.

2- L'illusion utopique

Histoire et utopie paraît en 1960, lorsque la philosophie politique se réduit (du moins en France) principalement à l'étude de la notion d'histoire (notamment le matérialisme historique) et des modalités de l'engagement dans l'action. Au sortir de la guerre, au moment de la reconstruction et des Trente Glorieuses, on imagine l'effet produit sur le lecteur de

---

[1476] CT, « Les dangers de la sagesse », p. 1141.

[1477] On peut comprendre, à l'instar de Basile Zenkovsky, que l'irrationalisme chestovien, probablement fruit d'une crise personnelle (Chestov n'avait-il pas commencé par s'intéresser aux mathématiques ? Il aurait ainsi connu une rupture identique à celles qu'il aime tant discerner chez ses auteurs de prédilection) n'est qu'une critique de la morale nécessitariste présupposée par le rationalisme des grecs et des Lumières. A l'inverse, le grand acquis chestovien serait la mise en évidence de la nature sur-rationelle de l'être et a fortiori de Dieu. Cf. Basile Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, trad. du russe par C. Andronikof, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1992 , vol. II, IVe partie, chap. 2, § 11, p. 348).

l'époque par des réflexions telles que celle-ci : « Nous n'agissons que sous la fascination de l'impossible : autant dire qu'une société incapable d'enfanter une utopie et de s'y vouer est menacée de sclérose et de ruine. La sagesse, que rien ne fascine, recommande le bonheur *donné*, existant ; l'homme le refuse, et ce refus en fait un animal historique, j'entends un amateur de bonheur *imaginé*. »[1478] Paradoxalement, il faut donc mesurer l'impact du refus de l'histoire au regard de son contexte historique. Plus fondamentalement, il s'agit de déterminer quelle peut être la pertinence de cette désillusion cioranienne. D'ailleurs, Cioran lui-même a connu de l'intérieur cette illusion utopique lorsqu'il voulut « faire de l'histoire » et qu'il souhaita ardemment un destin pour son pays, avant d'en renier non seulement l'illusion mais aussi celui qu'il était alors[1479]. Quelle est l'illusion de l'utopie ? « Le propre de l'utopie est d'admettre que l'état de perfection est possible. »[1480] En d'autres termes, l'illusion utopique désigne le progrès. Dans ces conditions, jusqu'où Cioran peut-il vraiment contester non seulement la réalité à venir (la progression), mais la valeur du progrès lui-même ? A cette fin, nous pouvons discerner chez Cioran trois traits principaux qui réfutent chacun à leur manière cette illusion utopique.

1. Tout d'abord la *décadence* historique de la chute dans le temps. Ontologiquement, le diagnostic de Cioran est sans appel. Qu'est-ce que l'histoire ? L'histoire n'est même pas le temps, mais la *maladie* du temps, alors que le temps s'avère lui-même la maladie de l'éternité[1481]. L'histoire se définit comme une complication pathologique qui rend les hommes malades. L'histoire est donc en elle-même un principe de dégénérescence. Ce n'est pas tout. Par l'histoire, les hommes convoitent le possible, *escomptent* un mieux à venir et *comptent sur* leurs actions pour y parvenir le plus rapidement possible. Pour Cioran, derrière l'illusion du progrès, se cache une décadence non seulement de l'histoire, mais surtout des *consciences historiques* :

> « Dans la décadence, le dessèchement affectif ne permet plus que deux modalités de sentir et de comprendre : la sensation et l'idée. Or, c'est par l'affectivité qu'on s'adonne au monde des valeurs, qu'on projette une vitalité dans les catégories et dans les normes. L'activité d'une civilisation à ses moments féconds consiste à faire sortir les idées de leur néant abstrait, *à transformer les concepts en mythes*. […]

[1478] HU, V « Mécanisme de l'utopie », p. 1036.
[1479] Cf. MP, p. 129-140.
[1480] Ent ES, p. 160.
[1481] C, p. 815.

> Une nation ne saurait créer indéfiniment. Elle est appelée à donner expression et sens à une somme de valeurs qui s'épuisent avec l'âme qui les a enfantées. Le citoyen se réveille d'une hypnose productive : le règne de la lucidité commence : les masses ne manient plus que des catégories vides. *Les mythes redeviennent concepts* : c'est la décadence. »[1482]

Bizarrement, c'est l'objectivation de l'histoire qui précipite la décadence. « […] car l'histoire est l'*antidote* de l'utopie » ; et plus loin : « L'histoire est la négation de la morale. Si on approfondit l'histoire, si l'on y réfléchit, il est strictement impossible de ne pas être pessimiste. »[1483] Là encore, il faut distinguer entre les *faits* historiques réels (relatés par le lourd passé de l'humanité, ses faiblesses, ses catastrophes…) et l'*idée* d'histoire (les hommes ont l'illusion de vivre[1484] voire de *faire* l'Histoire). Cioran généralise ce qu'avait déjà compris Simmel : « La vérité historique n'est pas simple reproduction, elle est activité mentale qui, partant d'une matière – les images qui se forment dans la tête de l'historien –, modèle cette matière […]. Bref, elle [la vérité historique] extrait de la matière historique des significations et des valeurs qui structurent le passé et qui, ainsi, contribuent à créer une image de ce passé ayant un intérêt *pour nous*. »[1485] L'idée de l'histoire se révèle ainsi un processus mental qui suppose un jeu de motivations conscientes et inconscientes. Sous prétexte de reconstruction du passé, il s'agit donc d'un jeu de construction de l'histoire. En revanche, l'histoire des faits bruts est d'abord une histoire sanglante de guerres, de conquêtes et de décadences, en sorte que l'accélération de l'histoire – contrairement à ce qu'en pense Halévy[1486] – n'est pas due au temps, mais à l'illusion. Ainsi, l'illusion d'un sens de l'histoire incite des peuples entiers à suivre des impérialistes autocrates, que Cioran ne peut alors s'empêcher d'admirer pour leur capacité à transformer une illusion, une idée, en faits tristement historiques. Cette précipitation historique dans le pire s'explique, selon Cioran, par l'incapacité de supporter la

---

[1482] P, « Visages de la décadence », p. 679.
[1483] Ent FS, p. 26 et Ent LG, p. 64.
[1484] « Ce qu'on appelle l' ''accélération de l'histoire'' n'est qu'un changement de rythme qui s'est opéré dans le passage de l'invraisemblable à l'évidence (n'est qu'une conversion plus rapide de l'invraisemblable en évidence). » C, p. 384. Cioran écrit cela dans un contexte précis, à savoir l'avènement de la Chine comme superpuissance : Cioran écrit en effet ces lignes en 1966. Rappelons que depuis la période des « Cent fleurs » (1957) marquant les difficultés du régime avec les intellectuels, et après l'échec du « Grand Bond en avant » (1958), la « Révolution culturelle » lancée en 1966 est le point culminant de la transformation de la Chine, consommant sa rupture idéologique avec l'URSS, dotée de l'arme atomique (1964) et annonçant déjà la bombe thermonucléaire (acquise en 1967), etc.
[1485] Georg Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, trad. de l'allemand par Raymond Boudon, Paris, PUF, coll. Sociologies, 1984, chap. I « Les conditions intrinsèques de la recherche en histoire », § 9 « La transformation de la réalité par les catégories historiques », p. 100.
[1486] Daniel Halévy reste en effet confiant dans « l'ardeur aux choses futures » que lui inspire Leibniz, cf. Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, *op. cit.*, « Leibniz et l'Europe », p. 164. Une seconde édition augmentée de cet ouvrage paraîtra chez Fayard en 1961, donc un an après *Histoire et utopie*, c'est pourquoi nous avons choisi de garder l'édition originale.

monotonie du temps, à la manière dont Adam s'ennuyait dans son éternité édénique. Nous lisons par exemple : « L'impérialisme napoléonien traduit la nostalgie romantique sur le plan historique, c'est l'accomplissement du vague à l'âme dans l'indéfini de l'espace. »[1487] L'histoire n'est donc pas un jeu au regard des faits, mais uniquement en ce qui concerne leur représentation. La confusion entre l'idée de l'histoire et les faits bruts s'avère lourde de conséquences. A jouer avec l'idée d'histoire on finit tôt ou tard par se jouer des hommes, en les entraînant dans quelque farce sanglante et autre jeu de massacre, au nom d'un idéal historique. C'est donc la fascination du possible qui pousse l'histoire, tandis que la connaissance historique la freine, parce qu'elle en objective le non-sens. En retour, cela permet de définir le présent comme étant le *maintenant* vécu d'un sujet qui agit dans le dos de l'avenir et en déréalise les possibles. « Je vis avec la hantise lucide la conversion du présent en passé. Conversion ? Non, dégradation. Et cette dégradation, j'y songe et la sens à chaque moment. » En quelque sorte, le présent n'est que l'empiètement du passé sur l'avenir, le présent est le moment où le possible devient impossible. La lucidité est donc une clairvoyance qui considère l'impossible comme un véritable principe métaphysique, régissant inconsciemment la perception du temps.

> « Car nous voulons savoir, en dépit des preuves et des évidences, s'il n'est pas pour nous d'autre condition possible, si le sort n'est pas une tromperie et si nous ne pouvons pas gravir l'échelle des conditions, escalader les marches d'autres sorts, passer dans d'autres formes de destin, vers une autre destinée.

[1487] R, « Razne », p. 8 [nt]. De même Cioran admire la « mystique » de Hitler qui emporte les foules en leur insufflant une « passion de feu ». Ainsi « *Chaque dictature marque un trou dans le progrès historique de la culture.* » (trad. Eugen van Itterbeek, cf. son commentaire : « Questions sur l'hitlérisme de Cioran », *op. cit.*, p. 48). Cf. « Impresii din München. Hitler în conştiinţă germană », *Vremea*, n°346, Bucarest, 4 juillet 1934, repris *in* Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*, *op. cit.*, p. 134-135 : l'auteur, qui défend une interprétation politique de Cioran, y voit une « adhésion sans réserve » à Hitler (même si Laignel-Lavastine explique qu'il ne peut pas s'agir d'un acquiescement au nazisme). Cette interprétation nous paraît manquer la compréhension cioranienne de l'histoire et la dimension mystique évoquée par Cioran lui-même. Et c'est encore en terme de romantisme que Cioran parle de « mystique politique » dans un autre article de la période berlinoise (SD, « La sensibilité mystique », p. 336). Enfin, il ne faut pas oublier que Cioran a pu écrire de son séjour en Allemagne : « je me suis mis à étudier le bouddhisme afin de ne pas me laisser intoxiquer ou contaminer par l'hitlérisme. » cf. « A la veille de la dictature », *Vremea*, 21 février 1937 traduit et cité par Gabriel Liiceanu, *Itinéraires d'une vie : E. M. Cioran*, suivi de *Les Continents de l'insomnie, un entretien avec E. M. Cioran*, *op. cit.*, p. 32 sq. Pierre-Yves Boissau critique l'usage de cette citation par Gabriel Liiceanu, au regard de la suite de l'article « Seulement, la méditation du néant m'a aidé à comprendre, par contraste, l'hitlérisme mieux que n'importe quel livre d'idéologie… » Mais cette phrase parle d'une compréhension distanciée et non d'une adhésion. Nous suivons donc l'argumentation de Gabriel Liiceanu. Voir le débat entre Gabriel Liiceanu et Pierre-Yves Boissau, *in* MP, « Adenda », p. 155-199, et surtout p. 179. En fait, Pierre-Yves Boissau voit dans *Schimbarea* la figure du Père. Nous ne revenons pas sur l'erreur de la « psychanalyse sauvage ».

> La vision intérieure de l'impossible est une réalité si manifeste et si écrasante, elle révèle tant de mondes possibles que nous voudrions être autres, dans d'autres conditions et soumis à d'autres sorts.
>
> Et je sens comment les mondes commencent, comment ils renaissent par l'esprit et comment ils meurent en tout ! »[1488]

Cioran se félicite de la décadence, mais elle ne va pas assez *vite* pour lui. Plus que la lente décadence, Cioran en appelle au retrait de l'histoire, à la chute du temps. Faute de lucidité, le monde suit son cours, sous l'emprise des illusions utopiques, c'est-à-dire de l'illusion non de l'être ou du monde, mais de leur *possibilité*. L'utopie est une illusion d'illusion, une illusion au second degré qui donne le pendant à la lucidité (conscience au second degré). Là où le possible est le résultat de la représentation de la première, la seconde révèle l'impossible comme un principe métaphysique, qui délimite la légèreté de la scène du monde et le poids des rôles distribués à chacun. En cela Cioran suit la célèbre leçon shakespearienne : « La vie n'est qu'une ombre en marche, un pauvre acteur, qui se pavane et se démène son heure durant sur la scène, et puis qu'on n'entend plus. C'est un récit conté par un idiot, plein de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien. »[1489] La scène du monde est mal jouée, les rôles mal distribués et l'histoire rejoue toujours la même tragédie, seul le décor varie. L'histoire est donc l'illusion d'une fable prise au sérieux, tandis que la fiction des possibles demeure l'illusion d'une liberté d'action et d'espoir. Au contraire, l'objectivation de l'histoire met en lumière les destins joués d'avance, parce que l'histoire dépasse les acteurs et parce que l'individuation des rôles donne l'illusion à chacun de faire l'histoire en raison de son présent, quand l'histoire défait le présent – et, à terme, la présence – propre à chaque individu. L'histoire se retourne donc toujours, tôt ou tard, contre ses prétendus acteurs : « Tout ce que l'homme fait se retourne contre lui : c'est là son destin, et la loi tragique de l'histoire. On paie pour tout, pour le bien et pour le mal. C'est la grande ironie de l'histoire comme destin de l'homme, destin qui ne consiste qu'à se corrompre. »[1490]

2. A la suite de la décadence, nous trouvons une seconde critique à l'encontre du progrès avec le *fanatisme du mieux*. Le fanatisme naît de la conversion de l'idée en idéologie et se loge ainsi au cœur même de toute illusion. Le *Précis* s'ouvre d'ailleurs sur une critique de celle-ci : « En elle-même toute idée est neutre, ou devrait l'être ; mais l'homme l'anime, y

---

[1488] LL, VI, « En finir avec la philosophie », p. 243, et cf. C, p. 97.
[1489] William Shakespeare, *Macbeth*, acte V, scène V, in *Œuvres complètes*, trad. de l'anglais par Jean-Michel Déprats, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, vol. II, t. 2, 2002, p. 485.
[1490] Ent LG, p. 64 et Ent ES p. 161.

projette ses flammes et ses démences ; impure, transformée en croyance, elle s'insère dans le temps, prend figure d'événements : le passage de la logique à l'épilepsie est consommé… Ainsi naissent les idéologies, les doctrines et les farces sanglantes. »[1491] L'idéologie désigne une idée dont la croyance dégénère en devoir. Or, comme le remarque Cioran, le propre des systèmes utopiques « est de vouloir résoudre une fois pour toutes la ''question sociale''. D'où leur obsession du *définitif* et leur impatience d'instaurer le paradis au plus tôt, dans l'avenir immédiat, sorte de durée stationnaire, de Possible immobilisé, contrefaçon de l'éternel présent. »[1492] L'idéologie utopique condamne ainsi chacun à vivre un bonheur obligatoire. Tout se passe comme si l'utopie appliquait des conditions infernales à la vie paradisiaque qu'elle voulait réaliser. En conséquence, si l'utopie est la « fascination de l'impossible », le progrès peut être défini comme l'illusion d'un *mieux*, comme une « *manie du mieux* »[1493] qui perpétue le pire à la hauteur de son fanatisme instauré au nom du meilleur. Mais l'illusion ne se réduit pas seulement à la perversion du meilleur et du mieux par le pire. En effet, lorsque Cioran écrit que « Le Progrès est l'*injustice* que chaque génération montante commet à l'égard de celle qui l'a précédée »[1494], il faut comprendre que le progrès est aussi et avant tout une prétention orgueilleuse, qui ne reconnaît la valeur de la nouveauté la moins réelle qu'au détriment du passé le plus avéré. Cioran rejoint ici les analyses freudiennes de la satisfaction narcissique provenant de l'idéal culturel[1495].

3. Dernière critique du progrès : le *mal*. Cioran prend un malin plaisir à dénoncer la contradiction d'une humanité qui détourne les causes les plus nobles pour se martyriser elle-même et se détruire :

> « *L'humanité n'a adoré que ceux qui la firent périr*. Les règnes où les citoyens s'éteignirent paisiblement ne figurent guère dans l'histoire, non plus le prince sage, de tout temps méprisé de ses sujets ; la foule aime le roman, même à ses dépens, le scandale des mœurs constituant la trame de la curiosité humaine et le courant souterrain de tout événement. […]
>
> Histoire universelle : histoire du Mal. Oter les désastres du devenir humain, autant concevoir la nature sans saison. »[1496]

[1491] P, « Précis de décomposition », « Généalogie du fanatisme », p. 581.
[1492] HU, VI « L'âge d'or », IV, p. 1052.
[1493] C, p. 982.
[1494] I, VII, p. 1357 et C, p. 659.
[1495] Cf. Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, II, p. 153.
[1496] P, « Le penseur d'occasion », « L'ennui des conquérants », p. 673.

Le meilleur sert donc bien au pire. Avec ses utopies, l'humanité ne cherche pas le meilleur, ou le mieux, mais ambitionne une puissance démiurgique. Son aspiration demeure éprise d'absolu, de même que son instinct tend au mal et à l'autodestruction. L'histoire répète donc fidèlement le péché adamique. La considération morale censée orienter l'histoire – ne serait-ce qu'en vertu du « procès de l'Histoire » – est une naïveté feinte devant les motifs véritables de l'animal historique qu'est l'homme, en sorte qu'il serait plus exact de parler d'un procès kafkaïen de l'histoire. Nous pourrions aller jusqu'à dire que, pour Cioran, l'histoire est le *suicide prolongé* de l'humanité, qui joue à se détruire en s'élançant vers le pire. Bref, comme le dit Cioran « L'idée du progrès infini, c'est le mal »[1497], c'est le prolongement de l'irréalité, de ses maux et de la souffrance humaine. On pourrait alors estimer que Cioran serait en proie à une terreur de l'histoire[1498] – en gnostique du XXe siècle. Il n'en est rien. Cioran aime l'histoire (l'idée) pour le relativisme qu'elle implique. Et il en est de même avec l'utopie : « Au moment où j'ai attaqué l'utopie, alors que mon intention était de la défendre, j'ai trahi mes options profondes, mes convictions inconscientes. »[1499] Cioran est passé de la clairvoyance de l'idée utopique à la condamnation de son mécanisme trompeur. Cela a pour conséquence de pallier une objection forte. On pourrait, en effet, se demander comment l'histoire (précisément trop concrète) peut être associée à une illusion au second degré par rapport à l'illusion de l'être (dont le concept est abstrait) ? C'est par son fondement sur le possible, vis-à-vis duquel il est illusoire de nourrir un quelconque espoir. « Avec notre hantise du progrès et de la régression, nous admettons implicitement que le mal change, soit qu'il diminue ou qu'il augmente. L'identité du monde avec lui-même, l'idée qu'il est condamné à être ce qu'il est, que l'avenir n'ajoutera rien d'essentiel aux données existantes, cette belle idée n'a plus cours ; c'est que justement, *l'avenir*, objet d'espoir ou d'horreur, est notre véritable *lieu* ; nous y vivons, il est tout pour nous. »[1500]

A travers ces trois arguments, nous repérons ici une proximité avec Schopenhauer. Ce dernier expliquait à Challemel-Lacour :

[1497] Ent FJ, p. 198.
[1498] Cf. Madalina Grigore-Muresan, *La ''terreur de l'histoire'' dans l'imaginaire culturel littéraire du XXe siècle. Etude de quelques aspects des œuvres d'A. Camus, E. M. Cioran, E. Ionesco et R. Char à la lumière des écrits de M. Eliade*, thèse de doctorat de lettres, s. dir. de Georges Cesbron, Université d'Angers, Paris, Villeneuve d'Ascq, ARNT / Presses Universitaires du Septentrion, coll. Thèse à la carte, 1999, « E. M. Cioran : les rêveries d'un sceptique », p. 212-257.
[1499] C, p. 835.
[1500] MD, « Les nouveaux Dieux », p. 1188.

> « Le progrès, c'est là votre chimère, il est le rêve du XIXe siècle comme la résurrection des morts était celui du Xe, chaque âge a le sien. Quand, épuisant vos greniers et ceux du passé, vous aurez porté plus haut encore votre entassement de sciences et de richesses, l'homme, en se mesurant à un pareil amas, en sera-t-il moins petit ? Misérables parvenus, enrichis de ce que vous n'avez pas gagné, orgueilleux de ce qui ne vous appartient pas, mendiants insolents qui glanez le champ des premiers inventeurs et qui pillez leurs ruines, comparez si vous l'osez, vous qui célébrez vos découvertes avec tant de pompe […]. Je vois grandir la pyramide que vous n'avez pas commencée et que vous n'achèverez pas ; mais le dernier ouvrier qui s'assoira fièrement sur le faîte sera-t-il plus grand que celui qui en a posé le premier bloc ? Racontez-moi pour la première fois vos ennuyeuses histoires, et, si les grandeurs passées ne vous suffisent pas, anticipez l'avenir, ne craignez pas de prophétiser. Variez les changements de scène, multipliez les acteurs, appelez les masses humaines sur le théâtre, inventez, si vous avez l'imagination assez riche, des péripéties. Ces histoires sont comme les drames de Gozzi ; les motifs, les incidents changent dans chaque pièce et ne se reproduisent jamais, il est vrai : mais l'esprit de ces incidents est invariable, la catastrophe prévue, les personnages toujours les mêmes. […] Les yeux charmés et la bouche béante, les spectateurs suivent avec ravissement et pleins d'attente le progrès des choses jusqu'au dénoûment [sic], dont la monotonie les étonne sans les décourager. »[1501]

Cioran reprend le même argument qui consiste à dire que l'histoire ne permet pas d'accumuler des progrès. D'une part, rien ne s'entasse, mais tout se dilapide, se gaspille et se vole. Le passé rend les soi-disant progrès toujours révolus, toujours *dépassés*, et il les frappe encore de fixité dans le temps. Par conséquent, rien n'avance, mais tout vieillit. Ce qui est historique est par nature voué à se décatir et en même temps à rester inachevé, imparfait. Par ailleurs, il est toujours inique de s'enorgueillir d'un progrès ou d'une histoire, parce que le privilège du temps, c'est-à-dire le hasard d'être né ici et en ce temps, ne saurait légitimer une référence historique. Le progrès revient au fond à un argument d'autorité qui dépossède de sa trouvaille tel ou tel inventeur. Enfin, l'histoire non seulement n'excuse jamais le mal présent, mais l'accentue : les hommes ne sont pas plus heureux avec le temps malgré le progrès[1502]. Au contraire, ils sont davantage déçus de ce qu'ils *escomptaient*. L'amélioration de la qualité de vie ne change rien à la nature malheureuse de la condition humaine, mais elle donne la double illusion de vivre mieux par rapport au passé, et d'espérer vivre encore mieux à l'avenir.

[1501] Propos d'Arthur Schopenhauer rapportés par Paul-Armand Challemel-Lacour, « Un bouddhiste contemporain en Allemagne. Arthur Schopenhauer », in *Réflexions d'un pessimiste*, Paris, Fayard, coll. Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1993, chap. 1, p. 206-208.

[1502] En d'autres termes, le degré d'insatisfaction des plaisirs de la vie reste identique à travers le temps. Nous retrouvons ici la confirmation d'un autre rapprochement, quoique plus nuancé, de Cioran avec Freud.

Voilà bien l'utopie pour Cioran : l'homme n'est capable de se trouver une place concrète que dans le possible. En outre, la variation des illusions donne le sentiment d'un mouvement, d'une régénération des formes historiques, d'une variation des maux et d'une évolution du savoir. A l'instar du « Décor du savoir », le mal ne varie que dans ses représentations. En un sens, l'identité de toute chose repose sur le mal, lui qui altère les êtres singulièrement. Conçue sans utopie ni progrès, on peut maintenant comprendre que l'histoire possède bien une structure concrète : ce sont les tragédies humaines qui ne subissent que trop le poids tangible de l'histoire et la dureté de ses faits. C'est pourquoi seule une anthropologie pessimiste – et non pas une phénoménalité de l'histoire[1503] –, saisit la dégénérescence historique et l'essence *morbide* de l'histoire.

Il s'ensuit que Cioran peut écrire, vivre, penser dans des conditions factuelles données, notamment dans un cadre historique, sans que ses critiques du progrès soient infirmées, car, aussi longtemps qu'il distingue entre l'idée illusoire de l'histoire et les faits tragiquement historiques, il peut participer à la réalité humaine, à l'histoire, au quotidien… « sans y croire »[1504].

Nous pouvons désormais mesurer toute la pertinence de la désillusion utopique au regard du *mécanisme*, de la *variété* et de la *valeur* de l'utopie.

En premier lieu, le mécanisme de l'utopie apparaît ambigu. Il repose sur le progrès, néanmoins, sa confrontation avec l'histoire suffit à en révéler le mirage, et, qui plus est, le fait historique pourrait même se définir comme la mort de l'utopie. Comment comprendre que l'illusion du progrès ne tombe pas d'elle-même ? A cela s'ajoute une seconde objection : l'utopie, en nous promettant un âge d'or à venir, nous arrache, en somme, du temps. En quoi la chute du temps n'est-elle pas utopique ? Il faut garder présent à l'esprit que l'utopie se

---

[1503] Très jeune, Cioran évitait déjà cette objection : « Seule une vision anthropologique pessimiste peut révéler le sens tragique de l'histoire, qui *ne doit pas* être interprétée à la manière des anciennes théories selon lesquelles l'histoire ne serait que l'expression, sous des formes phénoménales diverses, d'une vie instinctive identique au cours de l'évolution historique ; que l'expression des objectivations en série d'une structure nouménale invariable, hors du temps. La temporalité de l'histoire ne serait à son tour qu'une expression de sa phénoménalité. Il faut opposer à ces assertions la nature vivante de l'histoire et sa structure concrète. Contrairement à ce qu'affirme le phénoménalisme, l'immanence du tragique dans l'essence de l'histoire ne provient pas de son caractère d'apparence, mais de l'antinomie entre la vie rationnelle et la conscience, antinomie qui se développe avec des intensités différentes et des irréductibilités spécifiques. L'histoire n'est pas une apparence, puisque nous vivons son dualisme foncier et qu'il est donc loin d'être une illusion ; elle est la vie désintégrée, arrachée à ses cadres irrationnels, la vie qui se connaît elle-même. » SD, « La perspective pessimiste de l'histoire », p. 107-108.

[1504] Nous l'avions déjà noté, cf. *supra*, p. 338 et cf. note 1254, *id*. C'est également sans y croire que Cioran sympathisa avec les idées utopiques de la Garde de fer, cf. MP, p. 131.

donne l'illusion d'une fin (construire la Cité idéale, retrouver l'âge d'or, parvenir à l'harmonie universelle… bref, atteindre le Bien). Mais l'utopie ignore les conditions de réalisations, leurs conséquences négatives, leur prix à payer. Reprenons le texte de « L'âge d'or » : contre l'innocence, la volonté bonne, la superstition de l'action et du travail, le bonheur, l'histoire progressiste, la cité idéale et la justice, Cioran oppose successivement le péché originel, la volonté malade ou mauvaise, la participation au mal, le malheur, la marche vers l'enfer, l'Etat tyrannique et l'iniquité. Remarquons que, en ce sens, la triple illusion, d'une part, des fins, ensuite, de la nécessité de posséder cette finalité pour rendre légitime la pensée et l'action, et, pour finir, celle des fondements absolus, répète l'erreur de la métaphysique classique, de l'idéalisme et des philosophies spéculatives (et par là, Cioran entend encore réfuter la philosophie critique et pratique de Kant). Nous pouvons considérer que l' « Adieu à la philosophie »[1505] est un exercice d'anti-utopie, de même que Cioran établit une parenté entre système philosophique et roman[1506].

En principe, l'utopie est donc doublement irréalisable (pas d'âge d'or passé ni à venir)[1507]. Par conséquent, l'utopie comporte toujours un double mensonge. D'une part, il y a le mensonge d'une promesse non tenue (l'âge d'or). D'autre part, l'utopie ment sur la révolution qu'elle prétend apporter : ce n'est qu'un conservatisme sur la base d'un faux âge d'or immémorial. Il ne s'agit pas de créer un nouvel ordre de réalité, mais de changer l'ordre des places sociales préexistantes[1508], de les *reclasser*, comme dit Cioran. Bien plus, la philanthropie et les bons sentiments, dont l'utopie est pétrie, aggravent le poids des valeurs morales dont il est pourtant question de s'émanciper. Il y a plus. Si l'homme accédait un jour au paradis, il deviendrait pire qu'il n'est déjà[1509]. On peut comprendre que, par nature, l'homme tend au mal. En conséquence, lui accorder ce que réclame sa volonté de puissance ne peut qu'aboutir à augmenter le mal. Chacun se rappelle le jugement de Pascal : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. »[1510] Mais l'idée semble plutôt dostoïevskienne : comme l'homme du souterrain, Cioran sait que l'ennui, qui règne dans l'utopie et autre « Palais de cristal », acculera l'homme à sombrer dans la

---

[1505] P, « Précis de décomposition », p. 622-624. Il faut donc distinguer la fausse recherche métaphysique des fins et des fondements par rapport au sens métaphysique de l'ultime et de l'essentiel.
[1506] Cf. *Les systèmes*, CRN. Ms 186[1-2], Bibliothèque Littéraire J. Doucet. Cf. annexe 8.
[1507] Cioran parle ainsi de « la *double impossibilité du paradis* » (HU, VI « L'âge d'or », VI, p. 1059).
[1508] Cf. HU, V « Mécanisme de l'utopie », p. 1045.
[1509] « Dégagés de soucis, et de toute entrave, nous serions livrés à nous-mêmes ; le vertige que nous en tirerions nous rendrait mille fois pires que ne le fait notre servitude. » HU, VI « L'âge d'or », V, p. 1055.
[1510] Pascal, *Pensées*, n°678 (Lafuma) – n°358 (Brunschvicg), *op. cit.*, p. 590.

méchanceté, à la manière d'Adam au Jardin d'Eden. Rendu à lui-même, l'homme tombera dans une méchanceté sans limite et une souffrance infinie.

En fait, l'utopie n'est réalisable qu'au prix de sa finalité : l'idée du Bien, qui anime l'utopie et dont l'absoluité justifie tout, conduit à la tyrannie, à la souffrance, au mal. L'effort que suppose l'accomplissement de l'utopie, au nom de l'humanisme, est en réalité inhumain. Le prix à payer par Prométhée révèle douloureusement à quel point le mal demeure immanent à l'uchronie. Au lieu de transcender le temps, l'utopie prolonge le mal. C'est la souffrance qui fait escompter l'âge d'or – et Cioran compatit en ce sens avec les utopistes. Devenue excessive, c'est encore la souffrance qui amène à la désillusion de l'utopie[1511]. En définitive, illusion et désillusion résultent d'une différence d'intensité de la souffrance humaine. En outre, l'éternel présent de l'utopie n'est qu'une fausse éternité[1512], elle n'est que le « Possible immobilisé ». Si l'utopiste est hors du temps, pour autant, il ne tombe pas du temps, il en fait le cadre de son rêve. Cioran définit ainsi l'utopie, dans son dessein général, comme une histoire idéale et intemporelle, comme un « rêve cosmogonique *au niveau de l'histoire*. »[1513] Et il est vrai qu'un Campanella prône une religion astrale ou qu'un Fourier conçoit par exemple une « harmonie transcendante » au sein d'une « Cosmogonie appliquée »[1514].

En deuxième lieu, nous pouvons alors nous demander de quelles utopies parle Cioran : notre auteur ne considère-t-il pas au fond que tout projet et toute représentation du temps à venir relèvent déjà de l'utopie ? L'utopie est d'abord un *genre* littéraire et pourtant Cioran considère la lucidité comme un exercice d'anti-utopie[1515] qui va bien au-delà. A quoi Cioran se réfère-t-il précisément ? Comprenons ceci : l'utopie n'anticipe rien, mais projette des idéaux et des désirs. Le mécanisme de l'utopie caractérise le fonctionnement psychique du désir humain. Le genre littéraire qu'est l'utopie cristallise donc une attitude humaine fondamentale. Trois sortes d'utopies sont directement évoquées par Cioran :

- les utopies humanistes (par exemple celle de More, de Campanella…) : le but visé est la restauration de l'humanité au sein d'une Cité idéale, la Rédemption de l'Homme par une organisation politique capable de gouverner le destin de l'*humanitas*, en réconciliant la nature et la morale.

[1511] Cf. HU, VI « L'âge d'or », VI, p. 1056.
[1512] Cf. *ibid*., I, p. 1049, et cf. III, p. 1051.
[1513] *Ibid*., IV, p. 1053.
[1514] Cf. Charles Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, Dijon, Presses du réel, 2001, t. II, note E « Sur la Cosmogonie appliquée », p. 186-206.
[1515] « Tout ce que j'ai pu sentir et penser se confond avec un exercice d'anti-utopie. » I, VIII, p. 1357.

- les utopies collectivistes (Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Proudhon, Morris…) : Cioran parle en ce sens des *vraies* utopies[1516]. Et il est exact que même le *Voyage en Icarie* se veut programmatique (Cabet s'en servira comme d'un manifeste politique destiné à convaincre les ouvriers). Au-delà de l'humanisme, il s'agit non plus d'imaginer, mais bien de *construire* un système socialiste, un Etat sociétaire tout puissant. Il n'est plus seulement question de définir la communauté juste et harmonieuse par excellence et de conceptualiser *la meilleure forme de gouvernement* (titre original de l'*Utopia* de Thomas More). Désormais, il s'agit d'appliquer concrètement la pensée utopique, de créer des communautés effectives et parfaites. L'utopie collectiviste réclame une efficacité pratique et exige un messianisme social rendant le salut obligatoire et immédiat. L'illusion s'aggrave : l'utopie, qui par définition n'existe *nulle part*, s'applique pourtant *hic et nunc*.

- les utopies renversées : on peut penser à Herzen[1517] notamment, mais en fait Cioran parle essentiellement de Dostoïevski[1518]. Cioran ne prend pas d'exemple de dystopie, probablement parce qu'une utopie négative reste une utopie comme les autres, c'est-à-dire toujours marquée par l'illusion d'un système politique parfait, bien que la perfection en question soit celle du mal. Même l'enfer, lieu du mal intégral, est défini par son *actualité*[1519]. Il n'y a que le paradis qui soit un rêve projeté dans le passé ou l'avenir. L'enfer est une projection d'un état intérieur qui ne peut s'effectuer que dans le présent, parce qu'il relève du mal vécu, réel, concret. Une utopie renversée ne se laisse donc pas confondre avec une utopie négative ou une utopie du mal. Ce troisième registre désigne une utopie qui échoue ou du moins qui s'annule d'elle-même. C'est la leçon du *Souterrain* et des grands romans de Dostoïevski qui s'ensuivront : l'homme ne recherche pas son intérêt, il ne veut pas le Bien, il ne travaille pas en vue d'une perfection. Mais il n'appartient qu'au raté, au malade, au malheureux de le comprendre. Que signifie le renversement de cette utopie ? Il faut sous-entendre ici « la nostalgie de la

---

[1516] HU, V « Mécanisme de l'utopie », p. 1037. Par suite, Cioran se réfère explicitement à une forme historique précise : le communisme de l'URSS.
[1517] Cioran mentionne deux fois Herzen (cf. HU, II « La Russie et le virus de la liberté », p. 1003 et cf. SFR, chap. I « Tragedia culturilor mici », p. 19). Herzen voyait dans le Progrès l'incarnation de Moloch auquel on sacrifie tout : « Un but infiniment éloigné n'est pas un but, mais […] un leurre. » (cité par Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004, p. 285). Rappelons que, slavophile, Herzen prônait une république au sens moral, c'est-à-dire « non seulement un ordre politique déterminé, mais l'avènement d'un ordre *social*, sinon idéal, du moins placé sur la voie de l'idéal », un idéal largement pessimiste et spirituel (malgré son évolution vers l'athéisme). Cf. Basile Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, *op. cit.*, t. 1, p. 307-308.
[1518] Cf. HU, VI « L'âge d'or », VI, p. 1056-1060.
[1519] Cf. LS, p. 301.

beauté. »[1520] L'utopie renversée reste une illusion, mais une illusion désespérée. Cioran nuance ainsi *L'Idiot* : « La beauté ne sauvera pas le monde, mais elle peut nous rapprocher du bonheur. »[1521] Il ne s'agit pas de la beauté formelle, comme l'explique Cioran, mais de « la pureté du contenu de vie. »[1522] L' « utopie à rebours » qui liquide « le bien infime et le mal immense attachés à l'existence » ne se trouve alors que dans la solitude essentielle et inquiète, peut-être celle qu'éprouve Raskolnikov au milieu de son désert sibérien dans l'épilogue de *Crime et Châtiment*, une solitude qui permet de goûter la saveur de l'éternité pour Dostoïevski, et celle de l'infini pour Cioran.

En dernier lieu, il nous faut examiner la valeur de l'utopie. Or, ces trois formes d'utopies, que nous venons de distinguer, modélisent autant de formes de consciences humaines. Ne serait-ce que par ce biais, l'utopie aurait déjà une valeur heuristique et esthétique. Mais cela ne suffit pas à expliquer la fascination que Cioran a pu nourrir – du moins dans un premier temps – à l'égard des utopies. En effet, Cioran reconnaît à l'utopie une seconde vertu importante, à savoir celle de se détacher de l'inessentiel et de la réalité par le refus de la propriété et des valeurs traditionnelles en général : la révolution utopique, par sa *terreur* inhérente (et non par sa fausse nouveauté), s'avère « le début de l'éveil métaphysique »[1523]. Car, en définitive, l'attrait comme l'illusion de l'utopie tiennent à une proximité avec l'eschatologie. L'utopie est une perversion du prophétisme apocalyptique[1524]. Il est vrai que l'utopie se conjugue souvent avec une religion publique, et certains autres utopistes, tel Owen[1525], s'engouffrent explicitement dans une réflexion millénariste[1526]. Mais seule l'utopie renversée, à la manière du messianisme de Dostoïevski participe vraiment d'un prophétisme du pire et de l'échec, jusqu'au mysticisme et jusqu'à la prédication eschatologique du mal[1527]. Il nous semble ainsi que *Schimbarea* relève des mêmes

---

[1520] Nous suivons ici l'analyse des utopies paradisiaques chez Dostoïevski développée par Michel Evdokimov, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, *op. cit.*, p. 126.
[1521] CD, « Prestidigitations de la beauté », p. 97.
[1522] Cf. SD, « Auguste Rodin », p. 58.
[1523] HU, V « Mécanisme de l'utopie », p. 1045.
[1524] Cf. *ibid.*, p. 1047.
[1525] Cf. Robert Owen, *Textes choisis*, trad. de l'anglais par Paul Meier, Paris, Editions sociales, 1963, « Le millenium d'Owen », p. 61.
[1526] C'est le jugement de Cioran, cf. Ent FS, p. 25. Cette analyse se retrouve chez Eliade, notamment dans *Le mythe de l'éternel retour*, *op. cit.*, chap. IV « La'' terreur de l'histoire'' », p. 172 sq. (1ère éd. 1949), et dans toute l'œuvre de Norman Cohn.
[1527] Cf. Paul Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, chap. V « L'eschatologie du mal, son aspect tragique », p. 363-376.

prophétisme[1528] et mysticisme que ceux de Dostoïevski. Lorsque Cioran écrit qu'il souhaite « *une Roumanie avec la population de la Chine et le destin de la France* »[1529], tout en affirmant que sa « distance avec l'utopie provient d'un excès de lucidité »[1530], nous pouvons considérer qu'il reprend une attitude caractéristique de Dostoïevski. Sortir de *Schimbarea* et du « Collectivisme national » – Cioran y parvient avec *Des larmes et des saints* – suppose de comprendre, d'une part, la perméabilité des genres utopique et apocalyptique, d'autre part, l'instrumentalisation de l'histoire pour assouvir des rêves de transfiguration, qui se sont révélés être des cauchemars. L'utopie n'est pas qu'un genre littéraire, elle est de même nature que la fiction du sens du progrès, de l'histoire et de l'action. Un troisième mérite de l'utopie repose sur son rationalisme. Cioran ne considère pas les utopies comme des fantaisies imaginaires irrationnelles, mais comme des calculs au contraire très (voire trop) rationnels, tout étant extrêmement planifiés et réglés dans les détails les plus intimes (la sexualité notamment). « L'utopie est une mixture de rationalisme puéril et d'angélisme sécularisé. »[1531] Cioran ne dit pas que la raison est totalitaire, comme Adorno et Horkheimer. La tyrannie de l'utopie est de rendre l'idéal obligatoire et sa naïveté consiste à refouler la fatalité, à la remplacer par l'espérance d'une rédemption. Par ailleurs, le rationalisme de l'utopie permet de modérer le genre apocalyptique. L'essentiel est donc de compenser l'apocalyptique par l'utopique, et vice versa, selon – aux dires de Cioran – un troisième genre, qui synthétise les deux premiers, afin de parvenir à une vision sans illusion : « ce sera notre manière d'être *irréprochables* devant la fatalité »[1532]. Une fois n'est pas coutume, Cioran ménage une place à la raison, là où l'on ne s'y attend pas. Si le genre apocalyptique apporte le sens de l'irrémédiable, l'utopie, quant à elle, arraisonne les divagations eschatologiques. L'utopie stimule la raison. La lecture des utopies et de l'histoire suscite par contraste un relativisme du prophétisme apocalyptique et des rêves de construction et de destruction. Enfin, quatrième et dernier mérite de l'utopie : son grotesque. Cioran parle des « ridicules de l'utopie »[1533]. Et il est vrai que les utopistes soutiennent des projets aussi parfaitement rationnels qu'aberrants, qui prêtent à rire. Par exemple, Charles Fourier proposait, le plus sérieusement du monde, de

---

[1528] Sur le prophétisme de Dostoïevski, cf. Michel Calot, *Dostoïevski, d'un siècle à l'autre ou la Russie entre Orient et Occident*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. Les champs de la liberté, 2001, chap. 18 « Le discours sur le futur dans *Le Journal d'un Ecrivain* (1881). Remarque sur le prophétisme de Dostoïevski », p. 323-339.
[1529] SFR, chap. III « Golurile psihologice şi istorice ale României », p. 99 [nt].
[1530] *Ibid*., p. 100.
[1531] HU, V « Mécanisme de l'utopie », p. 1040.
[1532] *Ibid*., p. 1047.
[1533] *Ibid*., p. 1046.

payer la dette de l'Angleterre en six mois avec des œufs de poules[1534]. Cela révèle la nécessité de ne pas prendre ses représentations, ses idéaux, ses aspirations… au sérieux, sous peine de sombrer dans le fanatisme. L'utopie, par sa logique poussée à l'absurde, permet de décrédibiliser la fiction du sens. En outre, « le renversement du concret dans l'abstrait » par lequel Simona Modreanu[1535] interprète l'ironie cioranienne comme « forme postmoderne du Carnaval », correspond exactement au mécanisme de l'utopie et l'apparente au théâtre de l'absurde, contemporain de Cioran. Par là, le jeu cioranien avec les illusions, en particulier utopiques, place notre auteur dans une certaine proximité avec Swift (voire Dostoïevski et Rabelais, quoique Cioran n'évoque pas ici ce dernier) : « Les seules utopies lisibles sont les fausses, celles qui, écrites par jeu, amusement ou misanthropie, préfigurent ou évoquent les *Voyages de Gulliver*, Bible de l'homme détrompé, quintessence de visions chimériques, utopie *sans espoir*. Par ses sarcasmes, Swift a déniaisé un genre au point de l'anéantir. »[1536] Or, la synthèse de l'utopie et de l'apocalypse au sein d'un troisième genre désillusionné, n'est-ce pas au fond la tragi-comédie ? Le jeu cioranien avec les illusions va si loin que la limite entre spectateur et acteur, entre ombre et masque, s'estompe – c'est la définition même du carnaval[1537]. Le jeu avec les illusions, avec les masques, avec la tragi-comédie révèle une ambiguïté constitutive de la pensée cioranienne : la vacillation.

[1534] Charles Fourrier, *Théorie de l'unité universelle*, *op. cit.*, t. II, p. 161-165.
[1535] Cf. Simona Modreanu, *Cioran ou l'ironie comme stratégie du refus… de Dieu*, *op. cit.*, II « Protestation et paradoxe ironique », 1 « De l'inconvénient d'être né… au XXe siècle ou d'un ''horizon d'attente ironique'' », p. 55.
[1536] HU, V « Mécanisme de l'utopie », p. 1037.
[1537] Cf. Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, trad. du russe par Andrée Robel, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1982, p. 15. Par ailleurs, il appartient également à Bakhtine d'avoir mis en évidence la dimension carnavalesque à l'œuvre chez Dostoïevski, cf. Mikhaïl Bakhtine, *Les problèmes de l'œuvre de Dostoïevski*, trad. du russe par Guy Verret, Lausanne, L'Age d'Homme, coll. Slavica, 1970.

C- La vacillation

1- La logique affective de la vacillation : savoir, sensation, sentiment

En miroir d'une ontologie des larmes, une ontologie du feu se laisse lire chez Cioran, à côté du brasier mystique et du flamboiement lyrique des « feux du cœur » venus embraser les « eaux de l'âme ». Le feu est surtout, entre être et non-être, l'image de « l'anéantissement vertical », le symbole de la vanité de l'être[1538]. Cioran se rapproche d'un philosophe du feu et de l'eau : Héraclite. Lorsque ce dernier affirme que « tout s'écoule » ou encore lorsqu'il explique : « Du feu, en échange toutes choses, et de toutes choses, le feu, comme de l'or, en échange les marchandises, et des marchandises, l'or. »[1539] Cela ne signifie pas que tout *change*, mais que tout *s'échange*. Il n'y a pas de nouveau. Rien ne change vraiment et, en même temps, rien ne dure vraiment non plus, mais tout s'échange, tout se combine et se décompose à partir des mêmes éléments. Comme Héraclite, Cioran aurait pu écrire que tout existe par l'opposition des contraires et par le passage incessant d'un opposé à un autre.

Les modalités de la contradiction sont multiples chez Cioran : contradictions logiques et paradoxes, antagonismes, hésitations, incertitudes, dilemmes, déchirements, etc. La contradiction est non seulement, pour ainsi dire, le feu de l'esprit, l'alchimie de la pensée, mais encore la marque du vécu et de l'existentiel. Ce qui se joue dans la contradiction, c'est donc le rapport entre être et pensée. Cependant, la contradiction ne se borne pas à une limite supérieure de la lucidité (le non-savoir dans la plénitude du vide). Le jeu avec les illusions révèle la possibilité d'une contradiction à un autre niveau : il s'agit d'une limite inférieure de la lucidité. Or, il est remarquable qu'aux yeux de Cioran, ce qui fait contradiction, ce n'est pas l'absurde, l'impossible, l'irrationnel ou le déraisonnable, mais l'existence, cet entre-deux, entre être et non-être. Dès lors, l'herméneutique de la clairvoyance peut chercher à comprendre l'insensé de la contradiction, en cernant les limites de la lucidité.

Qu'est-ce qui limite, par excès ou par défaut, la lucidité ? Ce n'est pas l'illusion, qui est plutôt le résultat de l'absence de clairvoyance. Qu'est-ce qui contredit *de l'intérieur* la

---

[1538] BV, II, 38, p. 551, le paragraphe précède un développement sur « le trouble des eaux de l'âme », *ibid.*, 39, p. 551 sq.
[1539] Héraclite, *Fragments*, trad. du grec par Marcel Conche, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1998, § 136, p. 466 et § 81, p. 287.

lucidité, c'est-à-dire au sein même de la pensée organique, dans une expérience vécue ? Il s'agit des sensations et des sentiments. En ce sens, nous lisons : « La plénitude comme extrémité du bonheur n'est possible que dans les instants où l'on prend conscience de l'irréalité et de la vie et de la mort. Ces instants sont rares en tant qu'expériences, bien qu'ils puissent être fréquents dans l'ordre de la réflexion. En ce domaine, n'existe que ce qu'on sent. Or, l'irréalité sentie et cependant transcendée à l'intérieur d'un même acte, est une performance qui rivalise avec l'extase et parfois l'éclipse. »[1540] Deux textes manuscrits apportent des éclaircissements sur tout cela. Dans « Nos sensations »[1541] et dans « Les degrés de la vitalité »[1542], la lucidité apparaît comme fonction non du contenu, mais du degré d'intensité des sensations et des sentiments. Plus précisément, c'est le complexe savoir-sensation-sentiment qui définit « le jeu d'être » de l'existence, dans un rapport triadique complexe, qui varie en fonction du degré d'intensité de chaque pole, en sorte que « chaque être a son échelle quotidienne ». Par conséquent, les degrés de lucidité et de conscience correspondent inversement aux degrés de « l'échelle des fictions » et font encore écho aux degrés de sensations et de sentiments.

La contradiction, en tant que rencontre des contraires, est alors source de pensée et donnée du vécu. La contradiction implique un certain rapport qui déconcerte l'esprit. Ce rapport n'est pas dénué de sens, mais précisément possède le sens d'un paradoxe qu'il s'agit moins de résoudre (ce qui en annulerait la valeur intellectuelle) que de prendre pour ce qu'il est : une rationalité auto-contradictoire. L'intelligence a tout à gagner à penser les contradictions en tant que telles, la confrontation de la raison avec les contradictions permettant d'éviter les tautologies. Mais elle a aussi tout à perdre, non seulement parce que la contradiction est stérile logiquement parlant, mais encore et surtout, parce que la contradiction inquiète par son absence de certitudes. En somme, le plus sensé semble le moins raisonnable et le plus monstrueux[1543].

Cioran défend le sens du contradictoire et la signification de l'insensé : « Je crois que l'idée la plus simple, la plus directe, mais la plus difficile, est celle de vivre avec ses propres

---

[1540] V, p. 34-35.
[1541] *Nos sensations*, CRN. Ms. 221, Bibliothèque J. Doucet. Cf. annexe 9.
[1542] *Les degrés de la vitalité*, CRN. Ms. 237[1-2], Bibliothèque J. Doucet. Cf. annexe 10.
[1543] « Le surgissement du contradictoire reste en effet souvent associé à une monstruosité logique, à une subversion du rationnel ou à des expériences marginales et incontrôlables de la mystique ou de la poétique. » Jean-Jacques Wunenburger, *La raison contradictoire*, *op. cit.*, III « Logiques du tiers-inclus », II « L'aporie dialectique », p. 159.

contradictions. Il est nécessaire de les accepter. »[1544] Chez Cioran, la contradiction devient alors une *technique* d'écriture contre soi, qui répond à la spontanéité contradictoire du réel mais qui n'a pourtant rien d'aisé bien au contraire[1545]. L'aphorisme agit comme une monade, *sans porte ni fenêtre, miroir de tout l'univers*. L'écriture aphoristique s'apparente à autant de points de vue autonomes, et les développements sous forme d'articles ne font que *délayer*, pour ainsi dire, le même principe d'autonomie, si bien que même dans des textes plus charpentés, le lecteur est toujours surpris d'arriver à une conclusion inattendue. C'est un principe de singularité : la pensée cioranienne s'actualise en se singularisant à l'extrême, et se condense en de véritables *points métaphysiques*. C'est un nominalisme conséquent et plus généreux que celui d'Occam, dans la mesure où toute *expression singulière* touche au réel, parce qu'elle révèle en propre l'expérience existentielle de son auteur. La pensée cioranienne s'écrit ainsi toujours de manière fragmentaire et s'autonomise plus ou moins en îlots sémantiques, ou dans des développements qui ne préservent pas moins l'isolement de chaque pensée, de chaque obsession. De ce fait, les écrits toujours plus ou moins fragmentaires de Cioran, aussi rigoureux soient-ils en eux-mêmes, présentent un ensemble disparate, voire *cacophonique*, parce qu'ils ne tiennent pas ou peu compte les uns des autres. Les « aphorismes se détruisent les uns les autres. Les aphorismes sont des généralités instantanées. C'est de la pensée discontinue. Vous avez une pensée qui a l'air d'expliquer tout, ce qu'on appelle une pensée instantanée. C'est une pensée qui ne contient pas beaucoup de vérité, mais qui contient un peu d'avenir. Dans les expériences de la vie, on peut toujours en vérifier le sens et le contenu. C'est un pli de l'esprit qu'il faut avoir. »[1546] La pensée s'enchaîne par saut, par rebondissement, par rupture, par interjection. La contradiction s'avère donc, contre toute attente, *rigoureuse*. En cherchant à rendre raison de la contradiction, Cioran rencontre trois logiques contradictoires :

1. *La coïncidence des opposés*. Mais nous l'avons vu, cette coïncidence des opposés ne saurait en aucun cas amener Cioran à la transcendance divine. *L'art des opposés*[1547] de Bovelles trace un cercle des identiques autour du carré des contraires, afin de mieux donner à

[1544] Ent LJJ, p. 108.
[1545] « Croyez-vous que ce soit si agréable d'être idolâtre et victime du pour et du contre, un emballé divisé d'avec ses emballements, un délirant *soucieux d'objectivité* ? Cela ne va pas sans souffrances : les instincts protestent et c'est bien malgré eux et contre eux que l'on progresse vers l'irrésolution absolue, état à peine distinct de celui que le langage des extatiques appelle ''le dernier point de l'anéantissement'' » HU, I « Sur deux types de sociétés. Lettre à un ami lointain », p. 990-991.
[1546] Ent LG, p. 78.
[1547] Charles de Bovelles, *L'art des opposés*, trad. du latin par Pierre Magnard, Paris, Vrin, coll. De Pétrarque à Descartes, 1984, et cf. l'introduction à l'ouvrage, par Pierre Magnard, « Soleil noir », p. 1-30.

la vie spirituelle un point d'équilibre : un centre divin subsumant toutes les contradictions. De même que, si tout est vide de nature propre, comme le pense Nāgārjuna, alors tout est intégré dans une identité d'ensemble, au regard de la vacuité universelle. Ce sentiment de la vacuité conduit ainsi à la mystique bouddhiste. Cioran ne retient donc que la partie destructrice de la coïncidence des opposés, sans subsomption transcendantale et divine. Ceci implique que la contradiction qui n'est pas une coïncidence d'extrêmes opposés n'est pas véritablement une contradiction, mais un jeu logique ou utopique (c'est pourquoi une révolution historique n'est pas progressiste, mais toujours destructrice).

2. *La logique du dynamisme contradictoire*. Cioran connaît la logique du dynamisme contradictoire de son ami Stephan Lupasco[1548] – logique qui procède d'un contexte roumain spécifique, que ne pouvait ignorer Cioran[1549]. Lupasco conçoit la matière, l'existence et la conscience à l'aune d'une logique des dynamismes antagonistes. Le résultat est une nouvelle théorie de la connaissance fondée sur une logique du tiers inclus, qui trouve un troisième terme logique et ontologique, entre le Même (homogénéité qui détruit les limites) et l'Autre (hétérogénéité qui crée des limites) : « […] il n'y a jamais d'hétérogénéité proprement dite ni de véritable homogénéité […]. Ce qu'il y a, c'est une hétérogénéisation intensive quantitative inverse d'une homogénéisation extensive, quantitative également. »[1550] Entre homogénéité et hétérogénéité, entre espace et temps, le troisième terme est le devenir, que Lupasco formalise selon une trialectique contradictoire intégrant le tiers inclus[1551]. Lupasco montre en effet « que la psychologie représentative et intellectuelle, comme celle de l'action, et plus loin, que tout phénomène, toute quantité, toute existentialité portaient, dans leur nature logique, une dualité

[1548] Un jugement de Cioran suffit à montrer l'estime qu'il lui porte : « Lupasco : peut-être l'homme le plus *vivant* que j'ai jamais connu. » C, p. 757.

[1549] Comme le montre Petru Ioan, la logique dynamique du contradictoire de Lupasco trouve des précurseurs avec, entre autres, la logique luciférienne de Blaga, la logique d'Hermès de Noica, et surtout la logique dialectique d'Athanase Joja. Cf. Petru Ioan, « Stéphane Lupasco et la propension vers le contradictoire dans la logique roumaine », *Bulletin du CIRET* « Stéphane Lupasco – L'homme et l'œuvre », n°13, mai 1998, article consultable sur le site du CIRET : http://nicol.club.fr/ciret/bulletin/b13/b13c7.htm

[1550] Cf. Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité*, *op. cit.*, t. 1 « Le dualisme antagoniste », Ière partie, chap. VII « Le paradoxe des éléates et le dualisme antagoniste », p. 100. Lupasco poursuit : « Bref, l'intensité crée des limites dans l'extensité par sa force illimitante, et l'extensité supprime les limites, dans l'intensité, par sa force limitante. Ainsi l'univers quantitativo-logique n'est jamais ni fini ni infini, mais un complexe où ces catégories sont les instruments antagonistes de son devenir et un des aspects de sa constitution dynamique formelle. » *id*., p. 101.

[1551] Cf. Stéphane Lupasco, *Les trois matières*, Strasbourg, Cohérence, 1982. Lupasco conceptualise alors une dialectique de l'hétérogonéisation, une dialectique de l'homogénéisation, et une dialectique du tiers inclus, déterminant trois sortes de matière (biologique, physique et psychique) et trois systématisations (vitale, macrophysique, microphysique).

contradictoire, un dualisme de dynamismes antagonistes […]. » Le devenir logique détermine ainsi, aux yeux de Lupasco, la nature même de l'existence. Ce dynamisme antagoniste sous sa forme conscientielle est le conflit entre douleur et plaisir. Lupasco se résume ainsi :

> « Or, en étudiant le problème de l'affectivité, nous avons constaté que l'acheminement vers le conflit, vers un antagonisme des dynamismes existentiels contradictoires permettait la présence de plus en plus compacte et pure de l'affectivité, sous son aspect positif de douleur, et qu'au contraire, la transcendance de ce conflit se signalait par une affectivité à aspect négatif de plaisir, qui témoignait de l'écoulement, du rejet à l'extérieur (non pas dans l'objet extérieur, mais dans ce qui est à la fois extérieur et à l'objet et au sujet) des données affectives ; ces données semblaient localisées dans le contenant que constituait le processus s'actualisant sur l'inhibition de son antagoniste dans le plan de la potentialité, jusqu'à ce que la crise une fois bien étouffée, toute affectivité disparût presque complètement. »[1552]

La nouvelle théorie de la connaissance de Lupasco, par son investigation de l'affectivité, semble être en mesure d'appréhender l'entre-deux existentiel et contradictoire dont parle Cioran. Pourtant, cela ne suffit pas à rendre la logique contradictoire de Lupasco adéquate à la pensée cioranienne, et ce pour trois raisons au moins :

- il y a tout d'abord le problème de la systématicité : Lupasco pense que toute contradiction est un système, et que toute systématisation engendre un système de systèmes au sein d'univers, qui eux-mêmes donnent naissance à des univers d'univers[1553]. On tombe dans un *regressus ad infinitum* (dont Bertalanffy s'était bien gardé, par exemple). Cette inflation, Lupasco la justifie en précisant qu'il s'agit d'univers transfinis, et en décrivant l'excroissance de la dialectique psychique. Parallèlement, il réfute la négation systématique des systèmes en termes d'hypertrophie d'une « bio-systématisation désagrégeante »[1554]. Or, nous le savons, pour Cioran, le système n'existe que s'il est fermé. Et la notion de transfini, de manière basique, n'est pas autre chose qu'un cardinal infini, un infini borné. Et c'est bien ce qui gène Cioran dans l'esprit de système : c'est cet aspect borné[1555]. L'essentiel est ailleurs. La contradiction, pour Cioran, n'est pas un système (et encore moins un système de systèmes…), car, sinon, le devenir, qui concilie et s'intercale entre homogénéisation et hétérogénéisation, ne se distingue plus d'une synthèse hégélienne, qui abolit la contradiction. Le système

---

[1552] Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité*, *op. cit.*, t. 2 « Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance », Conclusion « affectivité et connaissance », p. 285.
[1553] Les trois dialectiques de Lupasco déploient effectivement des univers d'univers transfinis, qui eux-mêmes engendrent chacun d'autres univers… cf. *Les trois matières*, *op. cit.*, « Les dialectiques de l'énergie », p. 169.
[1554] *Ibid.*, p. 170.
[1555] Cf. *Les systèmes*, *op. cit.*

contradictoire suppose un équilibre, cela est d'autant plus vrai d'un équilibre en *devenir*, c'est-à-dire un équilibre qui se prolonge en système de systèmes. Le système suppose une structuration de l'antagonisme, alors que Cioran conçoit la contradiction essentiellement comme destruction. On peut bien donner une image structurée d'un conflit, afin de l'illustrer, de l'exprimer… mais l'essence de la contradiction échappe à l'emprise du système. Ce qui est systématique, c'est éventuellement la compréhension de la contradiction. Cioran va plus loin : la contradiction essentielle, inhérente à l'essence de l'homme, autorise à penser que tout ce que fait l'homme vient le frapper en retour, et notamment que le système se retourne toujours contre son auteur[1556] (en l'occurrence, Cioran parle seulement du système du philosophe).

- le cogito : dès les premières pages de sa thèse, Lupasco relit le cogito cartésien en termes de « devenir logique » : « […] l'examen de la pensée de Descartes nous montre que si le doute entraîne la notion pure de l'existence, connaître quoi que ce soit, c'est transcender, supprimer ce doute et fuir, de la sorte, le conflit de par lequel justement cette existence, si l'on peut dire, existe. D'autre part, nous apercevons également que ce par quoi l'on connaît illumine un ordre contradictoire, seul connaissable et connu, et dont on n'aperçoit pas, par là même, la constitution contradictoire ; qu'ainsi, ce n'est jamais l'actualité mais la virtualité que l'on peut connaître […]. »[1557] Mais Cioran détermine la nature contradictoire de la pensée plus profondément encore. A ses yeux, la coupure entre le soi et le moi – lieu de la contradiction essentielle du sujet – inverse le cogito cartésien. La contradiction suppose un retournement contre soi, aux dépens du moi. Cioran se dit indélivré « par inclination et par principe » car saturé de sensations et de devenir, parce que précisément, entre être et non-être, entre le moi et le soi, entre illusion et lucidité, l'existence vacille sans cesse. La question du même et de l'autre, Cioran la comprend avec le mal. Pour notre auteur, la vrai question que pose la contradiction est la détermination du lien entre être et pensée. Sa *forme* est contradictoire, mais qu'est-elle en elle-même ? C'est l'existence, ce « supplément d'être ». Exister signifie, entre être et non-être, vivre et penser, penser sa vie et vivre sa pensée, c'est-à-dire intensifier les contenus vécus et leur perception. Exister signifie intensifier l'état de la conscience, lui donner plus de vitalité, au moyen de sensations et de sentiments intenses :

> « Ainsi tout état négatif, pour autant qu'il acquiert de force, se convertit en état positif ; l'inverse est également vrai […]. Qu'est donc positif, si ce n'est tout ce

---

[1556] TE, « Penser contre soi », p. 821.

[1557] Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité*, *op. cit.*, t. 1 « Le dualisme antagoniste », Ière partie, chap. I « La dualité contradictoire inhérente au *cogito* cartésien ; la méthode et le sens de sa transcendance », p. 16.

> qui nous permet de nous élever au-dessus de notre niveau normal, habituel, ce qui fait sortir notre vie d'elle même ? Tout ce qui entretient notre *déséquilibre* ; tout ce qui nous prête un supplément d'être. Car toute formule d'équilibre nous réduit à nous-mêmes, et empêche notre vie de dépasser ses possibilités, de franchir ses frontières. Ainsi nous éprouvons une sensation de nullité toutes les fois que nous restons en deçà de nos extrémités et que nous nous identifions à notre jeu d'être, ce que nous sommes ; mais toute plénitude est provoquée par un surcroît de vitalité dont est favorisé un sentiment, une sensation. C'est dire que notre vie n'est pas supportable *en elle-même* ; telle qu'elle est, elle ne mérite pas que l'on s'en préoccupe.
>
> Il va sans dire que les états positifs, il ne m'est pas aisé d'y accéder n'importe quand, et que nous sommes condamnés [à] suivre leur couche, leur gradation. Ce qui ne manque pas d'amener une vérification continuelle de notre perspective sur les choses. Parler d'une vision du monde, c'est une absurdité : la seule chose qui existe ce sont les degrés d'intensité de nos états – et les visions correspondantes [–] chaque être a son échelle quotidienne ; il monte et il descend suivant une loi dont il n'est par maître. Tantôt il se trouve au-dessus de lui-même, tantôt au-dessous, tantôt au niveau *juste* de sa nature, au point précis de sa propre nullité. Aussi changera-t-il de philosophie plusieurs fois par jour. Où est la ''réalité'' dans tout cela ? »[1558]

Mais ne nous y trompons pas : la positivité de l'état existentiel dont parle Cioran est une positivité de l'intensité de ce qui est senti et ressenti, en l'occurrence le désespoir. A l'inverse, l'état négatif découle de la faiblesse de ce qui est perçu, comme avec « un espoir débile ».

- l'intensité et l'extensité : ces concepts sont au fondement de la réflexion de Lupasco. L'extensité désigne un mouvement extérieur propre à une exigence de potentiel et d'actuel de l'identité, et son épanouissement vers le dehors. L'intensité se définit comme le mouvement intérieur qui implique hétérogénéité, succession, mouvement d'un changement du dehors vers le dedans.[1559] Cela permet à Lupasco de subsumer la dichotomie qualité-quantité. Néanmoins, chez Cioran, avec la chute dans le temps et du temps, on assiste à un double mouvement (centrifuge et centripète) qui peut être également intense. Mieux : l'intensité peut être extatique ou enstatique. En distinguant, au sein de l'affectivité, l'intensité et le contenu, Cioran déborde, là encore, la logique de Lupasco. L'intensité affective n'est pas liée au contenu affectif, Cioran reste proche de la réfutation bergsonienne[1560] de la loi de Fechner qui

---

[1558] *Les degrés de vitalité*, *op. cit.*

[1559] Cf. Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité*, *op. cit.*, t. 1 « Le dualisme antagoniste », Ière partie, chap. II « Le dualisme des notions énergétiques d'extensité et d'intensité ; leur caractère logique oppositionnel ; leur généralité philosophique », p. 19.

[1560] Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, chap. I « De l'intensité des états psychologiques », p. 42-51.

détermine mathématiquement l'intensité d'une sensation en fonction de l'intensité d'une excitation, de telle sorte que la qualité devenait quantifiable. Certes, comme Lupasco et contre Bergson, Cioran admet le contradictoire comme inhérent à la pensée. Mais avec Bergson et contre Lupasco, Cioran admet une intensité hétérogène qualitative.

3. *La logique du conflit*. Il existe une autre logique affective du tiers inclus que Cioran connaissait : celle de Georg Simmel. Le conflit est initialement un paradoxe sociologique que Simmel appréhende au sein d'une dialectique des relations d'unifications et de divisions des individus ou des groupes sociaux. Par rapport aux autres relations et aux autres modes de ruptures auxquels nous avons déjà eu recours chez Simmel, son concept de conflit introduit ainsi une logique du tiers inclus sous la forme d'un *tertius gaudens*, selon un jeu d'antagonismes triadiques de coalition : « Qu'il s'agisse d'une conversation d'une heure entre trois personnes ou d'une relation permanente, comme celle qui existe entre les trois membres d'une famille, il n'y a pas de triade où un désaccord entre deux de ses éléments ne se produise de temps à autre… et où le troisième est appelé à jouer le rôle d'arbitre. »[1561] A vrai dire, ici, Simmel retient moins notre attention que la possibilité d'une logique affective apte à rendre compte de la contradiction existentielle cioranienne, faute de précisions et d'explications dont notre auteur est avare. Il nous faut donc pousser plus loin notre investigation, sur les traces des prolongements de la logique simmelienne du conflit.

Un tel prolongement de Simmel est mis en œuvre par Theodore Caplow, qui développe l'idée de coalitions au sein d'une structure ternaire : « La caractéristique essentielle de la triade est sa tendance à se diviser pour former une coalition de deux de ses éléments contre le troisième. La configuration de chaque coalition possible peut s'inférer avec une assez grande précision lorsque l'on connaît la force relative des trois éléments en présence. »[1562] C'est la logique du « deux contre un ». L'arithmétique affective de Caplow saisit alors la signification du renversement d'un extrême à un autre, propre aux triades : « La géométrie des triades est pleine de surprises, car dans la plupart des situations triadiques une coalition de deux éléments contre le troisième peut transformer la force en faiblesse et la

---

[1561] Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, cité *in* Theodore Caplow, *Deux contre un. Les coalitions dans les triades*, trad. de l'anglais par Jean-Claude Benoît, Paris, ESF, 1984, Avant-propos, p. 15.

[1562] *Ibid*., chap. 1 « Les triades : propriétés et types », p. 17-18. Par « force », Caplow veut dire le pouvoir par lequel un acteur peut modifier la conduite des autres acteurs avec lesquels il est en interaction, en sorte que la logique triadique « deux contre un » est initialement étudiée dans son application sociale – même si cette logique contradictoire a reçu d'autres applications, la plus célèbre étant celle de Jacques Le Goff : la logique « deux contre un » étant à la base de sa compréhension du troisième lieu de l'au-delà qu'est le Purgatoire.

faiblesse en force. »[1563] En particulier, le *type cinq* des triades de Caplow nous semble correspondre ce avec quoi nous sommes en présence chez Cioran. Selon ce *type cinq*[1564], si l'on nomme la force de chaque élément respectivement A, B, C, avec : A > B > C, et : A < (B+C), alors le déclenchement du renversement des rapports de forces repose tout entier sur l'élément le plus faible : C. C'est le *tertius gaudens*, le partenaire recherché par les deux autres quand ils s'opposent, afin de devenir maître de l'antagonisme. Quoique le plus faible, ce troisième élément catalyse la triade, et bouleverse l'antagonisme entre les deux premiers éléments. Cette arithmétique affective investit l'espace de l'entre-deux du conflit et se saisit, par là même, du nœud gordien de la contradiction. Un tel *tertius gaudens* constitue la médiation contradictoire elle-même du dualisme antagoniste. « Cette troisième donnée, qui s'interpose entre l'un et l'autre des éléments mis en rapport, n'est plus la différence elle-même, le lien qui fonde la dissemblance, mais ce qui permet de penser et de produire la différence. »[1565] Il s'agit d'une logique de l'effet perturbateur, qui désorganise une structure hiérarchique en renversant l'ordre établi. Remarquons que Caplow, en appliquant cette logique du tiers inclus notamment à des situations historiques, littéraires et sociales, mesure l'anti-utopisme de Simmel où le mal et le désordre sont des contreparties inhérentes à toute organisation humaine[1566].

Il nous semble que cette logique contradictoire du « deux contre un » peut maintenant nous aider à rendre compte, chez Cioran, de la contradiction existentielle entre savoir, sensation et sentiment. Le propre de Cioran est, en effet, d'être continuellement pris dans une vacillation, dans le balancement d'un contraire à un autre. Par rigueur, il convient de lever une équivoque et de préférer le terme de *vacillation* (comme l'atteste le livre éponyme de Cioran), plutôt que d'*oscillation*, car il s'agit moins du passage pendulaire d'un extrême à un autre, que le tiraillement *entre* et *par* les deux extrêmes. Du point de vue de l'*oscillation*, nous pouvons dire que Cioran pense l'intermédiaire, l'entre-deux sous la forme d'une polarisation, autrement dit le passage d'un extrême à un autre par degrés successifs, sans homogénéité,

---

[1563] *Ibid*., Avant-propos, p. 15.
[1564] Cf. *Ibid*., chap. 1 « Les triades : propriétés et types », p. 22. Caplow définit alors trois types de coalitions possibles : révolutionnaire (coalition AB, « c'est une coalition gagnante qui domine l'élément supérieur d'une triade organisationnelle », cf. *ibid*., chap. 5 « Les triades dans l'organisation », p. 66), conservatrice (coalition AB, c'est « une coalition qui ne dérange pas l'ordre hiérarchique normal dans une triade organisationnelle », cf. *id*.), illégitime (coalition AC, c'est « une coalition où l'interaction des antagonismes n'est pas égalitaire, sans être révolutionnaire ou conservatrice, cf. *ibid*., p. 67).
[1565] Jean-Jacques Wunenburger, *La raison contradictoire*, *op. cit*., Première partie « L'ordre du complexe », II « L'espace des médiations », p. 47.
[1566] Theodore Caplow, *Deux contre un. Les coalitions dans les triades*, *op. cit*., chap. 2 « A la louange de Simmel », p. 30.

sans l'existence d'une nature commune à ces pôles, sans réduction de l'un à l'autre. Dans cette logique du contradictoire, la pensée s'avère hétérogène, discontinue. Avec la *vacillation*, nous parlons de la conscience qui se trouve sur le fil du rasoir (d'Occam), incapable de se décider pour tel ou tel extrême. L'entre-deux n'a plus la fonction d'un pivot fixe, lui aussi est emporté dans la vacillation.

Il s'ensuit que la pensée cioranienne, dans sa chute du temps, chancelle, sans qu'il soit possible de savoir jusqu'à quel degré de lucidité, et selon quel degré de sensation et de sentiment. La vacillation rend instable, incertaine, non systématique et contradictoire la pensée cioranienne. De fait, les limites de la lucidité s'avèrent le résultat d'une contradiction au sein de cette triade entre savoir, sensation, sentiment. C'est le sens d'un certain nombre de remarques cioraniennes, telles que : « Toute sensation *consciente* est une sensation que nous avons combattue sans succès. » ; « le savoir et les sentiments font rarement bon ménage. […] J'ai toujours remarqué que chaque fois que je prends conscience de quelque chose le sentiment que j'en ai s'en trouve affaibli. » ; « La part de conscience dans une sensation, c'est autant de retrancher de la sensation » ; « Le savoir s'épanouit et se dessèche de pair avec nos sentiments » ; « Toute pensée dérive d'une sensation contrariée » ; etc.[1567] A l'aide de cette logique du « deux contre un », il nous reste maintenant à rendre compte de cette vacillation contradictoire, et à déterminer les deux extrémités de la lucidité que révèlent la coïncidence conflictuelle et la connexion entre savoir, sensation et sentiment : la lucidité extatique et celle du pire, la sensation de douleur et son contraire, le sentiment de souffrance et celui de jubilation.

2- Douleur et souffrance

a) Un sensualisme douloureux

Perpétuelle, universelle, omniprésente… telle est la douleur selon Cioran. « Ce n'est pas Dieu, c'est la Douleur qui jouit des avantages de l'ubiquité », « La matière est imbibée de douleur », « La douleur est une constante », « Tout me fait mal »[1568], écrit notre auteur. Pour lui, la sensibilité – en tant que propriété de tout vivant – se caractérise par la douleur. Etre vivant, c'est être sensible à son milieu, et être sensible signifie être réceptif à la douleur. C'est pourquoi on ne peut réfléchir sérieusement sur la douleur qu'en l'assimilant à la « reine des

[1567] MD, « L'indélivré », p. 1226 ; Ent HP, p. 36-37 ; C, p. 785 ; P, « Le décor du savoir », p. 708 ; I, V, p. 1318.
[1568] SA, « Religion », p. 786 ; CP, XII, p. 481 ; Ent LJJ, p. 105 ; C, p. 76.

sensations »[1569], à la sensation première, la sensation à l'état pur. Etre insensible à la douleur ne signifie pas seulement manquer de sensibilité, mais, à la limite, implique la disparition de la sensation. Lorsque Cioran définit la douleur comme étant « une sensation qui ne veut pas s'effacer, une sensation *ambitieuse* »[1570], il faut comprendre que la douleur laisse une empreinte sensitive sans pareil et détermine l'exercice des sens. Cioran aurait pu écrire comme Unamuno que « La douleur est le substratum de la vie et la racine de la personnalité »[1571], ou, plus exactement, la racine de *l'individuation* : puisque la sensation du sujet confine toujours au solipsisme. Personne ne peut *sentir* exactement ce qu'autrui sent dans sa chair, néanmoins, par empathie, nous pouvons le *ressentir* et le *comprendre*. Par conséquent, la vie n'est que la matière sensible, la matière frappée par le mal. Le mal arrache à l'unité indistincte et précipite dans le temps et dans l'individuation. Le mal senti rend vivant. La distinction traditionnelle entre mal physique, moral et métaphysique tombe, parce qu'il ne s'agit que des degrés de la compréhension humaine du mal et non pas de trois degrés de maux différents. Le mal moral participe simplement d'une représentation de valeurs, tandis que le mal physique ne diffère du mal métaphysique que par son explication en quelque sorte locale et causale. Un même mal physique peut donc recevoir à la fois une compréhension morale et une signification métaphysique. Cioran rompt avec cette manière d'appréhender le mal. Pour notre auteur, la douleur se révèle le phénomène crucial du vivant et résulte de l'exercice des sens, tandis que la souffrance en est l'état affectif. Cioran propose ainsi une autre dichotomie, en distinguant très nettement la douleur de la souffrance :

> « La douleur est une sensation ; la souffrance, un sentiment. On ne peut pas dire correctement : une sensation de souffrance »[1572]

Et encore :

> « Souffrir signifie *méditer* sur une sensation de douleur ; philosopher méditer sur cette méditation.
>
> La souffrance est la ruine du concept : une avalanche de sensations qui repoussent toute forme. »[1573]

[1569] E, « Ebauches de vertige », III, p. 1473.
[1570] *Ibid*., I, p. 1448.
[1571] Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, *op. cit.*, IX « Foi, espérance, charité », p. 223.
[1572] C, p. 42.
[1573] CP, I, p. 348.

La douleur est partout, parce qu'elle constitue la donnée première qui singularise un sujet. Cependant, ne nous méprenons pas sur la douleur en l'assimilant à un simple déplaisir, qui peut être éventuellement une *source* de douleur et non pas la douleur elle-même. La douleur signifie une détresse sensible du corps, et la souffrance, une détresse affective du cœur. On *sent* une douleur et on *ressent* la souffrance, de sorte que la seconde naît de la faculté affective (le *cœur*) et se trouve réfléchie par la conscience. La différence entre souffrance et douleur se mesure à l'aune du degré d'intériorité dans lequel le mal est perçu. C'est une différence de profondeur distinguant deux appréhensions de l'expérience du mal vécu. Par ailleurs, il faut comprendre qu'en plus d'être partout, la douleur s'identifie à un *excès* de sensibilité et non à un nouvel ordre dans celle-ci. En quelque sorte, toute sensibilité est déjà douloureuse, mais à différents degrés, parfois imperceptibles. A considérer la douleur comme « le vrai pouvoir dynamogène des sensations », Cioran est-il un doloriste au sens de Julien Teppe[1574] ? Non seulement nous ne trouvons aucun indice quelconque qui laisserait supposer que Cioran était entré dans la polémique du Dolorisme des années trente et quarante[1575], mais il est douteux qu'un *Manifeste*, fût-ce celui de la Douleur, eût pu le séduire. Cela étant dit, comment ne pas voir des rapprochements ? Cioran ne peut que souscrire au pré-cogito douloureux « Je souffre, donc je suis »[1576] – tellement plus pressant que le cogito cartésien et que le cogito pré-réflexif de Maine de Biran – ainsi qu'à la mise en évidence de la différence de *nature*[1577] entre le malade et le bien-portant (contre toute la médecine moderne depuis Broussais), et, pour finir, à l'apologie de l'Anormal (socialement, moralement, biologiquement parlant, annonçant par là *Le normal et le pathologique* de Canguilhem). Nonobstant, les divergences cioraniennes par rapport au Dolorisme ne sauraient être négligées (elles expliquent peut-être d'ailleurs un *désintéressement* voire un *refus* plutôt qu'une *ignorance* du Dolorisme) : 1. Julien Teppe fonde sa compréhension de la douleur sur la tripartition mal moral, mal intellectuel, mal physique[1578]. Teppe se prive par suite de pénétrer l'essence de la souffrance, en se contentant d'une étude de l'algique. 2. La dimension spéculative de l'analyse de Teppe, même si elle aborde aussi bien la médecine que la

---

[1574] Cf. Julien Teppe, *Apologie pour l'anormal ou Manifeste du Dolorisme* suivi de la *Dictature de la douleur*, Paris, Vrin, 1973, chap. I « L'Anormal et la psychologie », p. 12.

[1575] Rappelons qu'en posant la question *la douleur a-t-elle une valeur positive ?*, le Dolorisme suscita une véritable polémique chez les philosophes, comme chez les médecins et les religieux. Aujourd'hui tombé en désuétude, le Dolorisme avait en son temps focalisé l'attention. Les dix-sept numéros de la *Revue Doloriste* avaient réuni des noms tels que Lavelle, Gide, Céline, Valéry…

[1576] Julien Teppe, *Dictature de la Douleur ou précision sur le Dolorisme*, I « Autonomie du douloureux », in *Apologie pour l'anormal ou Manifeste du Dolorisme* suivi de la *Dictature de la douleur*, *op. cit.*, p. 46-47.

[1577] *Ibid.*, p. 52-53.

[1578] Cf. *ibid.*, III « Douleur physique, douleur intellectuelle, douleur morale », p. 64-69.

littérature, reste à la fois trop faible (Teppe constate la douleur et sa valeur, il en décrit les avantages, plutôt qu'il n'en pénètre la réalité vécue : Teppe n'entre pas dans l'intériorité de la douleur, mais constate la subjectivité de l'expérience douloureuse et la richesse du fort intérieur propre au malade) et trop abstraite (l'ambition spéculative de Teppe le conduit à faire de la douleur une sorte de « fait total » et de champ d'étude, ce qui objective et perd la singularité du contenu existentiel de la douleur). 3. La thèse de Teppe revient finalement à dire que dans toute douleur, dans toute maladie, dans tout mal, il y a un bien encore plus grand que le bien banal, parce que la douleur édifie. Bref, la pensée de Teppe relève d'un optimisme éthique (renversement des valeurs normales au profit de valeurs plus « dignes » [1579]) quand il ne s'agit pas simplement d'un moralisme (purification, perfectionnement, éducation par la douleur). Force est de conclure que les réflexions cioraniennes sur la douleur, la souffrance, la maladie… n'appartiennent en aucune manière au dolorisme.

Revenons à notre auteur. Puisque toute sensation n'est qu'un certain degré de douleur, aux yeux de Cioran, nous pouvons aller plus loin et en déduire que la douleur s'avère une sensation infinie. Car la douleur ne s'arrête qu'avec la sensation elle-même, donc avec la cessation de la vie. Il s'ensuit deux conséquences : d'une part, une sensation de douleur ne peut être bornée que par une douleur plus intense[1580] ou par la mort ; d'autre part, à n'importe quel degré, la douleur conserve sa qualité intrinsèque, marquant son infinité. Cette dernière conséquence implique que chaque douleur, aussi minime soit-elle, est déjà absolue en elle-même. Pour autant, Cioran prend soin de préciser que « L'infinitude de la douleur ne doit pas être conçue à la manière du pessimisme qui affirmait la supériorité quantitative de la douleur sur le plaisir. Nous n'allons surtout pas, quant à nous, nous servir d'une balance dans un domaine aussi intime et étrange. Il est à peu près sûr que la douleur est plus fréquente que le plaisir. Mais ce n'est pas l'évaluation quantitative qui compte, c'est l'intensité qualitative. Or, à cet égard, tout est circonscrit, sauf la douleur. »[1581] La tentation est grande, en effet, de reprendre la conception schopenhauerienne de la douleur (seule sensation positive, le plaisir n'étant qu'une privation ou qu'une cessation de la douleur[1582]). Mais Cioran conçoit aussi une intensité du plaisir, c'est-à-dire une qualité positive que ne saurait annuler une mise en

---

[1579] Cf. *Apologie pour l'anormal ou Manifeste du Dolorisme*, *op. cit.*, chap. II « L'anormal et la littérature », p. 43.
[1580] « La limite de chaque douleur est une douleur encore plus grande. » Cf. LS, p. 294.
[1581] SD, « Les révélations de la douleur », p. 211.
[1582] Cf. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, IVe partie, § 58, p. 403-408.

balance avec la douleur. Simplement, chaque plaisir est déjà menacé de douleur du seul fait de l'exercice des sens. Aucun plaisir aussi intense soit-il n'oppose une limite à la douleur, au contraire, il appartient à la douleur infinie de circonscrire le plaisir. Car lorsque le plaisir s'arrête, le sujet éprouve déjà un déplaisir. Nous pouvons définir plus précisément la douleur comme la sensation du mal, la souffrance comme le sentiment du mal, et la lucidité comme la connaissance du mal. En effet, la sensation est « altération » et le sentiment, ou l'affectivité, se définit comme une « maladie de l'âme »[1583]. C'est pourquoi toute sensation est déjà douloureuse et tout sentiment, déjà maladif. Dès lors, *dans* la pénétration du mal, savoir, sensation et sentiment se relient entre eux. Nous voyons bien *où* cette connexion se produit, dans quelle circonstance et dans quel état ontologique (sous l'emprise du mal), mais nous n'avons pas encore saisi *en quoi* (c'est-à-dire dans quelle mesure) ni *comment* cette connexion opère. De surcroît, sous l'enjeu de cette question, il y a un paradoxe déterminant. Car la non mise en balance des douleurs par rapport au plaisir signifie que la sensation de la douleur peut s'opposer à l'exercice de la lucidité. Cioran ne se contente pas de noter la mesquinerie qui voudrait mesurer l'infinité de la douleur. Il constate que la sensation intense, douloureuse ou joyeuse, arrête la clairvoyance. La douleur est donc à la fois la donnée primordiale et la limite de la conscience. Ce n'est pas tout : Cioran nous dit finalement que la qualité de la douleur peut sublimer les degrés de la conscience, donc, a priori, tous les degrés, y compris la lucidité. Comment comprendre cela ? C'est ce que nous allons tâcher de découvrir maintenant.

Commençons par une observation : de même que toute sensation est sensation de douleur et que toute lucidité est conscience de la conscience, de même, comme le remarque Léo Gillet dans son entretien avec Cioran, « toute conscience est conscience de la souffrance. »[1584] Nous pouvons alors *déplier*, pour ainsi dire, la complexité de la lucidité du mal, laquelle consiste dans la conscience de la conscience du mal, autrement dit dans la conscience de la conscience qui souffre du mal, c'est-à-dire dans la conscience de la conscience qui ressent la sensation du mal. Ce qu'il nous faut voir ici, c'est la dimension existentielle du mal comme sensation de réalité (douleur)[1585] et comme sentiment d'exister

---

[1583] Nous trouvons cette double définition en C, p. 29.
[1584] Cf. Ent LG, p. 91.
[1585] Cf. par exemple : « Point de douleur *irréelle* : la douleur existerait même si le monde n'existait pas. Quand il serait démontré qu'elle n'a aucune utilité, nous pourrions encore lui en trouver une : celle de projeter quelque substance dans les fictions qui nous environnent. Sans elle, nous serions tous des fantoches, sans elle nul contenu nulle part ; par sa simple présence, elle transfigure n'importe quoi, même un concept. » (CT, « Sur la maladie », p. 1127). Ou encore : « Jamais irréelle, la Douleur est un défi à la fiction universelle. Quelle chance elle a d'être la sensation pourvue d'un contenu, sinon d'un sens ! » (AA, « Cette néfaste clairvoyance », p. 1716).

(souffrance)[1586]. Corrélativement, connaître le mal d'une douleur ou d'une souffrance signifie donner du poids à sa pensée[1587], c'est-à-dire attribuer un contenu existentiel à cette connaissance. Ceci explique que, chez Cioran, la souffrance favorise indéniablement la connaissance. Une conscience souffrante est une conscience pénétrante et lucide. « La souffrance ouvre les yeux, aide à voir des choses qu'on n'aurait pas perçues autrement. Elle n'est donc utile qu'à la connaissance, et, hors de là, ne sert qu'à envenimer l'existence. Ce qui, soit dit en passant, favorise encore la connaissance. »[1588] Il s'agit d'un excès de conscience, de la même manière dont la douleur est un excès de sensibilité.

Nous pouvons relever trois valorisations distinctes de l'expérience existentielle de la souffrance :

1. Tout d'abord, Cioran valorise la *maladie*. Si la douleur est partout, seul le malade s'en rend compte à chaque instant. En effet, « Tant qu'on se porte bien, on n'existe pas. Plus exactement : on ne sait pas qu'on existe. Le malade soupire après le néant de la santé, après l'ignorance d'être : il est exaspéré de savoir à chaque instant qu'il a *tout* l'univers en face, sans nul moyen d'en faire partie, de s'y perdre. Son idéal serait de tout oublier, et, déchargé de son passé, de se réveiller un beau jour, nu devant l'avenir. »[1589] Pour le malade, la douleur ne vient pas tant des choses et du monde, elle semble toujours déjà là, dans la chair et l'âme du malade. La maladie jaillit de l'intérieur à l'occasion d'une extériorité toujours déterminante. Effectivement, la maladie se vit moins sur le mode du parasitisme (le mal vient du dehors altérer le corps et aliéner l'esprit) que sur le mode d'un déséquilibre interne (le mal était déjà là, tapi en soi, et ne demandait qu'une occasion extérieure, un accident déterminant, pour se déclarer et altérer le malade *depuis son intériorité la plus intime*, jusqu'à se répandre à tout l'univers en fonction de l'intensité avec laquelle il est ressenti). La maladie est donc troublante au plus haut point, parce qu'elle réveille une capacité de pâtir propre à son corps, et qu'elle révèle un mal d'abord intérieur, logé en son être même, qui lui est constitutif.

[1586] Cf. par exemple « Dès qu'on cesse de souffrir, on cesse d'exister. » (E, « Ebauches de vertige », II, p. 1469). Ou encore : « Souffrir : seule modalité d'acquérir la sensation d'exister ; exister : seule façon de sauvegarder notre perte. » (TE, « Penser contre soi », p. 831).
[1587] Cf. par exemple : « Le poids d'une vérité se mesure exclusivement à la souffrance qu'elle cache. » CP, IX, p. 451,
[1588] I, X, p. 1378.
[1589] CT, « Sur la maladie », p. 1125.

Dès lors, comme chez Pascal, il existe un *bon usage des maladies*.[1590] Cioran reconnaît à Pascal le grand mérite de s'intéresser à l'*usage* des maladies plutôt qu'aux maladies elles-mêmes. Nous pourrions voir ici une supériorité de Pascal par rapport aux moralistes ou à Burton par exemple, qui s'en tiennent à constater, observer, analyser les maladies pour mieux les soigner, sans pénétrer l'essence de la maladie ni sa valeur. Cependant, Cioran prend également soin de bien préciser sa différence par rapport à l'auteur de la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* : le mal et la maladie ne sauraient être compris sur le plan d'une téléologie divine, en sorte que, pour Cioran, le mal frappe indistinctement les innocents et les pécheurs. Sans compter que la grâce de la disgrâce propre à la maladie, sur laquelle ouvrent les premières lignes de Pascal[1591], n'a rien de commun avec la grâce cioranienne. Bref, Cioran laisse entendre une différence fondamentale par rapport à Pascal sur ce point : chez Cioran, comme chez Pascal, il s'agit de l'usage spirituel de la maladie, mais Pascal oriente cet usage en direction d'une valorisation morale. A terme, l'usage pascalien des maladies reste une manière d'exhorter au perfectionnement moral, quand Cioran s'en tient à la valorisation de la souffrance de la maladie, par son usage en soi. Il ne conserve que la reconnaissance de la *puissance* de la maladie, une puissance heuristique et existentielle mais non pas morale.

Pour Cioran, cette valeur de la maladie réside dans ce qu'elle laisse comprendre de la nature du mal qui affecte le malade. A travers elle, non seulement la conscience mesure les limites de l'existence vacillant entre la vie et la mort, mais la conscience du corps donne par contraste la démesure de son expérience douloureuse de l'infini. La maladie dévoile ainsi la démesure de la finitude du sujet, confinée à l'infime présence d'une pensée incarnée et prisonnière de son intériorité. Animée de cafard, de mélancolie, de bile noire, la conscience voit alors à quel point elle est déterminée par ses humeurs et ses organes. Si la maladie se définit comme un déséquilibre corporel, toutefois, la santé désigne moins un équilibre d'humeurs (c'est toute la tradition de la médecine d'Hippocrate que semble reprendre et inverser Cioran, à l'écart de la tradition égyptienne de la possession parasitaire), qu'un

---

[1590] *Ibid*., p. 1129.

[1591] Plus exactement, Pascal demande à Dieu la grâce de reconnaître sa disgrâce comme une miséricorde divine, cf. Blaise Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, I, in *Œuvres complètes*, *op. cit*., p. 362. C'est pourquoi, après avoir évoqué les avantages de la maladie mis en lumière par Pascal, Cioran peut dire ensuite : « […] le Pascal purement subjectif, le Pascal cas ! C'est du Pascal sceptique, du Pascal déchiré, du Pascal qui aurait pu ne pas être croyant, du Pascal sans la grâce, sans le refuge dans la religion, que je me sens proche. » (Ent JFD, p. 41).

« déséquilibre *positif* »[1592]. En somme, pour Cioran, l'équilibre parfait semble être la mort. Le vivant est déséquilibre, adaptation, réaction. La santé n'est en vérité qu'une maladie qui s'ignore, puisque la vie elle-même n'est qu'une maladie de la matière. Pour attester cette conception *maladive*, les propos de Cioran ne manquent pas[1593]. Il faut retenir en particulier le déterminisme cioranien. Les humeurs ne déterminent pas complètement le sujet, parce qu'il est toujours possible de les intensifier ou de les atténuer (en les oubliant par le divertissement, en les prenant moins au sérieux par l'humour, etc.). S'il est impossible de changer d'humeur, il appartient à chacun de leur accorder plus ou moins de pouvoir sur soi. Il n'en demeure pas moins que la volonté de se libérer ou non des humeurs se trouve elle-même conditionnée physiquement et physiologiquement. Cioran se dit ainsi « secrétaire de [ses] sensations »[1594] De même qu'il reprend pour son propre compte[1595] la théorie des climats de Montesquieu. Plus le sujet a mal, plus il souffre de ses humeurs, et plus il est enclin à sentir douloureusement le monde, c'est-à-dire à sentir les déterminations extérieures peser sur lui et réveiller le mal endormi au creux de son être. Il s'ensuit que, pour le malade, le monde existe avec plus de poids. Par conséquent, la maladie donne au malade l'opportunité de saisir sa nature foncière et la part de ses déterminations, donc de se réapproprier son corps et de déterminer où finit sa pensée et où commence ses pulsions et ses instincts.

Or, Cioran était lui-même perpétuellement assailli de problèmes de santé[1596]. Nous sommes alors enclin à suivre l'analyse de Constantin Zaharia[1597], qui révèle la nature

---

[1592] « Mon corps est mon maître. Je m'en aperçois dans mes crises, de quelque nature qu'elles soient. Toute *intensité* va chez moi avec une modification dans l'organisme, avec un trouble qui s'y produit et qui souvent se mue en déséquilibre ; – en un déséquilibre *positif* quelque fois. » C, p. 418.

[1593] Par exemple : « Je ne me lasserai jamais de le répéter : la *liberté* n'a de sens que pour le bien portant ; pour le malade, elle est un mot vide de sens. » (C, p. 217) ; « Les maladies sont là pour nous rappeler que notre contrat avec la vie peut être résilié à chaque moment. » (*ibid*., p. 172).

[1594] E, « Ebauches de vertige », III, p. 1486 et cf. Ent JLA, p. 120-121.

[1595] Cf. par exemple AA, « Magie de la déception », p. 1674 : « Ma dépendance du climat m'empêchera toujours d'admettre l'autonomie de la volonté. La météorologie décide de la couleur de mes pensées. On ne peut être plus bassement déterministe que je suis, mais qu'y puis-je ? Dès que j'oublie que j'ai un corps, je crois à la liberté. Je cesse d'y croire aussitôt qu'il me rappelle à l'ordre et qu'il m'impose ses misères et ses caprices. Montesquieu est ici à sa place : ''Le bonheur ou le malheur consistent dans une certaine disposition d'organes.'' » Nous avons retrouvé la citation dans Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, *Cahiers 1716-1755*, Paris, Grasset, 1941, p. 17. Sur la théorie des climats, elle est concrètement illustrée par les *Lettres persanes* (on se souvient que Cioran reprend par ailleurs la célèbre question « Comment peut-on être Persan ? », cf. TE, « Petite théorie du destin », p. 850) et expliquée dans Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1979, t. 1, livre III, p. 373-486.

[1596] Une remarque de Cioran à ce sujet, parmi tant d'autres : « Rhinite chronique, catarrhe tubaire – il n'en faut pas plus pour haïr le monde et se haïr. Il ne s'agit là que de mes maux les plus fréquents. Mais l'estomac, le foie, les nerfs, les jambes… » (C, p. 369). Ou encore : « Quand on a les nerfs, l'estomac, le foie foutus, et je pourrais allonger la liste facilement, – on ne sort pas de son trou ou on évite le soleil, le vent, la mer, dont l'ensemble ne peut que m'être funeste *si je veux en jouir*. C'est malheureusement ce que j'ai essayé de faire, avec mon acharnement incorrigible. » (CTI, p. 31).

médicale du mal de Cioran : une cénesthésie pathologique, une hypersensibilité indisposant le sens commun, une impression rendant douloureuse la sensibilité générale, que l'on retrouve physiologiquement à l'œuvre chez Cioran dans sa « conscience des organes » et dans sa « pensée organique ». Il ne s'agit pas d'hypocondrie, où le malade imaginaire s'écoute, mais d'une sensation interne excessive de la sensitivité. N'est-ce pas cette cénesthésie qui permet à Cioran d'étendre son mal à la sensation en général et d'admettre que la conscience est toujours conscience de la souffrance ? Qu'il s'agisse réellement de cénesthésie pathologique ou simplement d'une sensibilité à vif du mal, l'essentiel est de mesurer l'importance décisive de la dimension physiologique des écrits cioraniens. Avec ce concept de cénesthésie, nous pourrions même concevoir à quel point l'idée d'un poids de la conscience cioranienne et de sa gravité relèvent d'une dimension physiologique, propre à une pensée organique[1598]. En tous les cas, lorsque le mal chevillé à l'être est éveillé à l'occasion d'une extériorité quelconque, la douleur se dilate et occupe tout l'espace du corps et du monde du malade, sa souffrance devient l'unique horizon de sa conscience. Locale, la souffrance de la maladie devient universelle, car attachée à la perception. Partout où le malade étend ses regards, il ne perçoit que souffrances et douleurs.

2. Seconde valorisation : le *malaise*. Selon Cioran, « […] le malaise constitue la première étape de la réflexion philosophique. »[1599] Dans le malaise, la conscience est mise à mal, elle est mal à l'aise, elle éprouve un mal-être, autrement dit elle a conscience du mal qu'elle a d'être. Cioran s'intéresse spécialement à la *gêne* qu'éprouve sa conscience. Physiologique, métaphysique, immorale, cette gêne obture les lumières de l'esprit et se révèle donc une pure illusion, un dogme, une entrave à la lucidité. Néanmoins, le malaise est d'une moindre intensité que la maladie. « Ce sont nos malaises qui suscitent, qui créent la conscience ; leur œuvre une fois accomplie, ils s'affaiblissent et disparaissent l'un après l'autre. La conscience, elle, demeure et leur survit, sans se rappeler ce qu'elle leur doit, sans même l'avoir jamais su. Aussi ne cesse-t-elle de proclamer son autonomie, sa souveraineté,

---

[1597] Cf. Constantin Zaharia, « Corps, douleur, maladie. L'éthique de la souffrance selon E. M. Cioran », *in Rapports-Het Franse Boek*, vol. LXX, n°1 : « Représentations du corps », Amsterdam, 2000, p. 13-19.

[1598] « Le moindre rhume que j'attrape dégénère en sinusite, avec des maux de tête et des sensations presque ininterrompues d'idiotie. Quel calvaire aura été ma vie ! Mais personne ne veut me croire car malgré tout j'ai l'air prospère. Cependant trois ou quatre mois par an je les passe dans l'incapacité d'écrire, occupé exclusivement par mes infirmités. Je ne puis forcer le ''barrage'' du cerveau, cette pesanteur dont je ne suis pas maître et qui me rend pendant si longtemps *inutilisable*. » C, p. 163. La pesanteur, à l'instar des autres images et concepts métaphoriques chez Cioran, repose donc, en vertu d'une pensée organique, sur des vécus existentiaux concrets.

[1599] Ent SJ, p. 227.

lors même qu'elle se déteste et qu'elle voudrait s'anéantir. »[1600] La maladie est donc un état durable et intense de malaise, tandis qu'un simple malaise ne saurait approcher la lucidité à laquelle la maladie peut prétendre. Le malaise n'est que le symptôme d'une maladie latente, à savoir, la vie elle-même[1601]. De fait, le malaise possède l'inestimable avantage de ne pas monopoliser l'attention de la conscience, en éveillant cette dernière par une sensibilité approfondie mais jamais obsédante[1602].

3. Dernière valorisation : le *morbide*, c'est-à-dire le penchant pour la maladie, mais aussi et surtout le goût de l'horrible, auquel participe « le goût du pire ». Le pire nous révulse et nous menace. Pourtant, il ne va pas sans charme : ce sont les *Pouvoirs de l'horreur*, que Julia Kristeva a mis en évidence. « Il y a, dans l'abjection, une de ces violentes et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui lui paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant, jeté à côté du possible, du tolérable, du pensable. C'est là tout près mais inassimilable. Ça sollicite, inquiète, fascine le désir qui pourtant ne se laisse pas séduire. Apeuré, il se détourne. Ecœuré, il rejette. Un absolu le protège de l'opprobre, il en est fier, il y tient. Mais en même temps, quand même, cet élan, ce spasme, ce saut, est attiré vers un ailleurs aussi tentant que condamné. Inlassablement, comme un boomerang indomptable, un pôle d'appel et de répulsion met celui qui en est habité littéralement hors de lui. » Kristeva poursuit : « Ce n'est donc pas l'absence de propriété ou de santé qui rend abject, mais ce qui perturbe une identité, un système, un ordre. Ce qui ne respecte pas les limites, les places, les règles. L'entre-deux, l'ambigu, le mixte. »[1603] Le morbide est donc actif par l'abjection qui le sous-tend, par le désir mêlé d'effroi qui l'anime, par l'écartèlement entre horreur du mal et délectation de la connaissance de l'horrible. C'est ce que nous lisons dans la remarque espiègle de Cioran lorsqu'il dit « je ne suis pas pessimiste, j'aime ce monde horrible. »[1604] Le pessimisme est nié par l'abjection qu'il révèle et par la jouissance qui l'anime. D'ailleurs, c'est bien cette ambiguïté qui intéresse Cioran, dans la mesure où le goût du pire contredit ces effets. Cioran est *morbide* en ce sens qu'il se *lance* dans une lucidité qui lui révèle le pire et qu'il y prend goût. Cioran aime voir le mal à l'œuvre, de même qu'il se délecte de lectures

---

[1600] I, I, p. 1284.
[1601] « La vie est une maladie durable. » LL, II, p. 141.
[1602] C'est une autre différence entre le malaise et la maladie : « Le malaise, n'importe lequel, est l'auxiliaire précieux du penseur. Le malaise plutôt que la maladie, car celle-ci est envahissante, dominatrice, tend à se substituer à la pensée, mieux : à penser ELLE-MEME. » C, p. 910.
[1603] Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1983, « Approche de l'abjection », « Ni sujet ni objet », p. 9 et « L'impropre », p. 12. Kristeva va jusqu'à penser que « la jouissance seule fait exister l'abject comme tel. On ne le connaît pas, on ne le désire pas, on en jouit. Violemment et avec douleur. Une passion. » (*ibid*., p. 12).
[1604] C, p. 238.

pour ainsi dire *pathologiques* : « On n'aime que les auteurs qui souffrent, dont on sent les douleurs et les tares secrètes. Tout lecteur est un sadique qui s'ignore, et il n'est pas de cri dont il ne soit avide. C'est un insatiable que l'enfer seul assouvirait, s'il pouvait en être le spectateur, le *critique*. »[1605] C'est donc tout naturellement que Cioran se passionne pour Dostoïevski, Job, Shakespeare, Tolstoï, etc. Il ne s'agit pas seulement du plaisir esthétique, à la manière dont Schopenhauer[1606] comprenait le paradoxe du goût pour la tragédie du théâtre et le dégoût de la tragédie douloureusement vécue au moyen d'une contemplation des Idées délivrant du joug de la Volonté (il n'y a alors de jouissance du mal qu'esthétique, dans la sublimation du sujet qui abolit son individualité dans la contemplation). Cioran va plus loin, le goût morbide pour l'abjecte tranche avec l'objectité esthétique. En effet, l'abjection du mal, qui conjugue fascination et horreur, ouvre sur un paradoxe : il y a du plaisir dans le mal, en conservant le primat solipsiste de la sensation. Si le mal le plus abjecte révulse, il donne l'occasion de se ressaisir soi-même dans ce qui altère son rien d'être. Le sujet en proie à l'abjection existe ainsi plus intensément aux marges de lui-même, il mesure avec plus d'acuité l'identité de son être infime en ses limites intérieures. La monstruosité du mal lui permet par contraste de prendre conscience de l'identité de sa finitude subjective dans son être altéré, imparfait, déformé… mais *son* être tout de même. Dans l'abjection du mal, on jouit *singulièrement* de soi-même.

Avec la maladie, le malaise et le morbide, Cioran peut être sceptique quant aux prétentions de la connaissance même lucide qui méconnaîtrait ses limites, ses déterminations, ses pulsions. A l'inverse des idées, les sens ne trompent jamais[1607]. L'erreur réside dans le jugement et non dans la sensation. Par la douleur, l'homme est sensible à différents degrés du *réel* ; par la douleur, les différentes choses peuvent exister pour lui, et prendre une certaine consistance. Il n'*existe* que ce qui lui fait mal. « L'état de santé est un état de non-sensation, voire de non-réalité. Dès qu'on cesse de souffrir, on cesse d'exister. »[1608] Cela suppose un véritable cogito sensualiste : je sens (le mal) et j'en souffre, donc je suis (mal). N'advient à l'existence que ce qui fait mal, n'est réelle que la douleur. Cioran valorise la maladie, le malaise et le morbide parce qu'ils lui permettent non seulement de douter de la réalité positive ordinaire, mais encore de relativiser sa lucidité et de revenir à des contenus existentiaux

---

[1605] *Ibid*., p. 465.
[1606] Cf. Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit*., IIIe livre, § 38, p. 252-258.
[1607] Cf. I, VI, p. 1326 : « Il n'y a pas de sensation *fausse*. »
[1608] E, « Ebauches de vertige », II, p. 1469.

concrets qui pourront nourrir sa lucidité par la suite. Le réel n'est donc qu'un ensemble de sensations, en sorte que la pensée organique n'appréhende rien en dehors ou indépendamment d'elle-même, puisque la perception de ses sensations lui permet en même temps de s'apercevoir de ce qu'elle est elle-même. Au-delà de la sensation, tout est affaire de représentations, de fictions, de conventions. On sait et on sent ses limites d'abord dans la douleur, ce *summum* de sensations. On ne sait que ce que l'on sent, on ne comprend que ce que l'on ressent, et on imagine le reste.

Allons plus loin dans l'analyse de ce sensualisme cioranien. Eprouver un sentiment, res-sentir quelque chose signifie sentir intérieurement que l'on sent, autrement dit, avoir une sensation de ses sensations. En tant qu'exercice des sens, la sensation désigne la perception d'un objet, tandis que le sentiment (en tant qu'exercice de l'affectivité) désigne la conscience affective d'un objet perçu. La souffrance ne peut être qu'immanente à la représentation, c'est-à-dire à la manière dont les objets en général, y compris les objets de pensée, ont d'être présents à l'esprit : ils nous marquent plus ou moins fortement. La souffrance était précédemment qualifiée à ce titre de « *méditation* » sur la douleur. La douleur forme la matière de la souffrance. *Matière* et non pas *mobile*, car précisément l'absence de mobiles signifie l'absence de raisons (et non de causes ni d'origine), l'absence de sens de la douleur, alors même que la douleur nous contraint à prendre les choses au sérieux, à projeter sur eux un sens quelconque. C'est pourquoi tout est en définitive absurde : rien ne saurait justifier la douleur ni la souffrance humaine, ni le sens que l'on voudrait leur accorder (ce sens n'a pas de sens, ce sens possède une cause, une origine mais aucune raison qui puisse le justifier[1609]). Alors que la douleur est un excès de sensibilité, la souffrance ouvre un accès à la connaissance, à travers cette sensibilité hypertrophiée.

La souffrance possède donc une haute valeur aux yeux de Cioran. Dans ces conditions, jusqu'où la souffrance ne doit-elle pas être recherchée ? Le goût morbide du pire n'incite-t-il pas à la complaisance avec le mal ? Le mal n'est-il pas une forme paradoxale de bien-être pour notre auteur ? Jusqu'où Cioran n'est-il pas sadique et masochiste ? Le mal n'est-il pas, sinon une illusion, du moins un jeu chez Cioran ? Du constat solipsiste que chacun reste seul

[1609] « Je ne puis comprendre la raison de la souffrance dans le monde ; qu'elle dérive de la bestialité, de l'irrationalité, du démonisme de la vie, en explique la *présence*, mais n'en fournit pas la justification. Il est donc probable que la souffrance n'en a aucune, de même que l'existence en générale. » CD, « Le monopole de la souffrance », p. 54.

dans le secret de sa sensation et de son sentiment intérieur[1610], Cioran n'aurait pu écrire, comme Jouhandeau : « Bonheur de tout ce qui m'isole, de tout ce qui m' ''abjecte''. »[1611] Le goût du pire peut isoler. L'essentiel est de comprendre qu'il met hors de soi à force de s'isoler moins des autres que de soi-même. L'abjection heureuse de Jouhandeau relève au fond du plaisir pris à faire peur et à se faire peur, à dégoûter et à se dégoûter. Rien de commun avec Cioran. D'autre part, prendre plaisir à se faire mal ne signifie pas souffrir à proprement parler. Devenue agréable, une souffrance devient du même coup un plaisir. Cioran diverge totalement de la pensée sadienne, pour laquelle le mal est bon, et le pire, meilleur, car il ne s'agit plus vraiment de mal ou de pire. Sade se sert du mal et du pire comme mise en scène, comme prétexte à des jeux érotiques, pour établir une philosophie de la *fortune du vice*[1612]. Kristeva remarque à juste titre que la « philosophie dans le boudoir » n'a rien d'*abject* au sens fort. « Réglée et rhétorique, et de ce point de vue régulière, elle élargit le Sens, le Corps et l'Univers mais n'a rien d'exorbitant : tout pour elle est nommable, le tout est nommable. La scène sadienne intègre : elle n'a pas d'ailleurs, pas d'impensable, pas d'hétérogène. Rationnelle et optimiste, elle n'exclut pas. C'est-à-dire qu'elle ne reconnaît pas de sacré, et en ce sens elle est le comble anthropologique et rhétorique de l'athéisme. »[1613]

[1610] Cf. CD, « Mesure de la souffrance », p. 24-25.

[1611] Marcel Jouhandeau, *De l'abjection*, Paris, Gallimard, coll. L'imaginaire, 2006, p. 195 et cf. p. 17. Cioran et Jouhandeau ne semblent ni se connaître, ni se lire.

[1612] Au début de son livre *Les Infortunes de la vertu*, le sulfureux marquis condense les principes de sa philosophie : « Car si, partant de nos conventions sociales et ne s'écartant jamais de cette vénération qu'on nous inculqua pour elles dès l'enfance, il vient malheureusement à arriver que par la perversité des autres, quel que soit le bien qu'on pratique, nous n'ayons pourtant jamais rencontré que des épines, lorsque les méchants ne cueillaient que des roses, des gens privés d'un fonds de vertu assez constaté pour se mettre au-dessus des réflexions fournies par ces tristes circonstances, ne calculeront-ils pas qu'alors il vaut mieux s'abandonner au torrent que d'y résister, ne diront-ils pas que la vertu telle belle qu'elle soit, quand malheureusement elle devient trop faible pour lutter contre le vice, devient le plus mauvais parti qu'on puisse prendre et que dans un siècle entièrement corrompu le plus sûr est de faire comme les autres ? Un peu plus instruits si l'on veut, et abusant des lumières qu'ils ont acquises, ne diront-ils pas avec l'ange Jesrad de *Zadig* qu'il n'y a aucun mal dont il ne naisse un bien ; n'ajouteront-ils pas à cela d'eux-mêmes que puisqu'il y a dans la constitution imparfaite de notre mauvais monde une somme de maux égale à celle du bien, il est essentiel pour le maintien de l'équilibre qu'il y ait autant de bons que de méchants, et que d'après cela il devient égal au plan général que tel ou tel soit bon ou méchant de préférence ; que si le malheur persécute la vertu, et que la prospérité accompagne presque toujours le vice, la chose étant égale aux vues de la nature, il vaut infiniment mieux prendre parti parmi les méchants qui prospèrent que parmi les vertueux qui périssent ? » Donatien Alphonse François de Sade, *Les Infortunes de la vertu*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1995, t. II, p. 3-4. Toute la perversion consiste bien dans le renversement du pire en meilleur. Notons au passage l'aspect ironique de ce texte (la conclusion du livre n'est d'ailleurs que cela), ironie accentuée par l'emploi d'images aux connotations sexuelles – par exemple ceux qui « sont instruits » et « abusent de leurs lumières » –, que Sade développe ensuite de manière *explicite*… Voilà déjà tout le sadisme – et le génie littéraire de Sade – d'une double lecture, d'une lecture perverse.

[1613] Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, *op. cit.*, « Approche de l'abjection », « Proust », p. 29. Comme le dit aussi Vergely, « la souffrance n'a donc jamais fait jouir personne. C'est le leurre autour de la souffrance qui fait jouir. » Bertrand Vergely, *La souffrance*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1997, p. 107. En effet, Sade semble naïf dans sa façon de présenter, en chaque occasion, la fortune du vice. Inlassablement, le

Ainsi, Cioran ne se complaît-il pas dans la douleur, ni même dans la souffrance, puisque précisément il garde présent à l'esprit qu'il en souffre. « A quelque niveau que se déroule notre vie, elle ne sera vraiment nôtre qu'à la proportion de nos efforts pour en briser les formes apparentes. L'ennui, le désespoir, l'aboulie même, nous y aideront, à condition d'en faire l'expérience complète, de les vivre jusqu'au moment où, risquant d'y succomber, nous nous redressons et les transformons en auxiliaire de notre vitalité. Quoi de plus fécond que le pire pour celui qui sait le souhaiter ? Car ce n'est pas la souffrance qui libère mais le *désir* de souffrir. »[1614] Il n'y a donc pas *plaisir* mais *désir* de souffrir, car ce désir est renoncement aux autres désirs. En tant que tel, le désir de souffrir n'a rien de commun avec les autres désirs qui nous ligotent aux illusions, qui nous attachent aux choses, aux hommes... Or, Cioran nous explique qu'« Etre ''mortel'' signifie ne pouvoir pas respirer sans avoir soif de douleur : elle est l'oxygène de l'individu et la volupté qui s'interpose entre l'homme et l'absolu. Le ''devenir'' en découle. »[1615] Non seulement le vivant n'échappe pas à la douleur, constitutive de sa nature propre, mais de surcroît, l'homme a – hélas – *besoin*[1616] de la douleur pour se sentir vivant. Ne nous méprenons pas, la douleur pour la douleur est illusion, inconscience, folie des hommes. En revanche, le *désir* de souffrir (non la souffrance à proprement parler) revient à assumer sa nature avec lucidité. La nuance cioranienne ne porte plus, comme à l'accoutumée, entre idée et réel, mais entre désir et réel. Qui plus est, le désir de souffrir, chez Cioran, se distingue d'un désir sadique. Nous lisons ainsi : « Depuis que j'existe, mon seul et unique problème a été : Comment ne *plus* souffrir ? Je n'ai pu le résoudre que par des échappatoires, c'est-à-dire que je ne l'ai pas résolu du tout. »[1617] Cioran ne souhaite pas souffrir, mais il chercher à souffrir la souffrance, à l'endurer, à la supporter, à l'user. Bref, il cherche sinon à échapper à la souffrance (par nature, cela lui est impossible aussi longtemps qu'il restera vivant), du moins à en réchapper, c'est-à-dire à vivre par-delà cette souffrance. Chez Cioran, il n'y a donc de jouissance de la douleur et de joie de souffrir qu'à titre de *désir* : c'est au fond le désir de rompre avec les illusions qui voilent la souffrance, un désir de lucidité. La clairvoyance est à ce prix. Mais Cioran n'a pas le choix,

---

vice surgit comme par hasard, comme s'il était inattendu, inouï, insoupçonnable. Delon ne s'y trompe pas non plus, puisqu'il ne voit là qu'un « scénario unique », dans lequel « Justine garde jusqu'au bout une ingénuité qui l'empêche de comprendre ce qui lui arrive. » (Notice de Michel Delon à Donatien Alphonse François de Sade, *Les Infortunes de la vertu*, *op. cit*., p. 1123). Face à la vertu ingénue, le vice semble perpétuellement ingénieux, ce n'est finalement qu'une mise en scène, qui fait du mal et du plaisir un théâtre et un jeu de masques.

[1614] TE, « Le commerce des mystiques », p. 923.

[1615] CP, VIII, p. 434.

[1616] C'est en ce sens que nous lisons : « Le secret d'un être coïncide avec les souffrances qu'il espère », SA, « Religion », p. 787. Nous le comprenons, ce besoin inavouable de douleurs et de souffrances singularise l'intériorité secrète du sujet.

[1617] C, p. 684.

puisqu'une fois lucide on ne peut ignorer ce que l'on sait. De même, tant qu'on n'est pas lucide on en ignore *ipso facto* la pénible rançon.

Cela n'explique pas le goût morbide du pire ni ne justifie la souffrance ni même le désir de souffrir. Car on pourrait objecter que, si la souffrance est bien considérée en tant que telle (excluant tout jeu), jamais ne sont légitimes le désespoir d'une vie condamnée à souffrir ou la valorisation de la souffrance en raison d'une signification quelconque qu'elle véhiculerait – serait-ce même une signification clairvoyante. « Il existe un préjugé tenace consistant à dire que la souffrance a du sens. Celui-ci se fonde sur quatre idées majeures. La souffrance serait un signe, un savoir, un salaire ou un salut. »[1618] Comme signe physique du mal, la souffrance pourrait être providentielle en nous avertissant d'un mal plus grand. En réalité, ce n'est pas la souffrance mais les mesures prises pour y remédier qui sont providentielles : la souffrance peut être un signe qui *réclame* du sens, mais qui n'en a pas en elle-même. Comme savoir, la souffrance aurait une utilité pédagogique, en tant qu'épreuve pour se dépasser. Mais la souffrance est bien plutôt l'obstacle à surmonter, contre lequel il faut lutter, qui s'oppose à la force valeureuse qui le surmonte effectivement. Comme salaire, la souffrance serait le lot normal, la contrepartie, le moyen nécessaire pour avoir son dû. On souffre pendant que l'on travaille et l'on a un salaire pour sa peine. En réalité, on ne récompense pas la souffrance dans le travail, mais on paye un résultat qui nécessite un certain *effort*, qui n'exclut pas le plaisir (du travail bien fait par exemple) et qui tente du moins de diminuer au maximum sa peine. Comme salut, la souffrance aurait un sens métaphysique venant compenser le déficit ontologique de notre rien d'être. Et en réalité, c'est faire de la souffrance un jeu, un instrument pour jouir de sa vie. A refuser le mal moral et à rechercher une connexion entre savoir, sensation et sentiment du mal, Cioran doit affronter une objection forte qui menace ainsi toute la légitimité de sa pensée en ses soubassements mal assurés, ou plutôt trop assurés du mal pour être complètement honnêtes. Non seulement nous ne savons pas encore véritablement en quoi il y a une connexion entre chaque élément de cette triade, mais les obstacles qui empêchent de répondre se sont multipliés au point de nous faire douter de sa recevabilité.

b) Le lien entre souffrance et connaissance, et la transfiguration du *solo dolore*

Cioran voit dans la souffrance un moyen d'accéder à la clairvoyance : « Souffrir c'est *produire* de la connaissance », ou encore : « Si la souffrance n'était pas un instrument de

[1618] Bertrand Vergely, *La souffrance*, *op. cit.*, p. 48.

connaissance, le suicide deviendrait obligatoire »[1619]. Comprenons ceci : le désir de souffrir sublime et transfigure la souffrance car il est un désir de lucidité et transforme la souffrance connue en exutoire de la souffrance vécue. Kristeva l'a montré : « L'abject est bordé de sublime. Ce n'est pas le même moment du parcours, mais c'est le même sujet et le même discours qui les font exister. […] L'abject est la violence du deuil d'un "objet" toujours déjà perdu. L'abject brise le mur du refoulement et ses jugements. Il ressource le moi aux limites abominables dont, pour être, le moi est détaché – il le ressource au non-moi, à la pulsion, à la mort. L'abjection est une résurrection qui passe par la mort (du moi). C'est une alchimie qui transforme la pulsion de mort en sursaut de vie, de nouvelle signifiance. »[1620] Répétons-le : la souffrance n'a pas de sens, mais elle est significative. Elle est le ressenti qui accompagne la connaissance lucide. Le désir de souffrir est l'expression d'une motivation à l'endurance que nécessite la lucidité. La souffrance est seulement l'*accident* et non la *cause* de la lucidité, dont cette souffrance atteste l'authenticité vécue et le contenu existentiel. « Souffrir c'est *produire* de la connaissance » doit s'entendre ainsi : *pendant* que la conscience souffre, elle connaît. Plus exactement, la souffrance est le sentiment du mal éprouvé par celui qui parvient à la lucidité. Avec le désir de souffrir, Cioran met l'accent sur une conscience endurante. Il ne donne pas du sens à la souffrance, mais il signifie le pire dans l'exercice pénible de la lucidité que la conscience supporte. Toute la difficulté réside dans l'interprétation du rapport entre souffrance et connaissance. On aurait tort de considérer qu'un tel rapport revient à prendre l'une pour l'autre. C'est une chose de chercher à souffrir *pour* chercher à connaître, c'en est une autre d'être en état de souffrance (malgré soi) et, à cette occasion, de chercher à être lucide. Mais le malheur de la conscience lucide est de s'apercevoir de la souffrance perpétuelle et de la douleur incessante qui se cache sous chaque illusion. Ceci explique que la lucidité souffre le mal au sens où elle en endure la sensation et le sentiment et tire cependant jouissance et jubilation de sa désillusion.

> « La souffrance n'a qu'un seul but, qu'un seul sens : ouvrir les yeux, éveiller l'esprit, avancer la connaissance. ''Il a souffert, donc il a compris'', c'est tout ce que l'on peut dire de quelqu'un qui a subi la maladie ou l'injustice, ou tout autre forme de malheur. Quant à croire que la souffrance a une valeur en soi ou qu'elle mène à l'amélioration de l'homme… Pures balivernes que tous les propos sur la valeur morale de la souffrance : elle n'améliore personne (sauf ceux qui étaient déjà *bons*) ; elle n'a aucune valeur absolue ; elle est oubliée,

---

[1619] MD, « Pensées étranglées », II, p. 1239 ou C, p. 373 ; CP, I, p. 349.

[1620] Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, *op. cit.*, « Approche de l'abjection », « Prémisses du signe, doublure du sublime », p. 19, et *ibid.*, « Approche de l'abjection », « La ''chora'', réceptacle du narcissisme », p. 22.

> comme sont oubliées toutes choses ; elle ne se conserve pas, elle n'entre pas dans le ''patrimoine de l'humanité'' ; elle se perd comme tout se perd.
>
> Sauf, encore une fois, qu'elle fait voir des choses qu'on aurait pas vues autrement. Donc la souffrance n'est utile qu'à la connaissance, et, hors de là, elle ne sert qu'à empoisonner la vie. Ce qui, par parenthèse, favorise encore la connaissance. »[1621]

Où est le sublime dans tout cela ? Il y a une sublimation dans cette manière d'instrumentaliser la souffrance qui assaille la conscience, laquelle en retire une vision clairvoyante. Le désir de souffrir suppose en fait un sursaut d'orgueil donc de vitalité. La lucidité accorde à la conscience le *minimum* vital d'orgueil[1622], alors même que l'existence est décomposée. En ce sens, nous lisons : « La lucidité sans le correctif de l'ambition conduit au marasme. Il faut que l'une s'appuie sur l'autre, que l'une combatte l'autre *sans la vaincre*, pour qu'une œuvre, pour qu'une vie soit possible. »[1623] La sublimation n'est pas la souffrance, mais elle se produit *dans* la souffrance, investie d'orgueil vital et travaillée par la lucidité. Le mal sublime donc la conscience comme la conscience sublime ses maux, preuve de l'orgueil du sujet qui reprend possession de lui-même et tente de posséder de la souffrance qui l'étreint. « Contrairement à l'allégation courante, les souffrances nous attachent, nous clouent à la vie : ce sont nos souffrances, nous sommes flattés de pouvoir les endurer, elles témoignent pour notre qualité d'êtres et non de spectres. Et tant est virulent l'orgueil de souffrir qu'il n'est dépassé que par celui d'avoir souffert. »[1624]

De même, Cioran écrit sur les maux qui le hantent pour mieux les expurger de sa conscience. Et c'est peut-être là que le sublime s'épanouit pleinement. Au-delà des effets heuristiques de la souffrance, nous pouvons discerner avec Werner Helmich des effets « poïétiques » de la douleur à l'œuvre chez Cioran : « La Douleur crée. Par l'intermédiaire de

---

[1621] C, p. 960. Cf. encore : « – Sur le plan spirituel, toute souffrance est une chance ; – sur le plan spirituel seulement. » C, p. 425.

[1622] « Depuis longtemps, depuis toujours, j'ai conscience que l'ici-bas n'est pas ce qu'il me fallait et que je ne saurais m'y faire ; c'est par là, et par là uniquement, que j'ai acquis *un rien* d'orgueil spirituel, et que mon existence m'apparaît comme la dégradation et l'usure d'un psaume. » I, I, p. 1280 (nous soulignons). Ce rien d'orgueil correspond en quelque sorte à son rien d'être. Dans ses conditions, nous comprenons qu' « Aimer souffrir c'est s'aimer indûment, c'est ne vouloir rien perdre de ce qu'on est, c'est savourer ses infirmités. » CT, « Sur la maladie », p. 1131. De même, c'est encore par orgueil et par humour que Cioran peut pasticher la Rédemption christique avec sa lucidité : « Ma mission est de souffrir pour tous ceux qui souffrent *sans le savoir*. Je dois payer pour eux, expier leur inconscience, la chance qu'ils ont d'ignorer à quel point ils sont malheureux. » (I, VII, p. 1340). Nous voyons là, à l'instar de Werner Helmich, une « sotériologie chrétienne défigurée : Cioran porteur des souffrances du monde. » Cf. Werner Helmich, « Les vertus de la Douleur dans l'œuvre aphoristique de Cioran », *in* C. Biondi et *al*., *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises*, Genève, Droz, 1995, p. 350.

[1623] *Ibid*., VI, p. 1330.

[1624] MD, « Pensées étranglées », III, p. 1257.

l'homme qu'elle tourmente, elle génère ses propres palliatifs. Ils sont tous de l'ordre de l'expression, mais peuvent varier considérablement entre eux selon leurs moyens et leur ''style''. »[1625] Qu'il s'agisse de la décharge agressive sur le papier (férocité qui innerve un sursaut vital : parfois jusqu'au cri[1626]) ou de l'ennui de la souffrance[1627] relaté par l'écriture (lassitude qui assoupit l'attention à la douleur), dans les deux cas, la souffrance vécue, poussée jusqu'au bout d'elle-même, produit un contrecoup violent ou un contrepoids lénifiant qui se révèlent thérapeutiques. Avec la lucidité, Cioran souffre (au sens d'endurer) le mal afin d'attendre qu'il passe, qu'il change de forme, qu'il devienne plus supportable et moins prégnant. Le mal objectivé par la conscience et l'écriture se trouve alors diminué, extériorisé hors de soi, refoulé sur le papier. Le désir de souffrir est un désir d'endurance au mal, et de ressource vitale. Nous retrouvons d'ailleurs cette poïétique de la douleur à l'œuvre chez Leopardi[1628]. Ce dernier, non content d'avoir découvert la mutation du sens de la douleur, comprend, comme Cioran, que la douleur est ce qui met en relation l'être et l'homme. Cette compréhension implique résignation devant la douleur, et qui autorise « un plaisir de la douleur » pour autant qu'un réconfort en ce bas monde subsiste dans la sensibilité, l'art, et

---

[1625] Cf. Werner Helmich, « Les vertus de la Douleur dans l'œuvre aphoristique de Cioran », *op. cit.*, p. 351-354.

[1626] « Nous devrions avoir la faculté de hurler un quart d'heure par jour au moins ; il faudrait même que l'on créât à cette fin des *hurloirs*. […] Mode d'expression du sang, le hurlement […] nous soulève, nous fortifie, et quelquefois nous guérit. Quand nous avons le bonheur de nous y adonner, nous nous sentons d'emblée à proximité de nos lointains ancêtres, qui devaient dans leurs cavernes rugir sans cesse, tous, y compris ceux qui en barbouillaient les parois. A l'antipode de ces temps heureux, nous sommes réduits à vivre dans une société si mal organisée que l'unique endroit où l'on puisse hurler impunément est l'asile d'aliénés. Ainsi nous est défendue la seule méthode que nous ayons de nous débarrasser de l'horreur des autres et de l'horreur de nous-mêmes. S'il y avait du moins des livres de consolation ! Il en existe très peu, pour la raison qu'il n'y a pas de consolation et ne saurait y en avoir, tant qu'on ne secoue pas les chaînes de la lucidité et de la décence. L'homme qui se contient, qui se domine en toute rencontre, l'homme « distingué » en somme est virtuellement un détraqué. Il en est de même de quiconque ''souffre en silence''. Si nous tenons à un minimum d'équilibre, remettons-nous au cri, ne perdons aucune occasion de nous y jeter et d'en proclamer l'urgence. La rage nous y aidera d'ailleurs, elle qui procède du fond même de la vie. » CT, « Les dangers de la sagesse », p. 1148.

[1627] « Si elle triomphe de l'ennui, la souffrance ne peut triompher de celui qu'elle s'inspire. […] L'ennui de souffrir fait partie de l'ennui des choses inachevées. Il est plus qu'un oubli ; car, dans l'ennui ordinaire, ce qui nous contrarie, c'est la limitation de l'objet, l'usure rapide, l'inconstance de l'intérêt ; tandis que l'inépuisable nous remplit d'inquiétude. S'étancher d'intarissable, voilà ce que signifie l'ennui de la souffrance. Et comme pour se lasser de la douleur, il faut ne plus connaître autre chose en dehors d'elle, l'ennui appartient en propre à la souffrance. En ne connaissant pas de bornes, il ne se retrouve plus nulle part. Le goût des choses inachevées porte avec soi le dégoût pour elles. » LL, VII, « Le goût des illusions », p. 252.

[1628] Giaccomo Leopardi, *Zibaldone*, *op. cit.*, 76-79, p. 82-84, et cf. le commentaire de Riccardo Pineri, *Leopardi et le retrait de la voix*, Paris, Vrin, coll. Essais d'art et de philosophie, 1994, chap. II, p. 148-149. Riccardo Pineri a raison de constater (cf. *ibid.*, p. 139) que dans la lignée de Leopardi, Rigoni et Cioran semblent effectivement relever d'un « nihilisme ironique », parce que l'on ne peut en rester à un pessimiste des valeurs, dont « la dévalorisation est précédée d'une valorisation en défaut », mais il faut ajouter immédiatement un complément essentiel : chez Cioran, la valorisation du vide et de la souffrance n'est pas morale mais gnoséologique et existentielle, de sorte qu'un pessimisme simplement moral ne serait qu'un optimisme à rebours inacceptable. Aux yeux de Cioran, le pessimisme ne peut être authentique qu'en rompant avec un système moral, de même que l'*optimisme* éthique de Schopenhauer (la solution au mal existe avec le renoncement au vouloir-vivre) comporte tout autant d'inconvénients que l'*optimisme* propre à l'éthique nietzschéenne de l'*amor fati*, de l'Eternel retour et du surhomme.

tous les raffinements de la sensation, à commencer par le plaisir d'écrire y compris et surtout sur la douleur qui assaille l'écrivain. Le plaisir de la douleur consiste à rendre agréable la représentation de la douleur : par l'héroïsation du mal[1629] (c'est ainsi que Cioran se flatte du meurtrier qu'il aurait pu être en fait et du meurtrier qu'il est en idée)[1630], par les souvenirs[1631], par l'embellissement du mal[1632]. Nous inclinons alors penser que Cioran a pu tenter de se distraire de ses maux avec le mal, par le truchement de l'écriture exquise sur le mal le plus douloureux.

Cioran va encore plus loin. Car, dans sa profondeur même, la souffrance se dépasse :

> « Au-delà de la sphère des expériences de la vie, il existe un domaine où chaque chose donne lieu à des transfigurations successives. La souffrance se change en joie, la joie en souffrance ; l'enthousiasme en désillusion, et la désillusion en enthousiasme, la tristesse en exaltation, et l'exaltation en tristesse. Dans cette succession, les états d'âme perdent de leur consistance et s'affinent par extases continues. Quand on vit sous le signe de l'illimité et à une profondeur vertigineuse, on découvre ce domaine qui n'est accessible que par nos propres expériences extatiques. Là, les négations cessent d'être stériles et les maléfices destructeurs ; comme en une symphonie de flammes intérieures, tout se déploie et se consume dans un hymne de la vie et de la mort.
>
> Mais avant de parvenir au lieu des transfigurations successives, il faut avoir beaucoup souffert ; pour que les actes de la vie prennent de la profondeur, il faut beaucoup endurer. »[1633]

Vaincre le mal par le mal et dans le mal, voilà véritablement le sublime : le vertige de l'expérience de l'infini décelée au sein du mal vécu, dans l'intensité même de la souffrance et

---

[1629] Car le meurtrier qui n'a pas l'habitude du meurtre suppose « nécessairement un effort et une victoire sur soi-même » *Ibid*., 70, p. 79.

[1630] Cf. par exemple « Shakespeare et Dostoïevski font persister en vous le regret de n'être pas un saint ou un criminel. Ces deux manières de s'autodétruire… » (LS, p. 297). Sur les meurtres en pensée de Cioran, cf. notamment : « Je n'ai tué personne, j'ai fait mieux : j'ai tué le Possible, et, tout comme Macbeth, ce dont j'ai le plus besoin est de prier, mais, pas plus que lui, je ne peux dire *Amen*. » I, III, p. 1305.

[1631] « […] il nous arrive de nous complaire dans des souvenirs douloureux, lors même que la cause de notre chagrin n'est pas passée, et que ce souvenir la déclenche ou l'avive, comme lorsque nous évoquons le passé à l'occasion de la mort de nos proches, etc. » *Ibid*., 1987-1988, p. 904.

[1632] « De ma théorie du plaisir, déduisez que, même dans les choses qui ne sont pas plaisantes par elles-mêmes, la grandeur devient un plaisir, du seul fait de sa grandeur. N'allez pas attribuer ce phénomène à la grandeur imaginaire de notre nature. Etant donné cette théorie, on s'aperçoit, en plein accord avec la réalité, que le désir du plaisir devient pour l'âme une souffrance, une manière de tourment perpétuel. » Leopardi conclut alors à des sources inattendues de plaisirs : l'assoupissement de l'âme, l'occupation, le merveilleux, l'image de la douleur, et la grandeur en général. Sur ce quatrième point, Leopardi précise : « Même l'image de la douleur et des horreurs, etc., est agréable, comme nous le montrent toutes sortent de drames, de poèmes, de spectacles, etc. Tant que l'homme ne souffre pas ou ne craint pas pour lui-même, la force de distraction lui est toujours agréable. Ces images n'ont pas besoin de représenter des choses extraordinaires, auquel cas elles entreraient dans la catégorie précédente [le merveilleux]. Mais la seule image de la douleur, etc., suffit à remplir l'esprit et à le distraire. » *Ibid*., 172-174, p. 142-143.

[1633] LL, III, p. 155.

de la douleur, confine à l'ivresse, grâce à la lucidité. Une souffrance excessivement intense annule cette souffrance. A trop souffrir, la réalité qui était apparue avec la douleur se dissout[1634], tout s'annule par la transfiguration consécutive à l'expérience de l'infini. Mais comment concilier l'accident de la souffrance avec la sublimation dans une expérience de l'infini ? Nous trouvons des éléments de réponses non pas explicitement chez Cioran, mais dans ses lectures de Kierkegaard. Ce dernier définit l'existence essentielle comme l' « intériorité », or « l'action de l'intériorité est le pâtir, car l'individu est incapable de se transformer lui-même, et il ne fait alors que des simagrées, et c'est pourquoi le pâtir suprême est l'agir dans le fort intérieur »[1635] Définissant la souffrance comme l'intelligence du malheur, Kierkegaard en saisit la réalité esthétique et religieuse : « La réalité de la souffrance, c'est sa permanence essentielle et son rapport essentiel avec la vie religieuse. Pour l'esthétique, la souffrance se rapporte de façon contingente à l'existence. Ce pâtir accidentel peut ainsi fort bien persister, mais la persistance de ce qui se rapporte à l'existence de façon contingente n'est pas la persistance essentielle. »[1636] Dès lors, il est possible de comprendre la sublimation cioranienne de la souffrance par une transfiguration qui métamorphose la souffrance en joie et la joie en souffrance :

> « Il n'y a pas de souffrance dans la félicité éternelle ; mais quand un existant se rapporte à celle-ci, le rapport s'exprime de façon parfaitement correcte par la souffrance. Si, sachant que cette souffrance désigne le rapport, un existant était capable de s'élever au-dessus de la souffrance, il serait aussi en mesure de se transformer et, de l'existant qu'il est, de devenir un être éternel ; mais il n'y a aucune chance. Mais s'il n'en est pas capable, il se retrouve sur le terrain de la souffrance, de sorte que ce savoir doit être maintenu dans le milieu propre de l'existence. Au même instant, on échoue dans la tentative d'obtenir la joie parfaite, comme on échoue forcément toujours quand on la veut sous une forme parfaite. La douleur alors éprouvée est encore l'expression essentielle du rapport. »[1637]

La téléologie de l'infini, si elle n'a que faire de la souffrance au stade esthétique (flagellation, mortification) – et c'est bien ce que Cioran critique lui aussi dans le culte de la souffrance[1638] – ne révoque pas la souffrance, mais autorise à voir une joie dans la

---

[1634] « Nous souffrons : le monde extérieur commence à exister… ; nous souffrons trop : il s'évanouit. La douleur ne le suscite que pour en démasquer l'irréalité. » SA, « L'escroc du gouffre », p. 759.
[1635] Sören Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, vol. II, chap. IV « Le problème des *Miettes* : comment une félicité éternelle peut-elle se fonder sur un savoir historique ? », section II « Le problème proprement dit », A- « Le pathétique », § 2, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, 1977, t. XI, p. 125.
[1636] *Ibid*., p. 136.
[1637] *Ibid*., p. 143.
[1638] LL, VII « Le goût des illusions », p. 252.

souffrance : « la joie d'avoir conscience que la souffrance exprime le rapport avec le telos absolu. »[1639] Cioran va plus loin : il goûte cette joie dans la douleur. Evidemment, l'expérience de l'infini est dénuée de foi chez Cioran. Il lui est donc possible de se transfigurer pour un temps seulement – le temps de son endurance de la souffrance et de la joie intenses selon un déchirement mystique. En effet, d'une part Cioran peut écrire : « La souffrance convertit tout en une somme de significations indifférentes et substitue au monde objectif son propre univers. Tout le processus de la douleur n'est qu'une substitution continue ; la souffrance remplace tour à tour les objets et les significations situés au centre ou à la périphérie de notre intérêt, pour finir par se déployer de tout son long et dans toute son intensité sur l'existence dans son entier. »[1640] En ce cas, la coalition de la souffrance et de la douleur contre la lucidité est totale. Mais, d'autre part, Cioran peut poursuivre en renversant cette coalition au moyen du *tertius gaudens* le plus faible : le savoir entraîne le sentiment contre la sensation. Voici ce qu'écrit notre auteur :

> « Penser qu'on accède à l'absolu par la foi n'est pas infondé. Par la foi – qui sait ce qu'on pourrait encore atteindre. La vérité est du côté de Luther : *sola fide* (la foi seule). Mais *solo dolore* (la douleur seule) serait-elle du côté des saints. Seuls les saints atteignent le royaume des cieux par la douleur parce qu'ils n'en connaissent que ce qui est positif. Pour nous autres, solo dolore est la voie des déchirements. […]
>
> Solo dolore est le chemin du salut et des perditions. Si certains se sauvent, d'autres s'y brûlent l'âme, et les derniers restent à la croisée ultime du salut et de la perdition. Pour eux, solo dolore est le sens ultime ; jamais ils n'échapperont à l'alternative tragique, condamnés à être écartelés entre le pôle négatif et positif de la douleur, et à connaître le déchirement.
>
> Je crois aux déchirements.
>
> Bien que tous les états extrêmes connaissent le déchirement, comme origine ou comme étape, il existe un état de déchirement pur, indépendant de toute forme de réalisation spirituelle, un déchirement sans objet et sans visée, sans déterminations et sans impasses. D'un point indéterminé du corps et d'un point idéal du cœur s'échappe un murmure de dissolution et de volupté, tissé de pressentiments doux, amers et invérifiables […]. N'avons-nous pas l'impression dans le déchirement qu'une révolution se prépare en nous, une explosion unique, quelque chose commence pour la première fois. […] Une certitude étrange, mêlée au frémissement et au murmure subtil de l'être,

---

[1639] Sören Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, *op. cit.*, vol. II, chap. IV, section II, A- « Le pathétique », § 2, p. 142.
[1640] LL, VII « Le goût des illusions », p. 252.

confère au déchirement une volupté indéfinissable, d'une présence séduisante et douloureuse, et d'une rare équivoque. »[1641]

Ce déchirement semble reprendre les caractéristiques du paradoxe tragique de Kierkegaard : on est bien dans l'incertitude déchirante propre à l'intériorité, sauf qu'il ne s'agit pas du paradoxe absolu de la foi, mais du déchirement entre le salut impossible et la perdition inévitable. Il n'y a qu'un absolu pour Cioran : celui de la souffrance singulière, de l'expérience existentielle du mal, vécue dans la citadelle intérieure de l'âme. L'absolu est une conséquence du solipsisme, qui culmine avec la souffrance du sujet, lequel croit alors au monopole de sa souffrance[1642]. Plongé dans un désarroi aussi extrême et enfermé dans une telle solitude, il n'y a rien d'étonnant alors à prendre l'écho de ses lamentations intérieures pour un dialogue avec Dieu. La souffrance absolutise la solitude, au point qu'elle confine à un Absolu divin, qui n'est que la projection de soi dans cette citadelle intérieure.

Nul doute qu'aux yeux de Kierkegaard, cette transfiguration cioranienne en resterait au stade esthétique. Que signifie le concept cioranien de transfiguration ? « La transfiguration est un saut de la douleur, un saut sur le bord de la douleur, c'est-à-dire du désespoir. »[1643] Par conséquent, la voie du solo dolore permet à Cioran de dépasser le mal par son approfondissement, jusqu'à sentir et ressentir son existence au comble d'un état extatique, intensifiant d'autant sa conscience du « sens ultime » accordé au solo dolore. La transfiguration a bien lieu. Peut-être que Cioran n'a connu qu'un fragment d'éternité. Néanmoins, l'intensité existentielle qu'il a vécue suffit à sublimer la lucidité, la souffrance et la douleur. Comment est-ce possible ? Il faut comprendre que le rapport de force opposant la souffrance et la douleur à la lucidité est brisé du fait d'un déchirement entre sentiment et sensation du mal : « Souffrir est la meilleure manière de prendre le monde au sérieux. Mais plus la souffrance augmente, plus nous apprenons qu'il ne mérite pas de l'être. Ainsi naît le conflit entre les sensations de la souffrance (lesquelles attribuent aux causes extérieures et au monde une valeur absolue), et la perspective théorique issue de la souffrance (pour laquelle le monde n'est rien). A ce paradoxe, il n'y a pas d'échappatoire. »[1644] Autrement dit, une

---

[1641] *Ibid*., p. 253.

[1642] « L'aspect le plus étrange des souffrants réside dans leur croyance en l'absolu de leur tourment, qui leur donne le sentiment d'en détenir le monopole. J'ai la nette impression d'avoir concentré sur moi toute la souffrance de ce monde et d'en avoir l'exclusive jouissance, et ce, bien que je constate des souffrances encore plus atroces […]. » CD, « Le monopole de la souffrance », p. 54.

[1643] LL, IV, « Mozart ou la mélancolie des anges », p. 184.

[1644] *Ibid*., V, p. 202. Cioran disait que l'on ne pouvait parler à juste titre de sensation de souffrance, alors qu'il écrit ici « les sensations de la souffrance ». Comment admettre cette contradiction ? Il faut comprendre la différence qui sépare ces deux expressions : « sensation de souffrance » qualifie de manière erronée la sensation

nouvelle coalition se forme : la lucidité entraîne la souffrance (sensation des sensations douloureuses) à dépasser la douleur. Le mal vécu n'est évidement pas annulé, mais enduré, supporté *transporté*, au moyen de la transfiguration. La lucidité force le sentiment violent du mal, et, par l'excès même que connaît l'affectivité, sublime ce mal enduré.

Donnée primordiale, la douleur limite la lucidité pour autant qu'elle accapare toute l'attention du sujet. Mais en retour, l'approfondissement du solo dolore permet de renverser le rapport de force. Lucidité, souffrance, douleur : chacune entraîne finalement les autres à se sublimer dans une transfiguration qui convertit la souffrance en joie, selon une logique contradictoire et triadique du deux contre un. C'est donc par la sublimation de la transfiguration que la coalition contre la lucidité se renverse dans le mal même. De même, la lucidité s'efface sous la coalition des sentiments et des sensations.

Que pourrait alors signifier une coalition où ce n'est pas la sensation, mais le sentiment qui serait le plus intense ? Une autre forme de coalition pourrait donc être possible. Outre une coalition qui reste en deçà du savoir (transfiguration par la sublimation du sens ultime du solo dolore), il resterait ainsi une coalition en sens inverse, au-delà du savoir, dans le corps lui-même, mais alors selon quelle transfiguration ?

3- Joie et jubilation

a) Etre joyeux sans joie

L'altérité radicale du mal au cœur de l'être fait apparaître chez Cioran une tension intérieure entre savoir, sensation et sentiment, qui se double d'une autre altération : par la joie. Qu'est donc la joie et à quelle coalition conduit-elle ? Et d'ailleurs pouvons-nous seulement parler de joie quand Cioran écrit « Mes joies sont des tristesses latentes »[1645] ? Cioran connaît-il d'autres joies que celle qui consiste à prendre un malin plaisir à les détruire ?

Il faut commencer par distinguer la joie à proprement parler par rapport au désir et au plaisir. Le désir est défini comme étant la « *faculté d'espérer* »[1646] et donc comme la faculté de s'illusionner, c'est-à-dire de se *leurrer*. Le désir *compte sur* quelque chose. En outre,

---

du mal qui définit une douleur et non une souffrance ; « les sensations de la souffrance » désignent les sensations dans la souffrance, les sensations douloureuses ressenties affectivement et donnant naissance au sentiment de la souffrance.

[1645] C, p. 43.

[1646] P, « Précis de décomposition », « Démission », p. 601.

désirer signifie convoiter et *escompter* un possible – en ce sens, l'espoir qui l'anime n'est que « la forme *normale* du délire. »[1647] Désirer, c'est donc aussi se *duper*. Le désir implique encore de prendre *goût* à l'illusion et de s'y *attacher*, de s'enchaîner à lui. Le plaisir se trouve corollairement défini :

> « En dehors de l'insensibilité et, à la rigueur, du mépris, tout est peine, même le plaisir, lui surtout, dont la fonction ne consiste pas à écarter la douleur mais à la *préparer*. En admettant même qu'il ne vise pas si haut et qu'il conduise seulement à la déception, quelle meilleure preuve de ses insuffisances, de son manque d'intensité, d'existence ! il y a effectivement autour de lui un air d'imposture qu'on ne retrouve jamais autour de la douleur ; il promet tout et n'offre rien, il est de la même étoffe que le désir. Or, le désir non satisfait est souffrance ; il n'est *plaisir* que pendant la satisfaction et il est déception, une fois satisfait. »[1648]

Le plaisir se définit donc comme la satisfaction du désir, satisfaction de l'attente de ce qui est espéré et désiré. C'est une sensation positive de satiété. Notons l'originalité de Cioran, qui détermine la fonction du plaisir non comme opposé à la douleur, mais au contraire, comme y conduisant naturellement. Voici donc comment notre auteur conçoit une douleur universelle, intrinsèque à la sensation, sans pour autant s'empêcher d'admettre un plaisir positif, qui ne dure que le temps où les sens jouissent de leur satiété, au moment où, par conséquent, le monde perd de sa réalité. Nous voyons maintenant pleinement en quoi le plaisir est critiqué chez Cioran sur le plan d'une illusion qui diffère de l'analyse schopenhauerienne : l'illusion du plaisir ne tient pas à sa fausse positivité, mais à sa fausse opposition au mal, car le plaisir est une cause nécessaire du mal (en plus du fait que la sensation repose sur un sensualisme douloureux). En effet, le plaisir procède d'une satisfaction qui, arrivée à terme, exténue les sens, et qui, après terme, crée un manque douloureux. Bref, le plaisir, comme le supplice de Tantale, s'éloigne à mesure que le désir fait tendre vers lui. A l'inverse de la douleur infinie, le plaisir s'avère toujours étroitement fini, éphémère, inachevé et déjà « lassant »[1649]. Plus exactement, la positivité du plaisir n'est jamais atteinte pleinement, car, lorsque la satisfaction est entière, le plaisir ne comble pas, au contraire, il sature les sens. La positivité du plaisir n'est donc jamais assouvie, mais infiniment approchée, par suite, le désir n'est jamais exaucé, mais seulement épuisé, usé, fatigué jusqu'à satiété. Le terme de la satisfaction du désir est sa lassitude, son contentement

---

[1647] E, « Ebauches de vertige », IV, p. 1495.
[1648] CT, « Sur la maladie », p. 1130.
[1649] Cf. SA, « Temps et anémie », p. 768 : « Au rebours des plaisirs, les douleurs ne conduisent pas à la satiété. Il n'est point de lépreux *blasé*. »

intégral aboutit non pas à une plénitude mais à l'écœurement. Il n'existe qu'un double moyen afin d'éradiquer l'emprise de la douleur : d'une part, le renoncement au désir et au plaisir, c'est-à-dire le renoncement à la sensibilité ; d'autre part, le mépris du désir, ou le désir retourné contre lui-même, le désir de ne plus désirer (donc le désir de souffrir, le désir de mourir… et tous les désirs niant le désir). Nous devons partir du constat préliminaire de deux échecs. En premier lieu, puisque le plaisir est positif (et c'est en cela qu'il est illusoire), concevoir une coalition contre la lucidité en termes de plaisir et de désir serait une erreur : tout ceci n'est pas tant une coalition de la sensation et de l'affectivité contre la lucidité, qu'une illusion qui obscurcit la conscience et l'empêche d'être clairvoyante, réduisant la clairvoyance au degré zéro de la lucidité. Il n'y a pas tant antagonisme, que disparition d'un des éléments de la triade savoir, sensation, sentiment. Ensuite, on peut se demander si la joie ne serait pas seulement la sensation illusoire née de l'expérience du plaisir. Ou sinon, qu'est-elle d'autre ? A nous de chercher d'abord en quel sens Cioran parle de joie.

Il y a non pas un, mais deux écueils à éviter : la confusion de la joie avec le plaisir positif, mais aussi avec le plaisir malin.

1. *La positivité du plaisir*. Commençons par le premier écueil, qui semble plus anodin que le second, mais qui se trouve être en réalité plus complexe par ses conséquences. D'emblée, comprenons que « Le plaisir n'est pas la joie, il en est le simulacre. »[1650] Qu'est-ce à dire ? Au sens littéral, on peut comprendre que la joie serait l'essence dont le plaisir ne serait que l'image. Mais nous ne sommes pas en présence d'une idéalisation de la joie, autonome par rapport à la dimension sensitive. La question se pose d'abord du point de vue concret, vécu et existentiel. Une solution consisterait alors, comme chez saint Thomas d'Aquin, à distinguer deux actes différents de la volonté : la fruition et le vouloir. « La fruition est la délectation goûtée au terme de l'espérance, et la possession de l'effet final de la puissance : en d'autres termes, c'est l'acte de la puissance appétitive saisissant son objet. »[1651] La fruition se distingue encore de l'intention (troisième acte de la volonté, en ce sens, saint Thomas allait plus loin que la tradition qui ne voyait dans la volonté, depuis Aristote, qu' un *appetitus intellectualis*), de telle sorte que l'intention désigne une tendance de la volonté, c'est-à-dire l'action du moteur et le mouvement du mobile de la volonté. *Mutatis mutandis*, la solution semble d'autant plus intéressante qu'elle différencie fruition et appétition, et autorise

---

[1650] MD, « Le Mauvais Démiurge », p. 1175.

[1651] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op. cit.*, t. 1, II-I, q. XI, a. 1, p. 155.

la conceptualisation d'une « fruition parfaite » (avec la possession du souverain bien), nécessairement en lien avec la connaissance (plus précisément, la connaissance de la finalité du vouloir, sachant que la fin ultime est le Bien). Telle n'est pas la voie suivie par Cioran. Selon notre auteur, la joie est bien une délectation, mais elle ne saurait survenir au terme d'une espérance (toute espérance étant illusion), ni couronner la possession de l'effet final de la puissance appétitive. Cioran considère en effet que c'est l'homme qui se dépossède dans l'appétition du désir, révélant le joug de la volonté.

L'argument est double. Premièrement, la volonté n'est pas autonome : « L'homme est libre, sauf en ce qu'il a de profond. A la surface, il fait ce qu'il veut ; dans ses couches obscures, ''volonté'' est vocable dépourvu de sens. »[1652] C'est le déterminisme physique et physiologique de la volonté que nous avons déjà mis en évidence chez Cioran. Deuxièmement, pour notre auteur, la volonté n'accompagne pas le savoir, bien au contraire. Comme chez saint Thomas, la volonté est la faculté de se donner une fin à atteindre, mais Cioran en tire des conséquences exactement opposées. La volonté est la faculté de mobilisation du sujet par lui-même, qui se détermine à l'action, en conséquence, la volonté est donc ce par quoi le sujet se mutile lui-même, écartelé entre ce qu'il veut et ce qu'il sait. C'est quasiment un leitmotiv chez Cioran. Il est caractéristique que notre auteur reprenne à ce propos une formulation à vingt ans d'intervalle : « Ce que je *sais* détruit ce que je *veux* », qui deviendra ensuite : « Ce que je *sais* démolit ce que je *veux* »[1653]. L'action est contraire à la lucidité. De même, la volonté participe par définition à l'illusion : Qu'est-ce que vouloir ? « Vouloir signifie se maintenir à tout prix dans un état d'exagération et de fièvre. »[1654] C'est ainsi que le désir s'engendre à partir d'une volonté qui pousse en même temps à tendre vers l'illusoire et à tenter l'impossible. La volonté s'avère une maladie[1655] ontologique plus grave encore que l'aboulie, parce qu'à la différence de cette dernière, la volonté est une maladie qui s'ignore et qui ignore ce qu'elle veut vraiment. « Vouloir, au sens plein du mot, c'est ignorer que l'on veut, c'est refuser de s'appesantir sur le phénomène de la volonté. L'homme d'action ne pèse ni ses impulsions ni ses mobiles, encore moins consulte-t-il ses réflexes : il leur obéit sans y réfléchir, et sans les gêner. Ce n'est pas l'acte en lui-même qui l'intéresse, mais le but, l'intention de l'acte ; pareillement, le retiendra l'objet, et non le mécanisme de la

---

[1652] AA, « A l'orée de l'existence », p. 1644
[1653] C, p. 478 (mars 1967) et AA, « Cette néfaste clairvoyance », p. 1719 (publié séparément en septembre 1986).
[1654] CT, « Tomber du temps… », p. 1157.
[1655] Cf. CTI, p. 46 ; CT, « Tomber du temps… », p. 1158 ; AA, « Face aux instants », p. 1692.

volonté. »[1656] La maladie de la volonté consiste en ce que toute volonté est volonté de quelque chose. Ce qui est pathologique, c'est de conférer l'être à ce qui n'est qu'une représentation illusoire, c'est encore et surtout d'agir pour posséder ce qui est voulu. Or, agir suppose une participation au mal, et conduit à l'intensifier : la possession altère, et en voulant posséder, le sujet se dépossède lui-même, aggravant sa propre altération intrinsèque et propageant celle-ci autour de lui. Par suite, la volonté ne signifie pas, ultimement, la volonté du bien, mais la volonté de le posséder, autrement dit une volonté de puissance (ce qui explique la fièvre propre à la volonté secrète de la toute puissance ; c'est, en somme, la volonté d'égaler voire de supplanter Dieu). Il y a plus. Si la volonté n'est pas une volonté du bien, elle n'est pas même bonne en soi. Consécutivement, il n'existe pas non plus de « bonne volonté ». Car la volonté aboutit forcément au mal. Reprenons l'analyse cioranienne elle-même :

> « Pélage, comme ses disciples lointains, part d'une vision farouchement optimiste de notre nature. Mais il n'est nullement prouvé que la volonté soit *bonne* ; il est même certain qu'elle ne l'est pas du tout, la nouvelle pas plus que l'ancienne [Cioran fait référence à la « nouvelle volonté » prônée par le « catéchisme » moral, millénariste et utopique de Robert Owen, au sein d'un monde philanthropique et harmonieux, qui abolirait le péché originel et la misère]. Seuls les hommes au vouloir déficient sont spontanément bons ; les autres doivent s'y appliquer, et n'y parviennent qu'au prix d'efforts qui les aigrissent. Le mal étant inséparable de l'acte, il en résulte que nos entreprises se dirigent nécessairement *contre* quelqu'un ou quelque chose ; à la limite, contre nous-mêmes. Mais d'ordinaire, nous y insistons, on ne *veut* qu'aux dépends d'autrui. Loin d'être plus ou moins des élus, nous sommes plus ou moins des réprouvés. Vous voulez construire une société où les hommes ne se nuisent ni aux uns ni aux autres ? N'y faites entrer que des abouliques.
>
> Nous n'avons en somme le choix qu'entre la volonté malade et une volonté mauvaise ; l'une excellente, parce que frappée, immobilisée, inefficace ; l'autre, nuisible, donc remuante, investie d'un principe dynamique : celle même qui entretient la fièvre du devenir et suscite les événements. Otez-la à l'homme, si vous misez sur l'âge d'or ! Autant vaudrait le dépouiller de son être, dont tout le secret réside dans cette propension à nuire sans laquelle on ne saurait le concevoir. »[1657]

De fait, le désir se trouve intellectualisé par la volonté, laquelle a en vue une finalité. Par conséquent, la représentation intellectuelle engagée dans le processus du vouloir n'est pas une connaissance, mais seulement une manière de se leurrer et de se duper. Pourtant, au-delà du pélagianisme, cette critique de la nature de la volonté nous paraît encore atteindre saint

---

[1656] HU, VI « L'âge d'or », IV, p. 1053.
[1657] *Ibid*., V, p. 1054-1055.

Augustin (parce que sa théorie du péché originel est compensée par la grâce), autant que le concept thomiste de fruition, lesquels ne permettent pas d'amender l'optimisme de la tendance initiale de l'être, qui reste pour Cioran, rappelons-le, une tendance au mal. Saint Augustin comme saint Thomas d'Aquin ont essayé de concevoir la volonté comme un intellect désirant, de telle sorte que la tendance vers le bien pourrait se distinguer de la tentation du mal. Cela revient à mépriser l'essence de la volonté : principe du mal[1658]. La volonté est ce qui permet au désir de nous insérer dans le temps, dans l'espace, dans l'irréalité : « Créateurs de valeurs, l'homme est l'être délirant par excellence, en proie à la croyance que quelque chose existe, alors qu'il lui suffit de retenir son souffle : tout s'arrête ; de suspendre ses émotions : rien ne frémit plus ; de supprimer ses caprices : tout devient terne. La réalité est une création de nos excès, de nos démesures et de nos dérèglements. Un frein à nos palpitations : le cours du monde se ralentit ; sans nos chaleurs, l'espace est de glace. Le temps lui-même ne coule que parce que nos désirs enfantent cet univers décoratif que dépouillerait un rien de lucidité. »[1659] Nous pouvons en déduire une conséquence immédiate de la volonté : elle est aussi un principe de *futurition*, autrement dit de projection dans le temps et de précipitation du mal. Nous comprenons maintenant tout ce qu'implique la volonté, à savoir un conflit[1660] au cœur du sujet, entre le soi et le moi, entre intériorité et extériorité. C'est là l'expérience existentielle du conflit entre lucidité et illusion, et c'est encore toute la vacillation incessante de l'une à l'autre :

> « Chaque désir humilie la somme de nos vérités et nous oblige à reconsidérer nos négations. Nous essuyons une défaite pratique ; cependant nos principes restent inaltérables… nous espérions ne plus être les enfants de ce monde, et nous voilà soumis aux appétits, comme des ascètes équivoques, maîtres du temps et inféodés aux glandes. Mais ce jeu est sans limite : chacun de nos désirs recrée le monde et chacune de nos pensées l'anéantit… Dans la vie de tous les jours alternent la cosmogonie et l'apocalypse : créateurs et démolisseurs quotidiens, nous pratiquons à une échelle infinitésimale les mythes éternels ; et chacun de nos instants reproduit et préfigure le destin de semence et de cendre dévolu à l'infini. »[1661]

Nous le constatons avec de plus en plus d'insistance, plus qu'à Sisyphe, Cioran ressemble à Tantale affamé. Mais nous comprenons aussi la passion cioranienne de l'indélivrance qui reconduit toujours sur la brèche la lucidité et les illusions à démolir. Cioran

---

[1658] « J'ai tant tempêté contre la volonté, qu'à en faire le principe du mal, il n'est pas étonnant qu'elle ait fini par m'abandonner. » C, p. 69.
[1659] P, « Précis de décomposition », « Désarticulation du temps », p. 591.
[1660] « Là où il n'y a pas de volonté, il n'y a pas de conflit. » (C, p. 464).
[1661] P, « Précis de décomposition », « Cosmogonie du désir », p. 644.

n'est pas un Tantale heureux ou joyeux. Pire : la joie semble vouée à n'être qu'une inaccessible délivrance.

Allons plus loin. Lorsque Cioran constate que le plaisir n'est que le simulacre de la joie, il faut mesurer la tragédie existentielle du sujet, qui ne peut se désillusionner qu'à ses dépends, contre sa volonté, au détriment de ses désirs. Le simulacre de la joie, propre à la « sensibilité magique »[1662], exprime alors un *désir d'éternité*[1663] (bien avant Alquié) qui imite l'expérience de l'infini de la joie, mais travestit l'infini parce qu'il recherche en fait la puissance de la possession du temps. La joie pure ne peut donc venir que de l'intériorité du sujet, libérée du joug de sa volonté, éloignée du monde, tombée du temps et émancipée des intuitions sensibles – on peut évidemment se demander ce que peut être encore une joie en l'absence d'intuitions sensibles. En résumé, la joie ne peut naître que d'une volonté retournée contre elle-même. Cioran aboutirait-il à la solution schopenhauerienne d'une négation de la volonté ? La proximité est trompeuse, et non pas seulement à cause des divergences sur la signification de la volonté. D'une part, Cioran reconnaît que le fait même de vivre suppose un minimum de désirs et d'illusions. « Par malheur, nous ne pouvons exterminer nos désirs ; nous pouvons seulement les affaiblir, les compromettre. Nous sommes acculés au moi, au venin du ''je''. C'est lorsque nous y échappons, c'est lorsque nous nous figurons y échapper, que nous avons quelque droit d'employer les grands mots dont use la vraie, et la fausse, mystique. »[1664] Comme la volonté, le désir est une maladie, qui plus est « Incurable »[1665]. La délivrance absolue est donc encore une illusion, peut-être la pire de toute puisque qu'elle est une illusion de lucidité, un simulacre de clairvoyance. Tout comme est illusoire la conception qui voit dans la Volonté un Absolu métaphysique. La solution éthique de Schopenhauer n'est que l'effet de son propre désir d'échapper aux conséquences de la Volonté. C'est moins la fin du désir que le désir d'une fin (afin de mettre un terme au cycle de la Volonté) qui semble animer le Solitaire de Frankfort. Cela signifie aussi que la joie cioranienne n'est pas synonyme de délivrance absolue. D'autre part, la joie cioranienne ne se réduit nullement à une cessation de l'emprise de la volonté. Chez Cioran, il est question d'une joie réelle, concrète qui tranche avec la négation du vouloir vivre. La joie dont parle Cioran est donc inentamée par l'illusion, ni corrompue par la volonté. Le plaisir simule la joie tandis que sa positivité

[1662] Cf. CD, « Magie et fatalité », p. 66-67.
[1663] Cioran voit effet dans le désir une volonté de ne pas mourir, cf. *ibid*., p. 67, et cf. MD, « Pensées étranglées », II, p. 1248.
[1664] MD, « L'indélivré », p. 1226.
[1665] Cf. MD, « Pensées étranglées », II, p. 1238.

dissimule le mécanisme illusoire de la volonté, dans la mesure où le plaisir épuise le sujet, de même que la volonté en use et en blesse la vitalité[1666].

L'idée cioranienne de proposer un « hédonisme à rebours »[1667] doit alors s'entendre au sens fort : au rebours de la futurition de la volonté. Cela suppose sinon de s'abstenir de désirer, du moins d'opposer un contre-désir à chaque désir[1668], en contrebalançant les plaisirs par une intelligence des douleurs. La réciproque à la définition du plaisir comme simulacre de joie existe, elle laisse deviner le « secret » de la joie :

> « S'astreindre au vide n'est-ce pas une forme de poursuite ? Sans doute mais c'est poursuivre l'absence de poursuite, viser à un but qui écarte d'emblée tous les autres. Nous vivons dans l'inquiétude parce que sur tous nos désirs et, à plus forte raison, sur l'être en tant qu'être, plane une fatalité qui affecte forcément ces accidents que sont les individus. Rien de ce qui s'actualise n'échappe à la déchéance. Le vide – bond hors de cette fatalité – est, comme tout produit du quiétisme, d'essence antitragique. Grâce à lui nous devrions apprendre à nous retrouver en remontant vers nos origines, vers notre éternelle virtualité ? Et ceux-ci, que sont-ils, dans leur ensemble, auprès d'un seul instant où l'on n'en éprouve aucun ! Le bonheur n'est pas dans le désir mais dans l'absence de désir, plus exactement dans l'emballement pour cette absence – dans laquelle on voudrait se rouler, s'abîmer, disparaître, *s'exclamer…* »[1669]

Le secret de la joie, c'est qu'elle ne commence que là où le désir s'arrête. Reprenons le détail de ce passage. La volonté, dans sa capacité à se donner à soi-même une fin (qui, répétons-le, ne signifie jamais une autonomie de la volonté : l'opposition avec Kant est totale), se retourne contre elle-même lorsqu'elle poursuit la fin illusoire d'une finalité. En conséquence, le désir se voit court-circuité, puisqu'il n'a plus d'objet vers lequel tendre. Après avoir montré la déchéance *ipso facto* des désirs, Cioran peut donc conclure non seulement à la cessation des tourments nés des désirs, mais encore à « l'emballement » pour l'absence de désirs. La joie dans le vide et du vide est bien en dehors des intuitions sensibles, car elle n'a plus de lien avec les représentations. La joie est donc bien jouissive et pourtant sa jouissance ne se tire pas de la satisfaction d'un désir. La jouissance de la joie transgresse les illusions et excède le plaisir lui-même, sans épuiser le sujet ni fatiguer sa vitalité. De même, il

---

[1666] « La volonté, qui donne une impulsion à l'organisme, le fatigue et le ruine par là même. Ce sont les abouliques qui conservent leur énergie ; les volontaires usent la leur, et cela d'autant plus qu'ils vivent jusqu'au bout dans l'illusion de la santé. » (C, p. 554).
[1667] *Ibid*., p. 350.
[1668] Cf. *ibid*., p. 764.
[1669] MD, « L'indélivré », p. 1221-1222.

faut comprendre que ce dont jouit la joie est une *possession* du vide[1670], qui transforme le vertige en ivresse. En outre, il faut remarquer que le quiétisme antitragique de cette joie confirme, si besoin était, que la joie cioranienne n'a rien de cette joie tragique qui pousse Camus à imaginer Sisyphe heureux. Néanmoins, cette joie cioranienne demeure éphémère et rare, elle se réduit à un éclair fulgurant et fugitif. Mais surtout, elle ne change rien à l'indélivrance fondamentale de notre auteur. Elle n'abolit pas le mal et ne remédie pas à ce qui altère le sujet, elle lui permet seulement de ne pas vivre ses maux ni de les endurer de la même manière : elle outrepasse le mal.

2. *Le malin plaisir*. Venons-en maintenant au second écueil. Pour Cioran, il n'existe pas de joie maligne. Trop souvent, la joie des *pessimistes* n'est reconnue que pour être attaquée, au-delà d'une jouissance sadique et masochiste, comme étant une joie prise à la vue du malheur et aux misères d'autrui. Nietzsche en particulier a pointé une telle *Schadenfreude* : « *Explication de la joie maligne*. – La joie maligne que l'on éprouve en face du mal d'autrui provient du fait que chacun se sent mal à l'aise sous bien des rapports, qu'il éprouve, lui aussi, souci, jalousie, douleur et qu'il ne les ignore pas : le dommage qui touche l'autre fait de lui son *égal*, il réconcilie sa jalousie. »[1671] Bref, le pessimiste se consolerait de son malheur par le malheur des autres. Il jouirait de la souffrance des autres. Il y aurait un ressentiment qui impliquerait de ne pas aider autrui et de se délecter de ses souffrances, une manière de punir son prochain, de le condamner à souffrir au moins autant que ce que le pessimiste aurait souffert. Cioran a pris soin de répondre à cette attaque : « Il y a de la férocité dans tous les états, sauf dans la joie. Le mot *Schadenfreude*, joie maligne, est un contresens. Faire le mal est un plaisir, non une joie. La joie, seule vraie victoire sur le monde, est pure dans son essence, elle est donc irréductible au plaisir, toujours suspect et en lui-même et dans ses manifestations. »[1672] La joie s'avère ainsi distincte du plaisir en sa positivité comme en sa malignité, toutes deux également illusoires. C'est pourquoi, lorsque Cioran parle des « pleurs d'agonie et de joie du Mal qui s'entortille dans [ses] pensées », il ne s'agit que de la personnalisation illusoire d'un mal « trop immédiat », transformé en « entités élégantes, encore que désuètes », comme le démon ou le diable[1673].

[1670] « Il n'y a qu'une manière de tout posséder : ne rien désirer. » (C, p. 996).
[1671] Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain*, *op. cit.*, II, 2e partie, § 27, p. 844. Nietzsche semble retourner la joie maligne contre celui-là même qui l'avait précédemment étudiée : Arthur Schopenhauer, (cf. *Parerga et paralipomena*, *op. cit.*, IIe partie, 8 « Sur l'éthique », § 114, p. 583-586).
[1672] I, III, p. 1299 ; et cf. C, p. 140 pour la première ébauche de cette réflexion.

[1673] P, « Précis de décomposition », « Le démon », p. 641-642.

Cioran définit la joie comme une « sensation pure » de « suprême invulnérabilité »[1674] et la jubilation comme le sentiment où l' « on assume la *totalité de l'être* »[1675]. Soyons précis. Nous l'avons vu, il ne saurait être question d'être joyeux par le pur fait de vivre (parce que vivre est douloureux). Cependant, la jubilation relève d'un sentiment à l'égard de l'être (et non pas de *son* seul être propre). La *totalité de l'être* désigne non pas *tous les êtres* (qui ne sont que des riens d'êtres), ni la totalité que recouvrerait un principe métaphysique (l'Etre, la Volonté, l'Esprit ou, de manière personnifiée, Dieu), mais bien l'être en soi, si *peu* qu'il soit, si altéré qu'il soit par le mal. De même, la joie désigne la sensation non pas à l'état pur (qui est douleur), mais la sensation pure, autrement dit non pas le fait de l'exercice pur des sens, mais le fait de sentir purement, intégralement, de *goûter*, de savourer la sensation elle-même. Qu'est-ce que goûter ? Goûter signifie savourer, apprécier, tirer la saveur de ce qui est senti[1676]. Au-delà du sens du goût, goûter signifie donc évaluer intérieurement les sensations, selon une focalisation cénesthésique de l'attention, permettant le passage de la sensation au sentiment. C'est pourquoi la joie existentielle de Cioran reste toujours à l'œuvre, et l'empêche d'être triste du constat apocalyptique et du prophétisme du pire qui sont les siens. En ce sens, à l'occasion d'un entretien, Cioran précise sa pensée en refusant qu'on le taxe de « pessimiste » : « Ce constat de la fin [de l'humanité] ne me rend pas triste. De même que je ne suis pas un pessimiste, mais plutôt un, comment dois-je dire, un... consommateur (*Geniesser*). A ma façon je supporte assez bien la vie. Mais d'un autre côté je suis poursuivi par le sentiment du provisoire, de la malédiction, de la contradiction, de la fin qui s'approche. Je crois vraiment que la catastrophe est nécessaire, qu'elle est devenue presque indispensable. »[1677] *Geniesser* désigne ici le jouisseur, le « consommateur », celui qui éprouve une jouissance par laquelle se consomme une sensation. Nous pouvons rapprocher ce terme de *Geniessbar*, consommable, *mangeable*. Nous l'avons vu, par sa gourmandise du pire, Cioran *savoure* sa lucidité. Il y a une volupté à se défaire des illusions, qui consiste à de se déprendre du mal. C'est pourquoi la fin de l'humanité rend Cioran doublement joyeux, puisque cela signifie aussi, par conséquent, la fin des maux de l'humanité. Mais jusqu'où peut aller cette joie ? Ou plus exactement, jusqu'où est-il possible de se détacher du mal et des illusions ? Pour aller plus loin, nous pouvons reprendre un éclairant passage de « Penser contre soi » :

[1674] C, p. 775.
[1675] *Ibid*., p. 223.
[1676] Cioran parle ainsi du goût des choses en terme de saveur cf. P, « Précis de décomposition », « En marge des instants », p. 590.
[1677] Ent GCF, p. 252-253.

> « Gavés de sensations et de leur corollaire, le devenir, nous sommes des non-délivrés par inclination et par principe, des condamnés de choix, en proie à la fièvre du visible, fureteurs dans ces énigmes de surface à la mesure de notre accablement et de notre trépidation.
>
> Si nous voulons recouvrer notre liberté, il nous revient de déposer le fardeau de la sensation, de ne plus réagir au monde par les sens, de rompre nos liens. Or, toute sensation est lien, le plaisir comme la douleur, la joie comme la tristesse. Seul s'affranchit l'esprit qui, pur de toute accointance avec êtres ou objets, s'exerce à sa vacuité.
>
> Résister au bonheur, la plupart y arrivent ; le malheur, lui, est autrement insidieux. Y avez-vous goûté ? Vous n'en serez jamais rassasié, vous le chercherez avec avidité et de préférence là où il n'est pas, et vous l'y projetterez puisque, sans lui, tout vous semblerait inutile et terne. Où qu'il se trouve, il évacue le mystère ou le rend lumineux. Saveur et clef des choses, accident et obsession, caprice et nécessité, il vous fera aimer l'apparence dans ce qu'elle a de plus puissant, de plus durable et de plus vrai, et vous y ligotera pour toujours, car, ''intense'' de nature, il est, comme toute ''intensité'', servitude, assujettissement. »[1678]

Résister au bonheur signifie se déprendre des illusions. Quant au goût du malheur, il faut entendre par là le goût que révèlent la sensation, le sentiment et la connaissance du mal. Ce qui est alors difficilement compréhensible, c'est que la délivrance du goût des illusions soit plus aisée que celle du goût du malheur. Que faut-il comprendre ? Il nous semble voir ici l'aveu cioranien de la complaisance dans le malheur vers laquelle il penche parfois lui-même. La joie du mal – qui s'avère en somme aussi naïve que le plaisir ordinaire sans se confondre avec un plaisir *malin* –, existe donc mais seulement à titre pathétique, dans la conscience du malheur. En revanche, la joie authentique consiste précisément à s'affranchir du jeu des plaisirs et des peines. Plus précisément, il s'agit de remonter la pente des sensations, jusqu'à atteindre une sensation de la joie pure, au-delà des intuitions sensibles. Comment ? Par une intensité existentielle capable de supplanter tous les autres degrés de sensation. Allons plus loin : c'est la démesure du vertige du vide qui permet de goûter avec ivresse une expérience de l'infini, qui réduit à rien toutes les autres sensations. La joie, de sensation qu'elle était, devient alors toute spirituelle, en sorte que l'intensité de la joie se consume elle-même en exhaussant sa jouissance au niveau de la jubilation.

[1678] TE, « Penser contre soi », p. 825-826.

A demi-mot, Cioran laisse donc entendre qu'il existerait une joie au-delà de la joie, selon une « satiété *par défaut* »[1679], jouissant non de la satisfaction des choses, ni du mal des choses, ni de la complaisance pathétique, mais de leur rien. Cela devient plus clair dans « L'indélivré » :

> « Il est dit dans la Khatha-Upanishad, à propos d'âtman, qu'il est ''joyeux sans joie''. C'est là un état auquel on accède aussi bien par l'affirmation que par la négation d'un principe suprême, tant par le détour du Vedânta que par celui du Mahâyâna. […] L'essentiel est moins de savoir au nom de quoi on veut se libérer que jusqu'*où* on peut s'avancer sur le chemin de la délivrance. Que l'on se dissolve dans l'absolu ou dans le vide, dans les deux cas c'est à une joie neutre que l'on atteindra : joie sans détermination aucune, aussi dénudée que l'anxiété, dont elle se veut le remède, et dont elle n'est que l'aboutissement, la conclusion positive. Entre elles, la symétrie est patente […] ; elles se passent de tout stimulant extérieur, elles se suffisent à elles-mêmes, elles correspondent et communiquent en profondeur. Car de même que la joie concrète n'est qu'une peur vaincue, la joie neutre n'est qu'une anxiété transfigurée. Et c'est de leurs affinités, de leur perméabilité que dérivent la possibilité de s'élever de l'une à l'autre, et le danger de revenir en arrière, de retomber dans un état antérieur, qu'on croyait dépassé. »[1680]

Qu'il s'agisse de la voie de l'absolu ou de la voie du vide, qu'il s'agisse d'éviter l'écueil de la positivité du plaisir ou celui de sa malignité, nous parvenons en effet à déterminer la même joie pure, au-delà des plaisirs et des peines, même si la joie pure ne s'obtient pas sans peines.

En dernier ressort, cette joie pure, qui se révèle être une jouissance du vide, dévoile en même temps la jubilation comme étant une jouissance de la vacuité. Dès lors, un problème de taille s'oppose à notre interprétation. En effet, nous sommes parvenus à une signification de la jubilation (jouissance de la vacuité) à partir d'une définition qui laissait entendre le contraire (sentiment dans lequel on assume la totalité de l'être). Que faut-il comprendre de cette contradiction ? Il est nécessaire de se rappeler que la vacuité signifie la conscience du vide. Il s'ensuit que la totalité de l'être doit s'entendre comme tout l'être et tout *de* l'être, y compris le rien d'être, l'être altéré et même l'absence d'être. La jubilation se veut ainsi intégrale,

---

[1679] « Tout ce qui respire, tout ce qui a couleur d'être, s'évanouit dans l'immémorial. Ai-je vraiment goûté autrefois à la sève des choses ? Quelle en était la saveur ? Elle m'est à présent inaccessible – et insipide. Satiété *par défaut*. » CT, « Tomber du temps… », p. 1153.

[1680] MD, « L'indélivré », p. 1201. La première ébauche de cette réflexion (cf. C, p. 350) suit directement la réflexion sur « l'hédonisme à rebours ». Même si ce sont deux remarques différentes, le contexte – en ses enjeux – est bien identique : une joie au-delà de la joie.

assimilant tout jusqu'à la conscience du vide. Et c'est d'ailleurs bien là le sens d'une sérénité orientale et d'un quiétisme capables d'éprouver la plénitude du vide. Nous lisons alors :

> « Réjouis-toi de pouvoir, dans la confusion intérieure, être total ; de pouvoir en instant actualiser tous les plans spirituels et toutes les oppositions. Ces états remarquables, qui n'impliquent absolument pas la confusion des idées, sont plus proches de notre centre subjectif que tous les changements de plans où nous avons l'habitude de vivre. Pourquoi faudrait-il être tantôt triste, tantôt gai, attristé puis joyeux, désespéré ou exalté ? Pourquoi vivre dans des fragments de temps, des bribes d'expériences alors que je suis capable à tout instant par un effort dément d'être tout en entier, de rendre actuelles toutes mes réalités et mes possibilités ? Voluptueuse est cette confusion qui mêle la tristesse et la joie, d'autant plus qu'elle est dans les larmes. Grimacer sous la douleur et le plaisir qui nous envahissent en même temps, plutôt que d'y rester insensible. Cette confusion intérieure n'a rien à voir avec cette espèce de sensation totale dont la profondeur nous plonge dans l'essence du phénomène, comme par exemple pénétrer dans l'essence de la souffrance universelle ; elle en diffère justement par sa capacité à se mêler dans une convergence inexplicable notre diversité et notre structure multipolaire. Cette confusion admirable est une des joies de l'existence, et avant tout le bonheur des hommes tristes. Comment ne pas ressentir la plénitude dans cette extase de la joie et de la tristesse ? On voudrait alors se débarrasser des lambeaux de soi-même, expulser les organes qui résonnent, s'élancer dans la confusion générale et, fier qu'en soi la confusion universelle se soit réalisée jusqu'au paroxysme, ne plus s'arrêter dans cet élan chaotique, vibrer et bouillonner dans une effervescence totale. »[1681]

Au-delà du simulacre de la joie (le plaisir), au-delà de la joie sensible (joie existentielle qui, en quelque sorte, appartient encore à l'ordre du *sensationnel*), il existe une joie pure qui excède l'exercice des sens, qui exaspère la sensation par sa volupté essentielle. Ce qui permet de discriminer la joie essentielle de la joie existentielle tient à l'émotion dont la première est exempte. En ce sens la joie essentielle est « neutre », c'est-à-dire qu'elle ne tire pas sa jouissance d'un contenu existentiel, qu'elle ne met pas en balance les biens et les maux, les illusions et la clairvoyance : tout est consommé. « Tout ce que nous vivons devient mystique dès l'instant où les contenus vécus ne sont pas ressentis en tant que tels, mais approfondis si fort qu'ils se transmuent en vibrations. »[1682] La neutralité ne signifie pas, ici, l'absence de volupté, mais une volupté non émotive. Cette joie essentielle consume la réalité et son rien d'être, elle est l'ultime degré de l'existence qui investit son essence… pour la faire éclater par son « effervescence totale ».

[1681] LL, I, « Du plus grand regret », p. 124-125.
[1682] SD, « La sensibilité mystique », p. 336.

Nous le comprenons, la sensation ultime de la joie jubilante permet de devenir impassible aux autres sensations, mais cette impassibilité n'est que la sensation exténuée par une intensité ultime. La joie jubilante est cette « sensation-limite » qui est l' « essence vécue »[1683] elle-même, à l'extrémité du plaisir et de la douleur, où sensation et sentiment, par leur outrance, s'excèdent eux-mêmes et surpassent la lucidité : on pénètre l'en-soi de l'essence et l'on dépasse la connaissance. Dans un texte resté à l'état de manuscrit, Cioran l'écrit : « Soumis à l'épreuve, nos sens nous font atteindre à une réalité inaccessible à la contemplation. Epreuve exceptionnelle, épuisante, qui les détraque souvent. Et il est naturel qu'il en soit ainsi, du moment que par eux nous accédons au terme, à l'objet final de l'esprit sans les moyens de l'esprit. N'est-ce point une aventure que de découvrir, à l'extrémité du plaisir ou de la douleur, l'autre face des choses ? – Dieu dernière étape de nos sensations… »[1684] Quelque chose pose problème. Cioran avait distingué la joie du plaisir notamment en révélant la fatigue produite par le second (caractéristique de la volonté), quand la première (caractéristique de l'aboulie) ménage les forces vitales. Il convient alors de distinguer, d'un côté, l'épuisement des sens et de la sensation, et, de l'autre, l'épuisement du sujet en proie à la recherche incessante de la satiété positive. Au-delà de cette difficulté, l'idée est la suivante : « l'objet final de l'esprit » évoque la rencontre transcendantale caractéristique des expériences mystiques. Non sans humour, Cioran montre bien que Dieu n'est encore qu'une sensation, qu'une illusion, la dernière, l'ultime. Le mysticisme athée de Cioran ne sort pas d'une expérience *incarnée* de l'infini, sans aucune contemplation, sans illusion. La lucidité ne disparaît complètement, mais elle se réduit à une simple saisie du vide dont il y a vertige et ivresse. La jouissance de la joie pure se déprend donc du mal et à travers lui, se délivre – au moins partiellement et pour un temps – des illusions. En ce sens, la joie parvient au même résultat qu'une clairvoyance totale, mais sans le concours des exercices négatifs de la lucidité. Fort de cette joie, nous pouvons maintenant passer à l'examen des antagonismes entre savoir, sensation et sentiment jouissifs.

[1683] Cf. *Nos sensations*, CRN. Ms. 221, *op. cit.*. Le texte semble achevé. Dès lors, nous pouvons nous demander pourquoi Cioran ne l'a pas édité : serait-ce qu'il n'était pas satisfait du contenu et qu'il l'aurait désavoué ? Nous inclinons plutôt à supposer que Cioran, en gardant ce premier jet, pensait l'insérer dans une ensemble plus opportun ou bien qu'il souhaitait donner une suite à ce travail préliminaire.
[1684] *Id.*

b) La métaphysique de l'ébullition[1685] et de la dilatation

Il est une joie pure dont la jouissance s'exhausse jusqu'à la jubilation. Une telle jouissance accable autant qu'elle comble la conscience individuelle du fait de son poids métaphysique insupportable. Comme le dit saint Augustin : « Cette jubilation est l'expression inarticulée d'une joie excessive, à la vue des grandeurs de la création ; mais le cœur pur comprend seul ces grandeurs, le cœur impur ne désire même pas la lumière ; pour voir il faut s'approcher, et l'on s'approche de Dieu par la ressemblance avec lui. […] Mais ici-bas, la jubilation n'est pas entière, nous sommes dans la tribulation, comme le lis au milieu des épines. »[1686] A peine nommée, la jubilation disparaît et se tait, étouffée par la finitude humaine. Privilège du saint, la jubilation ne se comprendrait qu'à peine, au prix d'une pureté totale, et ne se conceptualiserait pas. Comment parler alors de jubilation chez Cioran ? Qui plus est, la pureté de la joie cioranienne demeure extra morale. Plus grave : Cioran conçoit Dieu comme l'ultime sensation que la jubilation consomme, jusqu'à l'épuisement de la sensation, afin de savourer une satiété par défaut. Ce n'est donc pas la « jubilation en Dieu » ou en l'un de ses succédanés qu'évoque Cioran, mais une jubilation essentielle, au sein de la solitude ontologique de son en-soi, radicalement distincte d'une « *soledad en Dios* » qui condamne au silence – d'où la question espiègle que Cioran oppose au mutisme mystique : « que *fait-il* en Dieu ? Nous l'ignorons du moment qu'il est incapable de nous le dire. »[1687] L'argument augustinien se renverse, c'est désormais la jubilation mystique qui pourrait être objet de suspicion sur sa légitimité, du moment qu'elle reste muette. Cioran en reste, quant à lui, à « la certitude de ne pas être *chez soi* à l'intérieur de la Divinité. »[1688] Pour Cioran, la jubilation n'est pas rédemptrice et consume tout, jusqu'au vide, et surtout jusqu'au mal ontologique qui altère l'être.

On ne peut donc pas s'en tenir à la conception augustinienne. Non pas que Cioran doute de la nature de l'expérience mystique. L'important n'est pas tant de savoir si telle apparition relève de la psychiatrie ou de la mystique[1689], que d'avoir une intelligence de la

---

[1685] Nous nous permettons de renvoyer, sur ce point, à notre article « La jubilation : le nom de l'inouï et la nuit du sens », *L'Aleph*, n°13, Lyon, septembre 2004, p. 26-32.
[1686] Saint Augustin, *Discours sur les Psaumes*, Discours sur le psaume XCIX, *Œuvres Complètes*, trad. du latin par Peronne, Vincent, Charpentier, Barreau, Paris, Louis Vives, 1872, t. XIV, p. 155-171.
[1687] LS, p. 308.
[1688] *Id.*
[1689] Cf. SD, « Maglavit et l'autre Roumanie », p. 338-345 : le contexte de l'article est également – et avant tout – politique (nous sommes en octobre 1935), et il s'agit alors aussi, de savoir où se situer entre réaction des conservateurs et révolution des modernes. Il n'empêche, Cioran reconnaît la valeur psychologique sur le plan de « l'âme » de l'hallucination du berger qui croit avoir été visité par Dieu.

mystique. En effet, pour Baruzi[1690] comme pour Cioran : 1. la mystique ne se réduit pas à la religion[1691], 2. l'usage légitime du terme « mystique » doit d'abord qualifier les états individuels d'une expérience singulière[1692], 3. la mystique n'est pas synonyme d'extase, la mystique désigne un état « théopathique » (Cioran parle, quant à lui, de « comble du vertige »[1693]), tandis que l'extase est un état de la conscience, en sorte que « le vrai mystique se défie de l'extase »[1694]. L'extase est bien l'expérience mystique par excellence – et en ce sens, il n'y a pas de mystique sans extase[1695] –, toutefois, elle n'est pas le point culminant de la mystique. Plus exactement, l'extase donne par excellence accès à la *vision* mystique, mais la mystique ne se limite pas à cette *vision*, elle est d'abord la jouissance de la vision du vide, donc la jouissance d'un vertige, c'est-à-dire une *ivresse*.

D'ailleurs, le témoignage mystique de sainte Thérèse d'Avila suffit à montrer que l'ineffabilité de la jubilation fonde son intelligence même. Non seulement l'expérience intérieure mystique ne fait pas de la félicité le monopole de la jubilation, mais elle en énonce au contraire l'intellection fulgurante tout en évitant de l'emprisonner dans les mailles étriquées du langage. Pour la sainte, la jubilation relève du « ravissement », du vol de l'esprit tandis que la félicité est la plénitude goûtée à « l'union » avec Dieu. La jouissance de la jubilation peut aller jusqu'à une « extase de douleur »[1696], résultant de l'état de solitude intérieure et de souffrance allié à l'accès de douleur qui dégage l'âme des sens. En ce sens, « cette jubilation » éprouvée dans (et non pas de) l'adversité « venait surtout de la pensée que si les créatures me payaient de la sorte, le Créateur devait être content de moi. »[1697] Autrement dit, l'incompréhension vient des autres plutôt que de la pensée elle-même (ce qui suscite solitude et souffrances). Par contre, la « douleur » sensorielle est bien l'indice de la transe

---

[1690] Nous renvoyons sur ce thème au livre regroupant les articles de Jean Baruzi, *L'intelligence mystique*, *op. cit.*. Cioran fait partie des personnes que Jean-Louis Vieillard-Baron a consulté pour son commentaire à ce livre (cf. l'avertissement du livre, p. 6), attestant par là que notre auteur avait été en contact direct avec Baruzi, ses cours, sa pensée.

[1691] Cf. Ent LG, p. 81 : « […] il faut séparer la religion de la mystique ».

[1692] Cf. Ent SJ, p. 219 : « La seule expérience profonde, c'est celle qui se fait dans la solitude. Celle qui est l'effet d'une contagion reste superficielle – l'expérience du néant n'est pas une expérience de groupe. »

[1693] Ent LG, p. 81.

[1694] Jean Baruzi, *Saint Jean de La Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931, p. 287.

[1695] Ent LG, p. 81 : « Un mystique qui n'a pas d'extase n'existe pas. », au sens où « la vision mystique est *inconcevable* sans l'expérience. »

[1696] Sainte Thérèse d'Avila, *Les Relations*, 15, § 2, *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par M. Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, t. I, 1995, p. 394. Cette édition des *Œuvres complètes* de Sainte Thérèse d'Avila est la seule traduction à donner un texte complet des *Relations* et à traduire en terme de « jubilation » les états de joie intenses. Pour être précis, la sainte écrit ici « Gozo », mais on trouve aussi le terme « jubilo », cf. par exemple « Cuentas de conciencia », 47 a, « Jubilo del alma en Dios », *Obras completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1976, p. 1108.

[1697] Sainte Thérèse d'Avila, *Les Fondations*, *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par M. Marie du Saint-Sacrement, *op. cit.*, chap. 27, § 21, p. 602.

extatique, et la marque des limites de la finitude. Or, cette meurtrissure première rend la jubilation plus lucide et paradoxalement plus intense, dans la mesure où sa jouissance se réalise dans la cénesthésie de l'exercice des sens qui s'éprouvent eux-mêmes. Nous comprenons que Cioran préfère suivre l'audace de sainte Thérèse d'Avila : la jubilation n'est pas a-philosophique (saint Augustin), elle n'est pas qu'*exercices* spirituels (saint Ignace de Loyola), ou qu'une solitude en Dieu (saint Jean de La Croix), mais l'expérience hautement métaphysique du sujet qui s'éprouve dans l'épuisement de sa finitude. Cioran suit sur ce point Baruzi, lequel remarquait déjà :

> « En fait, et pourtant, elle [sainte Thérèse d'Avila] est entraînée vers cette extase intuitive, ''vol de l'esprit'' qui exclut la vision et la parole. Mais, quelles que soient la joie et la douleur qu'elle ressent en cette ténèbre, elle ne veut pas séparer les visions et les paroles, sinon du ravissement à son paroxysme, du moins du ravissement à son déclin. Et elle déclare que, la brève phase paroxystique une fois passée, *mais lorsque le ravissement lui-même demeure encore*, surgissent les paroles et les visions. Bien plus : c'est à la qualité du secret entendu que se trouve liée la qualité du ravissement ; si l'âme n'est parfois instruite de la sorte, elle n'éprouve que des ravissements apparents. »[1698]

Là où saint Jean de La Croix évoque la « nuit » abyssale des sens et de l'esprit[1699], afin de purifier activement et passivement l'âme jusqu'à ce qu'elle touche à l'unisson divin, sainte Thérèse semble inspirer à Cioran le sens même de cette nuit, qui dissipe les épreuves ou plutôt la fatigue d'être par une « onction suavissime » aux dires des *Pensées sur l'amour de Dieu*.

Loin de persévérer dans l'être, la jouissance ronge celui qui jubile, elle le décompose. C'est pourquoi Cioran peut définir la mystique comme celui qui « s'abîme presque charnellement dans le suprême (la mystique : *physiologie des essences*). »[1700] La corporéité n'est pas abolie mais approfondie jusqu'à son rien d'être. Ravie à l'essentiel, l'âme jubilante voit son corps *transfiguré*. L'« extase de douleur » ressort ainsi à la blessure d'une âme arrachée à son existence et à ses sens, *dans* sa chair, jusqu'à se pénétrer de son en-soi essentiel. Et en ce pic ultime, l'ébullition désigne la surabondance de vide, dont la conscience s'échauffe, frémit, se dilate et explose dans la fulgurance de son ébullition. N'ayant plus rien de commun avec quoi que ce soit de mortel, la conscience se sent vide de tout et animée d'une poussée immarcescible, d'un sentiment de l'indestructibilité. En conséquence, le sens de la nuit mystique tient en éveil la conscience qui opère un retournement complet sur elle-même

---

[1698] Jean Baruzi, *Saint Jean de La Croix et le problème de l'expérience mystique*, *op. cit.*, p. 624.
[1699] Saint Jean de la Croix, *Montée du Mont Carmel*, livre I, *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par M. Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, 1990.
[1700] TE, « Le commerce des mystiques », p. 920.

jusqu'à atteindre la surconscience de soi, si bien que la néantisation opérée par l'ébullition n'est pas autre chose qu'un *suicide mystique*. Plus exactement, le sujet jubile de disparaître et de se percevoir absolument, mais non pas en devenant l'objet d'un Sujet inconnu qui l'engloberait[1701], comme chez les mystiques qui parviennent à une rencontre transcendantale avec Dieu. Non, nous l'avons rappelé, Dieu n'est, dans la jubilation cioranienne, que la « dernière étape de la sensation ».

Nous pouvons alors tenter de saisir chez Cioran la double caractéristique de cette jubilation essentielle :

1. Le *bouillonnement*. Ce qui, dans le sentiment jubilatoire, se joue de manière fondamentale porte sur le bouillonnement intime et intense d'un être qui s'anéantit de jouissance. « Qui n'a pas senti que les mouvements du monde se rassemblaient en lui dans un tourbillon, que, dans son bouillonnement, évoluaient des mondes infinis et inconcevables, ne comprendra jamais pourquoi, après de tels instants, l'homme est devenu essentiellement autre, un être tiré de la masse de ses semblables ; il ne comprendra pas qu'une seule journée de fulgurations ininterrompues suffise à le réduire en fumée. »[1702] Le bouillonnement est l'état du sujet emporté dans une expérience d'ardente effervescence. Son essence est le point métaphysique où se concentre le chaos du monde.

Pour voir plus clair en cette nuit mystique, nous pouvons reprendre la distinction eckhartienne étudiée par Lossky entre « ébullition » et « bullition » : la première détermine la « sortie » des créatures, c'est-à-dire l'écoulement hors de l'absolu divin, produisant l'être formel des créatures dans leurs natures propres. La seconde caractérise la plénitude d'être qui agit en soi-même, ou encore l'être et les perfections communes des créatures[1703]. Cette distinction se redouble : « Il existe une double irradiation ou effusion : l'une suprême, intérieure, en laquelle Dieu se révèle de toute éternité » à lui-même, puis, lui succédant, l'effusion extérieure, objective, en laquelle apparaissent les perfections, et qui se produit dans les êtres, simples reflets de la pure essence. »[1704] L'ébullition non seulement signifie le

---

[1701] Cf. Jacques Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXIe siècle », 2002, p. 305-319 ; et cf. Luigi Aurigema, « L'expérience mystique du *rien* et l'expérience jungienne du *soi* », *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, dossier « Jeux des opposés », n°59, Paris, Association des « Cahiers de Psychologie jungienne », 1988, p. 1-22.
[1702] LL, V, p. 199.
[1703] Cf. Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 119 et p. 182-183.
[1704] Lilian Silburn, « Accès au sans-accès », in *Hermès*, I, nouvelle série, dossier : « Les Voies de la mystique ou l'accès au sans-accès », Paris, Les Deux Océans, 1993, p. 50-51.

débordement de béatitude, mais elle apparaît comme une liquéfaction effervescente de l'être. De même, la bullition concerne le frétillement fiévreux, contenu, ramassé sur lui-même.

Il existerait ainsi deux types de bouillonnement cioranien : l'*ébullition* et, plutôt que la bullition, Cioran parle de *vibration*.

a) La vibration, conductrice de l'expérience de l'infini, connaît une gamme entière d'états différents, à savoir :

- le frémissement, le frétillement, le frisson (« le frisson qui fait vibrer l'être »[1705]), c'est-à-dire ce qui fait tressaillir l'être, ce qui le saisit dans son instabilité fébrile : c'est une excitation de l'essence. L'essence est impulsée.

- les convulsions, les tremblements, les frénésies de toutes sortes[1706] : autrement dit tout ce qui met l'essence hors d'elle-même, hors de son moi, dans une tension extrême. Et dès lors, les spasmes ne sont que les effets visibles de la bullition essentielle du sujet : il bout, il fulmine, il éclate[1707].

- la « vibration totale » : c'est le paroxysme de la bullition de l'essence, qui modifie les propriétés physiques de l'existence. Plus précisément, il s'agit d'une désagrégation de l'essence, à travers laquelle se désagrègent aussi, par conséquent, l'existence et le corps. Les vibrations « remontent des profondeurs de l'être comme une explosion qui protège de la vie »[1708] avant de retomber dans un long ondoiement, en résonance avec l'infini. C'est l'explosion du débordement de la jubilation, dont les mystiques ont donné la description, jusqu'à une vibration harmonieuse.

b) L'ébullition, quant à elle, est pure implosion, effusion intérieure qui consume l'essence en elle-même, laquelle s'abîme en elle. Cette ébullition cioranienne, point culminant du

---

[1705] LL, III, p. 154.
[1706] « Du cœur de ton être, de cette zone inexplorée parce qu'elle est trop profonde, jaillis dans une explosion féroce, et extrais une telle énergie de ton obscurité que seule la lumière demeure. Dans cette *démonie*, sois fier de ne plus avoir d'idées mais de n'être que bouillonnement, obsessions et folie. Sois frénétique au point que tes mots enflamment ; que tes paroles soient si limpides qu'elles imitent la transparence ardente des larmes. Rejette ta peur par-delà ton inquiétude, et agis en sorte que tout tremble dans une apocalypse intérieure et dramatique. Elève tout ton organisme au plus haut niveau et soumets-le à la plus haute vibration ; qu'un rythme intense et accéléré engloutisse la douleur dans ses crispations, la fasse fondre pour l'intégrer à ses évolutions ; de sorte qu'une grande folie nous délivre temporairement d'une grande douleur. » LL, I, « Du plus grand regret », p. 121-122.
[1707] « Pourquoi ne pas éclater ? N'y a-t-il pas en moi suffisamment d'énergie pour faire trembler l'univers, suffisamment de folie pour faire anéantir la moindre clarté ? CD, « Le renoncement », p. 75.
[1708] LL, III, p. 159.

bouillonnement, porte la marque spécifique de la mystique espagnole qui oppose, à la différence de la tradition rhéno-flammande, l'effusion (et même, pour les mystiques espagnols, la passivité de la contemplation infuse, relevant de la puissance passive de l'âme à l'égard de la grâce sanctifiante) à la passivité du miracle (relevant seulement de la puissance obédientielle de l'âme)[1709]. De même pour Cioran, il n'existe « Pas d'expérience mystique sans transfiguration. La passivité ne saurait être aboutissement. Cette immense pureté intérieure qui place l'être au-dessus de tout n'est pas stagnation. »[1710]

Dès lors, dans l'ébullition du sujet, le gonflement de l'être, gros seulement d'un rien d'être, éclate comme une « bulle ». C'est aussi une manière de crever l'abcès du mal d'être inscrit dans la finitude. L'existence du sujet était à lui-même une limite qui désormais se coule dans l'expérience de l'infini. La jubilation n'est plus le privilège du mystique encore moins du saint, mais celui de la surconscience de soi, contre soi et finalement émancipé de l'emprise de son moi : le vide intérieur est défini comme le « moi sans moi », « l'être sans aucune trace d'être »[1711]. Cioran condense en un article ses idées fondamentales :

> « Je veux parler du bonheur si rare des gens tristes. Cela vaut la peine d'avoir enduré en ce monde les malédictions que sont les tristesses, les maladies et les passions contrariées, pour pouvoir connaître des instants de joie infinie, des illuminations extatiques et des visions radieuses, qui apparaissent comme des réactions, comme des compensations, après de longs tourments et de longues peines. Je n'ai jamais compris pourquoi les gens qui se sentent heureux ne le hurlent pas, pourquoi ils ne le crient pas dans la rue. A moins que leur bonheur ne soit médiocre, impur, limité, qu'il n'ait rien d'une expansion bouillonnante, d'une dilatation incommensurable. Comment est-il possible que les organes et les nerfs qui vous instillent le poison des grands chagrins soient aussi ceux qui vous offrent des extases et des joies infinies ? Comment est-il possible que la vie qui vous a douloureusement enfermé dans sa dialectique démoniaque soit aussi celle qui vous prodigue des états d'une remarquable pureté, à des hauteurs enivrantes ? Incontestablement, la révélation de l'irrationalité de la vie doit être notre plus grande joie philosophique. Et notre joie ne doit pas être un hymne à la vie, mais aux cimes sur lesquelles nous nous sommes élevés.
>
> Sentir tous vos organes s'agiter frénétiquement, entendre la musique de vos nerfs et de votre chair, partager l'extase de toutes les parties de votre corps comme dans une ébriété sensorielle, écouter avec ravissement leur chant, voilà une ivresse et une joie infinie qui vous hissent dans une évolution lumineuse,

---

[1709] Pour comprendre cette opposition, il faut évidemment préciser que, selon la tradition rhéno-flamande, la foi ne prime pas sur la grâce de la prophétie. Cf. Jean Krynen, *Saint Jean de La Croix et l'aventure de la mystique espagnole : mystique chrétienne et théologie moderne*, Presses Universitaires du Mirail, coll. « Thèses et recherches », Toulouse, 1990, p. 206.
[1710] Ent SJ, p. 219.
[1711] MD, « L'indélivré », p. 1220.

> sur vos propres hauteurs. Que m'importe le néant à l'instant de la joie suprême quand tout se purifie sur les sommets de ce rêve de joie ? Si, un miracle pouvait rendre ce moment permanent, si l'on pouvait passer toute une existence sous le charme d'une pareille extase radieuse, que resterait-il de notre être hormis les vibrations d'un chant et les appels des rayons de lumière ? Et je suis pris de mélancolie quand je pense que l'homme n'a pas la *mémoire* de la joie, mais seulement celle de la tristesse. […]
>
> On a besoin de la compensation des rares, mais intenses, moments de joie, sinon on mourrait d'imbécillité. Je ne parle pas ici de la joie simple, confortable, de la joie charitable ; je parle de la joie extatique, de la captivité dans la vision d'une lumière pure, dont le rayonnement irréel vous envoûte. On ne peut échapper à la négation, à l'obsession des négations absolues, qu'en plongeant dans une extase d'autant plus intense qu'elle est éloignée dans le temps et intermittente.
>
> […] Alors disparaît tout ce que nous nommons *existence*, c'est-à-dire le donné sensible et tout ce qui est individué, et il reste une zone assimilable tant à l'essence qu'au néant. […]
>
> Je suis peiné par l'excessive discrétion dont les gens entourent leur joie, surtout quand leur être tout entier en fait une extase. Je voudrais qu'ils crient, qu'ils trépignent, qu'ils explosent ! Je suis indigné à l'idée que personne jusqu'ici n'est mort de joie. Mais peut-être faut-il avoir trop souffert pour mourir de joie. »[1712]

Nous pouvons tirer quatre éléments de ce texte. D'une part, l'itinéraire de la jubilation est confirmé. La jubilation bouillonnante nécessite d'en passer par la souffrance et la douleur, avant d'excéder les sens, les sentiments et l'existence elle-même. Il y a donc *transfiguration.* D'autre part, la jubilation est bien une limite à la connaissance. Par conséquent, la coalition de la joie et de la jubilation contre la lucidité se comprend comme une neutralisation du processus de la lucidité, au-delà de l'extase. En outre, cela rejoint l'idée d'une joie *philosophique* non seulement possible, mais nécessaire, dans une tradition du « savoir triste ». D'autre part encore, la jubilation s'éprouve dans une expérience finie de l'infini. Qu'est-ce qui arrête la jubilation, qu'est-ce qui l'empêche d'être éternelle ? Non seulement, la jubilation ne dure qu'aussi longtemps que tient la coalition contre la lucidité, mais en outre, la jubilation se laisse oublier. Elle est un non-savoir. Il n'y a de savoir que de la tristesse et non de la joie, mais la joie pure suppose de parvenir à une vision du vide dont elle tire jouissance. Enfin, il y a une ébullition de l'essence du sujet qui fait éclater son en-soi et l'ouvre au néant. La jubilation est une ébullition qui fait remonter le néant que la conscience porte en elle, afin

[1712] SD, « La joie de nos propres hauteurs », p. 295-299, et cf. Ent LV, p. 136.

d'éclore en elle. L'ébullition est donc bien ainsi une autoconsumation du sujet qui bouillonne jusqu'à se liquéfier dans le néant : l'essence du sujet coule dans le néant. Que voulons-nous dire ? Cioran parle bien de « mourir de joie », mais ce n'est pas au pied de la lettre que se comprend cette ébullition. Il faut comprendre qu'il s'agit d'une non seulement d'une dissolution de l'existence mais encore d'une dilatation du sujet jusqu'au néant.

Juste avant d'en venir à cette dilatation, il est nécessaire d'apporter encore deux remarques. Car l'on pourrait opposer deux objections à cette ébullition cioranienne. La première consiste à se demander quand Cioran entre-t-il en ébullition : l'ébullition est-elle autre chose que la lecture cioranienne des mystiques et qu'une imagination de ce qu'elle pourrait être s'il la connaissait ? Et la seconde revient à réfuter la légitimité de ce concept : n'appartient-il pas uniquement à la période roumaine ? L'ébullition ne relève-t-elle pas seulement d'une exaltation de sa jeunesse ? Quoique différentes, nous pouvons répondre en même temps à ces objections. Nous lisons en effet dans les *Cahiers* : « 14 octobre [1965] – Nervosité de fin du monde. Comment résister *physiquement* à tant d'ébullition. »[1713] Cette phrase atteste de deux éléments : la présence du concept d'ébullition dans l'œuvre française, en sorte que l'ébullition n'est pas une référence cantonnée au seul environnement intellectuel du Cioran de l'époque roumaine. S'il est vrai que le terme est moins fréquent, à l'instar des références à la mystique espagnole, dans la partie française, cela montre simplement un changement de ton : Cioran préfère de plus en plus parler de mystique orientale dans ses derniers livres. Notons cependant que le bouddhisme indien propose lui aussi des descriptions du *raptus* sur le mode non seulement de la vibration, mais aussi du cri horripilant d'émerveillement qu'est le *camatkhāra* qui semble répondre au même cri jubilatoire dont parlait Cioran sur les hauteurs de la jubilation. Plus fondamentalement, le bouddhisme indien admet le même type de jouissance avec le terme de *bhukti* (jouissance et consommation), notion essentielle que Cioran reprend[1714]. Qui plus est, Cioran reconnaît la supériorité de la mystique occidentale (du point de vue philosophique et du point de vue de la transfiguration) par rapport à la sagesse orientale dans son entretien public avec Léo Gillet[1715]. Ensuite, il convient de distinguer l'ordre de la réflexion et celui des sensations : « La plénitude comme extrémité du bonheur n'est possible que dans les instants où l'on prend conscience en

---

[1713] C, p. 242

[1714] « Dans *Les Questions de Milinda*, le Roi Ménandre demande à l'ascète Nâgasena ce qui distingue l'homme sans passion de l'homme passionné : ''L'homme passionné, ô roi ! quand il mange, goûte la saveur et la passion de la saveur ; l'homme sans passion goûte la saveur mais non la passion de la saveur. » MD, « Les dangers de la sagesse », p. 1143.

[1715] Cf. Ent LG, p. 81. L'entretien date de 1982.

profondeur de l'irréalité et de la vie et de la mort, Ces instants sont rares en tant qu'expériences, bien qu'ils puissent être fréquents dans l'ordre de la réflexion. En ce domaine, n'existe que ce qu'on sent. Or, l'irréalité sentie et cependant transcendée à l'intérieur d'un même acte, est une performance qui rivalise avec l'extase et parfois l'éclipse. »[1716] Cioran dit ici deux choses : d'une part, si les jubilations sont rares, et les extases plus rares encore, elles n'en constituent pas moins matière à réflexions, d'autre part, la jubilation peut être autre qu'extatique. Et c'était d'ailleurs le sens de la phrase initiale des *Cahiers* : il s'agissait d'un exemple de jubilation quant à la « nervosité de fin du monde. » L'ébullition ne se réduit donc nullement à des expériences extatiques.

2. La *dilatation*. Nous lisons dans les *Cahiers* : « La joie est dilatation ; et toute dilatation participe du bien. Mais la tristesse est resserrement (avec l'infini comme arrière-plan, infini qui l'écrase au lieu de la libérer. »[1717] En tant qu'elle est propre à l'essence, la dilatation participe du « bien » voire de la « Grâce » du point de vue du croyant – et Cioran de préciser : « Si je croyais *vraiment* que la joie nous est donnée par Dieu, j'en voudrais à celui-ci de me l'accorder si rarement ; mais même si elle ne venait que de moi, elle est si chargée de substance, de réalité, qu'à cause d'elle je croirais en Dieu par besoin de gratitude, car elle, cette joie, est si dense, si pleine, si divinement *lourde*, qu'on ne peut la supporter sans une référence suprême. » La joie, quoique *lourde*, libère en vertu de la dilatation, à la différence de la tristesse. Cette dilatation définit en propre la jubilation et s'avère double :

- la dilatation du vide : « L'esprit, dans son essor, procède de nos fonctions compromises : il s'envole à mesure que le vide se dilate dans nos organes. »[1718] Il s'agit alors d'opposer la « cupidité de l'espace » à la dilatation, qui sépare physiologiquement le sujet de la pulsation du monde. La dilatation n'est pas un accroissement de dimensions, un agrandissement. La jubilation est un sentiment, elle ne se laisse pas enfermée dans une géométrie ou un espace quelconque. Notons-le, par cette dilatation affective, Cioran contredit à nouveau l'étendue cartésienne. Il est au contraire question d'une expérience de l'infini incommensurable. En revanche, au sein d'une *géographie du rien*, le sentiment éprouvé par celui qui jubile est disproportionné à la taille des choses, et implique une « dilatation au-delà des limites du monde », c'est-à-dire au-delà de la finitude. Celui qui jubile est dont affectivement anéanti.

[1716] E, « Ebauches de vertige », III, p. 1470.
[1717] C, p. 490.
[1718] P, « Précis de décomposition », « L'horreur imprécise », p. 633.

- la dilatation de la conscience : « L'âme une fois mûre pour un vide durable et fécond s'élève jusqu'à l'effacement total. La conscience se dilate au-delà des limites cosmiques. Une conscience dépossédée de toutes *les images* est la condition indispensable de l'état d'extase et de l'expérience du vide. On ne voit plus rien en dehors du rien, et ce rien est *tout*. L'extase est une présence totale sans objet, un *vide plein*. Un frisson traverse le néant, une invasion *d'être* dans l'absence absolue. »[1719] Nous le comprenons, la dilatation n'est pas une *manifestation* de la joie, ou un *accueil* de l'infini, encore moins de Dieu. La dilatation cioranienne diffère d'une dilatation « spacieuse » [1720], puisqu'au contraire elle altère l'espace. La dilatation est consumation des limites de la finitude. Elle révèle ainsi *pleinement* la fonction destructrice de la jubilation qui jouit insatiablement du vide infini qui résulte de ce qu'elle consume. La dilatation de la conscience s'accompagne ainsi d'une dilatation de son en-soi qui n'agrandit pas son être, mais au contraire le diminue, au fur et à mesure qu'il coïncide avec son vide. Cioran l'explique lui-même :

> « A la limite extrême de l'amoindrissement de l'être, ''maintenant'', ''ici'', ''là-bas'', ''jamais'' et ''toujours'' perdent leur sens, car où trouver un *endroit* ou un *instant*, lorsqu'on ne garde du monde pas même un *souvenir* ?
>
> Ce ''nulle part'' voluptueux, mais d'une volupté sans contenu, est une extase formelle de l'irréalité. La transparence devient notre être, et une rose pensée par un ange ne serait pas plus légère ni plus vaporeuse que l'envolée vers la perfection extatique du non-être.
>
> […] l'éternité nous oblige à une perpétuelle comparaison avec la temporalité, ce qui n'arrive plus dans la suspension radicale que donne l'expérience du néant, qui ''est'' neutralité tant par rapport au temps qu'à l'éternité, neutralité à ''n'importe''.
>
> L'éternité pourrait être la marche finale du temps, comme le néant la sublimation dernière de l'éternité.
>
> Quelle bizarrerie, lorsqu'on a compris que les êtres sont des ombres et que tout est vain, de s'éloigner du monde pour trouver le sens, le seul sens, dans la contemplation du Rien, quand on pouvait fort bien rester parmi les ombres et le rien de chaque jour. D'où vient ce besoin de superposer au néant effectif un Néant suprême ? »[1721]

Nous comprenons que l'expérience de l'infini n'est que l'expérience du néant, et qu'il n'y a de jubilation que par une *dilatation du cœur*, comme dit la Philocalie, jusqu'au néant. La

---

[1719] LS, p. 306.
[1720] Cf. Jean-Louis Chrétien, *La joie spacieuse*. *Essai sur la dilatation*, Paris, Minuit, coll. Paradoxe, 2007.
[1721] CP, IV, p. 380-381.

transfiguration se révèle co-charnelle avec l'infini, non pas en vertu d'une ontologie de la déification, comme le veut la religion orthodoxe[1722], mais selon une métaphysique de la dilatation. Autant l'ébullition relève d'une philosophie du corps, autant la dilatation soulève une philosophie du cœur. La dilatation du cœur confine ainsi à une épectase. Nous ne parlons pas, à la manière de Grégoire de Nysse, d'une transcendance perpétuelle de soi par un élan tendu vers Dieu, il ne s'agit pas d'un désir insatiable du divin, désir qui croît à mesure qu'il participe de la proximité avec Dieu, qui reste à la même distance de l'âme[1723]. Il faut plutôt comprendre une pénétration du néant dans l'âme, et une effusion de l'âme embrassant l'infinité du néant. Et c'est ainsi que Cioran rêve d'une « cardiosophie », dont le chapitre principal, « qui s'occuperait des sensations et de la logique du cœur, devrait traiter des saints et de l'infini de leur cœur. J'ai parfois l'impression aiguë que le cœur de sainte Thérèse excède les dimensions du monde ; alors, je voudrais être bercé dans le cœur de la sainte. Dans le langage mystique, l'ampleur du cœur est sans équivalent dans notre monde. »[1724] C'est oublier que sainte Thérèse d'Avila va reculer encore plus profondément dans l'âme, au-delà du cœur[1725]. Lecteur passionné de la sainte, nul doute que l'erreur soit volontaire. En effet, ce qui retient l'attention cioranienne, outre la « génialité du cœur »[1726], c'est l'idée latente d'un cœur incurvé en son intériorité. La cardiosophie cioranienne suppose une négativité essentielle : une forclusion cardiocentrique qui s'oppose à l'idée d'ouverture[1727]. Quelques remarques s'imposent. 1. D'une part, le cœur est ce lieu qui renferme le secret, l'intimité et la sincérité d'un être. En ce sens, pénétrer le cœur d'un être, c'est en percer le secret ultime, c'est en détenir la clef. Le secret *abyssal* d'un être se loge dans l'incurvation d'un cœur, dans un repli intime et caché, une meurtrissure intérieure. C'est pourquoi il est toujours difficile de sonder les cœurs, même pour soi. le cœur dissimule à lui-même ses propres mobiles inavouables… (quand Freud parle d'inconscient, et Sartre de mauvaise foi, le cœur serait chez Cioran le *lieu* du *secret*). La cardiosophie est d'abord une herméneutique du secret. 2. D'autre part, le cœur est fourbu par le poids de l'existence. En ce sens, l'incurvation du cœur est aussi une clef pour ouvrir le mystère non plus d'un mais de l'être (*Qu'est-ce que l'être ?* reste une

---

[1722] Cf. Paul Evdokimov, *L'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Théophanie, 1979, p. 94.
[1723] Paul Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Paris, Seuil, 1973, p. 176, et cf. *L'orthodoxie*, *op. cit.*, n. 103, p. 68.
[1724] LL, VII, « A l'ombre des saintes », p. 270.
[1725] Ce point est bien mis en évidence par Jean-Louis Chrétien, *La joie spacieuse*. *Essai sur la dilatation*, *op. cit.*, chap. III, p. 113 sq.
[1726] Cf. *ibid*., p. 269 et p. 272. La génialité du cœur définit encore le héros, cf. P, « Précis de décomposition », « Faux-fuyants », p. 626.
[1727] Cioran déforme ainsi la spiritualité (principalement mystique et orthodoxe) du cœur, car le but de l'anthropologie cardiocentrique est l'ouverture à autrui et à Dieu. Cf. Michel Evdokimov, *Ouvrir son cœur*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

mauvaise question, car l'être est *peu de chose*, c'est-à-dire presque *rien* ; le mystère est plutôt l'expérience unique et ineffable qu'une conscience éprouve de l'être : un être voué à s'anéantir). Le déplacement de la thématique du cœur vers le *soi* et vers l'*ātman* renforcera cette perspective au fur et à mesure de l'œuvre de notre auteur. La cardiosophie est donc encore une métaphysique du mystère. 3. A l'inverse de cette incurvation, la jouissance de la jubilation est une dilatation du cœur. Le cœur est donc le lieu du resserrement (en particulier dans la tristesse, l'anxiété, l'angoisse, etc.) et de la dilatation : c'est le battement d'une âme vive. La cardiosophie se révèle donc encore comme étant une *physiologie de l'essence*. 4. Enfin, la descente dans le cœur par l'esprit est l'expérience essentielle et ultime du soi. Dans la tradition orthodoxe, le cœur, organe de l'être[1728], est ce lieu inhabité par Dieu Lui-même. Pour Cioran, le cœur est plutôt l'organe du non-être. Et la descente par l'esprit dans le cœur, semble rapprocher Cioran de l'expérience limite de Kirilov[1729]. La cardiosophie cioranienne est une métaphysique du soi, à la frontière entre être et non-être.

Nous pouvons maintenant conclure sur trois points capitaux. Tout d'abord, il faut comprendre qu'il existe deux types de dilatations : centrifuge et centripète. « On ne peut pénétrer le mystère d'autrui si l'on en est soi-même dépourvu. Pour être psychologue, il faut connaître suffisamment le malheur pour comprendre le bonheur, et avoir assez de raffinement pour pouvoir devenir barbare ; il y faut un désespoir assez profond pour ne plus distinguer si l'on vit au désert ou dans les flammes. Protéiforme, centripète autant que centrifuge, votre extase devra être esthétique, sexuelle, religieuse et perverse. »[1730] Nous pouvons évidemment entendre ici une proximité avec Nietzsche[1731]. L'important est ailleurs. La dilatation centrifuge est une altération qui amplifie l'en-soi. C'est moins une dilatation qu'un gonflement, un rien qui s'enfle, c'est la vie et l'existence, comme orgueil de la matière et vanité de l'homme. C'est la dilation de l'homme dans le faux[1732], ou du possible dans le

---

[1728] Cf. Elisabeth Behr-Siegel, *Le lieu du cœur. Initiation à la spiritualité de l'Eglise orthodoxe*, Paris, Cerf, coll. théologies, 1989, p. 143.

[1729] Cf. Simonetta Salvestroni, *Dostoïevski et la Bible*, trad. de l'italien par Pierre Laroche, Paris, Lethielleux, 2004, III, p. 208.

[1730] CD, « L'art du dédoublement », p. 101. On trouve encore la même distinction en amont : « La souffrance sépare, dissocie ; force centrifuge, elle vous détache du noyau de la vie, du centre d'attraction du monde, où toutes choses tendent à l'unité. Le principe se caractérise par un effort de synthèse et de participation à l'essence du tout. A l'opposé, un principe satanique habite la souffrance – principe de dislocation et de tragique dualité. » *Ibid*., « Le principe satanique de la souffrance », p. 92.

[1731] On peut comparer la suite du texte de Cioran (« Personne ne fait de la psychologie par amour […]. ») avec Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, *op. cit*., « Les quatre grandes erreurs », § 15, p. 979.

[1732] « Obnubilés par la métamorphose, par le possible, par la grimace imminente de nous-mêmes, nous accumulons de l'irréel et nous nous dilatons dans le faux, car dès qu'on sait et qu'on se sent homme, on vise au gigantisme, on veut paraître plus grand que nature. » CT, « L'arbre de vie », p. 1078.

présent[1733] ou de l'existence dans l'univers[1734], etc. En somme, exister, c'est enfler son « rien d'être », c'est le grossir, le gonfler. Le gonflement est le principe même de l'illusion : s'illusionner signifie « grossir des riens »[1735]. A l'inverse, la dilatation centripète est une altération qui diminue l'en-soi, qui le perd, qui l'abîme. Nous en trouvons des exemples avec la peur[1736], mais aussi et surtout – ce point est crucial – avec l'intuition du pire. En un sens, toute la gourmandise du pire y participe, et donc par conséquent tout le dynamisme de la lucidité – sa déclinaison –, s'y trouve suspendue : « […] nous voudrions […] qu'elle [la conclusion des temps] vînt nous délivrer de cette curiosité qui nous oppresse. Selon nos humeurs, nous en avançons ou en reculons la date, cependant que, respirant en fonction de l'irrespirable, nous dilatant dans ce qui nous étouffe, par toutes nos pensées, si lumineuses soient-elles, nous participons déjà à la nuit où elles vont sombrer. »[1737] L'intuition du pire est la dilatation centripète, en soi, contre soi, d'une intellection de ce qui s'abîme en soi. Et c'est par cette dilatation que la lucidité jubile elle-même selon une gourmandise du pire, en lui délivrant – à défaut d'une délivrance pleine et entière – une jouissance de la vacuité, fonction du vide perçu par la pensée.

Ensuite, pour Cioran, Dieu semble s'assimiler à une erreur du cœur, comme le monde, une erreur de l'esprit[1738]. Comprenons ceci : la dilatation du cœur n'est pas seulement mystique, plus exactement, elle n'est pas réservée aux état mystiques, mais existe à tous les niveaux de l'expérience du cœur. Il y aurait ainsi des degrés de jubilation, et, en même temps, une extension sémantique de l'usage du registre de la dilatation et du resserrement, bien en deçà du mysticisme. Cela ne signifie pas ou pas seulement que, selon ces degrés, la joie vécue ne serait pas pure, mais plutôt que cette joie surviendrait de manière moins intense et plus fugitive, sans atteindre les hauteurs ultimes évoquées par Cioran. Il est alors possible

---

[1733] « Libre des entraves du monde et de celles de l'entendement, il [le sceptique hérétique] se compare, lui aussi, à Dieu, lequel, cette fois, sera débordant, excessif, ivre, plongé dans les transes de la création, et dont il fera siens les privilèges, sous le coup d'une soudaine omniscience, d'une minute miraculeuse où le possible, désertant l'Avenir, viendra se fondre dans l'instant pour le grossir, pour le dilater jusqu'à l'éclatement. » CT, « Le sceptique et le barbare », p. 1104.
[1734] « La place qu'on occupe dans ''l'univers'' : un point et encore ! Pourquoi se frapper quand, visiblement, on est si peu ? Cette constatation faite, on se calme aussitôt : à l'avenir, plus de tracas, plus d'affolements métaphysiques ou autres. Et puis, ce point se dilate, se gonfle, se substitue à l'espace. Et tout recommence. » MD, « Pensées étranglées », III, p. 125.
[1735] CT, « Les dangers de la sagesse », p. 1142.
[1736] « Avant d'affecter notre perception de la durée, acquisition tardive, la peur s'en prend à notre sentiment de l'étendue, à l'immédiat, à l'illusion du solide : l'espace s'amenuise, s'envole, devient aérien, transparent. Elle le remplace, elle se dilate et se substitue à la réalité qui l'avait provoquée, à la mort. » TE, « La Tentation d'exister », p. 959.
[1737] E, « Urgence du pire », p. 1435.
[1738] LS, p. 294.

d'interpréter en terme de dilatation plusieurs éléments de la pensée cioranienne : la dilatation de la pensée à travers l'écriture, mais aussi et surtout la dilatation de l'existence dans le temps et dans la mort. Et c'est peut-être en ce sens que le *spectre* cioranien s'avère une rumeur de l'être qui trépasse sa disparition, le fantôme du néant immémorial, qui se rappelle à nous à chaque lecture, par un lien d'ombre. La dilatation est donc communication. En l'occurrence, dans la dilatation centripète de soi, il s'agit même d'une communication, en soi, entre être et non-être.

Enfin, concernant la jubilation elle-même, nous pouvons comprendre désormais le fonctionnement de l'antagonisme entre savoir, sensation et sentiment : on peut mesurer l'intensité des forces en présence avec la dilatation. La dilatation centripète nous semble correspondre au mouvement de la chute du temps. A chaque degré de lucidité qui se décline correspond un certain degré de sensation et de sentiment, dont les extrêmes entrent en conflit : dans l'extase, la jubilation et la joie, comme dans le pire, la douleur et la souffrance. Ce qui décide de l'intensité de l'un des trois pôles de la triade revient à chaque fois à la manière dont la lucidité, élément le plus faible des trois, s'allie contre l'un ou l'autre. L'expérience limite, de la jubilation ou de la douleur, est trop forte et emporte avec elle tout le reste. Au *cœur* de *soi*, la jubilation se trouve ainsi intrinsèquement nouée avec la souffrance et la lucidité. Ce qui décide du dénouement, c'est l'ampleur et le sens de la dilatation de chacun des trois pôles, une dilatation là encore centripète ou centrifuge, avec ou au détriment des autres pôles, selon un complexe de coalitions et de contradictions. La lucidité se voit ainsi limitée par la douleur et débordée par la jouissance.

Par quel miracle peut-on exister dans le néant ? La dilatation nous fait entrer dans l'inouï[1739]. Peut-être la jubilation consiste-t-elle avant tout dans l'espièglerie de savourer la dilatation de la pensée, travaillée par la joie ou la douleur, et déjà rongée de l'intérieur par un néant actif : la mort. La lucidité est déjà une outrance opposée – non sans humour, sans joie et sans peine – au néant. De la gourmandise du pire jusqu'à la jubilation ébullitive, dont elle porte l'écho, notre auteur se délecte, à sa façon, de tout l' « arôme de l'existence ». La relation d'être que procure la dilatation compense l'altération du mal, de même que l'ébullition, en amenuisant le rien d'être du sujet, abîmé en son cœur, permet d'altérer l'altération essentielle du mal. La jubilation nous paraît être ainsi une destruction au second degré, une jouissance

[1739] « C'est pourquoi lorsqu'il nous arrive de les [il s'agit des croyances] balayer, nous entrons dans l'inouï, dans une dilatation à côté de laquelle tout semble pâle,épisodique, même cette malédiction-là. » MD, « L'indélivré », p. 1220.

qui desserre l'emprise du mal lui-même, en l'outrepassant, en transgressant sa loi. Dans l'ébullition, la sensation devient tellement altérée que le corps en devient autre, et que le soi se dilate en marge du moi. La transfiguration du corps et du cœur est consommée. Tout le malheur de la conscience est de ne pouvoir connaître autant de jubilations que de souffrances. Cependant, la lucidité même du mal s'accompagne de jouissance, en faisant de la connaissance du mal et du pire non un plaisir, mais un *délice*.

La jubilation s'avère donc le feu obscur de la lucidité cioranienne. C'est la reprise d'une conception jubilaire gnostique[1740], qui voit dans la conscience clairvoyante de soi une connaissance apocalyptique de la répartition des temps, de l'être et du néant. En ce sens, Cioran rejoint Dante, qui révèle, à travers « la joyance »[1741], une métaphysique gnostique d'un sujet qui gravite autour des astres qui l'animent et entre les désastres qu'il côtoie. Cioran en touche à une joyance *infernale* « où l'on comprend trop »[1742] : « Notre bonheur consiste à avoir découvert l'enfer en nous-mêmes. »[1743] Mais c'est exactement la même dilatation ébullitive que nous pouvons voir saillir de la *Beata Beatrix* de Rossetti[1744], où l'éclat et l'éclatement de la jubilation sourdent sur fond d'une ténèbre qui s'embrase. Tout se passe comme si la jubilation, pourtant éthérée, pliait, ployait et s'effondrait sous son propre poids jusqu'à aboutir à un vide intégral. En face, l'œil du spectateur est irrémédiablement aspiré par le point focal du tableau, sorte de soif insensée de sens et d'anéantissement, presque un trou noir déchiré par un nimbe bouillant, une volute effervescente qui transpire et ondoie à la limite extrême de l'amoindrissement de son être.

[1740] Celle nourrie par l'*Hymne* T, XI, « Du deuil à la joie par la connaissance », ou par le livre eschatologique des *Jubilés*, in *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1987, s. la dir. de A. Dupont-Sommet et M. Philonenko, vol. I, p. 278-280 et p. 804-810.

[1741] Alighieri Dante, *La Divine Comédie*, *op. cit.*, *Paradis*, XXXIII, 93, p. 1669. Nous lisons également que l'astre « flambe » comme le fer sortant du feu « bouillonne », cf. *Paradis*, I, 59-60, p. 1370.

[1742] « ''… Mais Elohim sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront. » a peine se sont-ils ouverts, que le drame commence. Regarder sans comprendre, c'est cela le paradis. L'enfer serait donc le lieu où l'on comprend, où l'on comprend trop… » I, II, p. 1287.

[1743] LS, p. 301.

[1744] Dante Gabriel Rossetti, *Beata Beatrix*, 1863-1870 ; exposition Rossetti, Van Gogh Museum, Amsterdam, janvier - mai 2004.

CONCLUSION

1- LA CLEF DE L'ABIME

Au terme de notre enquête, au moment de remonter de l'abîme cioranien, qu'avons-nous trouvé ? Nous pouvons mettre en relief trois idées principales, qui nous semblent fondamentales pour la compréhension globale de la pensée de notre auteur.

a- La métaphysique de la solitude

La première concerne l'ensemble des incertitudes et des hypothèses à propos de la définition du *soi*. Au-delà de la conscience du sujet, ou, pour mieux dire, de la *subjectité* de l'être du sujet dont le moi n'est que le phénomène extérieur, le soi, chez Cioran, nous paraît désigner une *séité* (noyau de l'essence singulière) sensible aux « séismes du cœur »[1745] suscités par la jubilation, c'est-à-dire le point métaphysique de l'intériorité à soi et en soi, selon une intellection dirigée contre soi, c'est-à-dire contre la *mêmeté* du moi (identité objective, qui est déjà une altération de l'intériorité essentielle par l'extériorité), contre l'appartenance à soi-même. En ce sens, la scission entre le moi et le soi ne relève pas d'une dialectique réflexive[1746]. Le rapport non à soi-même (solipsisme) ni par soi-même (aséité), mais à soi peut même, au bout du compte, ne plus être réflexif, dans le non-savoir du vertige du vide. L'ontologie cioranienne de la finitude assimile cette *séité* à une singularité réductible à un complexe d'antagonismes entre savoir, sensation et sentiment. Le soi suppose donc une chair, par le biais de laquelle il reçoit un certain nombre de déterminations et de contenus existentiaux. Pour autant, la substance du soi n'est qu'un « rien d'être », simplement incarné dans un substrat corporel (un *gonflement* de matière organique, vanité de la vie). Ce qui constitue l'en-soi, c'est donc d'abord un *manque* d'être et en même temps un *mal* être, point d'application d'une altération ontologique fondamentale, un pâtir essentiel, sur fond d'expérience de l'infini négatif (il n'y a d'infini, par soi et en soi, que du non-être, donc de l'altération douloureuse de l'être – c'est-à-dire le mal, qui met le néant « en action »). Cet

[1745] Nous voulons désigner par là, au sens large, les affects qui atteignent et *agitent* le cœur. Mais Cioran emploie l'expression en un sens plus étroit : le « séisme du cœur » définit l'hystérie. En cela, Cioran caractérise l'individu hystérique par excellence : le saint, qui est un hystérique durable (et non pas sporadique, comme notre auteur), cf. P, « La sainteté et les grimaces de l'absolu », « Hystérie de l'éternité », p. 697.

[1746] Pour une telle dialectique réflexive, cf. André Stanguennec, *La dialectique réflexive. Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, coll. Philosophie contemporaine, 2006, cf. en particulier p. 94.

infini est une dilatation absolue. A la différence de Kierkegaard, notamment, le soi singulier n'a pas de rapport avec l'Absolu, mais il a un rapport absolu avec ou plutôt contre lui-même. Sur l'arrière-fond de l'infini, l'individu se définit, en soi, comme « la solitude hypostasiée en essence »[1747]. On en déduit alors que l'être individuel n'existe qu'en vertu d'une dilatation centrifuge du néant : un rien d'être en mal d'être, entre être et non-être. Autant le mal est ce qui traverse et rend autres toutes les essences en les altérant, autant la dilatation (centrifuge ou centripète) est un principe de communication essentielle qui donne à exister, et que l'individu peut se réapproprier (en son soi propre) avec la jubilation ou subir (par son moi) avec illusion.

Par conséquent, le soi ne saurait se laisser englober par un Soi suressentiel, qu'il s'agisse de Dieu, d'une matrice au sens de Blaga, d'une « connaissance de Tréfonds » (*ālayavijñāna*)[1748], ou même de l'imaginal[1749]. C'est une originalité de Cioran que de se retrouver à la croisée des grandes pensées de l'imaginal (Eliade, Corbin, Lupasco, Jung, Bachelard…) sans jamais y souscrire. Là où l'imaginal propose une métaphysique de la subjectivité sans sujet, Cioran oppose une métaphysique du sujet sans subjectivité (le soi détaché du moi) : c'est la signification de la solitude intérieure. Cioran en appelle d'ailleurs à une « Urgence du désert » – un désert intérieur dans une nudité *superessentielle*, l' « ''abîme de la superessence'' » –, c'est-à-dire à la solitude pure de tout objet, de toute image y compris spirituelle, pure même de l'être et de l'absence de l'être, au-delà de l'absolu[1750]. L'imaginal relève encore, en effet, de l'*objectité*. Pire : la personnalité individuelle investie d'une Image, d'un archétype, d'un Inconscient collectif… perdrait aussi, du même coup, son identité personnelle. Au lieu de voir les idées en Dieu, il s'agirait d'être vu en soi par le *mundus imaginalis*. L'ontologie spectrale de Cioran tente à la fois d'éliminer la question de l'être, et de préserver une métaphysique du sujet – essentiellement seul en soi. Car en n'étant plus seul

---

[1747] P, « Précis de décomposition », « Le souci de décence », p. 616. Cf. encore : « La vie ne pouvant s'accomplir que dans l'individuation – ce fondement dernier de la solitude, – chaque être est nécessairement seul du fait qu'il est individu. Pourtant tous les individus ne sont pas seuls d'une même manière ni avec une même intensité : chacun se place à un degré différent dans la hiérarchie de la solitude ; à l'extrême se situe le traître : il pousse sa qualité d'individu jusqu'à l'exaspération. […] Quand on a trahi *l'être*, on n'emporte avec soi qu'un malaise indéfini, aucune image ne venant appuyer de sa précision l'objet qui suscite la sensation d'infamie. » P, « Précis de décomposition », « Le traître modèle », p. 630.

[1748] Cf. André Bareau, « Le bouddhisme indien », *in* Henri-Charles Puech (s. dir.), *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1999, vol. I, t. 2, p. 1272-1273. La « connaissance de tréfonds » détermine la conscience-réceptacle comme étant « un fleuve psychique qui continue de couler après la mort et assure ainsi la liaison entre les diverses existences. »

[1749] Par commodité, nous reprenons cette appellation pour ne retenir que le point commun de pensées fort hétérogènes par ailleurs : l'englobant propre au « schème de l'Etre et du connaître » (cf. « Pour une charte de l'Imaginal » figurant à la seconde édition du livre d'Henri Corbin, *Corps spirituel, terre céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 1979).

[1750] UD, p. 19, et cf. *ibid*., p. 22.

à l'égard de lui-même[1751], le soi n'est plus à soi. Le spectre n'est que la dilatation d'une pensée, comme le sens n'est que la condensation du silence.

Enfin, chez Cioran, le soi implique une métaéthique de son propre éthos intérieur[1752]. En effet, du moment que le soi est à soi, il se retrouve sans relations et perd, de fait, toute notion d'autrui[1753]. Par suite, il se soustrait aux ordres éthiques extérieurs. La morale comme l'éthique n'existent pas et s'assimilent à de pures fictions conventionnelles. Mais dans le face à face avec soi et en soi, Cioran ne manque pas de scrupules, de regrets, de remords… De même, revenu à lui, au sein du monde, Cioran use d'une esthétique de soi (dandysme, jeu avec les illusions, frivolité). Rien ne mérite d'être recherché, si ce n'est l'impossible délivrance à l'infini, impossible puisque cette délivrance, sous toutes ses formes (connaissance, joie, ironie, écriture, ou autres…) est toujours compromise par la finitude du sujet assailli par le mal. La *rédemption* du soi est une utopie.

b- La métaphysique de l'échec

A voir le parcours accompli, de l'intuition du pire à la jubilation, nous pouvons ensuite tirer une conclusion sur le sens de l'échec de la délivrance, et sur l'irrésolution des directions aporétiques qui déchirent la pensée cioranienne, entre ce qu'il veut et ce qu'il sait. Cet échec procède de la loi du mal, selon laquelle tout ce qui existe et tout ce qui se fait se retourne contre soi, à ses dépends. Tout tend vers le mal. Or, le principe d'individuation est moins, pour Cioran, la *limite* de la finitude, que le *fait* d'être. L'échec caractérise ainsi la condition humaine par essence. Le mal est toujours déjà là au creux de l'être, en soi. C'est toujours de lui-même que l'homme va au devant du mal, et précipite ses échecs. Aussi lisons-nous : « L'individu est un échec *existant* […]. »[1754] Mais, en proie aux illusions, l'homme n'en a pas conscience, et, par là, aggrave d'autant ses échecs et son mal – comme Œdipe ou même Sisyphe.

[1751] « On est toujours seul à l'égard de soi-même, non de quelqu'un. » CP, III, p. 376.
[1752] Sur ce point précis, nous serions tentés de rapprocher Cioran non pas tant de Nietzsche (puisque Cioran suspend la question des valeurs), mais de Rosenzweig. Cf. Franz Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, trad. de l'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1982, 1. « Les éléments ou le perpétuel pré-monde », IIIe livre « L'homme et son soi ou métaéthique », « L'homme solitaire », p. 100-101. Si Cioran connaissait peut-être Buber (cf. C., p. 324 et 528), en revanche, rien n'atteste d'une lecture cioranienne de Rosenzweig.
[1753] « *Autrui* est une invention de dialecticien. » I, II, p. 1291. Et Simone Boué elle-même affirmait de Cioran : « […] partout et toujours il est SEUL. » Cf. Simone Boué, « Avant-propos », C, p. 11.
[1754] CP, XIII, p. 492.

Il y a une véritable métaphysique de l'échec à l'œuvre dans la pensée cioranienne, comme l'a mise en évidence Nicole Parfait :

> « L'apprentissage de l'échec que prône Cioran, loin d'être uniquement la condition de la clairvoyance, est la seule attitude existentielle conforme à l'essence de l'homme.
>
> Cette détermination métaphysique de l'homme entraîne de multiples conséquences. La principale sans doute est que la réflexion de Cioran sur l'homme et le monde est *essentiellement métaphysique* – et non d'abord morale ou esthétique comme on le croit souvent. Elle implique une conception transhistorique et immuable de l'essence et de l'existence. »[1755]

L'échec est cette impulsion absurde vers le mal, à la base de tout mouvement. Ce n'est pas seulement l'échec de l'être mais aussi celle de la quête de l'être et de tous ses substituts (en particulier Dieu) que Cioran révèle. En ce sens, la pensée cioranienne prend le contre-pied de la philosophie de Jaspers[1756] : le « chiffre » de l'échec, n'est pas l'être, mais le mal, qui altère l'être. L'échec apparaît comme étant la *direction* de l'esprit. A la question posée par Kant « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », Cioran semble répondre que l'homme étant voué à l'échec, il n'y a d'orientation essentielle que celle sachant regarder en direction du pire, de son « élan vers le pire ». L'échec induit une logique de l'impossible, qui règle l'antinomie de la contingence absurde et de la nécessité fatale. L'impossible n'est pas qu'un concept se niant lui-même, il trouve précisément son sens dans l'insensé. L'impossible signifie ce qu'il y a d'insoluble dans notre monde : pas de futurs contingents, pas d'alternative à la fatalité, pas d'échappatoire devant l'irrémédiable qui frappe l'être. C'est une logique modale négative qui appréhende notre monde, comme un monde impossible[1757] et qui voit dans le temps non pas l'actualisation des possibles, mais leur destruction[1758]. Dès lors, tout est impossible, en sorte que le temps, au regard du présent, rend le possible révolu, la contingence, fatale, et enfin la nécessité, absurde. Nécessité et contingence ne sont en somme que deux moments de la conscience, également voués à révéler son échec. Cette logique du

---

[1755] Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, *op. cit.*, VI. « L'écriture comme style de vie », « Une métaphysique de l'échec », p. 177.
[1756] Rappelons que pour Jaspers, l'échec révèle le chiffre de l'être, toujours voilé et inversé dans la réalité empirique. Cf. Karl Jaspers, *Métaphysique*, quatrième partie « L'évanescence de la réalité empirique et de l'existence est le chiffre décisif de la transcendance (l'être dans l'échec) », in *Philosophie*, *op. cit.*, p. 782-796.
[1757] Cf. LL, VI, « En finir avec la mort », p. 243.
[1758] « Le Temps ne ronge pas seulement tout ce qui vit, il se ronge encore lui-même, comme si, las de continuer, et excédé du Possible, de sa meilleur part, il aspirait à l'extirper. » E, « Ebauches de vertige », III, p. 1478.

monde impossible nécessite alors un « courage de l'échec »[1759], une lucidité de la persévérance non dans l'être, mais dans le mal.

c- La métaphysique du pire

Enfin, nous pouvons conclure sur l'opérativité du concept de pire. Car, en définitive, qu'est-ce que le pire ? Le mal du Mal, le mal au second degré, le superlatif du mal. C'est l'objet de l'intuition du motif central de la pensée cioranienne en ce que la saisie du pire absolu constitue le degré ultime de la lucidité, elle-même étant le dernier degré de la conscience. L'intuition du pire est la dilatation de la pensée dans ce qui l'abîme. De quel abîme s'agit-il ? « Point de nouveau ciel ni de nouvelle terre, ni non plus d'ange pour ouvrir le ''puits de l'abîme''. N'en avons-nous pas d'ailleurs, la clef nous-mêmes ? L'abîme est en nous et hors de nous, il est le pressentiment d'hier, l'interrogation d'aujourd'hui, la certitude de demain. »[1760] Au sein de la « géographie du rien », l'abîme désigne un vide destructeur et, à strictement parler, *transfiguré*. Comprenons ceci : s'abîmer en soi, par une chute gravitationnelle, signifie se dilater de manière centripète, dans le mal. Cela revient à dilater la pensée en dehors du temps (chute du temps), jusqu'à l'évanouissement du soi dans une confusion avec le vide intérieur, dans le non-savoir. C'est donc dans le sens d'une intuition du pire que la pensée cioranienne se meut, et c'est par la joie qu'elle parvient à se mouvoir.

Par conséquent, ce n'est pas seulement la jubilation d'une gourmandise du pire – selon une satiété *par défaut* – qui est requise, mais plus exactement une dilatation du vide, qui se dilate au détriment de l'altération du mal. La dilatation jubilatoire s'avère absolument indispensable à rendre dynamique la déclinaison de la lucidité. Tout se passe donc comme si la place vacante d'un progrès toujours repoussé, refoulé, nié, se voyait *in fine* occupée par la dilatation de la jubilation. Nous pourrions alors généraliser de la façon suivante : tout pessimisme (en tant que savoir triste et philosophie du pire) nécessite, pour être conséquent et authentique, une joie qui le nie. Une connaissance sans progrès (même à titre d'acquis inactuel par rapport à l'histoire), qui se prétend plus lucide qu'une connaissance progressiste se trouve par là légitimée, pour autant que l'on admet une logique contradictoire. Sans joie, sans dilatation, le pessimisme gagne en systématicité ce qu'il perd en légitimité : il n'est qu'un progrès à rebours, non lucide sur lui-même.

[1759] LC, lettre à Aşavir Acterian du 23 juin 1975, p. 55.
[1760] E, « Urgence du pire », p. 1437.

Le pire se révèle être la clef du dilemme métaphysique de Cioran, entre joie et lucidité, la clef de l'être en lequel Cioran s'abîme. Il est le concept directeur de la déchéance et de la mise en balance des autres degrés de conscience. Nous pouvons revenir sur un texte significatif pour illustrer cela. Dans l'*Urgence du pire*, paru pour la première fois dans une version augmentée sous le titre de « *La clef de l'abîme* »[1761], Cioran s'inspire de la dernière des quinze planches de l'*Apocalypse* de Dürer : *L'Ange tenant la clef de l'abîme*[1762]. La gravure illustre deux épisodes de l'*Apocalypse*. Au premier plan, un ange enferme le diable dans son abîme : « Puis je vis un Ange descendre du ciel, ayant en main la clef de l'Abîme, ainsi qu'une énorme chaîne. Il maîtrisa le Dragon, l'antique Serpent – c'est le Diable, Satan –, et l'enchaîna pour mille années. Il le jeta dans l'Abîme, tira sur lui les verrous, apposa des scellés, afin qu'il cessât de fourvoyer les nations jusqu'à l'achèvement des milles années. Après quoi, il doit être relâché pour un peu de temps. »[1763] Au second plan, un ange montre à saint Jean la Nouvelle Jérusalem[1764].

Tout, dans le texte de *La clef de l'abîme* qui deviendra l'*Urgence du pire*, pourrait nourrir notre réflexion : l'irréparable (§ 1 de l'édition de 1961), le chaos cosmique (§ 2 *id.*), la soif de la catastrophe (§ 3 *id.*), la friandise du pire et la dilatation de soi dans ce qui l'étouffe (§ 1 de l'édition de 1979), le feu intérieur[1765] qui fait chuter le sujet en dessous des morts (§ 2 *id.*) – comme un spectre de l'abîme –, la transgression par l'homme de ses limites et la corruption des sources de son être (§ 3 *id.*), la « déchéance magistrale » de l'homme moderne (§ 4 *id.*), la clef de l'abîme que chacun porte en soi et qui ouvre un abîme en soi et au dehors de soi (§ 5 *id.*), la fin de l'histoire (§6 *id.*), les derniers hommes de la post-histoire (§ 7 *id.*), le petit abîme (l'ennui) d'Adam qui a précipité l'humanité dans la chute, la nostalgie de l'enfer et le renoncement aux prophéties du pire (§ 8 *id.*). Le regard de Cioran fait face à la vision stupéfiante du premier plan et efface de son champ spéculaire la promesse de la rédemption de l'*Apocalypse* de l'arrière-plan. L'évolution de l'état du texte[1766], de *La clef de l'abîme* jusqu'à l'édition dans *Ecartèlement*, laisse entrevoir la *dilatation obsessionnelle* de notre auteur, qui se coule dans cette révélation fiévreuse du pire et qui amplifie les registres d'une

---

[1761] « La clef de l'abîme », *in* Joseph Foret (s. dir.), *L'Apocalypse*, Paris, Joseph Forêt éditeur d'art, 1961, p. 315-333.
[1762] Albrecht Dürer, *L'Ange tenant la clef de l'abîme*, 1497/1498, Karlsruhe, Staaliche Kunsthalle.
[1763] *Apocalypse*, 20, 1-3, *Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 2081.
[1764] Cf. *ibid.*, 21, 9-11, *Bible de Jérusalem*, *op. cit.*, p. 2083.
[1765] Cioran détourne l'image du feu qui descend du ciel pour brûler les nations séduites par le Diable (relâché après ses mille ans d'enfermement), avant, du reste, que celui-ci soit plongé dans un étang de feu et de souffre (cf. Apocalypse, 20, 9 sq., p. 2082).
[1766] CRN. Ms. 47.190, CRN. Ms. 683, CRN. Ms. 684, CRN. Ms. 685. Bibliothèque Littéraire J. Doucet.

jubilation infernale. A l'évidence, Cioran projette une grande part ce qu'il veut bien voir dans cette gravure, en sorte que la planche miroite l'abîme intérieur de notre auteur. Cela révèle concrètement le jeu de forces qui noue ensemble lucidité du pire et jubilation de cette clairvoyance terrifiante. Ainsi, entre les mots des textes, nous voyons s'instiller toute la voluptueuse « divagation »[1767] cioranienne, qui, ligne après ligne, dilate sa pensée sur le papier et dilue d'autant l'insupportable gravité du pire, entraînant dans sa chute une non moins insoutenable légèreté de l'être. De l'*urgence du désert* à l'*urgence du pire*, la métaphysique est dès lors déterminée comme une dilatation de la pensée en son abîme, à l'ombre de l'être, sous le Soleil noir d'un savoir triste ô combien ardent et jouissif en sa conscience du négatif.

[1767] Cf. E, « Urgence du pire », p. 1441.

2- EPILOGUE

Nous nous sommes interrogés sur la même question centrale du sens de cette lucidité cioranienne selon cinq directions distinctes : en son origine, en son fondement, en son principe, en ses conséquences et, pour finir, en sa portée et ses limites. Par là, nous nous sommes efforcés de déterminer le contexte de la *Kulturpessimismus* et des philosophies intuitionnistes afin d'évaluer la signification pessimiste de la lucidité cioranienne, sur la base de sa philosophie du pire. Ensuite, nous avons tâché de pénétrer le sens de la distinction fondamentale de la chute du temps et dans le temps, dont la primauté s'est révélée absolue – et même, à terme, encore plus originaire que la différence entre être et non-être. C'est alors que nous nous sommes plongés dans l'examen du principe de la lucidité elle-même : la déchéance de l'extase jusqu'au pire ; ce faisant, nous avons pu mettre en évidence la joie motrice qui accompagne la lucidité en ses différents degrés, alors même que la lucidité refuse toute vérité joyeuse. Il en est ressorti, par suite, une détermination de l'herméneutique et de l'ontologie négatives de Cioran. Enfin, après avoir tenté de saisir le rôle spectral de cette ontologie négative au sein de la pensée cioranienne, nous avons cherché à établir jusqu'où allait la puissance négative de la lucidité (désillusion de l'être et du possible) et jusqu'où elle s'arrêtait, prise dans un complexe entre savoir, sensation et sentiment.

Du pire à la jubilation, des soubassements pessimistes et des présupposés sceptiques jusqu'aux conséquences douloureuses et joyeuses, notre enquête n'a cessé de chercher *l'intelligence de la lucidité*. Et la première difficulté fut précisément de traquer cette joie *dans* les exercices négatifs de la lucidité et non à côté de cette dernière (c'est-à-dire non pas dans un rapport de juxtaposition mitoyenne, mais bien dans une relation contradictoire qui met chaque pôle contraire au cœur même de l'autre). C'est donc non sans mal que le conflit antinomique entre lucidité et joie nous est apparu, pas à pas. Mais nous avons dû surmonter une difficulté plus grande encore, lorsqu'il a fallu saisir le paradigme métaphysique dans lequel cette antinomie se nouait et se dénouait, selon une logique affective contradictoire. La conséquence de cette métaphysique existentielle de la connaissance fut de révéler qu'à chaque degré de la lucidité, en fonction des états multiples et mutilés du vécu, on découvre une correspondance avec un mode d'être. Il apparaît alors une conjonction entre les différents degrés de la lucidité, de la sensation et de l'affectivité.

A la question de savoir s'il existe une alliance possible entre la lucidité et la joie, nous sommes maintenant en mesure de répondre par l'affirmative, en précisant immédiatement que cette alliance est négative et qu'elle relève d'une coalition. Car nous pouvons désormais comprendre *comment, jusqu'où* et *pourquoi* cette alliance est possible : selon une logique triadique du *tertius gaudens*, trois situations s'avèrent possibles. Lorsque le savoir s'intensifie et emporte soit l'affectivité et, avec cette dernière, la sensation, soit d'abord la sensation et ensuite l'affectivité. La lucidité est alors pleine et entière. Sinon, la lucidité se retrouve neutralisée, débordée, annulée par le jeu d'une coalition contraire. Au-delà de ce schématisme – qui n'a d'autre justification que celle de clarifier une complexité sur laquelle Cioran ne s'explique pas mais qui est déjà toujours en œuvre du fait même de vivre et de penser –, nous avons pu mettre en évidence cette connexion entre savoir, sensation et sentiment dans les situations limites du mal et de la jouissance. Et il en est ressorti que la jubilation de la lucidité, au moyen d'une dilatation centripète à la fois herméneutique et métaphysique, travaille de l'intérieur la lucidité, la stimule et lui confère, par sa contradiction même, toute sa légitimité. La dilatation jubilatoire rend ainsi la lucidité dynamique et vacillante : on ne sait jamais quand la coalition va s'inverser. Bien plus, si le complexe triadique constitue le point métaphysique du sujet, point sur lequel coïncident contradictoirement savoir, sensation et sentiment, alors la coalition est un retournement vécu qui écartèle le sujet dans sa chair. En aucun cas ce paradigme ne saurait donc rester légitime en dehors des contenus existentiaux fondamentaux du sujet. D'ailleurs, le propre d'une vacillation, plutôt que d'une oscillation, consiste bien dans un balancement, toujours attendu mais restant incertain jusqu'au moment du basculement. Il n'y a pas plus de « sécurité du pire », que la chute n'est « confortable » et que la lucidité n'est préservée des illusions.

Au terme de notre enquête, la question de l'évaluation de la pensée cioranienne rencontre trois objections.

1. Une objection logique : *l'idole de l'échelle*. Les multiples attaques cioraniennes sont dirigées contre les idoles de toutes sortes et en particulier contre celle du progrès, du possible et de la certitude. En cela, il dépasse Bacon, resté attaché à cette dernière. Mais nous pouvons nous demander jusqu'où Cioran ne souscrit pas encore lui-même, dans sa ruine des idoles, à une dernière illusion : l'idole de l'échelle[1768] ? Cioran, grand critique du progrès, évoque

[1768] A l'origine, cette « idole d'échelle » est une objection de Joseph de Maistre contre le concept de cause générale et de généalogie causale de Bacon : « Qu'on nous montre ce prétendu ordre de causes *générales, plus générales, généralissimes* […]. Et ! comment peut-on s'aveugler au point de chercher des causes dans la *nature*,

régulièrement des degrés et des échelles, à commencer par l'échelle des fictions et des degrés de conscience, sans oublier entre autres la « gamme des peurs », la « gamme du vide », etc. La même critique pourrait être opposée à notre généalogie du pessimisme : rien ne justifie de parler en terme de filiation de pessimismes parce qu'il n'y a de pensées qu'isolées, parce qu'il n'y a que des effets et non pas des causes qui s'engendrent les unes les autres. Cette généalogie du pessimisme est donc soit fausse, soit réellement causale et alors progressiste, une incohérence pour des pessimistes refusant le progrès. De même, comment Cioran peut-il refuser le progrès du savoir avec l'idole de l'échelle ? La réponse à cette objection consiste à distinguer l'ordre du discours et l'ordre du vécu. Ce qui est progressif, dans la description de la filiation des pessimismes, ce n'est pas le pessimisme, mais bien la description. Il n'est pas étonnant, du reste, que les pessimistes ne cherchent pas à retracer l'histoire de leur courant. Corrélativement, les degrés et les échelles évoquées par Cioran relèvent d'une philosophie des nuances, sensible aux variations d'intensité. En ce sens, notre compréhension *dodécaphoniste* de Cioran permet de comprendre qu'il n'y a pas de hiérarchies progressistes, mais seulement des mouvements, des directions, des intensités, des sauts qualitatifs d'un degré à un autre, voire d'un extrême à un autre. En outre, l'idée d'une paléontologie évite de confondre les degrés (purs effets) avec les étapes d'une avancée, puisqu'il n'y a pas, pour lui, de *capitalisation d'acquis*.

2. Une objection morale : *le pathos*. C'est pour nous la principale faiblesse de la pensée cioranienne, qui transforme le pâtir essentiel en un pathos inessentiel. Ainsi, Cioran tombe quelquefois dans une complaisance à soi, dans un appesantissement excessif sur son moi, et s'enfonce dans la self-pity. Un détachement qui ne se libère pas du pathos n'est pas vraiment un détachement[1769]. L'apitoiement sur lui-même, auquel Cioran succombe parfois, n'a d'autres justifications qu'autobiographique, caractérielle et narcissique. La solitude intérieure n'est-elle que pathos ? Jusqu'où le soi n'est-il pas vanité de la conscience ? Et alors jusqu'où faudra-t-il reculer en soi pour rompre avec la vanité ? La question reste posée : elle est moins une objection qu'une impérieuse exigence d'approfondissement du détachement, de la vacuité et, en somme, de la légèreté prise avec soi. Puisque tout est vanité, l'essentiel n'est-il pas dans la prise de conscience de l'indélivrance ? C'est en ce sens que la lucidité nécessite le mécontentement de tout, y compris de soi, de la lucidité de soi et en soi, jusqu'au

---

quand la nature même est un effet ? » Cf. Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, *op. cit.*, t. II, Cinquième entretien, p. 260-261.

[1769] Cf. LL, VI, « En finir avec la philosophie », p. 237.

mécontentement lui-même. Le décalage entre l'émergence d'une métaphysique du sujet et l'objection du pathos reprend, en fin de compte, le mouvement d'une pensée duale, vacillant entre le soi et le moi. Cette faiblesse du pathos prouve la qualité concrète de la pensée cioranienne, mais en marque les difficultés éprouvées pour celui qui veut en approfondir la signification : c'est en effet une pensée qui peut choisir de se *fermer* presque à son gré ou de ne pas développer ses implications même immédiates, de jouer de manière un peu trop ostensible avec la patience sinon l'intelligence – ou la complaisance – de son lecteur.

3. Une objection éthique : *la question politique*. C'est la question qui monopolise l'attention sur les égarements de jeunesse de Cioran : sa séduction par les idéologies fascistes voire nazies. Cette objection peut être posée intrinsèquement (son œuvre n'est-elle que l'histoire de cette séduction puis de son refoulement ? La lucidité cioranienne n'est-elle qu'un échec cuisant ou peut-être même qu'un mensonge ?) et extrinsèquement (comment appréhender une œuvre empreinte de ces égarements ?). A la manière de Fontenelle, commençons par établir ou rétablir les faits avant de nous inquiéter des causes et des conséquences – en précisant bien qu'expliquer et que chercher à comprendre ne signifie ni excuser ni accuser, et dans la mesure de ce qui nous semble pour l'instant avéré (mais les recherches dans les fonds d'archives ne manqueront pas d'apporter de nouveaux faits). Cioran a souscrit, largement, à un nationalisme (une « passion » pour son pays) et s'est rapproché des idéologies fascistes à deux moments de sa vie : de 1933 jusqu'à 1936, puis, lors de son retour en Roumanie de septembre 1940 à février 1941 (lorsque la Roumanie rappelait ses ressortissants de l'étranger).

Rappelons quelques points importants : Cioran n'a jamais appartenu à la *Garde de Fer* (ni à aucun parti politique), il a en revanche nourri une admiration exaltée pour certains de ses membres et, corrélativement, pour une partie de leurs idées, tout en ménageant un certain nombre de différences[1770]. Par suite, Cioran a développé le même enthousiasme à l'égard de l'Allemagne, dans laquelle il voyait un modèle pour réformer la Roumanie. C'est ce double enthousiasme qui perce dans plusieurs textes de cette époque avec en particulier le chapitre sur le « Colectivism naţional » de *Schimbarea*. Enfin, lors de son second séjour, Cioran prononce un éloge de Codreanu, à un moment où la majorité des légionnaires étaient

[1770] En particulier dans *Schimbarea*, Cioran repousse le retour à l'ethnicité (SFR, chap. V « Lumea politicului », p. 178 sq) et se méfie du nationalisme intransigeant (cf. *ibid*., chap. IV « Război şi revoluţie », p. 154). Cf. Sorin Antohi, *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmate et l'utopie*, Paris, L'Harmattan, coll. Aujourd'hui l'Europe, 1999, « Cioran et le stigmate roumain. Mécanismes identitaires et définitions radicales de l'ethnicité », p. 194-195.

ouvertement antisémites. Comment comprendre cela ? Il faut prendre soin de ne pas oublier le contexte historique tout à fait déterminant[1771]. La question de la passion nationale de Cioran relève donc d'une histoire qu'il a directement vécue[1772]. De même que, pendant les deux périodes troubles, la politique roumaine se fait à coup de prières et de révolver, pour reprendre les termes de Cioran lui-même[1773].

Nous pouvons alors proposer deux interprétations : la passion de Cioran pour son pays n'est pas politique, du moins certainement pas en un sens ordinaire. Elle a une signification mystique, ce qu'atteste le concept même de *Schimbarea*. La *Transfiguration* du visage de la Roumanie doit s'entendre au sens strict par lequel Cioran entend ce terme : une métamorphose d'essence, dans la douleur, par un saut qualitatif. D'ailleurs, n'oublions pas que Codreanu était un leader mystique, qui prétendait avoir été visité par l'Archange Michel. En quelque sorte, la passion pour la politique, animée par des sentiments messianiques voire millénaristes, est une passion mystique, qui entraîne excès et folie. Nous pourrions même interpréter cette passion comme une *dilatation centrifuge* de soi-même. En tous les cas, cette attitude de nationalisme mystique nous permet de comprendre, à l'instar d'Ilinca Zarifopol-Johnston[1774], que l'ouvrage *Schimbarea* se voit complété et infirmé par *Lacrimi şi şfinţi*, dont il est, en quelque sorte, le pendant *centripète*. Cioran n'aurait donc pas fait autre chose que d'adopter une attitude qui rappelle, en somme, *mutatis mutandis*, celle de Dostoïevski.

Il reste à comprendre l'attitude de Cioran à l'égard des juifs, avant son arrivée à Paris. Les propos cioraniens contre les juifs non seulement nous semblent indissociables de la haine des français, des anglais, des hongrois, etc. jusqu'aux roumains eux-mêmes, mais surtout ils nous semblent spécifiques en ce que la relation aux juifs est à la fois lapidaire et équivoque. C'est une relation passionnelle, où Cioran est animée d'une jalousie vis-à-vis d'un peuple héroïque au regard de l'histoire, privilégié au regard de l'éternité, et élu au regard de Dieu.

[1771] La Roumanie n'est autonome que depuis 1859, la Transylvanie n'entre dans la Grande Roumanie qu'avec la fin de la Première Guère mondiale, avant d'être en partie reprise par la Hongrie le 30 août 1940 (Cioran rentre en Roumanie en septembre de la même année). Auparavant, la Bessarabie avait été rétrocédée à la Russie en juin, la Dobroudja revenait à la Bulgarie en juillet.

[1772] Cioran a tout aussi bien connu la « peur du gendarme hongrois » que le triste épisode où il fut placé avec son frère et sa sœur chez sa grand-mère quand son père et sa mère furent internés en camp de travaux forcés lors de l'arrivée des russes dans les Balkans, suite à l'assassinat de l'héritier de la couronne austro-hongroise (cf. C, p. 641 ; Ent FB, p. 9 ; Ent FS, p. 19 ; Ent FJ, p. 193 ; Ent MJ p. 286).

[1773] Cf. MP, p. 132.

[1774] Cf. Ilinca Zarifopol-Johnston, « Cioran : The Temptation to Believe », introduction à E. M. Cioran, *Tears and Saints*, *op. cit*., p. V-XVI.

C'est une relation d'amour-haine[1775]. Par exemple, éprouvant pour Job une « piété filiale »[1776], Cioran écrit en 1936 dans le *Livre des leurres* : « Je ne connais que deux déchirements : juif et russe (Job et Dostoïevski). D'autres peuples ont sans doute souffert infiniment mais eux n'avaient pas la passion de la souffrance. N'ont une mission que les peuples qui se sont foulés eux-mêmes aux pieds, et ont réédité Adam. Un peuple qui n'a pas enduré dans son existence historique toute la tragédie de l'histoire ne peut s'élever au messianisme et à l'universalisme. Un peuple qui ne croit pas qu'il a le monopole de la vérité ne laissera pas de traces dans l'histoire. »[1777] Comme pour toute la pensée de Cioran, l'important n'est pas dans une extrémité ou une autre, mais dans la vacillation entre les deux, dans la contradiction entre mystique et politique. Par ailleurs, Cioran s'est empressé de désavouer *Schimbarea* et ses emballements de jeunesse dans *Ţara mea*, dans l'avant-propos à la réédition de *Schimbarea* en 1990, dans ses lettres, dans ses entretiens. Mais les regrets mêmes de Cioran ont pu être interprétés comme les remords d'une faute. Il y a certes des remords authentiques sur ses *passions* fautives d'alors, mais il y a aussi de simples regrets. Spécialement, il nous semble que Cioran, culpabilise sur sa responsabilité dans le destin de son frère. Cioran avait poussé par tous les moyens son frère à ne pas entrer dans les ordres. Une fois parti, il laissa Aurel désemparé, et celui-ci s'engagea, par suite, aux côtés des légionnaires. Après la libération, Aurel Cioran effectuera sept années de prison, avant de se voir étroitement surveillé et régulièrement maltraité sous le régime communiste. Outre cela, il n'est pas jusqu'à Lucien Goldmann – lui qui, le premier, lança la polémique sur l'auteur de *Schimbarea* – qui ait sympathisé avec Cioran et se soit quasiment réconcilié avec lui[1778].

Au-delà de la preuve des faits et de leur interprétation, le reste est philodoxie. Il nous semble éminemment regrettable et décevant que Cioran se soit épris d'idéologies funestes, et qu'il se soit mépris sur leur signification, mais l'illusion rétrospective du vrai doit nous mettre en garde sur les polémiques stériles, quand elles ne sont pas tout simplement fallacieuses et animées de mobiles étrangers à la pensée de notre auteur.

[1775] « Si à vingt ans, je les aimais au point de regretter de n'être pas des leurs, quelques temps plus tard, ne pouvant leur pardonner d'avoir joué un rôle de premier plan dans le cours des temps, je me pris à les détester avec rage d'un amour-haine. » TE, « Un peuple de solitaires », p. 867.
[1776] LL, VI, « En finir avec la philosophie », p. 234.
[1777] LL, VII, « Le goût des illusions », p. 257.
[1778] Cf. C, p. 695.

3- LE SENS DU SILENCE

Le silence aspire à la parole. Il n'est une cécité du sens que pour celui qui s'aveugle sur le sens, car le silence donne du sens au sens : sa visée, sa centration, au point métaphysique du sujet, perdu en soi, égaré entre être et non-être. Dilatation de la pensée, le sens n'expire qu'à l'intérieur de soi. Ainsi, de l'Occident à l'Orient, du pire à la jubilation, du fini à l'infini, nous n'avons cheminé qu'en nous-mêmes. S'il n'y a d'itinéraire qu'intérieur, il n'y a d'intériorité que prise sur l'infini du néant.

Deux aspirations sourdent de cet itinéraire. Notre recherche reflète l'attente d'une réorientation en matière d'histoire de la philosophie (par l'appréhension tant de la philosophie roumaine que du pessimisme) et de métaphysique (la rupture consommée avec la métaphysique classique ne condamne ni à la mort de la métaphysique ni à l'ontologie fondamentale ou à la phénoménologie, mais ouvre des approches métaphysiques inédites). Mais notre enquête aspire aussi à l'*intelligence* d'une œuvre, littéralement une lecture du dedans. Si l'œil ne peut se voir lui-même, il peut du moins s'apercevoir dans l'œil d'autrui. Le silence n'est que la direction d'un regard où se chercher.

Enfin seulement, nous pouvons achever l'itinéraire accompli, en regardant en arrière, afin d'entendre résonner à nouveau cette fameuse page des *Cimes du désespoir* qui nous a servi de point de départ :

> « Pourquoi ne pouvons-nous demeurer enfermés en nous ? Pourquoi poursuivons-nous l'expression et la forme, cherchant à nous vider de tout contenu, à organiser un processus chaotique et rebelle ? Ne serait-il pas plus fécond de nous abandonner à notre fluidité intérieure, sans souci d'objectivation, nous bornant à jouir de tous nos bouillonnements, de toutes nos agitations intimes ? Des vécus multiples et différenciés fusionneraient ainsi pour engendrer une effervescence des plus fécondes, semblable à un raz de marée ou à un paroxysme musical. Etre plein de soi, non dans le sens de l'orgueil, mais de la richesse, être travaillé par une infinité intérieure et une tension extrême, cela signifie vivre intensément, jusqu'à se sentir mourir de vivre. Si rare est ce sentiment, et si étrange, que nous devrions le vivre avec des cris. Je sens que je devrais mourir de vivre et me demande s'il y a un sens à en rechercher l'explication. Lorsque le passé de l'âme palpite en vous dans une tension infinie, lorsqu'une présence totale actualise des expériences enfouies, qu'un rythme perd son équilibre et son uniformité, alors la mort vous arrache des cimes de la vie, sans qu'on éprouve devant elle cette terreur qui en accompagne la douloureuse obsession. Sentiment analogue à celui des amants

> lorsque, au comble du bonheur, surgit devant eux, fugitivement mais intensément, l'image de la mort, ou lorsque, aux moments d'incertitude, émerge, dans un amour naissant, la prémonition de la fin ou de l'abandon. »[1779]

C'est sur cette épectase cioranienne que se consume le sens d'une intuition du pire. En définitive, le sens de cette clef ferme la solitude pour l'ouvrir à son infini intérieur. Si Cioran meurt de vivre dans quelques extrémités existentielles, et s'il vit de mourir le reste du temps, du moins, dans cette vacillation des hauteurs des cimes jusqu'à l'abîme inavouable, sa pensée vit sa mort, dans la prémonition de sa fin et de son silence. Cioran écrit en cherchant à éveiller son lecteur, à le fustiger. C'est la volonté d'inciter à une lecture qui, une fois entamée, ne se referme plus, même après que le regard du lecteur s'arrête. Et, maintenant que notre présent erre dans la mémoire de l'avenir, peut-être que ces lignes non plus n'auront pas laissé notre lecteur complètement indemne, le sens de ces lignes se prolongeant sur le point final où commence notre propre silence. Alors, vraiment, sur la corde raide du lien d'ombre, avant qu'elle ne lâche, comme Hamlet, nous pouvons dire : *tout le reste est silence*.

[1779] CD, « Etre Lyrique », p. 19.

ANNEXES

Nous reproduisons, à l'identique et en l'état, quelques textes de Cioran qui nous ont été utiles et qui sont issus des archives que nous avons consultées.

Annexe 1

Cioran E. M., *Rapport sur mon activité universitaire pendant l'année 1938-1939*. 4 p. r., dac. Archives familiales de Mme Eleonora Cioran (Sibiu).

Mes efforts intellectuels durant cette année d'études en France se sont particulièrement concentrés sur l'élaboration de ma thèse. Pour arriver à bien serrer les données du problème, j'ai dû restreindre son étendue, de sorte que le sujet qui portait dans le plan initial que j'avais conçu, sur l'idée du mal et du péché chez Nietzsche et Kierkegaard, se réduit dans sa formule actuelle à traiter plus spécialement le conflit de la conscience et de la vie chez Nietzsche. Outre la nécessité de pénétrer plus profondément les éléments du problème il m'a semblé qu'on ne peut pas engager une discussion sur le mal et le péché sans tomber en pleine théologie. C'est ainsi que dans l'état actuel de mes études j'ai essayé de transposer les mêmes préoccupations sur un plan manifestement plus philosophique et de laïciser certaines vérités qui par leur nature se prêtent trop à la ferveur et au subjectivisme, pour qu'elles n'alourdissent pas la construction de ma thèse. Celle-ci comporte quatre parties dont voici l'essentiel.

I- Le conflit de la conscience et de la vie – motif dominant chez Nietzsche. Transposition sur le plan du vitalisme du dualisme : esprit-matière. Tandis que celui-ci avait une portée métaphysique, celui-là se limite au cadre du psychologique. Le primat de l'expérience individuelle et la vie convertie dans un absolue [sic] ; le spiritualisme perd toute autonomie.

II- Les valeurs de la vie et les valeurs de l'esprit.

La tendance à dissocier tout et à voir d'en bas. Le monde de l'esprit qui émane de la vie et qui se tourne contre elle. La dialectique qui en résulte et ses expressions chez Nietzsche Bergson et Simmel. – Kierkegaard comme prédécesseur.

III- Le problème de la décadence – le mal dans l'histoire.

Pour Nietzsche la décadence c'est la diminution de l'irrationnel, de la vie ; l'œuvre usurpatrice de l'esprit. L'exaspération du conflit conscience et vie. Il n'y a décadence dans l'histoire que là ou [sic] il y a exacerpation [sic] de la conscience au détriment de la vie.

IV- La ruine des normes ; L'incompatibilité [sic] entre la construction d'une morale et l'exigence vitaliste.

L'impossibilité [sic] de fonder l'éthique en dehors de l'autonomie spirituelle.

V- Conclusion.

Tels sont les points sur lesquels j'envisage le problème ; ce sujet ne comporte pas pour moi uniquement une discussion abstraite mais je tâche de montrer aussi quelles conséquences ont eues sur le plan historique certains principes de la philosophie vitaliste.

– En dehors de la thèse proprement dite, j'ai beaucoup fréquenté en vue d'une étude, Jouseph [sic] Joubert moraliste chez lequel on trouve réuni par le fait qu'il a appartenu historiquement à une époque si tourmentée – toute la concision, l'éclat et le brillant des grands moralistes (Pascal, La Rochefoucauld, Vauvenargues) et tout le prestige du romantisme, renforcé chez lui par l'amitié et l'intimité de Chateaubriand. Les études qu'André Beaunier à [sic] faites sur lui et particulièrement la publication du journal de Joubert m'ont été d'une grande utilité.

Quant à la littérature proprement dite je pense avoir comblé certaines lacunes d'information et avoir étudié à fond Chateaubriand, Flaubert, Stendal [sic], Baudelaire, Mallarmé, Barrés [sic] et Proust.

Ayant eu largement accès à des cercles intellectuels, dont l'esprit de collaboration internationale m'a permis d'approcher des personnalités d'une profonde influence sur la vie spirituelle de la France j'ai pu ainsi connaître par mon expérience personnelle la complexité de l'esprit français et comprendre combien le reproche de rationalisme stérile que les allemands adressent aux français est superficiels et faux.

Pendant les vacances j'ai voyagé un peu dans toutes les régions ou le désir de compléter ma connaissance de la France m'a poussé comme vers des stations de recueillement. Ainsi la Bretagne, le Val de la Loire et la Provence restent pour moi les lieux privilégiés de ma nostalgie.

– L'année prochaine je souhaiterai fort la passer en France pour cette raison que les exceptionnelles conditions intellectuelles que la France met à la disposition de chacun, je pourrai achever mon travail. En outre il y a en France un climat d'effervescence spirituelle qui vous entraine [sic] et vous contraint d'être plus qu'on ne serait soi-même naturellement. Le prolongement de mon séjour me parait [sic] ainsi l'unique moyen de n'avoir aucun vide dans ma formation spirituelle et dans ma carrière intellectuelle.

Annexe 2

Cioran E. M., *Le Dépassement du pessimisme*, CRN. Ms. 372[1 à 3]. Slnd. Fonds Cioran – Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet.

Remarque : le texte comporte de grandes biffures de « Cela ne ~~s'est <fut>~~ jamais ~~vu~~ encore atteint […] » à « […] Pour mon « Jeu d'être », <pour l'obtenir> il n'est pas d'être » ; et sur les deux dernières lignes.

Le ~~pessimisme~~ <nihilisme> est trop légitime : c'est là ~~le suprême argument~~ <l'objection majeure> contre lui. Car, pour être ~~pessimiste~~ <nihiliste>, il ne faut pas déployer un effort considérable de l'esprit : il suffit de regarder. Le premier coup d'œil sur le monde vous confirme dans votre position. Le ~~pessimisme~~ <nihilisme> est d'une intolérable évidence : c'est ce qui le perd…

~~Ai-je calomnié l'existence !~~ Tant d'années dépensées à calomnier l'existence ! Mais l'ai-je calomniée ? Je n'ai fait que constater, ~~bien des conclusions de mes perceptions~~ ; je me

suis appliqué [?] à voir. ~~Et <de tout> ce que j'ai vu~~ <Et, promeneur attentif, de tout ce que j'ai vu> j'ai composé l'image de l'enfer ; ~~image d'un promeneur attentif~~. Il ne faut pas descendre aux sources de l'existence pour en constater l'inanité ou l'horreur ; il suffit d'en explorer la

surface ; car l'enfer est visible ; c'est ce qui le distingue du paradis. Mais je suis excédé de voir, ~~excédé~~ <comme> de préciser ce que je verrai… <Les certitudes me terrassent>. Je ne puis éternellement me mouvoir à l'intérieur du déjà vu, ~~d'un La monotonie du démoniaque me paralyse. Pourrais-je un jour piétiner les axiomes du Mal ? La nullité du monde est une vérité d'abécédaire ; je l'ai sue avant de l'apprendre. , l'Inutilité~~ <L'inanité>, c'est par une grâce infuse que je l'ai perçue. Je suis né du non-être, dans le non-être, et je l'ai pratiqué dès mon enfance. Aussi bien ne m'inspire-t-il plus. Il fut trop longtemps mon habitude, mon unique mode de respirer. Auprès de lui, de son écrasante banalité, quel miracle que l'Etre ! ~~C'es~~ Le prestige de l'impossibilité ~~lui~~ y est attaché. Il est l'inouï, il est ce qui ne peut pas arriver. Il faut en forcer l'accès, le braver, le prendre d'assaut, faire un énorme effort pour ~~le concevoir~~ se le figurer. ~~Il est l'inconcevable même~~. Il ~~défie l'entendement et~~ confond le sentiment et défie ~~l'enten~~ la raison. Rien n'a de prise sur lui, sinon notre désir d'y accéder <,> ~~Désir fabuleux~~, désir ~~du~~ fabuleux, nostalgie ~~surnaturellement insolente, avidité monstrueuse, <et> prétention morbide : monstrueuse.~~ Mais il nous échappe : c'est sa fonction. Il est parce qu'il se dérobe ; et il ne cesse de se dérober. ''Une parcelle d'être''. Cela ne ~~s'est <fut>~~ jamais ~~vu~~ encore atteint[.] Cette parcelle, ~~<pour la posséder> la folie seule tend à la posséder. Je <Je>ne reculerai pas devant la folie ; je dépouillerai mon néant~~ si elle n'est qu'au prix de la raison, je ne reculerais [sic] pas devant la folie. Je dépouillerais [sic] ~~mes évidences natives~~ mon néant ~~de naissance~~ ; je ~~brimerai~~ mes vérités, les traiterai en despote, les humilierai, les réduirai ~~au silence~~. ~~Il m'est~~ Pour mon « Jeu d'être », <pour l'obtenir> il n'est pas d'être contre l'honneur et la justice ~~que je ne commetrai~~ [sic] ~~pas. S'il faut en finir avec~~ l'évidence, ~~nulle~~ <ni> fourberie, ~~nulle<ni>~~ <ou> trahison, ~~nul m ne me parasitant indignes~~ que je ne commettrai<s>. ~~Je saisirai au vol la moindre occasion, j'épierai la moindre symptôme d'une crise de l'irréalité, je l'épierai et en ferai mon profit. Tout <De tout> symptôme d'être sera.~~ J'épierai le moindre symptôme ~~d'être~~ <d'existence>, comme la moindre allusion à l'existence ébauche d'existence [sic]. Je m'y précipiterai, dussé-je en périr. ~~Car j'ai besoin <je raffole> d'inaccoutumé~~. J'ai besoin de ce qui est, du possible, de l'utopie du possible, je raffole d'inaccoutumé. Car l'Etre est ~~*mon*~~ <un>*état d'exception* – auquel ou même plutôt qu'on ne ~~<le>~~ vit, ~~il est une crise de l'irréalité ; une crise qui survient si rarement, qu'il faut être une maladie de l'esprit~~ un dieu pour ~~l'attendre sans désespérer~~, <il faut> un vrai [?] dérangement ~~mental~~ de l'esprit. ~~Mais il est entendu que je ne veux plus~~ ~~entendu que~~ ~~compter sur~~

~~<<compter>> <<<escompter>>>~~ sur un brin d'être, ~~ne saurait venir~~ <cela n'est pas le fait> d'un homme normal. ~~Cela est entendu~~. Mais ce n'est pas de raison qu'il s'agit lorsqu'on veut en finir avec ~~l'évidence, le pessimisme~~ le nihilisme…

Annexe 3

Cioran E. M., *Le Temps*, CRN. Ms. 288. Slnd – Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet.

Remarque : le texte est biffé de grands traits (de « tous les ~~êtres~~ soleils… », jusqu'au second paragraphe compris).

Le Temps. Je ~~me sens~~ <suis> écroué dans le Temps. J'essaie de m'en évader. Je sais qu'il y a en moi un coin ~~qui n'es est~~ hors de tout ce qui passe ; j'y accède hélas ! trop rarement. Mais quand je m'y retire, ~~quelle félicité~~, quel bonheur ! <objet de> ~~Ce~~ <ce> rien d'éternité, ~~tout le l'~~ <tous les> univers, tous les ~~êtres~~ soleils ~~sont~~ ne sont qu'ombres. Par quelle organisation maudite suis-je astreint de retourner sans cesse aux instants ! L'appel impossible de ce qui n'est pas ! Et cependant, cette lumière dont ~~je ne sais pas~~ j'ignore l'origine, me ~~retire~~ rend, pour un instant, supérieur à la mort, et, plus encore, à la vie ; cette lumière, unique réponse que nous puissions opposer à cette ~~débauche de pourriture~~ ~~nuit corrompue où se déroule notre corruption matérielle~~. L'éternité n'est pas ~~facile~~, <d'un abord facile> pour des êtres atteints par le temps : comme elle est en nous ; il nous faut y parvenir, secouer non pas seulement le joug de la durée, mais aussi tout ce qui, <en> nous ~~aide fortifie et~~ consolide l'état de créature.

Il est entendu que ce monde n'est une solution à rien : il nous faut donc <en> sortir, pour ~~arriver~~ arriver à nous-mêmes, à ce silence que nous entendons dans nos suprêmes solitudes et qui nous rachète à nos yeux, qui nous console de toutes les hontes où nous plonge la condition de créature.

Cette lumière qui nous dispense de Dieu, du monde, de nos semblables et de tous ce qui en nous s'apparente à eux.

Cette lumière qui est la transfiguration de notre vide ; le moment suprême de nos attentes et de nos défaites, cette éternité qui ne dure pas, mais qui se cache éternellement en nous.

Annexe 4

Cioran E. M., *Actions de grâces*, CRN. Ms. 261. Slnd. Fonds Cioran – Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet.

Actions de grâce. Si vous m'avez démuni de tout, je ne puis <S>eigneur, ne pas vous remercier de m'avoir néanmoins pourvu de cette tristesse inusable, qui ~~v me~~ soutient ~~à travers toutes mes épreuves <~~mes jours>. Qu'elle ~~fait~~ <soit> le fruit de votre ~~bonté~~ <misère ou de > ou de votre ~~négligence~~ d'un moment de négligence de votre part, je ~~ne~~ n'ai pas assez de lumière sur vous pour en décider. Je ~~n'en~~ ne suis pas moins touché <par> ~~de~~ votre geste<.> ~~, et ce serait ingratitude de~~ Ne comptez pas sur mon ingratitude. Et bien que je ne sois pas de ceux qui, ayant profité de vos faveurs en espérant [sic] toujours d'autres, si je ne saurais oublier celle que vous m'avez accordée ~~Vous dirais-je~~ Elle me suffit, puisqu'elle m'accompagne ~~dans toutes~~ en toute rencontre. Que pourrais-je attendre d'autre de vous ou des vôtres ? ~~Je suis comblé Dans mon <Mon> dénuement, je suis comblé me comble~~ Fut-il jamais dénuement plus comblé que le mien ? Vous m'avez ~~octroyé~~ ~~dispensé~~ <octroyé> une ombre qui précède mes pas et mes pensées, qui est riche en ressources et qu'aucun rayon ne saurait diminuer. Je la suis avec fidélité <avec sa force [?]>, et~~,~~ elle, à son tour, ne m'abandonne jamais : elle m'obscurcit les chemins qui vont vers toi et les hommes, ~~et de <avec> sa force d'opacité~~ et ne consent pas à ce que je me dirige ailleurs que vers elle-même. Je n'avance pas, à vrai dire, je me penche sur elle, je retombe ~~sur~~ éternellement sur elle. Et mon esprit pourtant n'arrive pas à en toucher le fond ni à ~~en~~ <en> ~~pénétrer~~ <épuiser> le mystère<.> ~~qui D'où lui vient~~. ~~Faut-il~~ Sa miraculeuse fécondité, d'où lui vient elle [sic] ? comment survit-elle à ma curiosité, ~~à ma soif~~ <comme>, à mes ~~ricanements~~ <lassitudes> ? C'est <à ce> là, Seigneur, que je connais votre ~~œuvre~~ doigt. <Comme> Vous n'aviez pas voulu que je fusse ~~seul~~ <sans appui> dans cette vie ni dans une autre<,> ~~Et vous m'avez donné une compagne pour l'éternité~~ vous ~~avez fait de~~ ~~moi le~~ ~~parasite de~~ m'avez dispensé tous les trésors ~~de la tristesse~~ <tous les trésors du cafard>, toute l'éternité ne me suffira <pas> pour les gaspiller. Et me voilà ~~l'homme le~~ plus riche que toutes vos créatures, tant vos voies sont impénétrables !

Annexe 5

Cioran E. M., *Logique, physiologie, vertige,* CRN. Ms. 204. Slnd. Fonds Cioran – Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet.

Logique, physiologie, vertige. Il est rare qu'une idée, si nous en faisons le tour avec soin, puisse rester à l'intérieur de notre esprit et comme au-dessus de notre moi concret ; au fur et à mesure que nous l'approfondissons, elle descend en nous, s'incorpore à notre personne : elle y gagne en intensité ; ~~ce qu'elle perd en validité~~ mais sa validité intrinsèque en souffre. Ainsi, tôt ou tard elle finit par prendre le chemin de l'obsession, par se déposséder de son autonomie, par se renier. Car toute obsession est une ancienne idée, <une idée incarnée> et comme une concession que l'esprit fait aux organes. ~~A travers elle s'opère le passage de la~~ Est-elle le dernier stade de l'idée ? Celle-ci ~~glis~~ peut glisser encore plus bas <:> vers le vertige, – idée qui a perdu jusqu'au souvenir d'elle-même <comme> toute trace de ses origines ou de son appartenance à un monde de valeurs abstraites. ~~Le vertige, en effet, est la résolution en~~ Le vertige nous montre jusqu'où l'esprit, entraîné dans l'aventure du rien, peut ~~perdre~~ abdiquer ses fonctions, et, avec elles, sa nature.

Annexe 6

Cioran E. M., *La volupté du vertige,* CRN. Ms. 239. Slnd. Fonds Cioran – Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet.

Remarque : quelques lignes de ce texte sont reprises dans le dernier paragraphe de TE, « Rages et résignations », « La douceur du gouffre », p. 937.

La volupté du vertige. Il y a un plaisir ~~à descendre~~ à perdre pied – et à perdre du terrain. Cela simplifie ~~notre vie~~ <l'atrocité [?] de notre> attention ; au lieu de se disperser ~~et~~ de se fixer sur nombre d'objets différents, elle trouve enfin à quoi s'appliquer ; elle a un but et un centre d'intérêt. Elle se dirige ~~en bas~~ vers le point le plus bas ; elle a une direction, dont rien n'arrive à la distraire. Je ne sache rien de plus sûr que les certitudes de la chute ; je m'émerveille de tomber, de ne pas cesser de tomber : vers quoi ? Je l'ignore. Mais je glisse, je glisse, je me

replie vers ma chute, je m'y laisse aller. J'ai découvert la <D>ouceur ~~des~~ ~~de~~ <du> ~~l'homme~~ <gouffre> ? Je ne plains plus celui qui en percevait un à ses côtés ~~?~~ <.>Il n'en était sûrement pas effrayé. ~~Il~~ ~~Je le soupçonne~~ Il en faisait ses délices. Et s'il l'a converti en terreur, ce fut là son mensonge. Car même les plus grands esprits mentent – lorsqu'il s'agit de leurs voluptés cachées ou de leurs vices. Car perdre tous nos points d'appui – c'est là une volupté caché [sic] et un vice. ~~Et il a~~ <Le reconnaître, et n'en point rougir : il y a> fallu l'impudeur et la liberté d'esprit ~~dès que~~ de <ces ~~que~~> quelques <derniers> siècles. ~~pour~~ ~~Désormais nous traiterons nos abîmes avec le même soin que s'il s'agissait de notre santé~~. Quel~~s~~ progrès n'avons-nous pas fait dans l'art d'entretenir et de soigner nos abîmes ! ~~C'est~~ ~~En revanche, ce sont nos hauteurs qui nous font plutôt peur~~.

Annexe 7

Cioran E. M., *Rien, rien, rien !*, CRN. Ms. 254. Slnd. Fonds Cioran – Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet.

Rien, rien, rien ! ~~Voici que les mots expirent. Et <Puis maintenant c'est le tour des choses ; une à une se retire, se subtilise, s'évapore. J'en perds une avec l'avènement de chaque instant. Cadence~~ ~~au~~ ~~service de l'évanouissement qui évanouit~~ ~~où, petit à petit, tout s'engouffre, tout s'évanouit~~. ~~Progression destructrice <meurtrière> <Progression meurtrière~~ ~~où~~> chaque être dépose son être, ~~chaque être~~ ~~s'évertue à~~ ~~son~~ <se désiste> ~~désistement~~ de soi, s'~~échine~~ <évertue> à coïncider avec lui-même dans l'acte même qui l'annule <,> ~~Apothéose renversée~~ ~~Il s'acharne~~ – dans son appétit ~~d'apothéose renversée <inversée>~~ – à atteindre son point ultime, et à m'en faire le témoin. ~~J'assiste à~~ <au> <<A>> son faste ~~de sa disparition ;~~ et ~~du~~ ~~<dans le au> spectacle~~ de la durée je n'enregistre que ce qui cesse ; ~~et~~ et tout consent à cesser. Défilés ~~de choses~~ <de râles,> ~~qui cessent~~ <cérémonie de chutes> ; ~~abîme prédestiné~~ répétition d'abîmes ~~; cérémonie <de chute>~~ indéfinie ~~du d'abdications~~. Le rien transperce ~~les couches~~ <l'obscurité qui le> ~~du tout~~ ~~<l'être>~~ <ruine> éclate ~~au jour~~, surplombe ~~la~~ l'instant et s'effondre avec lui. ~~Rien, rien, rien !~~ ~~Perspective de dieu déshérité, volupté <effusion> d'un dieu sans monde ! Volupté de nul royaume !~~

~~Chaque~~ Les créature<s> se désagrège<nt> sous mes yeux, chacune, <<en>>~~ d'elles <s'efface pour>~~ <<s'effaçant>> ~~que fait faire un pas~~ <dégage ~~de sa présence le chemin>~~ vers le non-créé !

~~s'effaçant~~ <disparaissant> dégage la perspective qui s'ouvre sur le non créé ! ~~Je devine les effusions d'un dieu déshérité, d'un dieu sans monde.~~ Volupté de nul royaume !

Annexe 8

Cioran E. M., *Les systèmes*, CRN. Ms 186[1-2]. Slnd. Fonds Cioran – Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet.

Remarque : ce texte fait directement écho à la fin de P, « Précis de décomposition », « Adieu à la philosophie », p. 623.

Les systèmes. ~~Parcourez~~ <Lisez> n'importe quel grand philosophe ~~lisez ses~~ ~~livres~~, examinez<-le> ~~son système~~ laissez-vous ~~aller à admirer~~ <imprégner de> ~~l'édifice~~ <son œuvre>… Vous sentirez ~~instantanément~~ l'illusion dont il est victime. Il parle de l'univers de l'esprit, du sens de la vie et de but. ~~Un seul moment~~ l'idée de l'effleure <pas un seul instant> qu'il se ment à l'intérieur des concepts de la ''tribu'', que sa vision n'embrasse ~~même pas l'humanité~~, même pas la terre, même pas l'humanité, et qu'il se borne à quelque petite expérience de l'homme, ~~à quelques acci~~ un accident aussi ridicule que périssable. ~~Une fourmi ne <qui> décrirait sa fourmilière~~, ~~pas comme si c'était le monde~~, ~~ne procèderait pas autrement~~. ~~On~~ D'où ~~s'appesantit sur l'~~ vient cette vision bornée, cette déficience du sens de l'universel ? ~~Sans doute, d'~~ <D'>une chose très précise : les philosophes, dans leur très grande majorité, ont pris l'homme <trop> au sérieux. ~~Ils n'ont pas vu plus loin~~ <toutes leurs constructions> ~~; parce que aucun n'a essayé de penser comme non homme s'il n'avait aucune relation au phénomène humain. Toutes leurs constructions~~ sont faites pour ~~l'homme~~ <lui>, <pour son usage> ~~en vue de~~ l'homme ~~et à son usage~~. ~~Leurs~~ La ''réalité'' dont ils parlent n'est pas plus ~~vaste~~ ~~que~~ réelle que la nôtre à tous. Après avoir étudié un système philosophique, ouvrez un livre d'astronomie : vous y verrez la place ~~qu'occupe l'homme~~ <que nous avons

sur> la terre <et celle-ci dans> ~~qu'occupe l'homme dans~~ l'univers. ~~Si après vous vous~~ mettez ~~à~~ <vous après à> méditer sur le sens de l'histoire… universelle !

Ce qui ~~a~~ perd~~u~~ tous les philosophes c'est leur manque d'humour ~~!~~ <.>

Ce qui perd les philosophes c'est leur manque d'humour. Cela est vrai également des romanciers ;

voir les systèmes

entre le système et le roman

Le romancier se prend <trop> au sérieux ; comme le philosophe prend l'homme trop au sérieux

Ce narcissisme de bas étage – à l'origine du roman

Annexe 9

Cioran E. M., *Nos sensations*, CRN. Ms. 221. Slnd. Fonds Cioran – Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet.

Nos sensations. Peine perdue que de comparer les vertus du plaisir à celles de la douleur : entre nos sensations il n'y pas de différence de ~~qu~~ qualité, mais uniquement d'intensité, de profondeur. ''Jusqu'où suis-je descendu dans une ~~sensation~~ <expérience des sens>'' – telle est la question que chacun devrait se poser : ~~vu que,~~ à leur niveau habituel, nos sensations ne nous révèlent rien ni sur leur nature, ni sur les choses, ni sur nous-mêmes. Que ~~j'éprouve du plaisir~~ <je me réjouisse> ou que je souffre normalement, – cela n'a aucune importance. Mais si je vais jusqu'au fond du plaisir ou de la douleur, tout change. Une telle intensité perce les couches de l'existence, déchire voile après voile, supprime apparence après apparence. Point

de sensation-limite qui ne soit essence vécue. Soumis à ~~une~~ <l'>épreuve ~~suprême~~, nos sens nous font atteindre <~~au cœur même de l'être~~> à une réalité ~~supérieure~~ inaccessible à la contemplation ~~intellectuelle :~~ <.> Epreuve exceptionnelle, épuisante, qui les détraque souvent. ~~C'est un risque à courir : on n'arri~~ Et il est naturel qu'il en soit ainsi, du moment que par eux nous accédons au terme, à l'objet final de l'esprit sans les moyens de l'esprit. N'est-ce point une aventure que de découvrir, ~~au bout~~ <à l'extrémité> du plaisir ou de la douleur, l'autre face des choses ? – Dieu <dernière>

~~Je ne connais <Il n'est d'> d' <Toute> extrémité de volupté de souffrance qui ne débouche sur cet épaississement du néant qui a nom Dieu, ce Dieu –, en qui je vois le commencement, la dernière étape de mes sensations~~ étape de nos sensations…

Annexe 10

Cioran E. M., *Les degrés de la vitalité*, CRN. Ms. 237[1-2]. Slnd. Fonds Cioran – Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet.

Remarque : le texte comporte, sur la première page, une grande biffure : du début jusqu'à « car toute formule… ».

Les degrés de la vitalité. Le critère qui ~~des~~ nous aide à distinguer nos sentiments les uns des autres ne devrait pas goûter ainsi qu'il arrive communément, du contenu de ceux-ci, mais de leur intensité. Déclarer tel sentiment positif et tel autre négatif, ~~parce~~ <sous prétexte> que l'un nous incite à la vie et l'autre nous en détourne, c'est commettre une grave erreur sur le fonctionnement de notre sensibilité. Il n'y a, en fin de compte, que des sentiments intenses ou faibles, ainsi en est-il des sensations. Car c'est le degré d'intensité <ou de faiblesse> de nos états qui en marque la nature~~, et non point le contenu~~ . Un désespoir violent est un état positif ; un espoir débile, négatif ; une peur exagérée nous stimule ; une peur ~~défaillante~~ anémique nous diminue. Il faut préférer mille fois une haine dynamique à un amour ~~stationnaire~~ stagnant. ~~Car~~ C'est la vitalité de nos états qui les rends [sic] stériles. Ainsi tout état négatif, ~~accuse~~ pour autant qu'il acquiert de force, se convertit en état positif ; le ~~contra~~ l'inverse est également vrai : un enthousiasme qui perd de la frénésie se dégrade, et nous sert

moins à vivre qu'une dépression virulente. ~~Qu'est-ce donc qu'un état positif ? , sinon un~~ qu'est donc positif, si ce n'est tout ce qui nous permet de nous élever au-dessus de notre niveau normal, habituel, ce qui fait sortir notre vie d'elle même ? ~~, ? tout . En d'autres notre :~~ tout ce qui entretient notre déséquilibre ; tout ce qui nous prête un supplément d'être. Car toute formule d'équilibre ~~cons~~ nous ~~conserve~~ réduit à nous-mêmes, et ~~maintient~~ <empêche> notre vie ~~identique d'e~~ de dépasser ses possibilités, de ~~briser ses~~ franchir ses frontières. Ainsi nous éprouvons une sensation de nullité toutes les fois que nous restons en deçà de nos extrémités et que nous nous identifions à notre jeu d'être, ~~à notre~~ ce ~~q~~ ce que nous sommes ; mais toute plénitude est ~~un débordement suscité par~~ provoquée par un surcroît de vitalité ~~dont n'importe lequel de nos états est doté~~ dont est favorisé un sentiment, une sensation. C'est dire que notre vie n'est pas supportable en elle-même ; ~~ou que, comme telle elle n'est~~ <telle qu'elle est, elle ne mérite pas que l'on s'en ~~soucie,~~ préoccupe.

Il va sans dire que les états ~~où elle est~~ positifs, ~~nous n~~ il ne m'est pas aisé d'y accéder n'importe quand, et que nous sommes condamnés ~~de d'ap~~ [à] suivre leur couche, leur gradation. Ce qui ne manque pas ~~d'influencer sur m~~ d'amener ~~cette~~ <une> vérification continuelle de notre perspective sur les choses. ~~Suivent Au fond~~ Parler d'une vision du monde, c'est une absurdité : la seule chose qui existe ~~c'es~~ ce sont les degrés d'intensité de nos états – et les visions correspondantes ~~à ces degrés~~ chaque être a son échelle quotidienne ; il monte et il descend suivant une loi ~~sur laquelle~~ dont il n'est pas maître. Tantôt il se trouve au-dessus de lui-même, tantôt au-dessous, tantôt au niveau juste de ~~son~~ sa nature, au point précis de sa propre nullité. Aussi changera-t-il de philosophie plusieurs fois par jour~~, De plu « La réalité » seule pourrait s'en plaindre aux dépends de la « réalité », qui bien entendu~~ où est la « réalité » dans tout cela ? et oblige la « réalité » à le suivre. ~~Car vivre~~

BIBLIOGRAPHIE

Le classement des œuvres est chronologique et le classement des auteurs : alphabétique.

I- Bibliographie de Cioran

Nous avons mis entre parenthèses la date de la première édition.

1. Textes roumains

a. Monographies

Sfîşitul care începe, Craiova, Pentagon-Dionysos, 1991 (1927-1968).

Singuritate şi destin, Bucarest, Humanitas, 1991 (1931-1944).

Revelatiile durerii, Cluj, Echinox, 1990 (1932-1940).

Antropologia filosofică, Craiova, Pentagon-Dionysos, 1991 (1933).

Pe Culmile disperării, Bucarest, Humanitas, 1990 (1934).

Cartea Amăgirilor, Bucarest, Humanitas, 1991 (1936).

Schimbarea la faţă a României, Bucarest, Humanitas, 1990 (1936).

Schimbarea la faţă a României, « Colectivism naţional » I, *Saeculum*, n°2 (20), Sibiu, 2005.

Schimbarea la faţă a României, « Colectivism naţional » II, *Saeculum*, n°1-2 (21-22), Sibiu, 2006.

Lacrimi şi sfinţi, Bucarest, Humanitas, 1991 (1937).

Amurgul gândurilor, Bucarest, Humanitas, 1991 (1940).

Îndreptar pătimaş Bucarest, Humanitas, 1991.

b. Bibliographie secondaire

Tragicul cotidian, *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

Adolescenţa, *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

[*despre creştinism*], *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

Despre protestantism, *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

Scrisoare provincială, *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

Pamflet şi pamfletar, *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

Teismul ca soluţie a problemei cosmologice, *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

Max Stirner, *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

Consideraderaţiuni asupra problemei cunoştinţei la Kant, *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

Intuiţionismul contemporan, *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

[Fragmente pierdute], *in* Ion Dur, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

« Profilul interior al Capitanului », conférence radiophonique, publiée in *Glasul stramosesc*, Sibiu, 25 décembre 1940.

2. Textes français

a. Monographies

Précis de décomposition, Paris, Gallimard, 1949, repris in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1995.

Syllogismes de l'amertume, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1952, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

La Tentation d'exister, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1956, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

Histoire et utopie, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1960, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

La Chute dans le temps, Paris, Gallimard, coll. Les Essais, 1964, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

Le Mauvais Démiurge, Paris, Gallimard, coll. Les Essais, 1969, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

De l'inconvénient d'être né, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1973, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

Ecartèlement, Paris, Gallimard, coll. Les Essais, 1979, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

Vacillations, Montpellier, Fata Morgana, 1998 (1977).

Face aux instants, Châteauroux, L'Ire des vents, 1985.

Exercices d'admiration, Paris, Gallimard, coll. Arcades, 1986, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

Des larmes et des saints, trad. du roumain par Sanda Stolojan, Paris, L'Herne, 1986, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

Aveux et anathèmes, Paris, Gallimard, coll. Arcades, 1987, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

L'élan vers le pire, Paris, Gallimard, 1988.

Chance de l'échec, Bucarest, Atelier de Wanda Mihuelac, 1988.

Sur les cimes du désespoir, trad. du roumain par André Vornic, revue par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, 1990, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

Le Crépuscule des pensées, trad. du roumain par Mirella Patureau-Nedelco, rev. par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, coll. Méandres, 1991, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

L'ami lointain, Paris-Bucarest (en collab. avec Constantin Noica), Paris, Criterion, 1991.

Le Livre des leurres, trad. du roumain par Grazyna Klewek et Thomas Bazin, Paris, Gallimard, 1992, repris in *Œuvres*, *op. cit*.

Bréviaire des vaincus, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, Gallimard, coll. Arcades, 1993, repris in *Œuvres*, *op. cit.*

Œuvres, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1995.

L'âge d'or, Châteauroux, René Bonargent, coll. Indifférences, 1995.

Ţara mea / *Mon pays*, Bucarest, Humanitas / Gallimard, 1996.

Cahiers. 1957-1972, Paris, Gallimard, coll. Blanche, 1997.

Carnet pour sténographie-Carnet pentru Stenografie, trad. du roumain par Eugène van Itterbeek, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2000.

Cahier de Talamanca-Ibiza, Paris, Mercure de France, coll. Le petit mercure, 2000 (1997).

Solitude et destin, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, Gallimard, coll. Arcades, 2004.

Exercices négatifs. En marge du Précis de décomposition, texte établi par Ingrid Astier, Paris, Gallimard, coll. « Les inédits de Doucet » , 2005.

b. Bibliographie secondaire

« Le croyant et l'homme du refus », *La Table Ronde*, Paris, août 1951.

« L'Occident et le sens de la fatalité », *Combat*, Paris, 8 novembre 1951.

« Lettre sur quelques impasses », *La Table Ronde*, février 1952.

« Le secret de Gogol », *Combat*, Paris, 28 février 1952.

« Comment on devient fataliste », *Preuves*, Paris, avril 1952.

« Avantages et inconvénients de l'exil », *La Table Ronde*, Paris, avril 1952.

« F. Scot Fitzgerald. Physionomie d'un effondrement », *Profiles*, 1, 1952.

« Pour et contre l'histoire », *La Table Ronde*, Paris, mars 1953.

« Le style comme aventure », *La revue de la Culture Européenne*, III, 8, 1953

« Quelques remarques sur la mystique », *Liberté de L'esprit*, Paris, mai 1953.

« D'une certaine expérience de la mort », *La Nouvelle Revue Française*, n°6, Paris, Gallimard, juin 1953.

« La fin du roman », *La Nouvelle Revue Française*, n°12, Paris, Gallimard, décembre 1953.

Préface et notes de : Machiavel, *Le Prince, Trad. de Guirandet. Préface et notes de E. M. Cioran*, Paris, Delmas, coll. Classiques Delmas, 1955.

« L'Avant-Garde de la Solitude », *La Nouvelle Revue Française*, n°30, Paris, juin 1955.

« Sur une Civilisation essoufflée », *La Nouvelle Revue Française*, n°41, Paris, mai 1956.

Introduction à *Joseph de Maistre, textes choisis et présentés par E.M. Cioran*, Monaco, Editions du Rocher, 1957.

« Lettre à un ami lointain », *La Nouvelle Revue Française*, n°56, Paris, août 1957.

« Quelques imprécisions sur la Russie », *La Nouvelle Revue Française*, n°61, Paris, janvier 1958.

« Essai sur l'utopie », *La Nouvelle Revue Française*, n°67, Paris, juillet, 1958.

« Mes Amis, les Tyrans », *La Nouvelle Revue Française*, n°73, Paris, janvier 1959.

« L'Age d'Or », *Preuves*, n°99, Paris, mai 1959.

« Odyssée de la Rancune », *La Nouvelle Revue Française*, n°83, Paris, novembre 1959.

« L'arbre de vie », *La Nouvelle Revue Française*, n°93, Paris, Gallimard, septembre 1960.

« Saint-John Perse ou le vertige de la solitude », *La Nouvelle Revue Française*, n°96, Paris, décembre 1960.

« La clef de l'abîme », *in* Joseph Forêt (s. dir.) *L'Apocalypse*, Paris, Joseph Forêt éditeur d'art, 1961.

« Portrait du civilisé », *La Nouvelle Revue Française*, n°103, Paris, juillet, 1961.

« Le Sceptique et le Barbare », *La Nouvelle Revue Française*, n°114, Paris, juin 1962.

« Désir et horreur de la gloire », *La Nouvelle Revue Française*, n°126, Paris, juin 1963.

« Définitions de la douleur », *Le Nouveau Commerce*, 2, Paris, 1963.

« Tolstoï et l'obsession de la mort », préface à Tolstoï, *La mort d'Ivan Ilitch*. *Maître et serviteur. Les trois sœurs*, trad. du russe par Boris de Schloezer et Daniel Gillès, Paris, Plon, 1964.

« Les Dangers de la Sagesse », *La Nouvelle Revue Française*, n°136, Paris, avril 1964.

« Le mauvais démiurge », *Mercure de France*, n°352, Paris, 1965.

« Les nouveaux Dieux », *Mercure de France*, n°354, Paris, 1965.

« Paléontologie », *La Nouvelle Revue Française*, n°166, Paris, octobre 1966.

« Rencontre avec le suicide », *La Nouvelle Revue Française*, n°181, Paris, janvier 1968.

« L'indélivré », *Hermès*, n°6, dossier « Le Vide, Expérience spirituelle en Occident et en Orient », Paris, *Les Amis d'Hermès*, coll. Hermès, 1969, (rééd. : *Le Vide, Expérience spirituelle en Occident et en Orient*, Paris, *Les deux océans*, 1989).

« Valéry face à ses Idoles », *La Nouvelle Revue Française*, n°204, Paris, décembre 1969.

« La fascination du minéral », *Le Monde*, Paris, 4 avril 1970.

« L'horreur d'être né », *Le Monde*, Paris, 13 juin 1970.

« Hantise de la naissance », *La Nouvelle Revue Française*, n°217, Paris, janvier 1971.

« Sur l'inutilité des révolutions (1) », *La Nouvelle Revue Française*, n°233, Paris, mai 1972.

« Sur l'inutilité des révolutions (fin) », *La Nouvelle Revue Française*, n°234, Paris, juin 1972

« Urgence du désert », *in* Alain Bosquet (s. dir.), *Variations sur l'imaginaire*, Paris, Club français du livre, Philippe Lebaud Editeur, 1972.

« Lettre sur Mircea Vulcănescu », *Ethos*, caietul I, Paris, automne 1973.

« La passion de l'exhaustif », *La Quinzaine Littéraire*, n°156, Paris, 16 janvier 1973.

« De l'anecdote à l'insondable », *La Nouvelle Revue Française*, n°249, Paris, septembre 1973.

« Après l'histoire », *La Nouvelle Revue Française*, n°268, Paris, avril 1975.

« Fluctuations », *La Nouvelle Revue Française*, n°274, Paris, octobre 1975.

« Samuel Beckett », *in* Tom Bishop et Raymond Federman (s. dir.) *Cahier de l'Herne Samuel Beckett*, Paris, L'Herne, 1976.

« La catastrophe nécessaire », *La Délirante*, Paris, 1976.

« L'amateur de Mémoires », *La Nouvelle Revue Française*, n°281, Paris, mai 1976.

« Les deux vérités », *La Nouvelle Revue Française*, n°293, Paris, mai 1977.

« Ecartèlement », *La Nouvelle Revue Française*, n°303, Paris, avril 1978.

« Les débuts d'une amitié », *in* Constantin Tacou (s. dir.), *Cahier de l'Herne Mircea Eliade*, Paris, L'Herne, coll. Cahiers de l'Herne, 1978.

Préface à Voltaire, *Mahomet ou le Fanatisme*, Nantes, Le Temps singulier, coll. L'Immortel, 1979.

« Ebauches de vertige », *La Nouvelle Revue Française*, n°318, Paris, Gallimard, juillet 1979.

« Aveux et anathèmes », *La Nouvelle Revue Française*, n°342-343, Paris, juillet 1981.

« Tares », *La délirante*, n°8, Paris, 1982.

« L'Heure de la Déception », *La Nouvelle Revue Française*, n°358, Paris, novembre 1982.

« En relisant », *La Nouvelle Revue Française*, n°368, Paris, Gallimard, septembre 1983.

« Exaspérations », *La Nouvelle Revue Française*, n°380, Paris, Gallimard, septembre 1984.

« Sissi ou la vulnérabilité », in *Vienne 1880-1938 : Apocalypse joyeuse*, Paris, Editions du Centre Georges Pompidou, 1986.

« Cette néfaste clairvoyance », *La Nouvelle Revue Française*, n°404, Paris, Gallimard, septembre 1986.

« Les ‘‘Christs’’ de George Apostu », *in* Ionel Jianou, Eugène Ionesco, Grigore Arbore, Georges Astatos et *al*., *Témoignages sur Apostu*, Paris, Les Amis de George Apostu, 1987.

« L’Ermite de Vitry », préface à Paul Valet, *Paroxysmes*, Paris, Le Dilettante, 1988.

« Manie épistolaire », *La Nouvelle Revue Française*, n° 489, Paris, Gallimard, 1993.

Préface, présentation et choix de textes : *Anthologie du portrait. De Saint-Simon à Tocqueville*, Paris, Gallimard, coll. Arcades, 1996.

« Avant-propos », préface à Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, Paris, Association Présence de Gabriel Marcel, 2001.

« Un mot sur Leopardi », préface à Mario Andrea Rigoni, *La pensée de Leopardi*, trad. de l’italien par Claude Perrus, Lectoure, Le Capucin, 2002.

« La tragédie des petites cultures », trad. du roumain par Alain Paruit, *Seine et Danube*, n°1, Paris, L’esprit des péninsules, 2003.

Considérations sur le problème de la connaissance chez Kant, trad. du roumain par Eugène van Itterbeek, *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran*. *Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l’Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

Le théisme comme solution au problème cosmologique, « Travail de séminaire Henri Bergson », trad. du roumain par Eugène van Itterbeek, *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran*. *Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l’Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

L’intuitionnisme contemporain, trad. du roumain par Eugène van Itterbeek, *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran*. *Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l’Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

c. Bibliographie des manuscrits cités

- Textes déposés au Fonds Cioran de la Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet :

Actions de grâces, CRN. Ms. 261.

Amertume et rigueur, CRN. Ms. 28^{6-7}.

De Vaugelas à Heidegger, CRN. Ms. 691^{1-3} et 691^{1-3} bis.

La clef de l'abîme, CRN. Ms. 47. 190.

La clef de l'abîme, CRN. Ms. 683^{1-22}.

La clef de l'abîme, CRN. Ms. 684.

La clef de l'abîme, CRN. Ms. 685.

La volupté du vertige, CRN. Ms. 239

Le Dépassement du pessimisme, CRN. Ms. 372^{1-3}.

Le Temps, CRN. Ms. 288.

Les degrés de la vitalité. CRN. Ms. 237.

Les systèmes, CRN. Ms 186^{1-2}.

Logique, physiologie, vertige, CRN. Ms. 204.

Nos sensations, CRN. Ms. 221.

Rien, rien, rien ! CRN. Ms. 254.

- Texte issu des archives familiales de Mme Eleonora Cioran (Sibiu).

Rapport sur mon activité universitaire pendant l'année 1938-1939. 4 p. r., dac.

2. Entretiens

« Cioran l'étranger », entretien avec Rosa Maria Pereda, trad. de l'espagnol par J. M. Saint-Lu, *Magazine Littéraire*, n°204, Paris, février 1984.

« Cioran s'explique », propos de Cioran recueillis par P. B., *Lire*, n°125, Paris, 1985.

Entretien avec Louis Chantigny, retranscrit *in* Louis Chantigny, « Cioran : le dialogue avec Dieu », in *Le Beffroi*, vol. V, Trois-Rivières, avril 1988.

Entretien avec Alina Diaconu, *in* Alina Diaconu, *Preguntas con respuestas. Entrevistas a Borges, Cioran, Girri, Ionesco, Sardury*, Buenos Aires, 1998.

Entretien avec Jason Weiss, *in* Jason Weiss, *Writing at risk : interview in Paris with uncommon writers*, Iowa City, University of Ioa Press, 1991.

Entretien filmé avec Gabriel Liiceanu, 19-20-21 juin 1990, texte reproduit *in* Gabriel Liiceanu, *Itinéraires d'une vie : E. M. Cioran*, suivi de *Les Continents de l'insomnie, un entretien avec E. M. Cioran*, Paris, Michalon, 1995.

Entretiens, Paris, Gallimard, coll. Arcades, 1995 (entretiens avec François Bondy, Fernando Savater, Helga Perz, Jean-François Duval, Léo Gilet, Luis Jorge Jalfen, Verena von der Heyden-Rynsch, J. L. Almira, Lea Vergine, Gerd Bergleth, Esther Seligson, Fritz J. Raddatz, François Fetjö, Benjamin Ivry, Sylvie Jaudeau, Gabriel Liiceanu, Bernard-Henri Levy, Georg Carpat Focke, Branka Bogavac Le Comte, Michael Jakob).

« Un primitif chez les sceptiques », entretien de Cioran avec Heinz-Norbert Jocks, *Courrier international*, n°244, Paris, 6 juillet 1995.

Entretien avec Arta Lucesco, « Fondane au-delà de la philosophie », *Europe*, n°827, Paris, Editeurs français réunis, mars 1998.

« Entretien avec Philippe D. Dracodaïdis », *in* Itterbeek Eugène van (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

« E. M. Cioran : Cafard », *in* « Cioran, un entretien inédit avec Hans-Jürgen Heinrichs », trad. de l'allemand par Fabrice Zimmer, *Magazine Littéraire*, n° 373, Paris, février 1999.

Entretien avec Leonard Schwartz, janvier 1986, *Cahier Benjamin Fondane*, N°6, Jérusalem, Les amis de Benjamin Fondane, 2003.

Entretien avec Ricardo Nirenberg, 20 mai 1988, *Cahier Benjamin Fondane*, N°6, Jérusalem, Les amis de Benjamin Fondane, 2003.

« Conversación con Cioran », entretien avec Vasilica Cotofleac, *Parte Rei. Revista de Filosofia*, n°27, mai 2003. Version électronique de la revue : **http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page37.html**

« Sul suicidio. Entrevista a Cioran di Rossend Arqués » (1979), *Forma di parole*, liv. 3, t. 2, juillet 1981, repris *in* Mario Andrea Rigoni, *In compagnia di Cioran*, Padoue, Il Notes magico, 2004.

Entretien avec Jean-François Duval, « Tout n'est pas perdu, restent les barbares », *L'Imbécile*, n°8, Paris, janvier 2005.

3. Correspondance

a. Lettres de Cioran

Les lettres ouvertes ont été répertoriées avec les autres articles de Cioran.

Extrait d'une lettre à Dominique de Roux, *in* Constantin Jelinski & Dominique de Roux (s. dir.), *Cahier de L'Herne Witold Gombrowicz*, Paris, L'Herne, 1971.

Lettre à V. Vulcănescu, fille de Mircea Vulcănescu *in* « Lettre sur Mircea Vulcănescu », *Ethos*, caietul I, Paris, Toamna 1973.

« Lettre à l'éditeur », postface à Guido Ceronetti, *Le Silence du corps*, trad.de l'italien par de A. Maugé, Paris, Albin Michel, 1984.

Lettre de Cioran du 22 juin 1985, *România Liber*, 49, n°406, Bucarest, 25-26 mai 1991.

« Lettres choisies de E. M. Cioran », *Magazine Littéraire*, n° 327, Paris, décembre 1994.

12 scrisori de pe culmile disperării, Cluj, apostrof, 1995.

Sricori către cei de-acasă, Bucarest, Humanitas, 1995.

Extrait d'une correspondance avec E. M. Cioran, Postface à Patrice Covo, *Le Baladin et le neuroleptique*, Paris, Exils, 1998.

Lettre à Aurel Cioran, *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, coll. Cahiers Emil Cioran, 1998.

Correspondance de Cioran avec Dieter Schlesak et Linde Birk Schlesak, *Observator*, n°22-23, Constanţa, 7 mars 2000, consultable sur le site : **http://asalt.tripod.com/a_019_cioran.htm**

« Cinci scrisori inedite de la Emil Cioran », *in* Maria Zambrano, *Confesiunea-gen literar*, Timişoara (Roumanie), Amarcord, 2001.

Lettre à Geneviève Fondane, accompagnée des remarques sur le manuscrit *de Baudelaire l'expérience du gouffre*, et lettre à Dieter Schlesak, 21 octobre 1980, in *Cahier Benjamin Fondane*, N°6, Jérusalem, Les amis de Benjamin Fondane, 2003.

Lettre à Dieter Schlesak, in *Cahier Benjamin Fondane*, n°6, Jérusalem, Les amis de Benjamin Fondane, 2003.

Lettre à Mario Andrea Rigoni, *in* Mario Andrea Rigoni, *In compagnia di Cioran*, Padoue, Il Notes magico, 2004.

« Alte scrisori către cei de-acasă (inedit) », n°2 (18), *Saeculum*, Sibiu, 2004.

Lettre à Petre Ţuţea, *in* Petre Ţuţea, *Scrieri filosofice*, Bucarest, România Press, 2006.

Deux lettres à M. Liliana Herrera A., *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

Quatre lettres à Ilie Constantin, trad. du roumain par Eugène van Itterbeek, *in* Eugène van Iteerbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

Corespondanţă (lettres numérisées sur dvd), Bibliothèque Astra, Sibiu, 2007.

b. Lettres à Cioran

GUERNE Armel, *Lettres de Guerne à Cioran, 1955-1978*, Lectoure, Le Capucin, coll. Lettres d'hier et d'aujourd'hui, 2001.

MOLINIE Marie-Dominique, « Lettres à Cioran (1944-1947) », publié sur le site de l'Association des études de théologie thérésienne : **http://www.asett.com/cioran.html**

c. Correspondance inédite (archives)

Lettre manuscrite de Vladimir Jankélévitch à Cioran, 8 juillet 1938 (Archives familiales).

II- Bibliographie sur Cioran

1. Témoignages

BACIU Ştefan, « Un profesor de învăţămînt secundar numit Emil Cioran », *in* Marin Diaconu, *Pro şi contra Emil Cioran, îintre idolatrie şi pamflet*, Buacarest, Humanitas, 1998.

BOSQUET Alain, *La mémoire ou l'oubli*, Paris, Grasset, 1990.

BOUE Simone, « Interview », par Norbert Dodille, *in* Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu, *Lectures de Cioran*, Paris, l'Harmattan, 1997.

CAILLOIS Roger, « Souvenir de Susana Soca », *La Nouvelle Revue Française*, n°79, Paris, juillet 1959.

CHALON Jean, *Journal de Paris, 1963-1983*, Paris, Plon, 1999.

ELIADE Mircea, *Fragments d'un journal*, Paris, Gallimard, coll. Blanche, 1973-1991, 3 t.

ELIADE Mircea, *Les promesses de l'équinoxe. Mémoire I (1907-1937)*, trad. du roumain par N. Grigoresco, Paris, Gallimard, coll. Du monde entier, 1980.

ELIADE Mircea, *Les moissons du solstice. Mémoire II (1937-1960)*, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, Gallimard, coll. Du monde entier, 1988.

GOMBROWICZ Witold, *Journal*, trad. du polonais par Dominique Autrand, Christophe Jezewski, Allan Kosko, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1995, t. 1.

GOMBROWICZ Witold & GIEDROYC Jerzy, *Correspondance 1950-1969*, trad. du polonais par Jean-Claude Famulicki, Paris, Fayard, 2004.

GRUZINSKA Aleksandra, « Quelques instants au téléphone avec E.M. Cioran », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

IERUNCA Virgil, « Jurnal (1960) », *Ethos*, caietul I, Paris, automne 1973.

LIICEANU Gabriel, *Journal de Paltinis (1977-1981). Récit d'une formation spirituelle et philosophique*, trad. du roumain par Marie-France Ionesco, Paris, La découverte, coll. Armillaire, 1999.

LOVINESCU Monica, *Journal*, Bucarest, Humanitas, 1990-2005, 5 vol.

STOLOJAN Sanda, *Au balcon de l'exil roumain à Paris : avec Cioran, Eugène Ionesco, Mircea Eliade, Vintila Horia…*, Paris, L'Harmattan, coll. Aujourd'hui l'Europe, 1999.

STOLOJAN Sanda, *La Roumanie revisitée (Journal 1990-1996)*, Paris, L'Harmattan, coll. Aujourd'hui l'Europe, 2001.

TOTH Imre, « Autour de Cioran », entretien avec Lionel Moutot, *L'Aleph*, Lyon, n°2, juin 1999.

VLASIU Ion, « Cioran vu par Ion Vlasiu », textes réunis et présentés par Eugène van Itterbeek, *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, coll. Cahiers Emil Cioran, 1998.

2. Monographies et ouvrages collectifs

ABAD TORRES Alfredo Andrès, *Cioran, Del paraíso a la historia*, étude conduite s. dir. de M. Liliana Herrera A., Faculté des beaux arts et des humanités, Pereira, Université technologique de Pereira, 2005.

BALAN George, *Emil Cioran*, Paris, Josette Lyon, coll. « Les maître à penser du XXème siècle », 2002.

BOLLON Patrice, *Cioran, l'hérétique,* Paris, Gallimard, 1997.

BOLLON Patrice, directeur du dossier : « Cioran, aristocrate du doute », *Magazine Littéraire*, n°327, Paris, décembre 1994.

BUCIU Marian Victor, *E. M. Cioran. Despărţirea continuă a autorului cel rău*, Bucarest, Editura Fundaţiei Culturale Ideea europeană, 2005.

CAVAILLES Nicolas, *Le Corrupteur corrompu*. *Barbarie et méthode dans l'écriture de Cioran*, Paris, Le manuscrit, 2005.

CHEVALIER Olivier, *Une lecture rhétorico-stylistique des aphorismes en français de Cioran*, thèse de Littérature française s. dir. G. Molinie, Paris, Université Paris IV, 1999.

CÎORCALIE Livius, *Caietele lui Cioran*, Craiova, Scrisul Românesc, 1999.

Collectif, « dossier Fondane-Cioran », *Cahier Benjamin Fondane*, n°6, Jérusalem, Les amis de Benjamin Fondane, 2003.

Collectif, *Paradoxa*, n°9, dossier « Cioran 10 años », Pereira, Université Technologique de Pereira, juin 2005.

COTOFLEAC Vasilica, *Parte Rei. Revista de Filosofia*, n°27, Dossier Cioran, mai 2003. Version électronique de la revue : **http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page37.html**

DAVID Sylvain, *Cioran. Un héroïsme à rebours*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, coll. Espace littéraire, 2006.

DIACONU Marin, *Pro şi contra Emil Cioran, îintre idolatrie şi pamflet*, Bucarest, Humanitas, 1998.

DODILLE Norbert & LIICEANU Gabriel, *Lectures de Cioran*, Paris, l'Harmattan, 1997.

GRUZINSKA Aleksandra (s. dir.), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

HELL Cornelius, *Skepsis, Mystik und Dualismus. Eine Einführung in das Werk E. M. Ciorans*, Bonn, Bouvier / Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, 1985.

HERES Doris, *Die Beziehungen der franzosischen Werke Emile Ciorans zu seinen ersten rumanischen Schriften*, Bochum, Studienverlag dr. N. Brockmeyer, 1988.

HERRERA A. Maria Liliana, *Cioran : lo volupto, lo insoluble*, Pereira, Plubliprint Ltda, 2003.

IBAÑEZ SIERRA José Luis, *La filosofia pesimista en la obra Emil C. Cioran*, thèse de Doctorat de Philosophie, s. dir. de Fernando Savater, Madrid, Université Complutense de Madrid, 1996.

ITTERBEEK Eugène van (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

ITTERBEEK Eugène van (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2000.

ITTERBEEK Eugène van (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

ITTERBEEK Eugène van (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

ITTERBEEK Eugène van (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

ITTERBEEK Eugène van (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

ITTERBEEK Eugène van (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

ITTERBEEK Eugène van (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

ITTERBEEK Eugène van, *Cioran, lecteur de Spengler*, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2002.

JACCARD Roland, *Cioran et compagnie*, Paris, PUF, coll. Perspectives critiques, 2005.

JAUDEAU Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, Paris, José Corti, 1990.

JAUDEAU Sylvie, *Entretiens. En lisant, en écrivant*, Paris, José Corti, 1990.

KLUBACK William & FINKENTHAL Michael, *The Temptations of Emil Cioran*, New York, Peter Lang, coll. American University Studies, series II, Romance Languages and Literature, vol. 221, 1997.

LIICEANU Gabriel, *Itinéraires d'une vie : E. M. Cioran*, suivi de *Les Continents de l'insomnie, un entretien avec E. M. Cioran*, Paris, Michalon, 1995.

MARÍN TORRES Joan Manuel, *Ciorán, o el laberinto de la fatalidad*, Diputació de València-Intentició Alfons El Magnànim, coll. Novatores, 2001.

MODREANU Simona, *Cioran ou l'ironie comme stratégie du refus… de Dieu*, thèse de Doctorat de Lettres, s. la dir. de A. Calinescu et B. Sarrazin, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. Thèse à la carte, 1999.

MODREANU Simona, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Monaco, Editions du Rocher, 2003.

MODREANU Simona, *Cioran*, Paris, Oxus, coll. Les étrangers de Paris, Les Roumains, 2003.

MUTIN Rachel, *Cioran. La passion de l'absolu dans une âme sceptique*, thèse de Doctorat de Philosophie, s. dir. de Marie Cariou, Université Jean Moulin Lyon III, 2004.

NECULA Ionel, *Căderea după Cioran*, Bucarest, Editura Fundaţiei Culturale Ideea europeană, 2005.

NICORESCU Liliana, *La transfiguration de la Roumanie et les transfigurations de Cioran*, Thèse de doctorat de Lettres, s. dir. d'Alexis Nouss, Montréal, Université de Laval, 2006.

PARFAIT Nicole, *Cioran ou le défi de l'être*, Paris, Desjonquères, coll. La mesure des choses, 2001.

PARUIT Alain, directeur du dossier « Cioran inédit », *Seine et Danube*, n°1, Paris, L'esprit des Péninsules, 2003.

POPESCU Nicolae, *L'écriture du crépuscule selon Emil Cioran*, Thèse (PhD) d'Etudes Françaises, Yale University, 1993.

POTIE Anne, *E. M. Cioran : La tentation de l'exil. Notes sur un cynique de ce temps*, thèse de Doctorat de Philosophie, s. dir. Robert Misrahi, Paris, Université Sorbonne Paris 1, 1985.

PROTOPOPESCU Valentin, *Cioran în oglindă. Încercare de psihanaliză*, Bucarest, Trei, 2003.

ROTIROTI Giovanni, *Il demone della Lucidità. Il ''caso Cioran'' tra psicanalisi e filosofia*, Soviera Mannelli, Rubbettino, coll. Università, 2005.

SAVATER Fernando, *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus, coll. Ensayistas, 1980.

ŞORA Mariana, *Cioran jadis et naguère*, suivi de *Entretien à Tübingen*, Paris, L'Herne / Méandres, 1988.

STĂNIŞOR Mihaela-Genţiana, *Les* Cahiers *de Cioran : l'exil de l'être et de l'œuvre. La dimension ontique et la dimension poïétique*, Sibiu, Editions de l'Université Lucian Blaga, 2005.

TIFFREAU Philippe, *Cioran ou la dissection du gouffre*, Paris, Editions Henry Veyrier, coll. Les Plumes du Temps, 1991.

TRIPODI Anna Maria, *Cioran, metafisico dell'impossibile*, Rome, Japadre Editore, coll. L'Aquila, Categorie europee, 1987.

VARTIC Ion, *Cioran naiv şi sentimental*, Cluj, Apostrof, coll. Ianus, 2002.

ZAHARIA Constantin, *La parole mélancolique. Une archéologie du discours fragmentaire*, (thèse de Doctorat des Sciences du langage, s. dir. de Yves Hersant et Irina Mavrodin, soutenue en 1996, EHESS & Université de Bucarest), Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. Thèse à la carte, 1999.

3. Bibliographie secondaire

ABAD TORRES Alfredo Andrès, « La Reflexión Metafísica de Cioran », *Paradoxa*, n°9, dossier « Cioran 10 años », Pereira, Université Technologique de Pereira, juin 2005.

ABAD TORRES Alfredo Andrès, « Le Dieu de Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

ACTERIAN Arşavir, *Cioran, Eliade, Ionesco*, Cluj, Eikon, 2003.

ALEXANDRESCU Sorin, « Cioran ou les lendemains de la révolution », *in* Keith Busby et *al*. (s. dir.), *La révolution dans les lettres. Textes pour Fernand Drijkoningen*, Amsterdam, Henriette Ritteret Annelies Schulte Nordholt, 1993.

ALEXANDRESCU Sorin, « Criticii ''neverterbrării'' : Nietzsche, Ortega y Gasset şi Cioran », *Secolul 21*, 1-6, Bucarest, 2001.

ALEXANDRESCU Vlad, « Un lieu d'identité : la haine de la Roumanie chez Cioran et Patapievici », *in* Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu (s. dir.), *Lectures de Cioran*, Paris, l'Harmattan, 1997.

AMER Henry, « Cioran, le docteur ès décadences », *La Nouvelle Revue française*, n°92, Paris, Gallimard, août 1960.

ANDREI-BARON Dumitra, « Cioran aux Etats-Unis », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

ANDREI-BARON Dumitra, « Cioran et le monde anglo-américain », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, coll. Cahiers Emil Cioran, 2000.

ANDREI-BARON Dumitra, « Cioran-Shakespeare-Macbeth », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, coll. Cahiers Emil Cioran, 2001.

ANDREI-BARON Dumitra, « Du sourire au rire Cioranien », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

ANDREI-BARON Dumitra, « En marge du temps. Pour une poétique de l'instant créateur », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

ANDREI-BARON Dumitra, « Entre ''le vice de fabrication'' et la tentation d'avouer-les paratextes cioraniens ou le repli sur soi », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

ANDREI-BARON Dumitra, « Les origines de l'écriture cioranienne. La pratique intertextuelle de la citation », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

ANDREI-BARON Dumitra, « Interculturalité et intertextualité dans l'œuvre de Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

ANDREI-BARON Dumitra, « L'intertextualité comme recherche de l'*autre* – un *autre* regard sur l'écriture cioranienne », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

ANDREI-BARON Dumitra, « Naître de nouveau dans une langue nouvelle. Le problème du bilinguisme chez Cioran et Beckett », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

ANTOHI Sorin, « Cioran et le stigmate roumain. Mécanismes identitaires et définitions radicales de l'ethnicité », in *Imaginaire et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmate et l'utopie*, trad. du roumain par Karnoouh, Claude et avec la collaboration de Mona Antohni, Paris, L'Harmattan, coll. Aujourd'hui l'Europe, 1999.

ARCADE Leonid, « Le refus et l'acceptation de l'histoire chez Lupasco et Cioran », *Journal of the American Romanian Academy of Arts and Sciences*, n°6-7, 1985 ; repris *in* Aleksandra Gruzinska (s. dir.), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

ARDELEANU Mircea, « Cioranoscopie 2006 », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

ARDELEANU Mircea, « L'inscription du moi dans *De l'inconvénient d'être né* de E. M. Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

ASTIER Ingrid, « De l'inconvénient d'être ''je''. Diffraction de l'identité et parole fragmentaire », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

ASTIER Ingrid, « Discontinuité et ruptures dans l'œuvre d'E. M. Cioran » *in* Isabelle Chol, *Poétique de la discontinuité de 1870 à nos jours*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004.

ASTIER Ingrid, « Eloge de la fracture et ambivalence du rapport au discours d'autorité philosophique chez E. M. Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

AUDI Paul, *Créer*, Fougères, Encre Marine, 2005.

BĂLAŞA Ariana, « Le démon cioranien et Dieu », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

BERINDEANU Florin, « The history According to Cioran », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

BIAGGI Vladimir, « Cioran, la mystification d'exister », in *Le nihilisme*, Paris, GF-Flammarion, coll. GF corpus, 1998.

BIEMEL Walter, « Zur Heidegger-Rezeption in Rumänien », *Kurier*, n°17, Bochum, dezember 1992.

BINDER Rodica, « Doctor desperationis ou le jeu de miroirs concaves. Considérations en marge de la réception de la vie et de l'œuvre d'Emil Cioran dans la presse écrite allemande », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

BINDER Rodica, « Quelques observations en marge d'une rencontre : Nicolaus Sombart – Emil Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

BLAGA Lucian, « Farsa originalităţii », *in* Marin Marin, *Pro şi contra Emil Cioran, între idolatrie şi pamflet*, Buacarest, Humanitas, 1998.

BOCHOLLIER Gérard, « Survivre avec Cioran », in *Les ombrages fabulleux, Bordeaux*, L'escampette, 2003.

BOISSAU Pierre-Yves, « La transfiguration du passé », *Le Monde*, Paris, 28/07/1995.

BOISSAU Pierre-Yves, « Ecrire pour effacer », *in* Cioran, *Ţara mea* / *Mon Pays*, Bucarest, Humanitas, 1996.

BOISSAU Pierre-Yves, « E. M. Cioran : les racines slaves d'un auteur francophone », *Slavica Occitania*, n°5, Toulouse, 1997.

BOISSAU Pierre-Yves, « Tolstoï lecteur de Cioran, la virilité n'est pas là où on croit », *Slavica Occitania*, n°10, Toulouse, 2000.

BOLLON Patrice, « Cioran : une théorie du suicide différé », *Magazine Littéraire*, n°256, Paris, juillet-août 1986.

BOLLON Patrice, « Cioran : la révélation de l'insignifiance universelle », in *Magazine Littéraire*, dossier : « Eloge de l'ennui », n°400, Paris, juillet-août 2001.

BOLLON Patrice, « Le principe de style », *Magazine Littéraire*, n°327, Paris, décembre 1994.

BONDARENCO Ana, « L'intertextualité dans les textes fragmentaires d'Emil Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

BOSQUET Alain, « A propos de *La Chute dans le temps*. Un cynique fervent : E. M. Cioran », *Le Monde*, Paris, 28/06/1969.

BOTT François, « Le métier de misanthrope », *Magazine Littéraire*, n° 327, Paris, décembre 1994.

BOTT François, « Une épopée de l'insomnie », *Sur la planète des sentiments. Portraits littéraires (d'Emanuel Berl à Stefan Zweig),* Paris, Le Cherche Midi Editeur, coll. « *amor fati* », 1998.

BOTT François, « Une spécialité française », *Sur la planète des sentiments. Portraits littéraires (d'Emanuel Berl à Stefan Zweig),* Paris, Le Cherche Midi Editeur, coll. « *amor fati* », 1998.

BOTT François, « Le métier de misanthrope », *Magazine Littéraire*, n°327, Paris, décembre 1994.

BOUE Simone, « avant-propos »à E. M. Cioran, *Ţara mea* / *Mon pays*, Bucarest, Humanitas, 1996.

BOUE Simone, « Avant-propos » à Cioran, *Cahiers. 1957-1972*, Paris, Gallimard, coll. Blanche, 1997.

BRULOTTE Gaëtan, « La déréliction de Cioran », in *Les cahiers de Limentinus. Lectures fin de siècle*, Montréal, XYZ éditeur, 1998.

BRUM José Thomaz, « Música e ceticismo em Cioran », *Item, Revista de arte*, n°2, Rio de Janeiro, octobre 1995.

BUCIU Marian Victor, « Cioran et la fin de l'Histoire », trad. du roumain par Virgil Tănase, *Seine et Danube*, n°1, L'esprit des péninsules, 2003.

BUUREN Maarten van, « Chestov, Fondane, Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

BUUREN Maarten van, « Emil Cioran, entre dépression et extase », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

CAHN Zilla Gabrielle, *Suicide in French Tought from Montesquieu to Cioran*, New York, Peter Lang, 1998, chap. 8 « Suicide in the work of Albert Camus and Emile Cioran : a question of nihilism ».

CANADAS Serge, « L'écart suprême. Cioran : *Sur les cimes du désespoir* », *Critique*, Paris, janvier-février 1991.

CASTTAÑO Julie, « Cioran el No filó *Paradoxa*, n°9, dossier « Cioran 10 años », Pereira, Université Technologique de Pereira, juin 2005.

CAVAILLES Nicolas, « ''Cioran et la culture européenne''. Contretexte, antitexte : l'intégration dans la culture européenne par la négativité », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

CAVAILLES Nicolas, « Dialogisme et théâtralité. Notes pour une adaptation théâtrale du *Précis de décomposition* », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

CAVAILLES Nicolas, « Du roumain au français : les épreuves du *Précis de décomposition* de Cioran » *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

CAVAILLES Nicolas, « Le Corrupteur corrompu. Barbarie et méthode dans l'écriture cioranienne », *Genesis*, n°25, Paris, Jean Michel Place, 2005.

CAVAILLES Nicolas, « Relecture et dialogisme. *Des Larmes et des saints* de Cioran », *in* Mireille Hilsum (s. dir.), *La relecture de l'œuvre par ses écrivains mêmes*, Paris, Kimé, coll. Les Cahiers de Marge, 2007, t. 2.

CAVAILLES Nicolas, « Transcendance de l'écriture », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

CAVAILLES Nicolas, « Une figure de l'autre dans le *Précis de décomposition* : Diogène », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

CAVALCANTI Giorgio, « Exercice d'admiration critique. Notes sur Joseph de Maistre et Emile Cioran », *in* Philippe Barthelet (s. dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2005.

CÂNTEC Oltiţa, « Voyage théâtral dans la mémoire (perdue) d'Emile Cioran », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

CĂPĂŢINĂ Roxana, « L'espace fragmenté de la pensée Cioranienne : Parallèle avec la dislocation en architecture », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

CESSOLE Bruno de, « De l'admiration aux anathèmes », *Magazine Littéraire*, n° 327, Paris, décembre 1994.

CHENET François, « Nietzsche, ou le nouvel Erostrate ? », *in* Marc Crépon (s. dir.), *Nietzsche*, Cahier de L'Herne, Paris, L'Herne, 2000.

CHIRA Vasile, « Cioran şi Kierkegaard », *Saeculum*, Sibiu, , n°2 (20), 2005.

CHOPIN Jean-Pierre, « Urgence valéryenne ou Cioran face à ses idoles », *Les Temps Modernes*, n°489, Paris, avril 1987.

CHRISTENSEN Peter G., « E.M. Cioran as an Essayist: Reflections on His English Language Reception » *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

CIOCÂRLIE Alexandra, « Cioran face au miroir de l'Antiquité », *in* Rémy Poignault (s. dir.), *Caesarodunum XXXIV-XXXV bis, « Présence de l'Antiquité grecque et romaine au XX*ème

siècle » (colloque de Tours du 20 novembre au 2 décembre 2000), Tours, Le Centre de recherches André Piganiol *Caesarodunum* XXXIV-XXXV, 2001.

CIOCÂRLIE Livius, « Les *Cahiers* de Cioran (fragments) », trad. du roumain par E. Pastenague, *Seine et Danube*, n°1, Paris, L'esprit des péninsules, 2003.

CODRESCU Andrei, « E.M. Cioran or God Doesn't Wear a Cane », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

COLOMBO Arturo, « L'eretico Cioran, sciamo della parola », *Nuova antologia*, vol. 595, fasc. 2235, Florence, Felice Le Monier, juin-septembre 2005.

COQUIO Catherine, « Cioran, ou les Maxima Moralia du Néron postmoderne », *in* « Le vilain petit détail et le grand méchant tout. Grandeur et décadence d'une ''théorie de la décadence'' », *in* Sylvie Thorel-Cailleteau (s. dir.), *Dieu, la chair et les livres. Une approche de la décadence*, Paris, Honoré Champion, 2000.

COMPAGNON Antoine, « Eloge des sirènes », *Critique*, n°396, Paris, mai 1980.

CONCHE Marcel, « Si Cioran eût philosophé » et « Si l'orgueil peut abolir la fierté », in *Oisivetés. Journal étrange II*, Paris, PUF, coll. Perspectives critiques, 2007.

CONSTANTINESCU Doina, « Les mélancolies identitaires de l'altérité », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

COTOFLEAC Vasilica, « E. M. Cioran sufrimiento y conocimiento », *A Parte Rei. Revista de Filosofia*, n°36, novembre 2004.

COTOFLEAC Vasilica, « Cioran. La plegaria de un dacio », *Parte Rei. Revista de Filosofia*, n°27, Dossier Cioran, mai 2003. Texte consultable sur la version électronique de la revue : **http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page37.html**

COTOFLEAC Vasilica, « E. M. Cioran. La filosofia lirica », *Parte Rei. Revista de Filosofia*, n°27, Dossier Cioran, mai 2003. Texte consultable sur la version électronique de la revue : **http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page37.html**

COTOFLEAC Vasilica, « E. M. Cioran. Belleza y transfiguración », *Parte Rei. Revista de Filosofia*, n°27, Dossier Cioran, mai 2003. Texte consultable sur la version électronique de la revue : **http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page37.html**

COTOFLEAC Vasilica, « E. M. Cioran. Duda y desfascinacion », *Parte Rei. Revista de Filosofia*, n°27, Dossier Cioran, mai 2003. Texte consultable sur la version électronique de la revue : **http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page37.html**

CREPON Marc, *Le malin génie des langues*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et Controverses, 2000, chapitre XI « Culture(s) de l'Europe. Noica et Patočka : deux voies contradictoires ».

CREŢU Ioana-Narcisa, « Emil Cioran : Tratat de descompunere – Précis de décomposition – Lehre vom Zerfall », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

CREŢU Ioana-Narcisa, « Les larmes de Cioran comme ''sourire exterminateur'' », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

CREŢU Ioana-Narcisa, « Symbole de l'altérité chez Emil Cioran et Friedgard Thoma », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

CRISTOVICI Şerban, « Lacrimi şi sfinţi », *Ethos*, caietul I, Paris, automne 1973.

DAMBLEMONT Gerhard, « Zur Schopenhauer-Rezeption E. M. Ciorans », *Schopenhauer Jahrbuch*, bd. 67, Frankfurt am Main, 1986.

DAUZAT Pierre-Emmanuel, « Cioran et Gary : lectures croisées », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

DEMARS Aurélien, « Cioran ou le délire de lire », RMMLA e-review, n°59.2, Pullman (Washington State, USA), Rocky Mountain Modern Language Association, Fall 2005. Site de la version électronique de la revue : **http://rmmla.wsu.edu/ereview/59.2**

DEMARS Aurélien, « La danse macabre de Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Approches Critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université « Lucian Blaga » / Les Sept Dormants, mai 2006.

DEMARS Aurélien, « La jubilation : le nom de l'inouï et la nuit du sens », *L'Aleph*, n°13, Lyon, septembre 2004.

DEMARS Aurélien, « Le mystère d'iniquité de Cioran ou la lecture du mal comme tendance initiale de l'être », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran - Approches Critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université « Lucian Blaga » / Les Sept Dormants, 2007.

DEMARS Aurélien, « Le pessimisme poétique selon Fondane et Cioran », *Cahiers Benjamin Fondane*, n°9, Jérusalem, mars 2006.

DEMARS Aurélien, « Le ver dans le fruit », *Saeculum*, n°2 (20), Sibiu, mars 2006.

DEMARS Aurélien, « L'homme sans destinées », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

DEMARS Aurélien, « Parasites, hérétiques, rebuts », *L'Aleph*, n°11, Lyon, avril 2003.

DEMARS Aurélien, « Pensées de l'exil et exil de la pensée selon Cioran », *L'Aleph*, n°10, Lyon, septembre 2002.

DIACONU Marin, « Emil Cioran et Nicolae Tatu. Une relation collégiale et amicale », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

DIEGUEZ Manuel de, *« L'héritage pascalien dans l'œuvre de Cioran »*, *Revue des études roumaines*, *n*°7-8, Paris, Institut Universitaire Roumain Charles Ier, 1961.

DIENSTAG Joshua Foa, « ‘‘Conciousness Is a Disease’’ : Existential Pessimism in Camus, Unamuno and Cioran », in *Pessimism. Philosophy, ethic, spirit*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

DOLLE Marie, *L’Imaginaire des Langues*, Paris, L’Harmattan, coll. Critiques Littéraires, 2002.

DOLLE Marie, « La représentation du français dans les écrits de Cioran », *Littérature et nation*, dossier « La Langue de l’Autre », nº 24, Tours, Université de Tours, été 2001.

DOLLE Marie, « Le dernier romancier : Cioran et la fin de la littérature », *Amadis*, n°3 : « L’absence et l’effacement », Brest, Université de Bretagne occidentale, 1999.

DRĂGAN Simona, « Cioran et la ‘‘Jeune Génération’’, *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

DUMAS Marc, « Le rien et Dieu chez Cioran », *Théologiques*, vol. 4, n° 2, Université de Sherbrooke 1996.

DUPONT Jacques, « Cioran, le vide, l’ortie et le saxophone », *Territoire de l’Imaginaire : Hommage à J. P. Richard*, Paris, Le Seuil, 1986.

DUR Ion, « Le tragique chez le jeune Cioran », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

DUR Ion, « Un dionisiac cu voluptatea negaţiei, in *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

DUVIGNAUD Jean, « Le mur de la détresse. E. M. Cioran : *Histoire et utopie* », *Preuves*, février 1961.

DUVIGNAUD Jean, « E. M. Cioran : *La Chute dans le Temps* », *La Nouvelle Revue Française*, n°146, Paris, février 1965.

ENACHE Răzvan, « L’affaire Cioran, Eliade, Ionesco. Fiches du dossier de la défense », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l’Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

ENACHE Răzvan, « Une anthologie de l'autoportrait », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

ESCLAPEZ Christine, « L'interprétation musicologique. Une dialectique entre l'utopie, l'imaginaire et la tradition ? », *in* Marc Jimenez (s. dir.), *Imaginaire et Utopies du XXIe siècle*, Paris, Kliecksieck, coll. L'université des arts, « Séminaires interarts de Paris 2001-2002 », 2003.

FELGINE Axelle, « Cioran », *Hermaphrodite*, n°4, Nancy, hiver 2000.

FERRUA Pietro, « Presence of Pascal in the Work of Cioran », Conference on Romanian Language and Literature, university of Washington, Seattle (Washington), 12-13 mai 1972.

FERRUA Pietro, « Presence of Pascal in the Work of Cioran », *Yearbooks of Romanian studies*, n°2, Romanian studies association of America, 1977.

FERRUA Pietro, « Présence de Pascal dans l'œuvre de Cioran », *Culture française*, n°23, 4, Paris, hiver 1974.

FERRUA Pietro, « Présence de Pascal dans l'œuvre de Cioran », *Acta Philologica*, VI, Rome, Societas Academica Dacoromana, 1976.

FERRUA Pietro, « Les racines roumaines de Cioran », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte, Cahiers d'histoire des littératures romanes*, XI/ 3-4, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1987.

FERRUA Pietro, « Exil et aliénation dans l'œuvre de Cioran », *Revista de istorie şi teorie literară*, XLI, 1-2, Bucarest, janvier-juin 1993.

FETJÖ François, « Je doute, donc je suis », *Le Monde*, Paris, 28/07/1995.

FINKENTHAL Michaël, « Une rencontre dans le Paris occupé », trad. du roumain par Hélène Lenz, *Cahiers Benjamin Fondane*, n°6, Jérusalem, Les amis de Benjamin Fondane, 2003.

FINKENTHAL Michaël, « Ennui et gouffre de Baudelaire à Cioran », *in* Monique Jutrin et Gisèle Vanhese (s. dir.), *Une poétique du gouffre. Actes du colloque de Cosenza (septembre-octobre 1999)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004. L'article est republié sur le site Internet de la Société d'études Benjamin Fondane :

http://www.fondane.org/Ennui%20et%20gouffre.Finkenthal.htm

FINKIELKRAUT Alain, « Cioran mort et son juge », in *Le Messager européen*, n°5, Paris, Gallimard, 1996.

FOTACHE Oana, « Living On The Border : Ethnicity and Exile with Cioran and Gombrowicz », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

FUMAROLI Marc, « Cioran ou la spiritualité de la décadence », *Commentaire*, n°11, vol. 3, 1980.

GASS William H., « The evil demiurge », *Fiction and the Figures of Life*, Knopf, 1970.

GAUTIER Jean-François, « Cioran ou la mystique de l'ennui », *Autrement, Série mutations*, n°175, Paris, Autrement, 1998.

GAUVIN Matthieu, « Décadence et décomposition : Les paradoxes de Cioran », *Phares*, vol. 3, Montréal, Université Laval, hiver 2003.

GEORGES François, « L'époque Cioran », *Critique*, n°479, Paris, 1987.

GIMENO Jorge, « Cioran paral el ovido », *Revista de Occidente*, n°181, Madrid, Fundación, 1996.

GOMBROWICZ Witold, « Komentarz », *Kultura*, 6 / 56, Paris, Instytut Literacki, juin 1952.

GRIGORE-MURESAN Madalina, « E. M. Cioran : les rêveries d'un sceptique », in *La ''terreur de l'histoire'' dans l'imaginaire culturel littéraire du XXe siècle. Etude de quelques aspects des œuvres d'A. Camus, E. M. Cioran, E. Ionesco et R. Char à la lumière des écrits de M. Eliade*, thèse de Doctorat de Lettres, s. dir. de Georges Cesbron, Université d'Angers,

Paris, Villeneuve d'Ascq, ARNT / Presses Universitaires du Septentrion, coll. Thèse à la carte, 1999.

GRIGORIU Brânduşa, « La diplomatie du gémissement. Cioran et ses amertumes sous le jour de la pragmatique », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

GRIGORUȚ Constantin, « Echos métaphysiques dans les syllogismes cioraniens », *Nouvelles Etudes Francophones*, vol. 21, n°2, Lafayette (Los Angelès), automne 2006.

GROOT Ger, « Cioran et la théologie de la création », trad. du néerlandais par Eugène van Itterbeek, *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2000.

GROOT Ger, « Un Cioran et demi », trad. du néerlandais par Eugène van Itterbeek, *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2000.

GROSJEAN Jean, « E. M. Cioran : Ecartèlement », *La Nouvelle Revue Française*, n°324, Paris, Gallimard, janvier 1980.

GRUZINSKA Aleksandra, « (Anti-)Semitism 1890s/1990s : Octave Mirbeau and E. M. Cioran », *Rocky Mountain E-Review of Language and Literature*, vol. 55, Number 1, printemps 2001.

GRUZINSKA Aleksandra, « From Musset to Cioran: Sampling and Taming Solitude », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

GRUZINSKA Aleksandra, « How This Anthology Came to Be », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

GRUZINSKA Aleksandra, « Reflections on E.M. Cioran », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

GRUZINSKA Aleksandra, « E.M. Cioran and the Idea of Admiration », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

GRUZINSKA Aleksandra, « E.M. Cioran and *The Man Who Gave Up His Name* by Jim Harrison », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

GRUZINSKA Aleksandra, « E.M. Cioran et la civilisation: le barbare et le decadent », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

GRUZINSKA Aleksandra, « E.M. Cioran: le temps humain et l'éternel présent », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

GRUZINSKA Aleksandra, « E.M. Cioran, *Syllogismes de l'amertume* », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

GRUZINSKA Aleksandra, « E.M. Cioran: *Face aux instants* (Illustration d') Eduardo Chilida. (Châteauroux): L'Ire des mots, 1985. Review », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir.), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

GRUZINSKA Aleksandra, « From Musset to Cioran: Sampling and Taming Solitude », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

GUERRINI Jean-Claude, « Visions du temps. Cioran analyste de la réaction, de l'utopie et du progrès », Mots. Les langages du politique, n°68, Lyon, ENS éditions, mars 2002.

GUILLOT Matthieu, « Cioran et la musique, le déchirement de l'absolu », *Etudes*, n°392, Paris, mai 2000.

HACEN Aymen, « Les territoires du mot : Cioran et la terreur dans les lettres », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

HACEN Yamen, « ''N'être pas né'', est-ce la question ? », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

HACEN Aymen, « Réflexions sur la pensée tragique de Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

HELMICH Werner, « Les vertus de la Douleur dans l'œuvre aphoristique de Cioran », *in* C. Biondi et *al*., *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises*, Genève, Droz, 1995.

HERRERA A. Maria Liliana, « Cioran et le problème religieux. Fragments. », trad. de l'espagnol par Patrick Petit, à paraître *in* Eugène van Itterbeek, (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. IX, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, Cioran, 2007.

HERRERA A. Maria Liliana, « Una escritura, un destino », *Revista de Ciencias Humanas*, n°23, Pereira, 2000.

HERRERA A. Maria Liliana, « Un chemin vers Cioran », *in* Eugène van Itterbeek, (s. dir.), *Cahiers Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, Cioran, 2006.

HEUKMAKERS Arnold, « L'apocalypse et le dernier homme », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

HEYDEN-RYNSCH Verena von der, « Entre Thérèse d'Avila et Don Quichotte », *Magazine Littéraire*, n°327, Paris, décembre 1994.

HUBERT Marie, « Cioran et Michaux, ''une intimité à distance'' », *in* Pierre Grouix et Michel Maulpoix (s. dir.), *Henry Michaux : corps et savoir*, Fontenay-aux-Roses, ENS Fontenay-Saint Cloud, coll. Signes, 1998.

HURD Ovid, « Le *Je* insomniaque. Cioran et le retour du Même », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir.), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

HURD Ovid, « Sur les cimes du désespoir. Emil Cioran et la métaphysique de la présence », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir.), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

HUSTON Nancy, « Libre comme un mort-né : Emil Cioran », in *Professeurs de désespoir*, Actes Sud, 2004.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran, admirateur critique de Maeterlinck », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran, Eliade, Ţopa et... Malraux », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran en Hollande », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran et le romantisme allemand », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2000.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran et les russes Rozanov, Chestov et Tolstoï », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran – Ionesco : une amitié contestée ou des ''affinités profondes'' ? Le problème du mal, de l'histoire et de l'écriture », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran, lecteur de Bergson », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran lecteur de Kant », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran lecteur de Kant », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran, lecteur de Rozanov », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran, lecteur de Verlaine », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

ITTERBEEK Eugène van, « Cioran vu par Alain Bosquet », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

ITTERBEEK Eugène van, « Correspondances inédites : Emil Cioran et Armel Guerne », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

ITTERBEEK Eugène van, « Deux approches de Maeterlinck : Emil Cioran et Mihai Sebastien », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

ITTERBEEK Eugène van, « Deux études sur les *Cahiers* de Cioran. Cioran et l'oubli », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

ITTERBEEK Eugène van, « Deux études sur les *Cahiers* de Cioran. Un antijournal métaphysique », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

ITTERBEEK Eugène van, « Dieu dans les lettres de Cioran à Armel Guerne », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

ITTERBEEK Eugène van, « Expérience extatique et connaissance de soi chez Emil Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

ITTERBEEK Eugène van, « La vie et l'œuvre : une liaison controversée. ''Cioran l'hérétique'' de Patrice Bollon dans la presse francophone », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

ITTERBEEK Eugène van, « Le mendiant chez Cioran et chez Baudelaire : analogies et dissemblances », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

ITTERBEEK Eugène van, « Les Cahiers dans la presse française », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2000.

ITTERBEEK Eugène van, « L'identité de portrait : Cioran et Fondane », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

ITTERBEEK Eugène van, « Lire Cioran ? », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

ITTERBEEK Eugène van, « Michaux, Cioran et les mystiques », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

ITTERBEEK Eugène van, « Noica-Cioran ou le retour à la langue », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

ITTERBEEK Eugène van, « Questions sur l'hitlérisme de Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

JACCARD Roland, « Le philosophe et l'impératrice », *Magazine Littéraire*, n°327, Paris, décembre 1994.

JAKOB Michael, « Leçons de sagesse », *Magazine Littéraire*, n°327, Paris, décembre 1994.

JARRETY Michel, « Cioran et le ressassement dédoublé », *Modernités*, « Ecritures du ressassement », n°15, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001.

JARRETY Michel, « E. M. Cioran, Exercice d'admiration », *La Nouvelle Revue Française*, n°400, Paris, Gallimard, mai 1986.

JARRETY Michel, *La morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, Paris, PUF, coll. Perspectives littéraires, 1999.

JAUDEAU Sylvie, « Cioran ‘‘l’indélivré’’. La tentation du bouddhisme » *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l’Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

JAUDEAU Sylvie, « Le lyrisme des années roumaines » *Poésie*, dossier : « Le ‘‘Bréviaire passionné’’ de Cioran », n°42, Paris, Maison de la poésie, 1992.

JERZAK Katarina, « Defamation and Exile: Witold Gombrowicz and E. M. Cioran », *in* Ewa Plonowska Ziarek (s. dir.), *Gombrowicz's Grimaces: Modernism, Gender, Nationality*, Albany, State University of New York Press, 1998.

JUDRIN Roger, « De Maistre et Cioran », *in* Philippe Barthelet (s. dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L’Age d’Homme, 2005.

KIMBALL Roger, « The Anguishes of E. M. Cioran », in *Experiments Against Reality. The fate of culture in the postmodern age*, Chicago, Ivan R. Dee, 2000.

KOHN Ingeborg M., « The *Frenchness* of Cioran », *in* Alexandra Gruzinska (s. dir), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

KRAUS Dagmara, « Cioran, ein Mystiker ohne Gott », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l’Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

LADJALI Cécile, « Dame Décadence, ou la petite fiancée de Cioran », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra, « Le jeune Cioran : de l’inconvénient d’avoir été fasciste », *Le Débat*, n°93, Paris, Gallimard, 1997.

LAIGNEL-LAVASTINE Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionesco : l’oubli du fascisme, trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle*, Paris, PUF, coll. Perspectives critiques, 2002.

LAMBERT Monique-Dominique, « Problématique de la dissonance et du deuil dans la forme brève : La Rochefoucauld, Chamfort, Cioran », *in* Christian Moncelet (s. dir.), *Désir d'aphorismes*, Clermont-Ferrand, Service des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Clermont-Ferrand et Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines, coll. « Littératures», 1998.

LECARME Jacques, « La fortune de Cioran », *in* Jacques Girault et Bernard Lecherbonnier (s. dir.), « Tristan Tzara, le surréalisme et l'internationale poétique », *Itinéraires et contacts de cultures*, Paris, L'Harmattan / Université Paris 13, vol. 29, 2000.

LEPPERS Ger, « La cure d'amaigrissement d'un balkanique à Paris », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

LEPPERS Ger, « La sexualité et la prostitution dans l'univers Cioranien », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

LEPPERS Ger, « La sexualité et la prostitution dans l'univers cioranien », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

LEPPERS Ger, « L'autre Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

LEPPERS Ger, « Le non de Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

LINDNER Silvana, « Cioran und sein ''Bevorzugter''-Gott », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

LINDNER Silvana, « Emil Cioran, un dualisme multidimensionnel », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

LINDNER Silvana, « Le sourire sérieux. Du rire et de l'ironie chez Emil Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

LOUIT Robert, « Leopardi », *Magazine Littéraire*, n°430, Paris, Avril 2004.

LUETHI Ariane, « A l'encontre de la systématique », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

LUETHI Ariane, « La négation du système chez E. M. Cioran», *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

LUETHI Ariane, « Les *Papiers collés* de Perros et les *Cahiers* de Cioran : Fragments, Notes et Aphorismes », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

LYNCH Enrique, « E. M. Cioran frente al espejo (A proposito de la « crisis del sujeto ») », *Revista de Occidente*, n°164, Madrid, Fundación, 1995.

MAGNY Olivier de, « E. M. Cioran », *in* Bernard Pingeaud (s. dir.), *Ecrivains d'aujourd'hui*, 1940-1960, Paris, Grasset, 1960.

MARCEL Gabriel, « Un allié à contre-courant », *Le Monde*, 28/06/1969.

MARCOALDI Franco, « Cioran : il ciclista insonne », *Voci rubate. Caneti, Jünger, Hrabal, Cioran, Edelman, Paz*, Turin, Einaudi, 1993.

MARCU Emanoil, « Cioran, de l'amitié et des amis » *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

MARÍN TORRES Joan Manuel, préface à *E. M. Cioran, L'escriptura de la llum I el desencant*, Benicull de Xúquer, 7iMig, coll. Lecció Xènius, 1999.

MARKS Elaine, « The limits of ideology and sensinility : J. P. Sartre's réflexions sur la question juive and E. M. Cioran's Un peuple de solitaires », *The French Review*, vol. XLV, n°4, mars 1972.

MARTIRE Clotide, « E. M. Cioran, Eugène Ionesco : vies parallèles », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

MAURIAC Claude, « Cioran et la tentation du néant », *Preuves*, Paris, n°70, décembre 1956.

MAURIAC Claude, *L'Alittérature contemporaine*, Paris, Albin Michel, 1958, II, « Cioran ».

MAVRODIN Irina, « Cioran et l'altérité. En tant qu'expérience totale », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

MAVRODIN Irina, « Cioran : le saint, l'artiste (fragments pour une mise en parallèle) », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

MAVRODIN Irina, « Cioran : style et écriture », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

MAVRODIN Irina, « La terrible exhortation », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

MAVRODIN Irina, « Le ''poète'' vu dans sa transcendance immanente, dans son immanence transcendante », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

MAVRODIN Irina, « L'obsédante langue roumaine », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

MAVRODIN Irina, « Nouvelles réflexions sur l'écriture de Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

MAVRODIN Irina, « Un autre Cioran » *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2000.

MERSCH Corina, « Comment le métèque devient nomade : voyager avec Cioran » in *Un miroir aux alouettes, Luxembourg*, PHI, coll. Essais, 1999.

MERSCH Corina, « Cioran ou la ''victoire'' du métèque », *Seine et Danube*, n°1, L'esprit des péninsules, 2003.

MESSMER M. W., Michael W. Messmer, « In Complicity with Words : The Asymptotic Consciousness of E. M. Cioran », *in* W. Warren Wagar (s. dir.), *The Secular mind : transformations of faith in modern Europe*, New York, Holmes & Meier, 1982.

MIHOC Vasile, « L'Apocalypse de Saint Jean Le théologien », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

MILLET-GERARD Dominique, « Théologie de la décadence », *in* Thorel-Cailleteau (s. dir.), *Dieu, la chair et les livres. Une approche de la décadence*, Paris, Honoré Champion, 2000.

MINOIS Georges, « La catastrophe de la naissance (Cioran) », in *Histoire du mal de vivre, de la mélancolie à la dépression*, Paris, La Martinière, 2003.

MODREANU Simona, « Cioran et la dilatation du doute », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

MODREANU Simona, « Cioran et l'équivoque : une affaire d'intensité », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

MODREANU Simona, « Cioran, les Mystiques et les saints », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

MODREANU Simona, « L'apocalypse paresseuse ou le savoir-ne-rien-faire », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

MORET Phillipe, *Tradition et modernité de l'aphorisme : Cioran, Reverdy, Scutenaire, Jourdan, Chazal*, Genève, Droz, 1997.

Euresis, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

MURVAI Kuno Peter, « E. M. Cioran et les ''liaisons dangereuses'' des années 1930 : le ''néant'' roumain », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

MUTTI Claudio, *Les plûmes de l'archange. Quatre intellectuels roumains face à la garde de Fer : Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica*, trad. de l'italien par P. Baillet, Châlon-sur-Saône, Hérode, coll. Les deux étendards, 1993.

MUTTI Claudio, *La Grande Influence de René Guénon en Roumanie* suivi de *Julius Evola en Europe de l'Est (Tchécoslovaquie, Roumanie, Hongrie)*, Saint-Genis-Laval, Akribeia, 2002.

NADEAU Maurice, « Cioran. Un penseur crépusculaire », *Combat*, septembre 1949. Repris *in* Maurice Maurice, *Serviteur ! Un itinéraire critique à travers livres et auteurs depuis 1945*, Paris, Albin Michel, 2002.

NEDELCOVICI Bujor, « La leçon de scepticisme de Cioran », *Esprit*, n° 165, Paris, octobre 1990.

NEDELCOVICI Bujor, « *L'ami lointain, Six maladies de l'esprit, Polémique cordiale* », *Esprit*, n° 173, 7-8, Paris, juillet-août 1991.

NEPVEU Pierre, « Cioran ou la maladie de l'éternité », *Etudes françaises*, dossier « La construction de l'éternité », vol. 37, n°1, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2001.

NICORESCU Liliana, « Les masques de Cioran », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

NUCERA Louis, « Cioran : le salut par le rire », *Magazine Littéraire*, n° 83, Paris, décembre 1988.

NUCERA Louis, « Précis de recomposition », *Magazine Littéraire*, n° 327, Paris, décembre 1994.

OLIVIER Lawrence, *Contre l'espoir comme tâche politique* suivi de *Critique radicale. Essai d'impolitique*, Montréal, Liber, 2004.

ORMESSON Jean d', « Cioran (1911-1995) », *Une autre histoire de la littérature française, Ecrivains et romanciers du XXe siècle, De Malraux à Pérec*, Paris, E. J. L., coll. Librio, 2001.

PARE François, « Temps et digression dans les *Pensées* de Pascal », *Etudes françaises*, dossier « La construction de l'éternité », vol. 37, n°1, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2001.

PARUIT Alain, « Controverses : Comment critiquer Eliade, Cioran et Ionesco ? », *Esprit*, n°287, Paris, août-septembre 2002.

PARUIT Alain, « Les inédits de Cioran », *Seine et Danube*, n°1, Paris, *L'esprit des péninsules*, juin 2003.

PASEYRO Ricardo, « Deux Européens en exils :Cioran et Maistre », *in* Philippe Barthelet (s. dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2005.

PATAPIEVICI H. R., « E. M. Cioran : entre le “démon fanfaron” et le “barbare sous cloche” », *in* Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu, *Lectures de Cioran*, Paris, l’Harmattan, 1997.

PETRESCU Lăcrămiora, « Cioran. L’Insomnie du Christ », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

PETREU Marta, *Ionescu în ţara tatălui*, Cluj, Apostrof, coll. Ianus, 2002.

PETREU Marta, « Le problème juif dans l’œuvre roumaine de Cioran », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

PETREU Marta, « Schopenhauer et Cioran. Philosophies parallèles », *in* Jean Lefranc (s. dir.), *Les Cahiers de L’Herne : Schopenhauer*, Paris, L’Herne, 1997.

PETREU Marta, « Spengler et Cioran : des philosophies parallèles », trad. du roumain par Alain Paruit, *Seine et Danube*, n°1, L’esprit des péninsules, 2003.

PEYRE Yves, « La Passion de l’excès », *Cahier de la Bibliothèque Jacques Doucet*, n°1, Paris, Doucet Littérature, mai 1997.

PHILIPPI Paul, « Sibiu / Hermannstadt : une intersection de cultures », trad. de l’allemand par Eugène van Itterbeek, *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l’Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2000.

PIA Pascal, « Une entreprise de dénigrement », *in* Philippe Barthelet (s. dir.), *Joseph de Maistre*, Lausanne, L’Age d’Homme, 2005.

PIEDNOIR Vincent, « Emil Cioran. La déchirure d’exister ou les affres de l’insoluble », vol. 16, n°2, Saint-Lambert (Québec), printemps 2006.

PILLET Stéphane, « L’espace sentencieux : une mystérieuse ontologie », Montréal, *Etudes Littéraires*, vol. 34, n°1-2, Presses Universitaires de Montréal, hiver 2002.

PILLET Stéphane, « L'Essoufflement de la rancune : Cioran, les intellectuels français et l'Amérique », *Lingua Romana*, vol. 2, n°1, Bucarest, 2003.

PÎRVU Cristina, « E. M. Cioran et Eugène Ionesco. La rencontre du rien avec le langage » *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

PÎRVU Cristina, « La poésie et le rire à travers le Précis de décomposition », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

POIRIER Jacques, « Cioran ou l'élégance de l'anxiété », *in* B. Curatolo & J. Poirier (s. dir.), *L'imaginaire des philosophes*, Paris, L'Harmattan, coll. L'Ouverture philosophique, 1998.

POIROT-DELPECH Bertrand « Cioran et le lait maternel », *in* Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu (s. dir.), *Lectures de Cioran*, Paris, l'Harmattan, 1997.

POPESCU Gabriel, « Barthes, Cioran, Batailles et la ''transcendance qui ne cesse de s'écrire… De l'autre à l'absolument autre », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

POPESCU Gabriel, « Cioran et Deleuze : ''un étrange art des surfaces », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

POPESCU Gabriel, « Cu Derrida şi Cioran în căutarea unui Blaga contradictoriu », *Saeculum*, n°2 (18), Sibiu, 2004.

POPESCU Gabriel, « Emil Cioran – Ce moment ''Transgressif'' et ''Gnostique'' de la culture européenne vers un Cioran postmoderne », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VI, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2005.

POPESCU Gabriel, « Emil Cioran, Emmanuel Levinas et Jacques Lacan », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

POPESCU Gabriel, « Emil Cioran et Michel Foucault – Cet autre/autrui de la philosophie, exercice d'inter-accomodement », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

POPESCU Gabriel, « Une grammaire cioranienne de la comparaison : ''admirer'', s' ''opposer'' à…, préférer », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

POPESCU Nicolae, « Emil Cioran et la tentation de l'utopie », *Revista Ciencias Humanas*, n°28, Pereira, 2001.

POPESCU Nicolae, L'écriture du crépuscule selon Emil Cioran, Thèse (PhD) d'Etudes Françaises, Yale University, 1993.

PROTOPOPESCU Valentin, « Cioran et ses ''frères'' juifs », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

PROTOPOPESCU Valentin, « Sarcasme et mélancolie dans le rire de Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

PROTOPOPESCU Valentin, « Cioran et Nietzsche, ou une parenté problématique », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

RIBON Michel, *Esthétique de la catastrophe. Essai Sur l'art et la catastrophe*, Paris, Kimé, 1999.

RODRÍGUEZ GARCÍA José Luis, *Pliegues de la razón moderna. De Descartes a Cioran*, Saragosse, Mira, 1993.

ROSSET Clément, « Post-scriptum : le mécontentement de Cioran », in *La force majeure*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1983.

ROUX Alexandra, « Cioran, ou la mort comme agonie mentale », *Revue Roumaine de philosophie*, t. 45, n°1-2, Editions de l'Académie roumaine, Bucarest, 2001.

ROUX Alexandra, « L'immanence du néant : la mort comme agonie mentale (Cioran) », in *La question de la mort*, Paris, L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 1999.

ROY Yannick, « La marionnette et le personnage », *Etudes françaises*, vol. 41, n°1, dossier « Le personnage de roman », Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2005.

SAID Edward Wadie, « Amateur of insoluble », Hudson Review, XXI, 4, hiver 1968-1969. Repris in *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

SALGAS Jean-Pierre, « Mickiewicz, Conrad, Cioran », in *Witold Gombrowicz ou l'athéisme généralisé*, Paris, Seuil, coll. Les contemporains, 2000.

SAVATER Fernando, « Prólogo », *in* Cioran, *Breviario de podre dumber*, Madrid, Taurus, 1972.

SAVATER Fernando, « 21, Rue de l'Odéon », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

SCHLESAK Dieter, « Je m'ennuie de toi », trad. de l'allemand par Pierre Rusch, *Seine et Danube*, n°1, L'esprit des péninsules, 2003.

SCHLESAK Dieter, « Le terminus de l'histoire. Emile Cioran et Benjamin Fondane, l'histoire secrète d'une amitié », *Seine et Danube*, n°2, dossier Benjamin Fondane, Paris, L'esprit des péninsules, mars 2004.

SELIGSON Esther, Prologo « La sed de absoluto », *in* E. M. Cioran, *Historia y utopia* (trad. du français en espagnol par E. Seligson), Barcelone, Tusquets, coll. Marginales, 1988.

SELLIER Philippe, « Les tulipes et la peinture : ‘‘vanités’’ littéraires et humus augustiniens », *in* Jean Dagen (s. dir.), *La morale des moralistes*, Paris, Honoré Champion, coll. Moralia, 1998.

SLOTERDIJK Peter, « Le revanchiste désintéressé. Note sur Cioran. » in *Essai d'intoxication volontaire* suivi de *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art* », trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 2001.

SLOTERDIJK Peter, *Ni le soleil ni la mort. Jeu de piste sous la forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs*, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Pauvert, 2003.

SMORAG Malgorzata, « L'autofiction ou le ‘‘je’’ dans tous ses états », *Revue des Sciences Humaines*, n°232, (3), « dossier : Gombrowicz », Paris, juillet-septembre 1995.

SONTAG Susan, « Penser contre soi : réflexions sur Cioran », in *Sous le signe de Saturne*, (trad. P. Blanchard), Paris, Seuil, 1985.

ŞORA Mihai, « L'autre Cioran », *in* Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu (s. dir.), *Lectures de Cioran*, Paris, l'Harmattan, 1997.

SORESCU Marin, « Triste avec méthode », trad. du roumain par Jean-Louis Courriol, *Lettre internationale*, n°24, Paris, Printemps 1990.

STĂNIŞOR Mihaela-Genţiana, « Cioran et la critique de la poésie », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

STĂNIŞOR Mihaela, « Cioran et l'écriture comme repli sur soi » *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2000.

STĂNIŞOR Mihaela-Genţiana, « Cioran et monsieur Valéry. Exercices d'éloignements », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

STĂNIŞOR Mihaela-Genţiana, « De l'inconvénient de l'identité », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

STĂNIŞOR Mihaela-Genţiana, « Les origines de l'écriture cioranienne. La pratique intertextuelle de la citation », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

STĂNIŞOR Mihaela-Genţiana, « Les romans en raccourci. Le fragmentaire chez Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2006.

STĂNIŞOR Mihaela-Genţiana, « Noyaux romanesques à double facettes », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

STOLOJAN Sanda, « E. M. Cioran, l'originalité en question », *Journal of ARA*, n°6-7, 1985 ; repris *in* Aleksandra Gruzinska (s. dir.), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

STOLOJAN Sanda, « La seconde naissance de Cioran », *Magazine Littéraire*, n° 327, Paris, décembre 1994.

STOLOJAN Sanda, « Cioran ou le devoir de cruauté », *in* Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu (s. dir.), *Lectures de Cioran*, Paris, l'Harmattan, 1997.

STOLOJAN Sanda, « Cioran ou les colères d'un homme inoccupé », *La Quinzaine littéraire*, numéro spécial : « L'écrivain en colère », n°836, Paris, du 1er au 31 août 2002.

STOLOJAN Sanda, « Cioran: une herméneutique des larmes », *in* Aleksandra Gruzinska (s. dir.), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

STOLOJAN Sanda, « Cioran ou l'élagueur invétéré », *in* Aleksandra Gruzinska (s. dir.), *Essays on E. M. Cioran (Rasinari 1911 - Paris 1995)*, Costa Mesa (California), American Romanian Academy of Arts and Sciences, 1999.

TACOU Constantin, « Eliade, Cioran : vies parallèles », *Magazine Littéraire*, n° 327, Paris, décembre 1994.

TAZZOLIO Florent, « Le néant comme origine de l'être : Plotin et Cioran », *L'Aleph*, n° 1, Lyon, février 1999.

THERIVE André, « Agnostiques et mécréants », in *Entours de la foi*, Paris, Grasset, 1966.

THOMA Friedgar, « Ein Gewisses Lachen – Un certain sourire sur Emil Cioran », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

THOMA Friedgar, « Peut-on tout publier de Cioran ? », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

ŢUŢEA Petre, « Emil Cioran întîlnire posibilă », entretien avec Gabriel Liiceanu et Sorin Ilieşu, Bucarest, VideoDialog, 2003.

VARTIC Ion, « ''La Prusse'' aux confins de la Kakanie », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

VĂLCAN Ciprian, « La fascination de l'artifice. Cioran et Valéry », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. VIII, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2007.

VERNET Daniel, « François Fejtö, un passager engage du siècle », in *Le Monde*, supplément : « Le Monde des livres », Paris, vendredi 31 août 2001.

VIERU Sorin, « Constantin Noica et Emil Cioran. Un échange de lettres » *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

VOLICI Léon, « Epilogue d'une amitié », *Cahier Benjamin Fondane*, N°6, Jérusalem, Les amis de Benjamin Fondane, 2003.

VOLPI Franco, « Mainländer una filosofia da suicidio, Un pensatore ottocentesco da poco riscoperto », *La Republica*, 7 avril 2001.

VUARNET Jean-Noël, « Cioran, les larmes, et les saints », *La Nouvelle Revue Française*, n°411, Paris, Gallimard, 1987.

VUARNET Jean-Noël, « L'école du vertige », *Magazine Littéraire*, n° 327, Paris, décembre 1994.

WITTSTOCK Joachim, « Deux philosophes, deux essayistes : Cioran et Reisner » *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

WITTSTOCK Joachim, « Le gentilhomme Emil Cioran. Conversation sur sa descendance », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. IV, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2003.

WORMS Jeannine, « De la tentation d'exister à la quête du vide : des steppes de fin du monde », *Le Monde*, Paris, 28/06/1969.

ZAHARIA Constantin, « Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli de l'histoire », *Critique*, n°666, Paris, novembre 2002.

ZAHARIA Constantin, « Corps, douleur, maladie. L'éthique de la souffrance selon E. M. Cioran », in *Rapports-Het Franse Boek*, vol. LXX, n°1 : « Représentations du corps », Amsterdam, 2000.

ZAHARIA Constantin, « Corps, douleur, maladie. L'éthique de la souffrance selon E. M. Cioran » *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. II, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2000.

ZAHARIA Constantin, « Ennui et histoire » *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. I, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 1998.

ZAHARIA Constantin, « E. M. Cioran : le français comme no man's land », *in* Marc Quaghebeur et Laurent Rossion (s. dir.), Entre aventures, syllogismes et confessions : Belgique, Roumanie, Suisse, Bruxelles, PIE-Peter Lang, 2003.

ZAHARIA Constantin, « E. M. Cioran : une mise en question de l'histoire », Roumanie d'Histoire, n°1-2, Bucarest, Académie Roumaine, janvier-juin 1992.

ZAHARIA Constantin, « La dénomination, aller simple », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. V, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2004.

ZAHARIA Constantin, « La fonction heuristique de l'imprécation », *in* Eugène van Itterbeek (s. dir.), *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, vol. III, Sibiu / Leuven, Editions de l'Université Lucian Blaga / Les Sept Dormants, 2001.

ZAHARIA Constantin, « L'écriture fragmentaire de la mélancolie », *Critique*, n° 617, Paris, octobre 1998.

ZAHARIA Constantin, « Mélancolie haineuse. Discours de la haine chez E. M. Cioran », *Clouds*, n°18, Amsterdam, été 2004.

ZAHARIA Constantin, « Erreurs de jeunesse », *Euresis*, n°2 dossier « Emile Cioran dix ans après sa mort », Bucarest, Institutului Cultural Român, été 2005.

ZARIFOPOL-JOHNSTON Ilinca, « Cioran : The Temptation to Believe », introduction à E. M. Cioran, *Tears and Saints*, trad. du français en anglais par Ilinca Zarifopol-Johnston, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

ZOGRAFI Vlad, « Le tonneau musical », *in* Norbert Dodille et Gabriel Liiceanu (s. dir.), *Lectures de Cioran*, Paris, l'Harmattan, 1997.

III- Bibliographie générale

1. Monographies

ANDREÏEV Leonid, *Jour de colère et autres récits*, trad. du russe par Sophie Benech, Paris, Corti, coll. Domaine étranger, 2001.

ANGELUS SILESIUS, *Pèlerin chérubinique*, trad. de l'allemand par Henri Plard, Paris, Aubier, coll. Bilingue, 1946.

ANONYME, *La Bhagavad-Gîtâ*, trad. du sanskrit par Emile Sénart, Paris, Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2004.

ANONYME, *La Bible*, trad. s. dir. de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris, Cerf-Plon, coll. Pocket, 1998.

ANONYME, *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, trad. s. la dir. de A. Dupont-Sommet et M. Philonenko Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1987, vol. I.

ANSELME DE CANTORBERY, *De la chute du diable*, trad. du *latin par Michel Corbin*, in *Œuvres de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986, t. 2.

ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi un Dieu homme*, trad. du latin par Michel Corbin, in *Œuvres de saint Anselme de Cantorbéry,* Paris, Cerf, 1988, t. 3.

ARISTOTE, *Physique*, trad. du grec par M. H. Carteron, Paris, Belles Lettres, coll. Guillaume Budé, 1986, t. 1 (livres I-IV).

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. du grec par Jules Tricot, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1991-2000, 2 t.

AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, in *Œuvres Complètes*, trad. du latin par Peronne, Vincent, Charpentier, Barreau, Paris, Louis Vives, 1872, t. XIV.

AUGUSTIN, *Du libre arbitre*, trad. du latin par Goulven Madec, in *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer-Institut d'études augustiniennes, 1999, vol. 6.

AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, trad. du latin par G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer-Institut d'études augustiniennes, 1980, vol. 35, livres XI-XIV.

AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, trad. du latin par Paul Agaësse et Aimé Solignac, Paris, Desclée de Brouwer-Institut d'études augustiniennes, 2001, vol. 48.

AUGUSTIN, *Les confessions*, in *Œuvres complètes*, trad. du latin par E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer-Institut d'études augustiniennes, 1998, vol. 13.

BACHELARD Gaston, *Etudes*, Paris, Vrin, 2000.

BACHELARD Gaston, *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993.

BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, PUF, coll. Quadrige,1995.

BACHELARD Gaston, *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, LGF, coll. Le livre de poche, Biblio essais, 2004.

BACHELARD Gaston, *L'Engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972.

BAKHTINE Mikhaïl, *Les problèmes de l'œuvre de Dostoïevski*, trad. du russe par Guy Verret, Lausanne, L'Age d'Homme, coll. Slavica, 1970.

BAKHTINE Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, trad. du russe par Andrée Robel, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1982.

BARTH Karl, *Esquisse d'une dogmatique*, trad. de l'allemand par E. Mauris et F. Ryser, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. Foi vivante, 1968.

BARTH Karl, *Saint Anselme. Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, traduit de l'allemand par Jean Corrèze, Genève, Labor et Fides, coll. Lieux théologiques, 1985.

BARTHEZ Paul-Joseph, *Nouvelle Mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, Carcassonne, Imp. Pierre Polère, 1798.

BARUZI Jean, *L'intelligence mystique*, Paris, Berg International, 1985.

BARUZI Jean, *Saint Jean de La Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931.

BAUDELAIRE Charles, *Les Fleurs du Mal*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, 2001, t. I.

BAUDELAIRE Charles, *Fusées*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2001, t. I.

BAUDELAIRE Charles, *Correspondance*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1973, t. I.

BAYER Raymond, *L'esthétique de la grâce*, Paris, Alcan, 1933.

BEAUNE Jean-Claude, *Les spectres mécaniques. Essai sur les relations entre la mort et les techniques. Le troisième monde*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Milieux, 1988.

BECKETT Samuel, *L'Innommable*, Paris, Minuit, 1998.

BEHR-SIEGEL Elisabeth, *Le lieu du cœur. Initiation à la spiritualité de l'Eglise orthodoxe*, Paris, Cerf, coll. théologies, 1989.

BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, Paris, PUF, coll. Edition du centenaire, 1959.

BERGSON Henri, *La Pensée et le mouvant*, in *Œuvres*, Paris, PUF, coll. Edition du centenaire, 1959.

BERGSON Henri, *L'Energie spirituelle*, in *Œuvres*, Paris, PUF, coll. Edition du centenaire, 1959.

BERGSON Henri, *Le Rire*, in *Œuvres*, Paris, PUF, coll. Edition du centenaire, 1959.

BERGSON Henri, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, Paris, PUF, coll. Edition du centenaire, 1959.

BERGSON Henri, *L'Evolution créatrice*, in *Œuvres*, Paris, PUF, coll. Edition du centenaire, 1959.

BERGSON Henri, *L'idée de lieu chez Aristote*, *in* Henri Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

BERGSON Henri, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, Paris, PUF, coll. Edition du centenaire, 1959.

BLAKE William, *Les chants de l'expérience*, trad. de l'anglais par Alain Suied, Paris, Arfuyen, 1993.

BORGES Jorge Luis, *L'Autre, le même*, de l'espagnol par Jean Pierre Bernès et Nestor Ibarra, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, 1999, t. II.

BORGES Jorge Luis, *Evaristo Carriego*, trad. de l'espagnol par Françoise Rosset et Jean Pierre Bernès, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1993, t. I

BOVELLES Charles de, *Le livre du néant*, trad. du latin par Pierre Magnard, Paris, Vrin, 1983.

BOVELLES Charles de, *L'art des opposés*, trad. du latin par Pierre Magnard, Paris, Vrin, coll. de Pétrarque à Descartes, 1984.

BOVON François et GEOLTRAIN Pierre (s. dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, 1997.

BUGAULT Guy, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, coll. « Sciences, modernités, philosophies », 1994.

CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1988.

CALDERON DE LA BARCA Pedro, *La vie est un songe*, trad. de l'espagnol par Bernard Sesé, Paris, Flammarion, coll. GF, 1996.

CALOT Michel, *Dostoïevski, d'un siècle à l'autre ou la Russie entre Orient et Occident*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. Les champs de la liberté, 2001.

CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'Absurde*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1971.

CAPLOW Theodore, *Deux contre un. Les coalitions dans les triades*, trad. de l'anglais par Jean-claude Benoît, Paris, ESF, 1984.

CARIOU Marie, *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1997.

CHESTOV Léon, *Athènes et Jérusalem*, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Aubier, coll. Bibliothèque philosophique, 1993.

CHESTOV Léon, *La philosophie de la tragédie* suivi de : *Sur les confins de la vie. L'apothéose du déracinement*, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Flammarion, 1966.

CHESTOV Léon, *Le pouvoir des Clefs (Potestas clavium)*, précédé de *Rencontres avec Léon Chestov* par Benjamin Fondane, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Flammarion, 1967.

CHESTOV Léon, *Sur la balance de Job : pérégrinations à travers les âmes*, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Flammarion, 1971.

CERVANTES Miguel de, *Don Quichotte*, in *Œuvres romanesques complètes*, trad. de l'espagnol par Claude Allaigre, Jean Canavaggio, Michel Moner, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2001, vol. I.

CHRETIEN Jean-Louis, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Minuit, coll. Paradoxe, 2007.

COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann, 1975, t. I.

CORBIN Henri, *Corps spirituel, terre céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 1979.

DANTE Alighieri, *La divine comédie*, trad. de l'italien par André Pézard, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1965.

DAGERMAN Stig, *La dictature du chagrin et autres écrits politiques (1945-1950)*, trad. du suédois par Philippe Bouquet, Paris, Agone, coll. Mémoires sociales, 2001.

DAVY Marie-Madeleine, *La connaissance de soi*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2004.

DAVY Marie-Madeleine, *Le Désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1985.

DAVY Marie-Madeleine, *Un itinéraire. A la découverte de l'intériorité*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Epi, 1984.

DEFFAND Madame du, *Lettres de Madame du Deffand (1742-1780)*, Paris, Mercure de France, coll. Le Temps retrouvé, 2002.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1997.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1991.

DESEILLE Placide, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Paris, Bayard, coll. L'aventure intérieure, 1997.

DIOGENE LAERCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. du grec par Robert Genaille, Paris, Flammarion, coll. GF, 1993, 2 t.

DRIESCH Hans, *La philosophie de l'organisme*, traduit de l'allemand par M. Kollmann, Paris, Rivière, 1921.

DUFOURNET Jean, *Villon : Ambiguïté et Carnaval*, Paris, Champion, 1992.

DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1984.

EPICTETE, *Manuel*, *in* Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même* suivies du *Manuel* d'Epictète, trad. du grec par Mario Meunier, Paris, Flammarion, coll. GF, 1996.

EPICURE, *Lettres et Maximes*, trad. du grec par Marcel Conche, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1992.

EVDOKIMOV Michel, *Ouvrir son cœur*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

EVDOKIMOV Michel, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris, Cerf, coll. Patrimoines, Orthodoxie, 1987.

EVDOKIMOV Paul, *L'amour fou de Dieu*, Paris, Seuil, 1973.

EVDOKIMOV Paul, *L'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Théophanie, 1979.

FESTUGIERE R. P., *La révélation d'Hermès Trismégiste, t. III « Les doctrines de l'âme »*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Etudes bibliques, 1981.

FEYERABEND Paul, *Dialogue sur la connaissance*, trad. de l'anglais par Baudoin Jurdant, Paris, Seuil, 1996.

FONDANE Benjamin, *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, Paris, Complexe, coll. Le regard littéraire, 1994.

FONDANE Benjamin, *La conscience malheureuse*, Paris, Plasma, 1979.

FONDANE Benjamin, *Le Mal des fantômes*, Paris, Verdier, coll. Verdier poche, 2006.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1993.

FOURIER Charles, *Théorie de l'unité universelle*, Dijon, Presses du réel, 2001.

FREUD Sigmund, *Le malaise dans la culture*, trad. de l'allemand par P. Cotet et *al.*, in *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1994, t. XVIII.

FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, in *Œuvres complètes*, trad. de l'allemand par A. Balseinte *et al*., Paris, PUF, 1994, t. XVIII.

GILSON Etienne, *La philosophie au Moyen-Age*, Paris, Payot, 1999.

GOLDSCHMIDT Victor, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2003.

GUERNE Armel, *Les romantiques allemands*, Paris, Phébus, coll. Libretto, 2004.

GUERNE Armel, *Danse des Morts*, Lectoure, Le Capucin, coll. Relecture, 2005.

GUSDORDF Georges, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris, Payot, 1983.

GUYAU Jean-Marie, *L'irréligion de l'avenir, étude sociologique*, Paris, Alcan, 1887.

HALEVY Daniel, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Self, coll. Les îles d'or, 1948.

HARPET Cyrille, *Du déchet : philosophie des immondices*, Paris, L'Harmattan, 1998.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques, t. I « La science de la logique »*, trad. de l'allemand par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1994.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Foi et savoir. Kant – Jacobi – Fichte*, trad. de l'allemand par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1988.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. de l'allemand par Jean Hyppolite, Paris, Aubier, coll. Philosophie de l'esprit, 1941.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire*, trad. de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 1965.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, trad. de l'allemand par Jean-François Kervégan, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003

HEIDEGGER Martin, *Etre et temps*, trad. de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1986.

HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1980.

HEIDEGGER Martin, *Questions I et II*, trad. de l'allemand par André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001.

HEIDEGGER Martin, *Questions III et IV*, trad. de l'allemand par Jean Beauffret et Claude Roëls, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1990.

HEIDSIECK François, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, PUF, 1961.

HERACLITE, *Fragments*, trad. du grec par Marcel Conche, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1998.

HOBBES Thomas, *Le Citoyen*, trad. du latin par Samuel Sorbière, Paris, Flammarion, coll. GF, 1982.

HOFMANNSTHAL Hugo von, *Le lien d'ombre*, trad. de l'allemand par Jean-Yves Masson, Paris, Verdier, coll. Verdier poche, 2006.

HORKHEIMER Max & ADORNO Theodor Wiesengrund, *La dialectique de la raison*. Fragments philosophiques, trad. de l'allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1983.

HULIN Michel, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue ? Sankara*, Paris, Vrin, 1994.

HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. de l'anglais par André Leroy rev. par Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, coll. GF, 1983.

IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, trad. de l'espagnol par François Courel, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Christus, 1984.

IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, trad. du latin et du grec par Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 1991.

ISER Wolfgang, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Sprimont, Mardaga, coll. Philosophie et langage, 1976.

JANKELEVITCH Vladimir, *Bergson*, Paris, PUF, Quadrige, 1999.

JANKELEVITCH Vladimir, *Cours de philosophie morale, Université livre de Bruxelles, 1962-1963*, Paris, Seuil, coll. Traces écrites, 2006.

JANKELEVITCH Vladimir, *La Musique et l'Ineffable* Paris, Seuil,1983.

JANKELEVITCH Vladimir, *Traité des vertus*, t. 1 « Le sérieux de l'intention », Paris, Bordas, 1972.

JASPERS Karl, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, trad. de l'allemand par Henri Niel, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2000.

JASPERS Karl, *Eclairement sur l'existence*, in *Philosophie*, trad. de l'allemand par Jeanne Hersch, Berlin, Spring-Verlag, 1989.

JASPERS Karl, *Introduction à la philosophie*, trad. de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, coll. 10/18, 1965.

JASPERS Karl, *Métaphysique*, in *Philosophie*, trad. de l'allemand par Jeanne Hersch, Berlin, Spring-Verlag, 1989.

JEAN DE LA CROIX, *Montée du Mont Carmel*, *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par M. Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, 1990.

JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, extraits, trad. du latin par Alain Michel, *in* Alain Michel, *Théologiens et mystiques au Moyen-Age*, Paris, Gallimard, coll. Folio 1997.

JENNY Laurent, *L'expérience de la chute de Montaigne à Michaux*, Paris, PUF, coll. « Ecriture », 1997.

JUNG Carl Gustav, *L'analyse des rêves. Notes de séminaires (1928-1930) t. 2*, trad. de l'anglais par Jean-Pierre Cahen, Paris, Albin Michel, 1987.

JUNG Carl Gustav, *Les sept sermons aux morts et autres textes*, Paris, L'Herne, coll. Carnets, 2006.

JUTRIN Monique, *Benjamin Fondane ou le Périple d'Ulysse*, Paris, A.-G. Nizet, 1989.

KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. de l'allemand par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, coll. GF, 1991.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1980.

KLAGES Ludwig, *Geist und Leben*, in *Sämtliche Werke*, Bonn, Bouvier Verlag - Herbert Grundmann, 1974, t. 3.

KLAGES Ludwig, *Begriffskritik*, in *Sämtliche Werke*, Bonn, Bouvier Verlag - Herbert Grundmann, 1974, t. 3.

KLAGES Ludwig, *La nature du rythme. Pour comprendre la philosophie vitaliste allemande*, trad. de l'allemand par Olivier Hanse, Paris, L'Harmattan, coll. Allemagne d'hier et d'aujourd'hui, 2004.

KLAGES Ludwig, *Les principes de caractérologie*, trad. de l'allemand par W. Réal et E. Reymond-Nicolet, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950.

KRISTEVA Julia, *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1983.

KRYNEN Jean, *Saint Jean de La Croix et l'aventure de la mystique espagnole : mystique chrétienne et théologie moderne*, Presses Universitaires du Mirail, coll. « Thèses et recherches », Toulouse, 1990.

KUHN Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. de l'anglais par Laure Meyer, Paris, Flammarion, coll. Champs Flammarion, 1983.

KUHN Thomas, *La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, trad. de l'anglais par Michel Biezunski, Pierre Jacob, Andrée Lyotard-May, Gilbert Voyat, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, 1990.

LABARTHE Patrick, *Baudelaire et la tradition de l'allégorie*, Genève, Droz, 1999.

LAROCHEFOUCAULD François de, *Réflexions ou sentences et maximes morales et réflexions diverses*, *in* Jean Lafond (s. dir.), *Moralistes du XVIIe siècle de Pibrac à Dufresny*, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1992.

LAVELLE Louis, *Traité des valeurs*, Paris, PUF, 1950, 2 t.

LAVELLE Louis, *L'erreur de Narcisse*, Paris, La table ronde, coll. La petite vermillon, 2003.

LE BRUN Jacques, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXIe siècle », 2002.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *De la production originelle des choses prise à sa racine*, trad. du latin par Paul Schreker, in *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1969.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1969.

LENGRAT Marcel, *Le poids de l'existence*, Paris , PUF, 1933.

LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, LGF, coll. Le livre de poche, Biblio essais, 2006.

LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, LGF, coll. Le livre de poche, Biblio essais, 2003.

LEVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, coll. Terre humaine poche, 1984.

LEWIS David, *On the plurality of worlds*, Oxford, Blackwell, 1986.

LOSSKY Vladimir, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960.

LUCESCU BOUTCHER Arta, *Rediscovering Benjamin Fondane*, New York, Peter Lang, 2003.

LUCIEN DE SAMOSATE, *Eloge du parasite* suivi de *Eloge de la danse* et *Eloge de la mouche*, trad. du grec par Claude Terreaux, Paris, Arléa, 2001.

LUPASCO Stéphane, *Du devenir logique et de l'affectivité*, Paris, Vrin, 1973, 2 t.

LUPASCO Stéphane, *Les trois matières*, Strasbourg, Cohérence, 1982.

de l'esprit. De la forme à la force, Paris, Vrin, coll. Philologie et Mercure, 1996.

MAITRE ECKHART, *Du détachement*, in *Du détachement et autres textes*, trad. du moyen-haut allemand par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Rivages, coll. Rivages poches, 1995.

MAITRE ECKHART, *L'œuvre latine, vol. 6, Le commentaire de l'Evangile selon Jean : le prologue (chap. 1, 1-18)*, trad du latin par Alain de Libera, Edouard Wéber et Emilie Zum Brunn, Paris, Cerf, 1989.

MAITRE ECKHART, *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands*, trad. du moyen-haut allemand par Reiner Schürmann, Paris, Rivages, coll. Rivages poche, Petite Bibliothèque, 2005.

MAITRE ECKHART, *Sermons*, trad. du moyen-haut allemand par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1974, t. 1 et t. 3.

MARC-AURELE, *Pensées pour moi-même* suivies du *Manuel* d'Epictète, trad. du grec par Mario Meunier, Paris, Flammarion, coll. GF, 1996.

MARTIN Jean-Pierre, *Henri Michaux*, Paris, Gallimard, coll. Biographies, 2004.

MESCHONNIC Henri, *Critique du rythme*, Lagrasse, Verdier, 1990.

MICHAUX Henri, *Epreuves, exorcismes*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1998, t. I.

MICHEL Alain, *Théologiens et mystiques au Moyen-Age*, Paris, Gallimard, coll. Folio 1997.

MIERNOWSKI Jan, *Le Dieu néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1998.

MISRAHI Robert, *La jouissance d'être. Le sujet et son désir*, Fougères, Encre Marine, 1996.

MONTESQUIEU Charles-Louis de Secondat de, *Cahiers 1716-1755*, Paris, Grasset, 1941.

MONTESQUIEU Charles-Louis de Secondat de, *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1979, 2 t.

MONTESQUIEU Charles-Louis de Secondat de, *Lettres persanes*, Paris, LGF, coll. Le livre de poche, 1984.

MORE Thomas, *L'Utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, trad. du latin par Marie Delcourt, Paris, Flammarion, coll. GF, 1987.

NICOLAS DE CUES, *La docte ignorance*, trad. du latin par Louis Moulinier, Paris, PUF, coll. Textes et traductions, 1930.

NIETZSCHE Friedrich, *Considérations inactuelles*, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 1.

NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain*, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 1.

NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 2.

NIETZSCHE Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 1.

NIETZSCHE Friedrich, *L'Antéchrist*, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 2.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 2.

NIETZSCHE Friedrich, *Le Crépuscules des idoles*, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 2.

NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 2.

NIETZSCHE Friedrich, *Généalogie de la morale*, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 2.

NIETZSCHE Friedrich, *Ecce homo*, in *Œuvres*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, t. 2.

NIETZSCHE Friedrich, *La volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach, trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1995, 2 t.

NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, t. XI.

NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes*, in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1977, t. XIV.

NISHIDA Kitarô, *L'Eveil à soi*, trad. du japonais par Jacynthe Tremblay, Paris, CNRS éditions, coll. CNRS philosophie, 2003.

NOUDELMAN François et PHILIPPE Gilles, *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2004.

NOZICK Robert, *Philosophical Explanations*, Harvard, Harvard University Press, 1981.

OLTRAMARE Paul, *L'histoire des idées théosophiques de l'Inde*, t. 2 « La théosophie bouddhique », Paris, Geuthner, 1923.

O'MEARA Dominic, *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, trad. de l'anglais par Anne Callet-Molin, Paris, Cerf, 1992.

ORTEGA Y GASSET José, *Leçons de métaphysique*, in *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par Yves Lorvellec et Christian Pierre, Paris, Klinksieck, 1988, t. I.

ORTEGA Y GASSET José, *Le spectateur tenté*, trad. de l'espagnol par Mathilde Pomès, Paris, Plon, coll. Cheminements, 1958.

ORTEGA Y GASSET José, *L'évolution de la théorie déductive*, trad. de l'espagnol par Jean-Paul Borel, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1970.

ORTEGA Y GASSET José, *Sur la raison historique*, in *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par Yves Lorvellec et Christian Pierre, Paris, Klinksieck, 1989, t. II.

OTTO Rudolf, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, trad. de l'allemand par Jean Gouillard, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 1996.

OWEN Robert, *Textes choisis*, trad. de l'anglais par Paul Meier, Paris, Editions sociales, 1963.

PANACCIO Claudio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Occam*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1999.

PARMENTIER Bérengère, *Le siècle des moralistes de Montaigne à La Bruyère*, Paris, Seuil, coll. Points essais Lettres, 2000.

PARROCHIA Daniel, *Philosophie et musique contemporaine ou le nouvel esprit musical*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Milieux, 2006.

PASCAL Blaise, *Pensées*, établ. par Louis Lafuma, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, coll. L'Intégrale, 2002.

PASCAL Blaise, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies,* in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, coll. L'Intégrale, 2002.

PASCAL Blaise, *Ecrits sur la grâce,* in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, coll. L'Intégrale, 2002.

PASCAL Blaise, *Lettres,* in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, coll. L'Intégrale, 2002.

PAUL Jean-Marie, *Dieu est mort en Allemagne*, Paris, Payot, coll. Bibliothèque scientifique, 1994

PINCHARD Bruno, *La Raison dédoublée. La Fabrica della mente*, Paris, Aubier, coll. Philosophie, 1992.

PINCHARD Bruno (s. dir.), *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 1998.

PLATON, *La République*, trad. du grec par Georges Leroux, Paris, Flammarion, coll. GF, 2002.

PLATON, *Les Lois, Livres I à VI,* trad. du grec par Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. GF, 2006.

PLATON, *Le Politique*, trad. du grec par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, coll. GF, 2003.

PLATON, *Le Sophiste*, trad. du grec par Nestor Cordero, Paris, Flammarion, coll. GF, 1993.

PLATON, *Phèdre*, trad. du grec par Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. GF, 2000.

PLATON, *Théétète*, trad. du grec par Michel Narcy, Paris, Flammarion, coll. GF, 1994.

PLOTIN, *Ennéades*, trad. du grec par Emile Bréhier, Paris, Belles lettres, coll. Budé, 1981-1997.

PLOTIN, *La Deuxième ennéade*, trad. du grec par Emile Bréhier et annoté par Jérôme Laurent, Paris, Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 1998.

POULET Georges, *Les Métamorphoses du cercle*, Paris, Plon, coll. Cheminements, 1961.

PRADINES Maurice, *Traité de psychologie générale*, Paris, PUF, 1986.

PROUST Marcel, *Le Temps retrouvé*, in *A la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1999.

RASSAM Jules, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Toulouse, Editions Universitaires du Sud, 1988.

RENOUVIER Charles, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, PUF, 1991.

RENSI Giuseppe, *La philosophie de l'absurde*, trad. de l'italien par Patricia Farazzi et Michel Valensi, Paris, Allia, 1996.

RIOT-SARCEY Michèle (s. dir.), *Dictionnaire des Utopies*, Paris, Larousse, 2002.

ROSEN Stanley, *Le Nihilisme. Un essai philosophique*, trad. de l'anglais par Linda Fisher, Roger Harlepp et Pierre Kerszberg, Bruxelles, Ousia, 1995.

ROSENZWEIG Franz, *L'étoile de la Rédemption*, trad. de l'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1982.

ROSSET Clément, *La force majeure*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1983

ROSSET Clément, *Logique du pire*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993.

ROUSSEAU Jean-Jacques, « Réponses à Stanislas », in *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1997.

SADE Donatien Alphonse François de, *Les Infortunes de la vertu*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1995.

SALVESTRONI Simonetta, *Dostoïevski et la Bible*, trad. de l'italien par Pierre Laroche, Paris, Lethielleux, 2004.

SARTRE Jean-Paul, *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1972.

SARTRE Jean-Paul, *L'Etre et le Néant*, Paris Gallimard, coll. Tel, 1990.

SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, trad. du latin par Henri Noblot, Paris, Belles Lettres, coll. Budé, 1995.

SHAKESPEARE William, *Hamlet*, in *Œuvres complètes*, trad. de l'anglais par Jean-Michel Déprats, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, 2002, vol. I, t. 1.

SHAKESPEARE William, *Jules César*, in *Œuvres complètes*, trad. de l'anglais par Jérôme Hankins, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, 2002, vol. I, t. 1.

SHAKESPEARE William, *Macbeth*, in *Œuvres complètes*, trad. de l'anglais par Jean-Michel Déprats, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la pléiade, 2002, vol. I, t. 2.

SIMMEL Georg, *La Tragédie de la culture*, trad. de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, coll. Rivage poche, Petite Bibliothèque, 1993.

SIMMEL Georg, *La philosophie de la modernité*, trad. de l'allemand par Jean-Louis Vieillard Baron, Paris, Payot, coll. Critique de la politique, 2004.

SIMMEL Georg, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, trad. de l'allemand par Raymond Boudon, Paris, PUF, coll. Sociologies, 1984.

SIMMEL Georg, *Sociologie et épistémologie*, trad. de l'allemand par L. Gasparini, Paris, PUF, coll. Sociologies, 1981.

SIMMEL Georg, *Zur Philosophie der Kunst*, Potsdam, Kiepenheuer, 1922.

SPINOZA Baruch de, *Ethique*, trad. du latin par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, coll. GF, 1965.

STANGUENNEC André, *La dialectique réflexive. Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, coll. Philosophie contemporaine, 2006.

STEVENS Bernard, *Invitation à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, Paris, CNRS, coll. CNRS philosophie, 2005.

STEVENS Bernard, *Topologie du néant*, Louvain / Paris, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La-Neuve / Editions Peeters, 2000.

TAGUIEFF Pierre-André, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.

THERESE D'AVILA, *Autobiographie*, in *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par Marcelle Auclair, Paris, Desclée De Brouwer, coll. Bibliothèque européenne, 1964.

THERESE D'AVILA, *Le château intérieur*, in *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par Marcelle Auclair, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Bibliothèque européenne, 1964.

THERESE D'AVILA, *Les Fondations*, *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par M. Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, t. I, 1995.

THERESE D'AVILA, *Les Relations*, *Œuvres complètes*, trad. de l'espagnol par M. Marie du Saint-Sacrement, Paris, Cerf, t. I, 1995.

THERESE D'AVILA, *Obras completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1976.

THOM René, *Esquisse d'une Sémiophysique. Physique aristotélicienne et théorie des catastrophes*, InterEditions, Paris, 1988.

THOMAS A KEMPIS, *L'imitation de Jésus-Christ*, extraits trad. du latin par Alain Michel, *in* Alain Michel, *Théologiens et mystiques au Moyen-Age*, Paris, Gallimard, coll. Folio 1997.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, trad. du latin par Amion-Roguet, Paris, Cerf, 1999, t. 2 et 3.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *L'illusion historique et l'espérance céleste*, Paris, Berg international, 1981.

VIEVARD Ludovic, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karun□□ā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, Paris, Institut de civilisation indienne, 2002.

VILLON François, *Œuvres*, Paris, Garnier Frères, coll. Classiques Garnier, 1962.

WEIL Simone, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1950.

WEIL Simone, *L'attente de Dieu*, Paris, La colombe, 1950.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus-logico philosophicus*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1986.

WORMS Frédéric, *Introduction à « Matière et mémoire » de Bergson*, Paris, PUF, 1997.

WUNENBURGER Jean-Jacques, *La raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, coll. Sciences et symboles, 1990.

ZENKOVSKY Basile, *Histoire de la philosophie russe*, trad. du russe par C. Andronikof, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1992, 2 vol.

2. Bibliographie secondaire

ANGELLOZ Jean-François, « Introduction » à Johann Wolfgang Goethe, *Les affinités électives*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1992.

APOSTOLO-CAPPADONAS Diane, « ''Pray with Tears and Your Request Will Find a Hearing'': On the Iconology of the Magdalene's Tears » *in* Christiane Paton Kimberley et *al.*, *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

ARIEW Roger, « Descartes and the three of knowledge », *Synthese*, n°92, Netherlands, 1992.

ASSOUN Pierre-Laurent, « Freud et la mystique », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n°22, dossier « Résurgences et dérivés de la mystique », Paris, automne 1980.

AURIGEMA Luigi, « L'expérience mystique du *rien* et l'expérience jungienne du *soi* », *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, dossier « Jeux des opposés », n°59, Paris, Association des « Cahiers de Psychologie jungienne », 1988.

BAREAU André, « Le bouddhisme indien », *in* Henri-Charles Puech (s. dir.), *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1999, vol. I, t. 2.

BEAUNE Jean-Claude, « Sur la route et les traces des Geoffroy Saint-Hilaire », *in* Jean-Claude Beaune (s. dir.), *Vie et mort des monstres*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Milieux, 2004.

BEAUNE Jean-Claude, « L'Horloge du vivant », *in* Jean-Jacques Wunenburger (s. dir.), *Les rythmes : lectures et théories*, Paris, L'Harmattan, coll. « Conversciences », 1992.

BEAUNE Jean-Claude, « Le déchet, le rebut, le rien : l'antidémiurgie : la matière vue du bas », *in* Jean-Claude Beaune (s. dir.), *Le déchet, le rebut, le rien*,

CARASSOU Michel, « Benjamin Fondane : lettres de Drancy », *in* André Magnan (s. dir.), *Expériences limites de l'épistolaire : lettres d'exil, d'enfermement, de folie*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1993.

CHAMPIGNY Robert, « Le sens de ''La nausée'' », *Publications of the Modern Language Association*, Baltimore, vol. 70, n°1, mars 1955.

COLETTE Jacques, « L'expérience religieuse et l'idée philosophique moderne d'expérience vécue », *in* Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron (s. dir.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1985.

COLLEONY Jacques, « Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Levinas et Heidegger) », *in* Ouvrage collectif, *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida, colloque de Cerisy*, Paris, Galilée, 1994.

DEMARS Aurélien, « Histoire d'une notion : la jouissance », *L'Aleph*, n°13, Lyon, septembre 2004.

DEMARS Aurélien, « La Cène de l'Impossible », *L'Aleph*, n°14, Lyon, septembre 2005.

EMERY Nicola, « Rensi et le miroir du nihilisme », postface à Giuseppe Rensi, *La philosophie de l'absurde*, trad. de l'italien par Patricia Farazzi et Michel Valensi, Paris, Allia, 1996.

FINKENTHAL Michaël, « Ennui et gouffre de Baudelaire à Cioran », *in* Monique Jutrin et Gisèle Vanhese (s. dir.), *Une poétique du gouffre. Actes du colloque de Cosenza (septembre-*

octobre 1999), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004. L'article consultable sur le site Internet de la Société d'études Benjamin Fondane :

http://www.fondane.org/Ennui%20et%20gouffre.Finkenthal.htm

FOUCAULT Michel, « Entretien de Michel Foucault » recueilli par Madeleine Chapsal, *La quinzaine littéraire*, n°5, Paris, 15 mai 1966.

FREUD Sigmund, « A propos de la psychanalyse dite ''sauvage'' », trad. de l'allemand par A. Balseinte et E. Wolff, in *Œuvres complètes*, Paris, PUF, 1993, t. X.

FREUD Sigmund, « Deuil et mélancolie », in *Œuvres complètes*, trad. de l'allemand J. Altounian et *al*., Paris, PUF, 2005, t. XIII.

GEMELLI Agostino, « Darwinisme et vitalisme », *Revue de philosophie*, Paris, octobre 1910.

GODIN Christian, *La totalité*, t. 3 « La philosophie », champ Vallon, Seyssel, 2000.

GRONDIN Jean, « Pourquoi réveiller la question de l'être ? », *in* Jean-François Mattéi, *Heidegger et l'énigme de l'être*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2004.

GUERARD Christian, « La théologie négative dans l'apophatisme grec », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 68, n°2, Paris, Vrin, 1984.

HENRICI Peter, « La mort de Dieu selon la philosophie », trad. de l'allemand par Isabelle Ledoux-Rak, *Communio*, vol. XXVIII, n°5-6, Paris, 2003.

JANKELEVITCH Vladimir, « Deux philosophes de la vie, Bergson et Guyau », in *Premières et dernières pages*, Paris, Seuil, 1994.

JANKELEVITCH Vladimir, « Georg Simmel, philosophie de la vie », *Revue de morale et de métaphysique*, Paris, 1925, texte repris dans l'introduction à Georg Simmel, *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivages, coll. Rivages poche, 1988.

JEAN-PAUL, « Siebenkaes », in *Choix de Rêves*, trad. de l'allemand par Albert Béguin, Paris, Fourcade, 1931, rééd. Paris, Corti, coll. Romantique, 2001.

LAURENT Alain, « Epilogue : à propos du ‘‘bon usage’’ du désert », *in* Alain Laurent (s. dir.), *Désirs de désert. Sahara, le grand révélateur*, Paris, Autrement, coll. Monde, 2000.

LEWIS David, « Postscripts to ‘‘Anselm and Actuality’’ », in *Philosophical Papers*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1983, vol. I.

LEWIS David, « Postscripts to ‘‘Truth and Fictions’’ », in *Philosophical Papers*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1983, vol. I.

MAGNARD Pierre, « Soleil noir », introduction à Charles de Bovelles, *L'art des opposés*, trad. du latin par Pierre Magnard, Paris, Vrin, coll. de Pétrarque à Descartes, 1984.

MAGNARD Pierre, « Conclusion. Vigile de l'esprit » *in* Pierre Magnard (s. dir.), *Métaphysique de l'esprit. De la forme à la force*, Paris, Vrin, 1996.

MARTIN James Alfred Jr., « La théologie de la mort de Dieu aux Etats-Unis » *Revue lumière et vie*, n°89 dossier « Sécularisation et ‘‘mort de Dieu’’. Le sens de Dieu dans un monde séculier », Lyon, 1968.

MASSON Jean-Claude, Préface à Balthasar Gracian, *L'Art de la prudence*, trad. de l'espagnol par Amelot de la Houssaie, Paris, Rivages, coll. Rivages poche, 1994.

MAXENCE Jean-Luc, « Le désert des ermites », *in* Bruno Doucey (s. dir.), *Le livre des déserts. Itinéraires scientifiques, littéraires, spirituels*, Paris, Albin Michel, coll. Bouquin, 2006

MESCHONNIC Henri, « La force dans le langage », *in* Jean-Louis Chiss et Gérard Dessons (s. dir.), *La force du langage. Rythme, discours, traduction*, Paris, Champion, 2000.

MESCHONNIC Henri, « L'enjeu du rythme pour la philosophie », *in* Pierre Sauvanet et Jean-Jacques Wunenburger (s. dir.) *Rythmes et philosophie*, Paris, Kimé, 1996.

MIQUEL Paul-Antoine, « Bergson et Darwin », *in* Jean-Louis Vieillard-Baron (s. dir.), *Bergson, la durée et la nature*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2004.

NIRENBERG Ricardo, « Le tout et le néant : Fondane contra Heidegger », *Cahiers Benjamin Fondane*, n°6, Jérusalem, 2003.

PENZO Giorgi, « La problématique du texte sacré après la mort de Dieu chez F. Gogarten », *in* Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron (s. dir.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989.

PINCHARD Bruno, « La voie des influx. Leibniz, miroir de la Renaissance », *in* Yves-Charles Zarka et Bruno Pinchard, *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, PUF, coll. Quadrige, Manuels, 2005.

SCHLOEZER Boris de, préface à Léon Chestov, *La philosophie de la tragédie, suivi de : Sur les confins de la vie*, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Flammarion, 1966.

SILBURN Lilian, « Accès au sans-accès », in *Hermès*, I, nouvelle série, dossier : « Les Voies de la mystique ou l'accès au sans-accès », Paris, Les Deux Océans, 1993.

SIMMEL Georg, « Philosophie de la vie », *Revue de morale et de métaphysique*, Paris, 1925.

THEAU Jean, « Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson », *Philosophiques*, volume 2, numéro 1, Montréal, Société de philosophie du Québec, avril 1975.

VALENTIN Jean-Marie Valentin, « La parabole, la métaphore et l'oxymore. Sur *les Affinités électives* », *in* Jean-Marie Valentin (s. dir.), *Johann Wolfgang Goethe. L'Un, l'Autre et le Tout* , Paris, Klincksieck, 2000.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale », *in* Jean-Louis Vieillard-Baron (s. dir.), *Bergson, la durée et la nature*, Paris, PUF, coll. Débats philosophiques, 2004.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « Introduction à la seconde partie », *in* Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, coll. Critique de la politique, 2004.

WORMS Frédéric, « La conception Bergsonienne du temps », *Philosophie*, n°54 Paris, Minuit, 1er juin 1997.

WUNENBURGER Jean-Jacques, « Le désert et l'imagination cosmo-poétique », in *Cahiers de géopoétique, Actes du colloque de Nîmes (1991) : Géographie de la culture – espaces, existences, créations*. Texte consultable sur le site des Cahiers de Géopoétique : **http://www.geopoetique.net/archipel_fr/institut/cahiers/col2_jjw.html**

WUNENBURGER Jean-Jacques, « L'imagination du vide comme constitution du monde et du moi », *in* Jean-Jacques Wunenburger, Mauro Carbone et Gheorghe Vladutescu (s. dir.), *Images, formes et déformations*, Lyon, Presses Universitaires de l'Université Jean Moulin Lyon 3, coll. Série Colloques, 2005.

ZANATTA Marcello, « La théorie aristotélicienne du lieu chez Bergson », in *Henri Bergson : esprit et langage*, Liège, Mardaga, 2001.

IV- Bibliographie sur la philosophie et la culture roumaines

1. Monographies

BLAGA Lucian, *Trilogie de la connaissance*, trad. du roumain par Raoul Marin, Georges Piscoci-Danesco et Yves Cauchois, Paris, Librairie du savoir, 1992.

BLAGA Lucian, *Trilogie de la culture*, trad. du roumain par Y. Cauchois, Raoul Marin, Georges Danesco, Paris, Librairie du savoir, 1995.

BLAGA Lucian, *L'être historique*, trad. du roumain par Mariana Danesco, Paris, Librairie du savoir, 1991.

BLAGA Lucian, *Les différentielles divines*, trad. du roumain par Thomas Bazin, Raoul Marin et Georges Piscoci-Danesco, Paris, La librairie du savoir, 1990.

BLAGA Lucian, *Trilogia valorilor*, in *Opere Filozofice*, Bucarest, Minerva, 1987, t. 10.

BUSE Ionel, *Introduction à la pensée roumaine*, Lyon, Presses Universitaires de l'Université Jean Moulin Lyon 3, coll. Série International, 2006.

CONTA Basile, *Théorie de l'ondulation universelle. Essai sur l'évolution*, trad. du roumain par D. Rosetti Tescanu, Paris, Germer Baillière, 1895.

CONTA Basile, *Les Fondements de la métaphysique*, trad. du roumain par D. Rosetti Tescanu, Paris, Alcan, 1890.

CONTA Basile, *Théorie de l'ondulation universelle. Essai sur l'évolution*, trad. du roumain par D. Rosetti Tescanu, Paris, Alcan, 1895.

DUR Ion, *Hîrtia de turnesol*, Sibiu, Saeculum, 2000.

DUR Ion, *Noica – Portetul gazetarului la tinereţe*, Sibiu, Saeculum, 1999.

DURANDIN Catherine, *Histoire des roumains*, Paris, Fayard, 1995.

ELIADE Mircea, *Fragments d'un journal III 1979-1985*, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, Gallimard, coll. Du monde entier, 1991.

ELIADE Mircea, *Une nouvelle philosophie de la Lune*, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, L'Herne, coll. Essais, 2001.

ELIADE Mircea, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, coll. Les Essais, 1952.

ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1987.

ELIADE Mircea, *Histoire des roumains. Précis historique*, trad. du roumain par Anne-Marie Codrescu, Bucarest, Roza Vînturilor, 1992.

ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1975.

ELIADE Mircea, *Commentaires sur la légende de Maître Manole*, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, L'Herne, coll. Méandres, 1994.

ELIADE Mircea, *L'Île d'Euthanasius*, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, L'Herne, coll. Essais, 2001.

ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, coll. Bibliothèque historique, 2004.

IONESCU Nae, *Curs de metafizica*, Bucarest, Humanitas, 1991.

LIICEANU Gabriel, *De la limite. Petit traité à l'usage des orgueilleux*, trad. du roumain par Alexandra Laignel-Lavastine, Paris, Michalon, 1997.

LIICEANU Gabriel, *Journal de Paltinis (1977-1981). Récit d'une formation spirituelle et philosophique*. Paris, La découverte, coll. Armillaire, 1999, trad. par Marie-France Ionesco.

MAVRODIN Irina, *Uimire şi poiesis*, Craiova, Scrisul românesc, 1999.

NOICA Constantin, *Rostirea filozoficcă românească*, Bucarest, Editura ştiinţifică, 1970.

NOICA Constantin, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Bucarest, Editions Eminescu, 1978.

NOICA Constantin, *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă*, Bucarest, Univers, 1984.

SEBASTIAN Mihail, *Journal (1935-1944)*, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, Stock, coll. Nouveau cabinet cosmopolite, 1998.

ŞORA Mihai, *Du Dialogue intérieur. Fragment d'une Anthropologie Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1946.

STĂLINOAE Dumitru, *Dieu est Amour*, trad. du roumain par Daniel Neeser, Genève, Labor et Fides, 1979.

ŢUŢEA Petre, *Scrieri Filosofice*, Bucarest, România Press, 2005, 2 t.

VIANU Tudor, *L'esthétique*, trad. du roumain par Veaceslav Grossu, Paris, L'Harmattan, 2000.

VULCĂNESCU Mircea, *Dimensiunea românească a existenţei. Schiţă fenomenologică*, Bucarest, Editions Eminescu, 1995.

2. Bibliographie secondaire

BIEMEL Walter, « Zur Heidegger-Rezeption in Rumänien », *Kurier*, n°17, Bochum, dezember 1992.

BOBOC Alexandru, « Blaga, Nietzsche şi Spengler. Demersuri moderne asupra paradegmei ‘‘stil’’ », *Saeculum*, n°3-4 (12), 1995.

CREPON Marc, « Noica et Patoćka : Deux voies contradictoires », in *Le malin génie des langues, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2000.

NOICA Constantin, « Réponse à un ami lointain », *in* E. M. Cioran & Constantin Noica, *L'ami lointain, Paris-Bucarest*, Paris, Critérion, 1991.

PARUIT Alain, Postface à Mihail Sebastian, *Depuis deux mille ans*, trad. du roumain par Alain Paruit, Paris, Stock, coll. Nouveau cabinet cosmopolite, 1998.

PETRU Ioan, « Stéphane Lupasco et la propension vers le contradictoire dans la logique roumaine », *Bulletin du CIRET* « Stéphane Lupasco – L'homme et l'œuvre », n°13, mai 1998, article consultable sur le site du CIRET : **http://nicol.club.fr/ciret/bulletin/b13/b13c7.htm**

RĂDULESCU-MOTRU Constantin, « La conscience transcendantale. Critique de la philosophie kantienne », *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1913.

TĂNASE Alexandre, « Roumanie », *in* Raymond Klibansky et David Pears (s. dir.), *La philosophie en Europe*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1993.

V- Bibliographie sur le pessimisme et le mal

1. Monographies

ANSELME DE CANTORBERY, *De la chute du diable*, trad. du *latin par Michel Corbin*, in *Œuvres de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986, t. 2.

AMADO LEVY-VALENSI Eliane, *Les niveaux de l'être. La connaissance et le mal*, Paris, PUF, coll. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1962.

BATAILLE Georges, *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1990.

BEAUNE Jean-Claude, *Les spectres mécaniques. Essai sur les relations entre la mort et les techniques. Le troisième monde*, Seyssel, Champ Vallon, coll. Milieux, 1988.

BECKETT Samuel, *Cap au pire*, Paris, Minuit, 1991.

BLAKE William, *Le Jugement dernier*, in *Milton* suivi de *Le Jugement dernier*, trad. de l'anglais par Pierre Leyris, Paris, Corti, coll. Domaine romantique, 1999.

BORNE Etienne, *Le problème du mal*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2000.

BULTOT Robert, *La doctrine du mépris du monde : le XIe siècle*, Louvain, Béatrice Nauwelaerts, 1963-1964, 2 t.

BURTON Robert, *Anatomie de la mélancolie*, trad. de l'anglais par Bernard Hoepffner Catherine Goffaux, Paris, Corti, 2000, 3 vol.

CADENE Paul, *Le pessimisme légitime*, thèse de théologie protestante, Montauban, Faculté de théologie protestante de Montauban, 1894.

CARO Elme-Marie, *Le pessimisme au XIXe siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, Paris, Hachette, 1880.

CHAUNU Pierre, *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981.

CICERON, *Le Bien et le Mal (De finibus livre III)*, trad. du latin par J. Martha, Paris, Belles Lettres, coll. Classique en poche, 1997.

CICERON, *Tusculanes*, trad. du latin par Jules Humbert, Paris, Belles Lettres, coll. Budé, 1964.

COLERIDGE Samuel Taylor, *Les Sermons laïques*, suivi de *L'Ami*, trad. de l'anglais par Philippe Beck et Eric Dayre, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 2002.

COHN Norman, *Les fanatiques de l'apocalypse*, trad. de l'anglais par Simone Clémendot, Paris, Payot, 1983.

COHN Norman, *Cosmos, chaos et le monde qui vient*, trad. de l'anglais par Gilles Tordjman, Paris, Allia, 2000.

COMPAGNON Antoine, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 2005.

CONCHE Marcel, *Nietzsche et le bouddhisme*, Fougères, Encre marine, 1997.

DE MAISTRE Joseph, *Les soirées de Saint-Petersbourg*, Paris, Trédaniel, 1980, 2 t.

DIENSTAG Joshua Foa, *Pessimism. Philosophy, ethic, spirit*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *Crime et châtiment*, trad. du russe par Boris de Schloezer et Sylvie Luneau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *Le Journal d'un Ecrivain*, trad. du russe par Gustave Aucouturier, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1972.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *Les Démons*, trad. du russe par Boris de Schloezer et Sylvie Luneau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2003.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *Les Frères Karamazov*, trad. du russe par Henri Mongault, Lucie Desormonts, Boris de Schloezer et Sylvie Luneau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *Le sous-sol*, trad. du russe par Boris de Schloezer, in *L'adolescent et autres œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1972.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *L'éternel mari*, trad. du russe par Boris de Schloezer, in *L'adolescent et autres œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1972.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *L'Idiot*, trad. du russe par Albert Mousset, Boris de Schloezer et Sylvie Luneau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.

EUCHER, *Du mépris du monde* suivi de l'*Eloge du désert*, trad. du latin par I. Cristiani, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1950.

EVDOKIMOV Paul, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

EVDOKIMOV Paul, *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Présence chrétienne 1961.

FAYE Eric, *Dans les laboratoires du pire. Totalitarisme et fiction littéraire*, Paris, José Corti, coll. « Rien de commun », 1993.

FRERON Elie, *Année Littéraire*, Amsterdam, Michel Lambert, 1759, 2e vol.

GRACIAN Balthasar, *Le criticon*, trad. de l'espagnol par Eliane Sollé, Paris, Allia, 1998-1999, 2 t.

GRACIAN Balthasar, *L'Art de la prudence*, trad. de l'espagnol par Amelot de la Houssaie, Paris, Rivages, coll. Rivages poche, 1994.

GUERY François, *Haine et destruction*, Paris, Ellipses, 2002.

HARNACK Adolf von, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, trad. de l'allemand par Bernard Lauret, Paris, Cerf, coll. Patrimoines, Christianisme, 2003.

HARTMANN Edouard von, *Philosophie de l'inconscient*, trad. de l'allemand par D. Nolen, Paris, Baillère, 1877, 2 t.

HARTMANN Edouard von, *La religion de l'avenir*, trad. de l'allemand par D. Nolen, Paris, Baillère, 1881.

JACCARD Roland, *Topologie du pessimisme*, Cadeilhan, Zulma, 1997.

JONAS Hans, *La religion gnostique. Le message du Dieu Etranger et les débuts du christianisme*, trad. de l'anglais par Louis Evrard, Paris, Flammarion, coll. Idées et recherches, 1978.

JOUHANDEAU Marcel, *De l'abjection*, Paris, Gallimard, coll. L'imaginaire, 2006.

KIERKEGAARD Sören, *Crainte et tremblement*, in *Œuvres complètes*, trad. du danois par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1972, t. V.

KIERKEGAARD Sören, *Echarde dans la chair*, in *Œuvres complètes*, trad. du danois par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1971, t. VI.

KIERKEGAARD Sören, *L'Alternative*, in *Œuvres complètes*, trad. du danois par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante,1970, t. III.

KIERKEGAARD Sören, *La maladie à la mort*, in *Œuvres complètes*, trad. du danois par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1971 t. XVI.

KIERKEGAARD Sören, *La répétition*, in *Œuvres complètes*, trad. du danois par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante,1972, t. V.

KIERKEGAARD Sören, *Le concept d'angoisse*, in *Œuvres complètes*, trad. du danois par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante,1973, t. VII.

KIERKEGAARD Sören, *Les miettes philosophiques*, trad. du danois par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1973, t. VII.

KIERKEGAARD Sören, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, in *Œuvres complètes*, trad. du danois par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, L'Orante, 1977, t. XI.

LAUTREAMONT, *Les chants de Maldoror*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1970.

LEOPARDI Giacomo, *Zibaldone*, trad. de l'italien par Bertrand Schefer, Paris, Allia, 2003.

LEROY-BEAULIEU Paul, *Essai sur la répartition des richesses et sur la tendance à une moindre inégalité des conditions*, Paris, Guillaumin, 1881.

LUCIEN, *Timon le misanthrope*, in *Œuvres*, *Opuscules 21-25*, trad. du grec par Jacques Bompaire, Paris Belles Lettres, coll. Budé, 2003.

MAINLÄNDER Philipp, *Die Philosophie der Erlösung*, Berlin, Hoffman, 1879, 2 vol.

MAISTRE Joseph de, *Les soirées de Saint-Petersbourg*, Paris, Trédaniel, 1980, 2 t.

MALTHUS Robert, *Essai sur le principe de population*, trad. de l'anglais par P. et G. Prévost, Paris, Flammarion, coll. GF, 1992, 2 t.

METMAN Etienne, *Le pessimisme moderne : son histoire et ses causes*, Extrait des Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon, Dijon, 1892, 4e série, t. 3.

MINOIS Georges, *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*, Paris, La Martinière, 2003.

PALANTE Georges, *Pessimisme et individualisme*, in *Œuvres complètes*, Paris, Coda, 2004.

PAREYSON Luigi, *Ontologie de la liberté. La souffrance et le mal*, trad. de l'italien par Gilles A. Tiberghien, Paris, L'éclat, coll. Philosophie imaginaire, 1998.

PAUL Jean-Marie (s. dir.), *Le Pessimisme : idée féconde, idée dangereuse*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1992.

PAUL Jean-Marie (s. dir.), *Le Mal et la Maladie*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1987.

PEREZ DE OLIVA Fernán, *Diálogo de la dignidad del hombre*, Córdoba, Gabriel Ramos Bejarano, 1586.

PIGAULT-LEBRUN, *Le pessimiste ou l'homme mécontentent de tout*, Paris, Caillau et fils, 1789.

PINERI Riccardo, *Leopardi et le retrait de la voix*, Paris, Vrin, coll. Essais d'art et de philosophie, 1994.

PHILONENKO Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984, 3 t.

PUECH Henri-Charles, *En quête de la Gnose*, t. I « La Gnose et le temps et autres essais », Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1978.

PUECH Henri-Charles, *Enquête sur la gnose*, t. II « Sur l'Evangile selon saint Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique », Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1978

PUECH Henri-Charles, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, coll. Idées et recherches, 1979.

QUILLIOT Roland, *Qu'est-ce que la mort ?*, Paris, Colin, coll. Université, 2000.

RENAN Ernest, *Histoire et parole, Œuvres diverses*, Paris, Laffont, coll. Bouquin, 1984.

RENAN Ernest, *Les origines du Christianisme, Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, Calmann Lévy, 1882.

RIGONI Mario Andrea, *La pensée de Leopardi*, trad. de l'italien par Claude Perrus, Lectoure, Le Capucin, coll. Les essais du Capucin, 2002.

ROSSET Clément, *Logique du pire*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993.

ROSSET Clément, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1989.

SCHELER Max, *Mort et suivie*, suivi de *Le phénomène du tragique*, trad. de l'allemand par M. Dupuy, Paris, Aubier, coll. Philosophie de l'esprit, 1952.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. de l'allemand par A. Burdeau et rev. par Ricard Roos, Paris, PUF, 1996.

SCHOPENHAUER Arthur, *Parerga et paralipomena*, trad. de l'allemand par Jean-Pierre Jackson, Paris, Coda, 2005.

SCHOPENHAUER Arthur, *Essai sur le libre arbitre*, trad. de l'allemand par Salomon Reinach, rev. par Didier Raymond, Paris, Rivages, coll. Rivages poche, 1992.

SCHOPENHAUER Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. de l'allemand par François-Xavier Chenet, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1997.

SCHOPENHAUER Arthur, *L'art d'être heureux à travers cinquante règles*, trad. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2001.

SCHOPENHAUER Arthur, *Un Abécédaire*, établi par Volker Spieling, trad. de l'allemand par Jean Launay, Monaco, Editions du Rocher, 2004.

SCHOPENHAUER Arthur, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. de l'allemand par J.-A. Cantacuzène rev. par Richard Roos, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1985.

SIPRIOT Pierre (s. dir.), *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Monaco, Editions du Rocher, 1988

SPENGLER Oswald, *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, trad. de l'allemand par M. Tazerout, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 2002, 2 t.

SULLY James, *Le pessimisme : histoire et critique*, trad. de l'anglais par Paris, Germer Baillère, 1882.

SWART Koenrad W., *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

TEPPE Julien, *Apologie pour l'anormal ou Manifeste du Dolorisme* suivi de la *Dictature de la douleur*, Paris, Vrin, 1973.

THOMAS D'AQUIN, *De malo*, in *Quaestiones Disputatae*, Anvers, in aedibus viduae et haeredum Ioannis Stelsii, 1569.

UNAMUNO Miguel de, *L'agonie du Christianisme*, trad. de l'espagnol par Jean Cassou, Paris, 1996.

UNAMUNO Miguel de, *Le sentiment tragique de la vie*, trad. de l'espagnol par Marcel Faure-Beaulieu, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1997.

VERGELY Bertrand, *La souffrance*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1997.

VOLTAIRE, *Epîtres*, texte intégral consultable sur le site Internet suivant : **http://www.voltaire-integral.com/Html/10/06EP93FI.htm#ÉPÎTRE%20CIV(49)**

VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, in *Romans et contes*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1966.

VYVERBERG Henry, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1958

2. Articles

ARREAT Lucien, « La philosophie de la rédemption d'après un pessimiste », Paris, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1885, t. IX.

ARTAUD Antonin, « Enquête – Le suicide est-il une solution ? », in *L'Ombilic des Limbes* suivi de *Le pèse nerf* et autres textes, Paris, Gallimard, coll. Poésie Gallimard, 1996.

ARTAUD Antonin, « Sur le suicide », in *L'Ombilic des Limbes* suivi de *Le pèse nerf* et autres textes, Paris, Gallimard, coll. Poésie Gallimard, 1996.

BARBONE Steven et RICE Lee, « Spinoza and the Problem of Suicide », *International Philosophical Quarterly*, vol. 34/2, n°134, New York, juin 1994.

BELLET Maurice, « Le Dieu-monstre », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 38, Paris, automne 1988.

BENICHOU Paul, « Le Satan de Baudelaire », *in* André Guyaux et Bertrand Marchal (s. dir.), *Les Fleurs du mal. Actes du colloque de la Sorbonne des 10 et 11 janvier 2003*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003.

BOUREAU Alain, « La chute comme gravitation restreinte. Saint Anselme de Cantorbéry et le mal », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n°38, Paris, Gallimard, automne 1988.

BRUN Jean, « Introduction », *in* Sören Kierkegaard, *Œuvres complètes*, Paris, L'Orante, 1978, t. IX.

CHALLEMEL-LACOUR Paul-Armand, « Un bouddhiste contemporain en Allemagne. Arthur Schopenhauer », in *Réflexions d'un pessimiste*, Paris, Fayard, coll. Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1993.

CLERC Denis, « De l'état stationnaire à la décroissance : histoire d'un concept flou », *L'économie politique*, Quétigny, Alternatives internationales, 2004.

CREPON Marc, « La communauté pessimiste », in *Le malin génie des langues, Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2000.

CRIGNON Claire, « Les fonctions du paradigme mélancolique dans la préface de l'*Anatomie de la Mélancolie* de Robert Burton », *Astérion*, n°1, Lyon, 1er juin 2003.

DEMARS Aurélien, « Parasites, hérétiques, rebuts », *L'Aleph*, n°11, Lyon, avril 2003.

DENIS Paul, « S'exalter dans la haine », *in* Alain Fine et *al*. (s. dir.), *La haine. Haine de soi, haine de l'autre, haine dans la culture* », Paris, PUF, coll. Monographies et débats psychanalytiques, 2005.

DIENSTAG Joshua Foa, « Nietzsche's Dionysian Pessimism », *American Political Science Review*, vol. 95, n°4, December 2001.

DORESSE Jean, « La gnose », « Destin du gnosticisme », *in* Henri-Charles. Puech (s. dir.), *Histoire des religions*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. 2.

HARTMANN Edouard, Lettre à la *Revue philosophique de France et de l'étranger*, Berlin, 7 mars 1882, in *Revue philosophique de France et de l'étranger*, n°4, Paris, avril 1882.

JANAWAY Christopher, « Schopenhauer as Nietzsche's Educator », *in* Christopher Janaway (s. dir.), *Willing and Nothingness : Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford, Clarendon, 1998.

JANAWAY Christopher, « Schopenhauer's pessimism », *in* Christopher Janaway (s. dir.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

LACOSTE Jean, « Remarques sur le pessimisme », *La philosophie aujourd'hui*, Paris, Maurice Nadeau, 1997.

LEVY-VALENSI Eliane Amado, « Bergson et le mal : y a-t-il un pessimisme bergsonien ? », *Congrès Bergson, Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue française, Paris, 17-20 mai 1959*, Paris, Colin, 1959.

MELENDEZ Germán, « ''L'approfondissement du pessimisme'' comme clé de la formation de la pensée de Nietzsche », *in* Paolo D'Ioro et Olivier Ponton (s. dir.), *Nietzsche, philosophie de l'esprit libre. Etudes dur la genèse de* Choses humaines, trop humaines, Paris, Editions Ens rue d'Ulm, 2004.

PAUL Jean-Marie, « Eduard von Hartmann. De la science à l'Apocalypse en passant par la métaphysique », *in* Christine Maillard (s. dir.), *Littérature et théorie de la connaissance (1890-1935)*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.

PAULHAN François, « Revue des périodiques étrangers », « Eduard von Hartmann, *Mon rapport à Schopenhauer* », *Revue de philosophie de France et de l'étranger*, n°7, Paris, juillet 1888.

PIQUET François, « Deux visions du Millenium : Blake et Coleridge », *in* Christian La Cassagnère (s. dir.), *Coleridge, études poétiques*, Lyon, Didier Erudition, 1993.

RENOUVIER Charles, « Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme », *in* Stéphane Douailler, Roger-Pol Droit et Patrice Vermeren (s. dir.), *Philosophie, France, XIXe siècle : écrits et opuscules*, Paris, LGF, coll. Le livre de poche 1994.

RUYSSEN Théodore, « Kant est-il pessimiste ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n°3, Paris, 1904.

SCOTT J. W., « Pessimism of Bergson », *Monist*, Londres, juin 1912.

THILGER Adriano, « Le Plaisir et l'Art du bonheur », *in* Giacomo Leopardi, *La théorie du plaisir*, trad. de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Allia, 2000.

VAZQUEZ-BIGI Angel Manuel, « The present tide of pessimism in philosophy and letters : agnostic literature and Cervantes' message », *in* TYMIENIECKA Anna-Teresa (s. dir.), *The philosophical reflection of man in literature*, Boston-Dordrecht-London, D. Reidel publishing company, 1982.

VILQUIN Eric, « Les valeurs morales de Malthus », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 27, n°2, 1998.

VI- Dictionnaires

MALOUX Maurice, *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*, Paris, Larousse-Bordas, 1998.

HUISMAN Denis (s. dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984.

Petit Larousse, Paris, Librairie Larousse, 1996.

The Oxford English Dictionary, Oxford, Clarendon Press, 1961, vol. 7.