

Mircea Lăzărescu

Souffrance, extase et haute folie pendant le XX^e siècle

*Chronique des trois jours de la commémoration du centenaire
de la naissance de Cioran, racontée par un psychiatre*



BRUMAR

Mircea Lăzărescu

Souffrance, extase et haute folie
pendant le XX^e siècle

*Chronique des trois jours de la commémoration du centenaire
de la naissance de Cioran, racontée par un psychiatre*

Editor : Gabriel Timocanu
Coperta și paginare : Camelia Dogioiu
Tipar : BrumaR

Editura BrumaR
300050 Timișoara, str. A. Popovici 6
tel./fax : + 40 256 203 934 ; 293 441
e-mail : office@brumar.ro
www.brumar.ro

mlazarescu39@yahoo.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
LĂZĂRESCU, MIRCEA

**Souffrance, extase et haute folie pendant le XX^e siècle :
chronique des trois jours de la commémoration du centenaire
de la naissance de Cioran, racontée par un psychiatre / Mircea
Lăzărescu; pref. și trad.: Mihaela-Gențiana Stănișor. - Timișoara:
Brumar, 2013**

ISBN 978-973-602-914-1

I. Stănișor, Mihaela Gențiana (trad.; pref.)

821.135.1.09 Cioran, E:61
929 Cioran,E

Mircea Lăzărescu

Souffrance, extase et haute folie pendant le XX^e siècle

*Chronique des trois jours de la commémoration
du centenaire de la naissance de Cioran,
racontée par un psychiatre*

Préface, notes et traduction du roumain
par Mihaela-Gențiana STĂNIȘOR

B R U M A R

À la mémoire d'Eugène Van Itterbeek

La chronique d'une généalogie dénoncée

Il y a toute une fascination que la vie et la pensée d'un créateur admiré exercent sur nous. Et lorsqu'on est psychiatre, comme Mircea Lăzărescu, la tentation de descendre dans les tréfonds d'un esprit furieux conduit à l'écriture d'un journal à mi-chemin entre le soi et l'autre, entre l'écriture intime et l'écriture-victime de la pesanteur exercée par le sujet abordé, en l'occurrence l'homme, le philosophe, le créateur Emil Cioran.

Par son sous-titre explicite, *La chronique des trois jours, occasionnés par la commémoration du centenaire de la naissance de Cioran, racontée par un psychiatre*, l'auteur place déjà son analyse thématique dans un chrono-tope précis, en restructurant et en particularisant le sujet général annoncé dans le titre, *Souffrance, extase et haute folie pendant le XX^e siècle*. À partir de ses souvenirs personnels et de ses contacts directs avec la famille d'Emil Cioran restée à Sibiu, son frère Aurel et la femme de celui-ci, Ica, avec son ami, le philosophe Constantin Noica, qui vivait tout isolé à Păltiniș, dans les montagnes, ainsi que de ses récentes relectures cioraniennes, Mircea Lăzărescu compose le portrait psychologique et spirituel d'Emil Cioran, en se fondant sur quelques *dominantes* de sa pensée et de son œuvre : *l'extase, la souffrance, l'ennui, la haute folie, Dieu*. Les thèmes majeurs de la création cioranienne, qui fonctionnent comme des nœuds qui donnent la cohérence et l'unité de toute son œuvre, roumaine et française à la fois, sont aussi responsables de la mise en avant de ce *livre-jeu-second*, autant critique que mémorialistique, mélange de confession, de vécu, et de fabrication, de conçu, qui

mène à la formation et à la formulation du caractère unitaire et cohérent de ce que Mircea Lăzărescu appelle le « cas Cioran ».

Fin observateur de l'homme et de ses « manifestations », le psychiatre Mircea Lăzărescu se décide à écrire ce livre sur Cioran à cause d'une négligence exégétique qu'il constate à propos de Cioran : le manque de sérieux et de profondeur dans « l'analyse de la cohérence intérieure extraordinaire des sentiments, des dits et des attitudes de Cioran tout au long de sa vie ». Mircea Lăzărescu veut tirer un signal d'alarme en ce sens. Il constate que tout gravite chez Cioran autour de l'extase (concept clé chez ce dernier), thème qui l'a irrémédiablement marqué. Sans hésitation, il découvre le « cas » Cioran, représenté par le type particulier d'expérience humaine qu'il révèle, par ce témoignage anthropologique de son existence.

Le livre est intéressant au niveau de sa composition qui lui assure aussi le poids de l'authenticité. Au-delà du fil narrateur extérieur (qui surprend aussi le voyage spatial de Mircea Lăzărescu, de Sibiu à Rășinari, puis à Timisoara et à Predeal), il y a une suite de « présences » réelles dont il parle et qui deviennent des personnages du livre, ainsi qu'une succession de figures culturelles et philosophiques qu'il évoque pour marquer les cadres et les spectres du sujet dont il traite.

Lăzărescu dévoile au lecteur comment on peut vivre pour un temps en compagnie d'un auteur. Plus ou moins occasionné par des événements extérieurs, la vraie compagnie, la convivialité ne se produisent que dans la solitude, dans l'intimité livresque où l'autre se révèle à nous mais tout en se détachant de nous.

Malgré la « facette » autobiographique du livre, l'auteur y fait le parcours chronologique des écrits de Cioran, autant roumains que français, à partir de la notion d'*extase* qui est minutieusement suivie et expliquée

dans son évolution d'un livre à l'autre. Les références aux grands philosophes universels abondent, ainsi que l'attrait de construire à Cioran une généalogie spirituelle, qui le placerait, non seulement en succession des grands philosophes, mais aussi des grands mystiques.

Au-delà du fragmentaire de l'écriture de Cioran, Mircea Lăzărescu découvre son unité et sa cohérence thématique et idéatique, au-delà d'un esprit (dé)fasciné de l'existence, un homme qui se confronte avec ses sentiments-limite qui sont édificatrices pour comprendre sa condition, sa vie. Sous la plume de Lăzărescu, Cioran devient le personnage représentatif de ce qu'il nomme « la haute folie », une folie dont ne sont atteints que les grands esprits de l'humanité, et qui les aident à créer leur œuvre et à durer grâce à celle-ci.

Un livre à la mode, dirait-on. Un livre vivant, entraînant, léger. Qui se lit d'un souffle. Et fait penser d'un coup. À la réalité intérieure d'une œuvre, à ce point essentiel que son auteur cherche et recherche tout au long de sa création, par des va-et-vient parfois, par ce double jeu lucide avec sa propre identité et avec le langage. Il se dévoile en se cachant et se cache en se dévoilant.

Même si on s'attendait à trouver plus détaillé et plus expliqué le point de vue du psychiatre, le Cioran de Mircea Lăzărescu gagne en stabilité et en constance. Car toute sa vision philosophique et poétique, « de la position de l'homme dans le monde, gravite autour des sentiments et des attitudes fondamentales, bien articulés et en relation avec ses états extatiques qu'il a expérimentés dès le début de sa maturité. Il s'agit parmi d'autres de l'insomnie, du détachement du monde, de la solitude, de l'ennui, du vide, du doute sceptique, de l'orgueil, de la lucidité, de la paresse, de la maladie et du suicide ».

À partir de Cioran, Mircea Lăzărescu réalise une *description intérieure* de toute une époque intellectuelle, de tout un âge culturel, en mettant en mouvement les ressorts analytiques d'un homme de culture qui a vécu structurellement les idées et les trépidations d'un monde qui semble s'écrouler.

Mihaela-Gențiana STĂNIȘOR

Note de la traductrice

Je remercie vivement Marc BONNANT pour son aide compétente, diligente et généreuse dans l'achèvement de cette traduction.



Eugène VAN ITTERBEEK à Cislădioara (2011)

1. Prologue

Au mois de mai de cette année¹, j'ai participé, à Sibiu, à la commémoration du centenaire de la naissance d'Emil Cioran. Je suis traditionaliste, je tiens donc à ce type d'événements. Deux ans avant, j'ai fait de mon mieux pour être présent à toutes les manifestations occasionnées par le centenaire de la naissance de Constantin Noica.² Cet ancrage dans le temps me donne une certaine stabilité qui, dans ce cas, est liée à ma vie personnelle. Ma mère, née dans la vallée de Mureș, aurait eu, elle aussi, cet âge. Et mon père – ainsi qu'Edouard Pamfil, mon maître professionnel – étaient nés la même année que Noica. Grâce à mes maîtres et à mes parents, je vis, voilà, depuis tout un siècle. Un siècle tourmenté, d'ailleurs. Mais continuons.

Il s'agit donc de la XVII^e édition du Colloque international « Emil Cioran » organisé par l'Université « Lucian Blaga » de Sibiu, plus précisément par le Département d'Études françaises et francophones, auquel appartient l'enthousiaste professeur belge, Eugène Van Itterbeek, établi en Roumanie par admiration pour

¹ Il s'agit de l'année 2011 où l'on a célébré, à Sibiu, le centenaire de la naissance d'Emil Cioran (1911-2011). Entre temps, le Colloque Cioran a été repris en 2013, après la mort de son mentor, le professeur Eugène Van Itterbeek. La XVIII^e édition a eu lieu entre 16-18 mai, à Sibiu et Rășinari.

² Constantin Noica, philosophe roumain, ami de Cioran, tous les deux appartenant à la génération 1930 (ensemble avec Mircea Eliade et Eugène Ionesco, et d'autres intellectuels roumains d'envergure).

Cioran.³ « Cioran se place dans la ligne des grands mystiques rhénans », affirmait-il en 2010, lorsque je suis venu participer, pour la première fois, à ces rencontres, stimulé par le philosophe Ciprian Vălcan.

La rencontre commémorative de cette année a eu lieu à Cisnădioara, ce village saxon, merveilleusement situé à neuf kilomètres de Sibiu. Cisnădioara, l'endroit où s'est établi Eugène Van Itterbeek, se profile maintenant comme une petite colonie belge car, dernièrement, plus de trente Vallons s'y sont acheté des maisons, en prenant l'exemple des cisterciens qui, pendant le XII^e siècle y ont construit, sous le patronage de l'archange Saint-Michel, une église et plus tard un monastère. Les invités du colloque ont été logés à la pension du centre de conférences *Elimheim* de l'église catholique, où chaque samedi soir, on peut assister aux répétitions du chœur ecclésiastique. Le verger en pente était planté d'arbres en fleurs, et au loin, les montagnes de Făgăraș se dessinaient en vagues successives, et brillaient au crépuscule. J'ai pensé alors que Cioran, le grand contemplatif, n'évoque nulle part dans ses écrits un paysage particulier. On a l'impression qu'il ne s'est jamais arrêté quelque part, pour attendre quelqu'un ou quelque chose, ou bien pour regarder tranquillement autour, ce monde tombé dans le malheur du temps. Vainement chercherait-on chez lui des passages comme les célèbres vers d'Eminescu : « Sara pe deal buciumul sună cu jale/ Turmele- l urc, stele le scapără-n cale./ Apele plâng, clar izvorând în fântâne./ Sub un salcâm [...] » ; « Heure du soir. Cors de

³ Eugène Van Itterbeek, poète belge et professeur de littérature française à l'Université « Lucian Blaga » de Sibiu, grand admirateur de Cioran à qui il a dédié dix-sept colloques et onze volumes des *Cahiers « Emil Cioran »*. *Approches critiques*. Il est mort le 26 avril 2012, après avoir vécu presque vingt ans à Sibiu et à Cisnădioara. Il est enterré à Cisnădioara.

berger sur la plaine./ Pleurs des ruisseaux, blanches limpides fontaines,/ Astres brillants, ciel qui fulmine étincelles,/ Et, sous l'ormeau, [...] »⁴ Et pourtant, la nature, encrée dans la végétation du paysage, compte pour lui comme reflex terrestre du paradis. Le dernier chapitre du livre *Des larmes et des saints* débute par un découpage de type tableau ou vedute : « Mais lorsqu'on regarde par la fenêtre – par n'importe quelle fenêtre – tout devient irréel. Des hommes, des arbres, des animaux conspirent dans le non-être ».⁵ La contemplation de la nature devient un moyen d'oublier la misère de la temporalité : « Tout paysage t'extrait du temps, et la nature, en général, n'est qu'une désertion de la temporalité. ».⁶ Mais tout de suite la direction change et le paysage auquel on s'attend n'apparaît pas. Mais en échange :

Regardez un arbre pendant un jour ensoleillé et immobile et lorsque les feuilles semblent des broderies d'un cœur en plein printemps et vous comprendrez que tous les problèmes deviennent fades devant la croissance indifférente

⁴ Des vers du poème *Sara pe deal*, (*Le soir sur la colline*) écrit par Mihai Eminescu, traduction française reprise de Marcela Aniela Cîrstea, *La traduction du niveau prosodique de la poésie*, in www.uab.ro/reviste_recunoscute/.../40.doc.

⁵ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, București, Humanitas, 1991, p. 154. Dans les cas où les fragments du livre *Des larmes et des saints* ne connaissent pas une version française, c'est nous qui en donnons une, tout en spécifiant chaque fois notre traduction MGS, et en écrivant aussi la variante originale en note de bas de page : « *Dar cînd privești pe fereastră – pe orice fereastră – totul devine ireal. Oameni, arbori, animale conspiră în neștiință.* ».

⁶ *Ibid.*, p. 156 (n.t. MGS) : « *Orice peisaj te scoate din timp, și natura, în genere, n'are decît o dezerțiune din temporalitate.* » Ce fragment a aussi été traduit par Sanda Stolojan : « *Tout paysage et la nature en général ne sont qu'une fuite hors du temps.* », in Cioran, *Des larmes et des saints*. Traduction et postface de Sanda Stolojan, Paris, L'Herne, 1986, p. 71-72.

*de la nature, de son inconscience, et qu'au-delà d'elle tout est souffrance, malédiction et esprit.*⁷

Pourtant le paysage entre en jeu, car on revient à la nature par le détour de l'histoire. Par conséquent, dans le cinquième chapitre, Cioran évoque le paysage peint :

*Que ferais-je sans le paysage hollandais, sans Salomon et Jakob Ruysdael ou Art van der Neer ? Chacune de leurs toiles éveille en vous des rêves liés aux nuages, aux teintes crépusculaires et aux brises marines, aux étendues mouvantes faites pour envelopper le solitaire. Autant de commentaires sur la mélancolie.*⁸

Certainement qu'ici, à Cislădioara, pas loin de Șanta, où il a écrit *La Transfiguration de la Roumanie*, Cioran ne restait pas pour admirer ce calme et grandiose coucher du soleil. Je me l'imagine plutôt regarder un arbre ou une fleur, une seule, tout en psalmodiant l'un de ses thèmes préférés :

*Le regret de n'être pas une plante, qui pourrait le comprendre ? Qui serait touché par le désir végétal ? Être une fleur où s'enterrent les rayons et dorment les rêves de la terre et qu'un ange triste cueillit, tout en lui éparpillant les pétales par son souffle chaud et nostalgique ! Je pense de plus en plus à des fleurs quittées et à des anges exilés.*⁹

⁷ *Ibid.*, p. 156: (n.t. MGS): «Priviți un arbore într-o zi imobilă cu soare și când frunzele par broderii ale unei inimi în primăvară și veți înțelege că toate problemele devin fade în fața creșterii indifferente a naturii, a inconștienței ei, în afară de care totul e durere, blestem și spirit.»

⁸ Emil Cioran, *Des larmes et des saints*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995, traduction de Sanda Stolojan, p. 314.

⁹ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, *Op. cit.*, p. 181-182. (n.t. MGS): «Regretul de a nu fi plantă, cine să-l priceapă? Pe cine să-l induioșeze dorul vegetal? Să fii o floare în care se îngroapă razele și dorm visele pământului și pe care s-o culeagă un inger trist, spulberându-i petalele cu un sufle cald și nostalgic! Tot mai mult mă gândesc la flori părăsite și la ingeri în exil.»

Entre ce passage et la fin du livre il n'y a que sept pages. Et on y lit : « Je voudrais être une fleur pour ignorer Dieu ou le diable, pour le mépriser ». ¹⁰ Cette histoire de la fleur, de la fonte dans le végétal, va durer toute sa vie. Pour l'instant, restons au paysage naturel et rappelons-nous : « Tout paysage t'extrait du temps, et la nature, en général, n'est qu'une désertion de la temporalité. » ¹¹ ; « L'amour pour la nature n'est en réalité que son regret. » ¹² ; « L'homme a tiré au flanc la nature. Dans la mesure où il y a réussi, il s'est désorbité de la vie et sa tragédie disparaît dans le poulx ajouté à la nature. » ¹³ ; « Tout paysage me fait oublier qu'il existe un „ quand ” et un „ alors ”, qu'il y a eu une fois des instants où j'ai eu le vice d'être heureux dans le temps. » ¹⁴ ; « Le dégoût provoqué par l'homme te fait aimer la nature » ¹⁵ ; « On commence à comprendre l'éternité lorsqu'on se trouve seul au milieu de la nature. » ¹⁶ Et les citations pourraient continuer.

En fait, *Des larmes et des saints* est explicitement un livre sur la nostalgie du paradis. Du paradis qui gît en nous, aux tréfonds de chacun de nous. Car l'anamnèse fondamentale conduit, à travers le paradis, à Dieu. À Dieu qui est en nous... qui est ensemble avec nous... ou avant/ devant nous, (et qui a créé l'homme par simple ennui), ou

¹⁰ *Ibid.*, p. 105. (n.t. MGS): «*Aș vrea să fiu o floare pentru a nu ști de Dumnezeu sau Satana pentru a-l disprețui.*».

¹¹ *Ibid.*, p. 156 (n.t. MGS).

¹² *Ibid.*, p. 157 (n.t. MGS): «*Dragostea de natură nu e în fond decît regretul ei.*»

¹³ *Ibid.* (n.t. MGS): «*Omul a tras „chiulul” naturii. În măsura în care a reușit s-a desorbitat din viață, iar tragedia lui se epuizează în pulsul adăugat naturii.*».

¹⁴ *Ibid.*, p. 158 (n.t. MGS): «*Orice peisaj mă face să uit că există un «cînd», un «atunci», că au fost odată clipe sau că am fost capabil de viciul de a fi fericit în timp.*»

¹⁵ *Ibid.*, p. 159 (n.t. MGS): «*Dezgustul de om te face să iubești natura.*»

¹⁶ *Ibid.*, p. 158 (n.t. MGS): «*Începi să înțelegi ce e veșnicia cînd te afli singur în fața naturii.*»

auprès de nous... De toute façon un Dieu avec Lequel nous ne pouvons que nous confronter à jamais, à vie et à mort. La lutte de Jacob contre l'ange le préfigurait obscurément.

J'ai fermé les yeux, puis je les ai ouverts, tout en m'arrachant au charme du livre qu'Eugène Van Itterbeek aime tellement lire. Et j'ai regardé autour de moi. Celui-ci était tout près de moi. Il était arrivé, accompagné d'assez de monde. J'ai pu reconnaître Aurélien Demars et Nicolas Cavaillès, le traducteur en français de *L'Ontologie* de Constantin Noica¹⁷. Des constructions psycho-physiques différentes, mais tous deux amoureux de Cioran et ambassadeurs de celui-ci dans le monde. Il y avait aussi le philosophe Marin Diaconu¹⁸, venu de Bucarest, que j'avais rencontré durant l'après-midi à Sibiu, peu après mon arrivée de Timișoara. Et qui m'avait offert le deuxième volume de souvenirs et d'évocations d'Emil Cioran, qu'il avait édité avec Mihaela-Gențiana Stănișor et qu'il allait lancer à cette occasion.

Nous nous sommes assis à un repas délicieux et nous avons commencé à bavarder.

¹⁷ Constantin Noica, *Le devenir envers l'être*. Traduit du roumain par Nicolas Cavaillès, Georg Olms Verlag AG, 2008, 362 p.

¹⁸ Marin Diaconu, philosophe, éditeur entre autre des volumes : *Modelul cultural Noica (Le modèle culturel Noica)*, en deux volumes, București, Editura Națională pentru Știință și Artă, 2009; *Întâlniri cu Cioran (Rencontres avec Cioran)*, en deux volumes, édités en collaboration avec Mihaela-Gențiana Stănișor, București, Editura Națională pentru Știință și artă, 2010 et 2011; *Emil Cioran. Opere* (2 volumes), Academia Română, București, Editura Națională pentru Știință și Artă, 2012.

2. Cioran, l'effet Don Quichotte et l'extase

Le livre édité par Marin Diaconu et Mihaela-Gențiana Stănișor est commémoratif, ainsi que les deux volumes que Diaconu a publiés avec le critique Eugen Simion, en 2009, à l'occasion du centenaire de la naissance de Constantin Noica. En principe, il devait comprendre des souvenirs. Mais, en 2011, il n'y avait que peu de gens qui avaient personnellement connu Cioran. Gabriel Liiceanu, qui avait entretenu une ample correspondance avec lui, déjà publiée, et qui avait conçu le dernier dialogue filmé avec le philosophe parisien, a préparé pour cette année commémorative l'édition de l'entretien et d'un livre condensé et richement illustré de la vie et de l'œuvre de celui qui avait quitté Rășinari à jamais.¹⁹ C'est pourquoi les deux éditeurs ont recherché des personnes qui avaient fait des études sur Cioran ou avaient vécu dans son entourage. Ils ont aussi publié un texte de Ciprian Vălcan de Timișoara qui avait soutenu, en France, un doctorat sur les influences allemandes et françaises dans l'œuvre de Cioran.²⁰ Marin Diaconu m'a demandé un texte, mais j'ai hésité car je n'avais pas de souvenirs directs et significatifs sur Cioran, comme, par exemple, j'en avais sur Noica. Et je n'étais pas non plus spécialiste de l'œuvre cioranienne. Finalement, j'ai écrit quelques lignes, en pensant aux années que j'ai

¹⁹ Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți. E. M. Cioran. Apocalipsa după Cioran*, București, Humanitas, 2011.

²⁰ Ciprian Vălcan, *La concurrence des influences culturelles françaises et allemandes dans l'œuvre de Cioran*, București, Institutul Cultural Român, 2008.

passées auprès de son frère, Relu, et de sa femme, Ica. C'était à l'époque où ceux-ci entretenaient une intense correspondance avec le philosophe parisien. Ensuite, Noica, que je fréquentais alors, était lui aussi en contact avec Cioran, et il aimait me parler de lui. On pourrait donc dire que j'ai vécu dans l'atmosphère de la famille. Et cette époque-là me procurait d'agréables souvenirs intellectuels.

J'ai intitulé mon article, publié dans le volume *Rencontres avec Cioran*, « Emil Cioran, *Vremea*²¹ sa și efectul Don Quijote » (« Emil Cioran, son Temps et l'effet Don Quichotte »). Je pensais qu'on pouvait connaître un homme non seulement si on le rencontrait en chair et en os – comme le pérore Don Quichotte dans la deuxième partie du livre, se révoltant contre le faux Don Quichotte qui venait d'être publié. En fait, Relu et Ica insistaient pour que je visite Emil lorsque je serais à Paris, en me précisant qu'il était très accueillant et très désireux de recevoir des nouvelles sur sa famille et ses amis roumains. Mais je ne me suis pas trouvé assez de motifs culturels pour le faire. C'est pourquoi je me suis limité à une conversation téléphonique avec Cioran, en 1991, lors de mon séjour à Paris. Celle-ci s'est terminée par ses mots sur Constantin Noica : « Je n'ai jamais réussi à comprendre l'optimisme absurde de cet ami d'une vie. ». Je n'ai eu que ce contact audio-verbal, et non visuel, qui justifie la formule invoquée. Mais le titre envoyait évidemment au fanatisme avec lequel il soutenait ses idées, inadéquates à son temps, mais significatives pour la fin de la modernité européenne. « Si on devait citer dix hommes de culture qui, dans un musée imaginaire, évoquent la fin, Cioran devrait absolument être l'un d'eux, cet homme qui, comme une boîte de résonance, a amplifié, jusqu'à la stridence peut-être, les grands thèmes de cette culture. » Voilà à peu près comment je commençais mon texte.

²¹ *Vremea* – terme à double sens : il signifie « temps », mais peut aussi faire référence au journal roumain *Vremea* où Emil Cioran avait publié des articles pendant sa jeunesse.

En route vers Sibiu, cette idée était vivace dans mon esprit. Mais parce que Mihaela-Gențiana Stănișor, qui m'a envoyé l'invitation et s'est occupée de l'organisation scientifique de la rencontre, a insisté pour que j'y prenne la parole, j'ai eu la possibilité d'y méditer en avril, à Herculane, pendant ma cure balnéaire annuelle, en feuilletant les livres de Cioran. J'ai choisi mon thème, influencé aussi par un ouvrage de Marta Petreu sur les maladies de Cioran²² que j'avais lu dès sa parution, en 2008, et que j'ai réactivé par une courte correspondance avec son auteur. Comme médecin, je lui ai demandé quel était le sens de parler des maladies des philosophes. À mon avis, il y a du sens si l'on pense à Cioran. Et surtout si l'on a en vue sa maladie fondamentale qui, dans le livre de Petreu, n'est rappelée que de passage : *l'aventure mystique* d'un « mystique refusé ». De toutes ses expériences extatiques, en voilà une qui est postérieure au livre *Sur les cimes du désespoir* :

Cet après-midi, je me suis souvenu de l'expérience, de la sensation la plus extraordinaire de ma vie. C'était à Berlin (en 1934 ?), un matin, il était 11 heures moins quelques minutes, j'allais prendre le métro aérien à la station Bellevue, quand soudain j'eus eu frisson « surnaturel », la certitude que tout le temps de toujours s'était concentré en moi, culminait en moi, et que c'était moi qui le faisait avancer, que j'étais à la fois le créateur et le porteur du temps.

*Cette sensation ne dura pas longtemps : un éclair, mais d'une fulgurance et d'une intensité à peine tolérable, bien qu'elle fut liée à une impression de bonheur inouïe. [...]*²³

²² Marta Petreu, *Despre bolile filosofilor. Cioran, (Sur les maladies des philosophes. Cioran)* Iași, Polirom și Biblioteca Apostrof, 2008.

²³ Cioran, *Cahiers 1957-1972*, Avant-propos de Simone Boué, Paris, Gallimard, 1997, p. 801-802.

Je voulais m'arrêter sur les sentiments extatiques de Cioran. J'ai constaté qu'il les considérait lui-même comme des expérimentations de l'éternité. Mais il ne s'agit pas d'une expérience mystique qui vise Dieu. Même s'il est partiellement corrélé à ces sentiments extatiques, Il est différemment abordé. Étant donné mon orientation vers l'anthropologie et ma profession, je pourrais alors détecter sa maladie spécifique que j'appellerais, sans hésitation, « haute folie ». Elle est centrée sur l'extase et fait partie des maladies enregistrées dans le monde de l'esprit. Je pense qu'elle mérite pleinement d'être mise en évidence.

Par conséquent, j'ai relu Cioran dans la perspective de ses sentiments extatiques. Et j'en ai été troublé. Le fait qu'il avait une prédisposition pour la mystique, qu'il avait été toute sa vie torturé par la quête de Dieu, qu'il s'était fondamentalement et obsessionnellement rapporté à Lui, c'est un lieu commun, accepté par tous. Dans une conversation avec Gabriel Liiceanu, Cioran affirme lui-même que c'est la mystique qui l'intéresse, son côté étrange surtout, et non la religion. D'habitude, on parle de Cioran comme d'un mystique raté, mais on ignore que les sentiments extatiques ne sont pas l'apanage des saints et des mystiques. On peut lire dans son premier livre :

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 de n'en admettre que la variante religieuse. Il existe, en fait, une multiplicité de formes qui, dépendant d'une configuration spirituelle spécifique ou d'un tempérament, ne mènent pas nécessairement à la transcendance. Pourquoi n'y aurait-il pas une extase de l'existence pure, des racines immanentes de la vie ?²⁴

²⁴ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*. Traduction de André Vornic revue par Christiane Frémont, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Quarto, p. 43.

Or, parcourant maintenant *Sur les cimes du désespoir* qui, pendant les années 1980, lorsque je le lisais pour la première fois chez Relu Cioran, m'a semblé un livre décousu, sans idée centrale, je l'ai vu à cette relecture, d'un bout à l'autre, comme un commentaire sur l'expérience extatique fondamentale qu'il avait intensément vécue, dès son entrée dans la vie. Autour de cette expérience s'est simultanément organisée toute une constellation de sentiments, qui persisteront toute sa vie, se nuancant progressivement, tout en structurant son œuvre à mesure que d'autres domaines thématiques viendront s'y ajouter. Je pense surtout au Dieu du christianisme et à l'histoire.

À ce que je sache, ce n'est que George Bălan²⁵, (il a d'ailleurs bien connu Cioran) qui exprime sa conviction qu'il y a une profonde cohérence idéatique chez Cioran, organisée autour des thèmes majeurs, comme, par exemple, l'innocence, la solitude, la nuit, le temps, la maladie, l'étranger, le néant. Mais George Bălan considère que tous ces thèmes se développent progressivement et souterrainement, derrière la jungle d'idées et de formules de l'auteur. Et cette cohérence est évolutive, et s'impose peu à peu, d'un livre à l'autre, jusqu'au scepticisme total de la fin. Dans mon opinion, une expérience constitutive, que Cioran a vécue à la fin de l'adolescence et qui est dominée par la veille et l'extase, lui a structuré, déjà à partir de cette époque-là, une forme d'aperception du monde, des sens de la position de l'homme dans le monde. Ultérieurement, cette forme/formule a trouvé son évolution, sa détermination et sa réaffirmation dans la rencontre avec les offres noématiques fournies par l'expérience de vie et la culture.

C'est pourquoi j'ai eu le sentiment que presque tout ce que Cioran dit au long de sa vie est déjà esquissé dans ses écrits en roumain, à partir de *Des larmes et des saints*. Tout

²⁵ George Bălan, *Emil Cioran. La lucidité libératrice*, Paris, Éditions Josette Lyon, 2002.

tourne autour des sentiments-clefs, étroitement liés à ce que l'extase lui a révélé. L'œuvre française est une mise en forme de cette thématique, et, par une mutation d'accent sur l'histoire, une élaboration systématique qui mène à la mise en relief d'une doctrine, explicitée dans la trilogie publiée pendant les années 1960 et centrée sur *La Chute dans le temps*. Tout le reste est un brillant et génial tissu d'expressions parfaitement achevées, par lequel ce message est transmis culturellement.

Ai-je bien compris ? Ai-je mal compris ? De toute façon, j'ai rédigé un texte bref que j'ai intitulé *Des problèmes humains et des sentiments fondamentaux dans l'œuvre de Cioran*. Je dois encore préciser que les sentiments vécus par Cioran, ainsi que son expérience extatique, m'ont intéressé aussi bien en tant que psychologue et psychiatre, que phénoménologue et anthropologue.

Bref, dans mon petit texte je soutenais que :

- Cioran est un auteur thématique qui expose sa doctrine au monde ; sa doctrine apparaît essentiellement dans ses écrits roumains ;

- Cette vision sur la position de l'homme dans le monde gravite autour des sentiments vécus et des attitudes fondamentales, bien articulées et corroborées à l'extase qu'il avait expérimentée au début de la maturité ; j'y énumère : l'insomnie, le détachement du monde, la solitude, l'ennui, le vide, le doute, l'orgueil, la lucidité, la paresse comme antidote aux pulsions prométhéennes, la maladie et la problématique du suicide ;

- L'œuvre de Cioran représente un cas exemplaire pour la manière de comprendre l'homme, sa position dans le monde, telle qu'elle a été annoncée par la phénoménologie et par l'existentialisme du XX^e siècle.

J'avais en tête cette idée pendant que je m'approchais de Sibiu.

3. Ica, Relu et le spectre d'Emil Cioran à Sibiu

Le lendemain matin a eu lieu la séance d'ouverture du colloque à l'Université « Lucian Blaga » de Sibiu. Nous nous sommes déplacés en microbus de Cisnădioara à Sibiu. Il faisait beau temps. À l'entrée de la grande salle de conférences, on découvrait, exposés sur une table, plusieurs numéros des *Cahiers « Emil Cioran »*. *Approches critiques*, volumes d'études cioraniennes en langue française, publiés par l'Université « Lucian Blaga » en collaboration avec les éditions Les Sept Dormants de Leuven. Dix volumes ont déjà paru. L'âme et l'éditeur de cette collection, Eugène Van Itterbeek, y était bien sûr présent, lumineux, chaleureux et souriant comme toujours. Sur la même table, on voyait aussi quelques-uns de ses livres en français. Je me suis acheté deux volumes de son *Journal roumain* et un livre de poèmes, *Instantanées transylvaniens*. Tous ont acheté sa brochure sur *Deux églises sibiennes*, celle de Cisnădioara (Michelsberg), fondée en 1192, et celle de l'Asile, construite à la même époque, par les Cisterciens, dans la plaine du Cibin, à l'endroit où allait se bâtir Hermanstadt-Sibiu. C'est l'histoire ancienne de ces territoires, commencée par les Chrétiens de l'Europe.

Dans la salle, je ne connaissais pas trop de monde car je n'avais pas constamment participé à ces événements. Ica

Cioran²⁶, avec laquelle j'avais parlé au téléphone un jour avant, était, elle aussi, arrivée. Elle était affectée par un petit scandale médiatique qui s'était déclenché et qui concernait certains documents d'Emil Cioran qu'elle avait gardés et soigneusement mis en ordre pendant des années.²⁷ Et qui, après avoir été initialement offerts aux institutions du pays, ont pérégriné à l'étranger. Achetés d'abord par une famille française qui avait été amie d'Emil Cioran, ils sont entrés, à la suite d'une licitation, dans la possession d'un Roumain de l'étranger qui les avait finalement offerts à l'Académie.²⁸ D'ailleurs, le scandale autour de cette histoire était le seul écho de la commémoration des cents ans dans les médias roumains. L'événement passait presque inaperçu dans les revues de culture aussi. Marin Diaconu m'a raconté que dans la séance commémorative organisée par l'Académie Roumaine, en avril, la présence des philosophes de Bucarest a été presque nulle. Bien sûr, Cioran n'a pas été et ne s'est pas considéré philosophe. Pendant sa jeunesse, il a même écrit des mots durs à l'adresse de la philosophie. Mais pourtant, il a fait des études philosophiques, a soutenu son mémoire de licence en philosophie et a beaucoup fréquenté les philosophes, chose remarquée aussi par son ami, Dinu Noica. D'autre part, une question s'érige : dans quelle catégorie l'encadrer ? Il est possible de le situer parmi les

²⁶ Ica Cioran, la femme d'Aurel Cioran, le frère d'Emil Cioran, qui vit à Sibiu.

²⁷ Ica Cioran garde encore des documents-manuscrits d'Emil Cioran dans ses archives personnelles à Sibiu.

²⁸ Des manuscrits et des documents ayant appartenu à Emil Cioran mis aux enchères en avril 2011 à Paris ont été rachetés par l'homme d'affaires roumain, George Brăiloiu, qui les a ensuite offerts à l'Académie Roumaine. Entre ces documents figureraient le manuscrit du *Livre des leurres* et celui *Des larmes et des saints*, accompagnés par des lettres, notes de lectures et documents personnels de Cioran, dont des diplômes.

lettrés puisqu'il a publié des essais et des aphorismes. Mais, à vrai dire, il n'a écrit ni prose ou poésie, ni critique ou études d'histoire de la littérature. Alors qui devrait participer à sa commémoration ? Des spécialistes de la dogmatique et des représentants de l'église peut-être ? J'ai constaté que, depuis quelques décennies, les jeunes Roumains parlent du « philosophe » Cioran. Tout comme, à présent, on parle du « philosophe » Andrei Pleșu. C'est à la mode en quelque sorte. Mais, enfin...

J'ai rencontré de nouveau Ica Cioran. En 2009, lorsque j'ai participé pour la première fois à ces rencontres, elle m'avait invité chez elle à un excellent déjeuner, servi avec force protocole. Mais différemment de jadis, pendant les années 1980, lorsque je restais souvent chez la famille Cioran avec Sucubus, comme j'aimais câliner ma femme, Magdalena. Je connaissais Relu avant qu'il se soit marié. Un ami commun, Stelian Bălănescu, psychiatre à Sibiu, a fait notre connaissance. Il m'a conduit chez lui où j'ai connu aussi Constantin Noica. À cette époque-là, il vivait au rez-de-chaussée d'une villa. Je me rappelle qu'après quelques marches et un hall, nous sommes entrés dans une chambre qui m'a paru infinie, illuminée seulement en face. Relu, un homme beau et bien fait, mais ayant dépassé la première jeunesse, nous a accueillis avec un sourire timide et civilisé. Quelque temps après, du fond obscur de la chambre, un personnage distingué, un peu courbé, a fait son apparition en souriant aimablement. Il s'est présenté : « Constantin Noica. » Il nous a ensuite expliqué qu'il était à la recherche d'un endroit où s'établir pour écrire et comment Relu l'avait accueilli chez lui. « Le Bărăgan ne m'arrange pas, je vais peut-être rester pour un temps à Păltiniș. » Il connaissait Edy Pamfil avec lequel je travaillais à Timișoara. Ensuite il a parlé de l'importance des mots, même des lettres. « *E*, par exemple », disait-il, « c'est une lettre magique. L'une



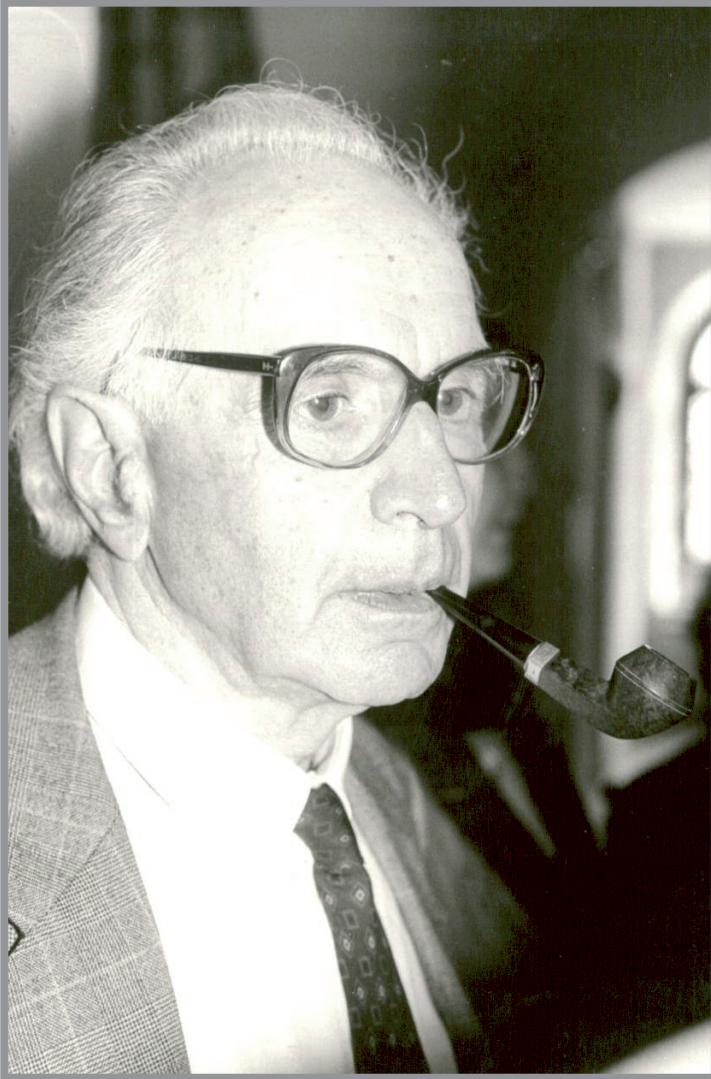
Eleonora Cioran et Aurel Cioran

des inscriptions de Delphes dit seulement qu'on *est*. Et, par ce „ on est ”, les Grecs nous ont laissé en héritage tous les mystères de l'ontologie. Et d'ailleurs c'est toujours par le *E* que commence le nom d'Eminescu... » Ensuite je me rappelle qu'il m'avait prié de transmettre à Edouard Pamfil son dernier livre sur Eminescu²⁹. « Tu es alors psychiatre, continua-t-il. Tu sais, je suis moi aussi intéressé par les maladies. Je suis en train de tirer au clair quelques maladies de l'esprit. Si je reste à Păltiniș et que tu reviennes à Sibiu, monte me voir et on en discutera. » J'y suis allé ultérieurement.

Quant à Stelian Bălănescu, le collègue qui m'a amené à cette rencontre, il est parti ensuite quelque temps en Allemagne et a publié un livre épistolaire, avec un autre expatrié, où il se désolidarise de l'amitié avec Relu, sous prétexte que celui-ci avait été légionnaire. Relu était taciturne, un bel homme ferme, assez silencieux, surtout en présence de Noica. Ultérieurement, après avoir épousé Ica, et à cause de certains événements liés à ces temps, il a eu quelques problèmes psychologiques. « Rien à faire, toute notre famille est damnée ! » Voilà la première réaction d'Emil Cioran à la découverte de la condition de son frère. Il s'est tout le temps préoccupé de lui et l'a aidé à suivre les traitements dont il avait besoin. Et Ica l'a soutenu avec un dévouement sans limites.

Dans cette atmosphère de famille et l'intimité de leur petit appartement rue Dealului de Sibiu, j'ai appris, durant les années 1980, par des souvenirs et des évocations, les étapes de l'enfance et de la jeunesse des deux frères Cioran. Et j'ai lu les livres d'Emil. Par son tempérament, Relu avait une sorte d'ascendant sur son frère inquiet, qui s'adressait continuellement à lui par de petites lettres, comme s'il y

²⁹ Constantin Noica, *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești (Eminescu ou pensées sur l'homme complet de la culture roumaine)*, 1975.



Aurel Cioran

trouvait un appui permanent et vital. C'est toujours dans cet appartement, charmant et raffiné, qui avait une cuisine spacieuse et lumineuse, que j'ai lu les livres et les articles publiés en roumain par Cioran. Mais il n'y avait pas trop d'espace et Relu avait l'habitude de les laisser trainer, avec ses disques, sur son lit, d'où il les tirait l'un après l'autre.

À présent, Ica est marquée par l'âge, comme nous tous. Nous nous souvenons du passé et des péripéties qui ont suivi à la mort de Noica. Nous avons remémoré leur dernière visite à Paris, lorsqu'Emil Cioran était hospitalisé à cause de la maladie d'Alzheimer dont il souffrait. Après leur rentrée, j'ai accompagné Relu et Ica à Răşinari, où tout le monde leur demandait (car cela se passait après la Révolution de 1989) : « Quand Emil Cioran reviendra-t-il à la maison ? » « Il ne pourra plus revenir, leur a répondu Relu, pendant une rencontre qui avait lieu à la mairie de Răşinari. Il est gravement malade et il ne peut plus se déplacer. » Maintenant, dans la même mairie, dans cette salle de conseil, on peut voir une photo d'Emil Cioran, assis dans un fauteuil roulant, et affichant un regard étrange ; derrière lui, poussant sa chaise, Relu, debout, droit comme toujours.³⁰

De ces souvenirs, j'en ai parlé aussi à Ica, pendant la visite que je lui ai rendue, en venant de Răşinari, après les deux jours du Colloque. À la séance d'ouverture, elle a pris la parole, elle aussi, après les messages communiqués par les officialités, la doyenne de la Faculté des Lettres et Arts et d'autres personnalités. Ensuite, Pierre Garrigues, spécialiste du fragment, venu de Tunisie, a tenu la conférence inaugurale. Irina Mavrodin a présenté le livre de Nicolas Cavaillès.³¹ Celui-ci, passionné de l'œuvre de Cioran dont

³⁰ Il n'y a plus cette photo dans la salle de la mairie. En revanche, j'ai pu assister à l'inauguration du buste d'Emil Cioran qui a eu lieu le 18 mai 2013 devant la mairie de Răşinari. À cette occasion, le maire a offert des médailles *post-mortem* à Emil Cioran et à Eugène Van Itterbeek.

³¹ Nicolas Cavaillès, *Cioran malgré lui. Écrire à l'encontre de soi*, Paris, Éd. CHRS, 2011.



Emil Cioran accompagné par son frère, Aurel

il est un remarquable exégète, a parfaitement appris le roumain, en maîtrisant même ses nuances littéraires. Il est aussi un fin connaisseur de la littérature roumaine qu'il traduit brillamment. Il faut aussi mentionner ses grands efforts pour traduire l'*Ontologie* de Noica, ce livre si difficile. Malheureusement, aucun philosophe roumain n'a soutenu sa traduction par une préface explicative et un appareil critique adéquat, de sorte que le livre reste inintelligible pour le lecteur étranger. Ensemble avec Aurélien Demars, Nicolas Cavaillès a longtemps aidé Ica Cioran à ordonner les manuscrits roumains d'Emil.

J'ai regardé autour de moi. À part les Sibiens et les étrangers, je n'ai reconnu que Marin Diaconu, venu de Bucarest.

Nous avons pris des photos à la fin de la cérémonie et j'ai dit au revoir à Ica. Tout d'un coup, je me suis rappelé avoir fêté un Réveillon avec ma femme, Magdalena, chez elle et Aurel. D'habitude, à ce type d'occasions, on offre de petits cadeaux. Relu nous a donné, symboliquement, un livre écrit par son père et une photo d'Emil, lorsque celui-ci avait vingt deux ans et venait de publier *Sur les cimes du désespoir*. Aurel a noté sur la première page : « Lui Mircea și Magdalenei, de la fratele Aurel³² ». Sur la photo, un jeune, transfiguré, regarde quelque part, mais lui seul sait où...

Sur les cimes du désespoir !

³² « Pour Mircea et Magdalena, de la part du frère Aurel. ».

4. Comment puis-je vivre ces moments où j'ai l'impression de tout comprendre

Sur les cimes du désespoir est un livre programmatique, une sorte de *Discours de la méthode*, où le jeune Cioran ouvre un univers problématique.

D'un certain point de vue, l'approche est phénoménologique, mais pas au sens de Husserl ou de Heidegger, sans leur enracinement dans l'histoire de la pensée. Au début, Cioran écrit :

*Les expériences subjectives les plus profondes sont aussi les plus universelles en ce qu'elles rejoignent le fond originel de la vie. La véritable intériorisation mène à une universalité inaccessible à ceux qui en restent à inessentiel et pour qui le lyrisme demeure un phénomène inférieur, produit d'une inconsistance spirituelle, alors que les ressources lyriques de la subjectivité témoignent, en réalité, d'une fraîcheur et d'une profondeur intérieures des plus remarquables.*³³

C'est comme si on entendait saint Augustin affirmer : « Il y a en nous quelque chose de plus profond que nous-mêmes ». Ou bien, plus proche de nous, le poète Eugen Dorcescu : « [...] *fința noastră ne depășește pe noi înșine, fiindcă aparține Ființei.* ».³⁴ Mais, pour Cioran, cette descente dans les profondeurs de la subjectivité ne mène

³³ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, in *Op. cit.*, p. 20.

³⁴ Eugen Dorcescu, *Poetica non-imanenței*, București, Editura Palimpsest, 2009, p. 56: « [...] notre être nous dépasse car il appartient à l'Être. »

pas à Dieu. Il vit un époque total, directement expérimenté, sans voie jalonnée ou « méthode » rationnelle, qui pourrait aussi être offerte aux autres, comme procède Descartes, par exemple. Ou bien une mise entre parenthèses, réalisée peu à peu par la conscience rationnelle, comme chez Husserl, qui est à la recherche du fondement de l'*ego* transcendantal. Au contraire, il s'agit d'un phénomène qui se passe spontanément, qui n'est pas attendu ou contrôlé, qui l'envahit et le jette dans un vécu extatique. Et pourtant, dans son cas, il ne se passe pas brusquement, mais il est préparé par l'incubation qu'assurent l'insomnie et le désespoir. Et le sentiment est surprenant pour celui qui le vit :

J'ignore quel sens peut avoir, dans un esprit sceptique pour lequel ce monde est un monde où rien n'est jamais résolu, l'extase, la plus révélatrice et la plus riche, la plus complexe et la plus périlleuse, l'extase des fondations ultimes de la vie. Ce type d'extase ne vous fait gagner ni une certitude explicite ni un savoir défini, mais le sentiment d'une participation essentielle y est si intense qu'il déborde toutes les limites et les catégories de la connaissance habituelle.³⁵

Dès le premier paragraphe, l'auteur avoue d'ailleurs avoir écrit le livre grâce à la plénitude d'une telle expérience :

Il est des expériences auxquelles on ne peut survivre. Des expériences à l'issue desquelles on sent que rien ne saurait avoir un sens. Après avoir atteint les limites de la vie, après avoir vécu avec exaspération tout le potentiel de ces dangereux confins, les actes et les gestes quotidiens perdent tout charme, toute séduction. Si l'on continue cependant à vivre, ce n'est que par la grâce de l'écriture, qui en l'objectivant, soulage cette tension sans bornes. La création est une préservation temporaire des griffes de la mort.³⁶

³⁵ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, in *Op. cit.*, p. 42.

³⁶ *Ibid.*, p. 22.

Dans son livre de début, ainsi que dans les suivants, Cioran reviendra constamment à ses expériences extatiques. Mais il précise, dès le commencement, qu'il ne s'agit pas de l'extase mystique – dans ce livre Dieu n'apparaît que trois fois – mais du contact avec l'éternité, ressenti dans le vécu d'un présent inhabituel et contradictoire. L'extase, qui peut être expérimentée de plusieurs façons, est pour l'homme quelque chose d'essentiel et de définitoire :

L'extase comme exaltation dans l'immanence, incandescence, vision de la folie de ce monde – voici donc une base pour la métaphysique – valable même pour les derniers instants, pour les moments de la fin... L'extase véritable est périlleuse ; elle ressemble à la dernière phase de l'initiation des mystères égyptiens, où la parole : « Osiris est une divinité noire » remplaçait la connaissance explicite et définitive. En d'autres termes, l'absolu demeure, en tant que tel, inaccessible. Je ne vois dans l'extase des racines dernières qu'une forme de folie, non de connaissance.³⁷

Cioran y invoque la folie. Et pas seulement une fois et au hasard. Elle apparaît donc dès son premier livre. Mais bien sûr qu'il s'agit d'une « haute folie », dont parle aussi saint Paul. Et il le fait au nom de la croix. C'est une folie qui dépasse les limites de cette prudence qui nous maintient encore dans le monde, le visage tourné vers un univers que l'on peut refaire ultérieurement. Ce sont des limites devant lesquelles la pensée rationnelle de la modernité de l'Europe, de Descartes à Husserl, s'est arrêtée.

L'extase que Cioran connaît est premièrement liée à la temporalité. Il renvoie à l'éternité dont le goût rend définitivement malade :

On ne peut annuler le temps qu'en vivant absolument le moment, dans l'abandon total aux séductions de l'instant. C'est

³⁷ *Ibid.*, p. 43.

*alors qu'on réalise l'éternel présent, qui n'est qu'un sentiment de présence éternelle des choses. Qu'on ne s'inquiète pas de temps, de devenir, de rien [...] Heureux sont ceux qui peuvent vivre le moment, le présent absolu, qui ne s'intéressent qu'à la béatitude de l'instant et à l'enchantement devant l'éternelle présence et actualité des choses.*³⁸

Normalement, les états extatiques sont des sentiments limités dans le temps. Mais ils nous conduisent sur une autre orbite, ils nous font le témoin d'une expérience qui nous marque fondamentalement.

*L'éternité ne se laisse comprendre qu'en tant qu'expérience, comme quelque chose de vécu [...] On n'accède à l'éternité, en revanche, qu'en supprimant toute corrélation, en vivant chaque instant de manière absolue. Toute expérience de l'éternité suppose un saut et une transfiguration, car bien peu sont capables de la tension nécessaire pour atteindre cette paix sereine qu'on retrouve dans la contemplation de l'éternel.*³⁹

On arrive, par le dépassement du temps, de la temporalité et de l'histoire, à une sorte de surconscience :

[...] En dépassant l'histoire, on acquiert une sorte de surconscience capitale pour l'existence de l'éternité. Elle vous porte, en effet, vers une région où les antinomies, les contradictions et les incertitudes de ce monde perdent leur sens, où l'on oublie

³⁸ Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Bucuresti, Humanitas, 1990, p. 134, (n.t. MGS): «Nu se poate anula timpul decât prin viețuirea absolută în moment, în abandonarea totală la seducțiile clipei. Atunci realizati eternul prezent, care nu este decât un sentiment de prezență eternă a lucrurilor. Să nu-ți pese de timp, de devenire și de nimic. [...] Fericiți sînt aceia care pot trăi în moment, care pot trăi prezentul absolut, pe care nu-I interesează decât beatitudinea clipei și încîntarea pentru veșnica prezență și eterna actualitate a lucrurilor.»

³⁹ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, in *Op. cit.*, p. 62-63.

*l'existence et la mort. C'est la peur de la mort qui anime les amateurs d'éternité : l'expérience de celle-ci a, en effet, pour seul avantage réel de vous faire oublier la mort. [...]*⁴⁰

En réalité, ce n'est pas le seul sens. À la suite d'une telle expérience, l'optique sur l'existence et sur l'histoire de l'humanité et du monde change radicalement :

*Tout est permis à l'individu doué de la conscience de l'éternité, car, pour lui, les différenciations se fondent dans une image d'une monumentale sérénité, qui semble le résultat d'une grande renonciation.*⁴¹

Sur le plan de l'éternité, le sentiment extatique produit donc une sorte d'absolution des sens naturels de l'existence dans le temps, dans l'histoire :

*Pourquoi devrais-je continuer à vivre dans l'histoire, à partager les idéaux de mon époque, à me préoccuper de la culture ou des problèmes sociaux ? [...] Les créations humaines ont beau être magnifiques – je m'en désintéresse complètement. La contemplation de l'éternité ne me procure-t-elle, en effet, un apaisement bien plus grand ?*⁴²

Mais la vie quotidienne se confronte, elle aussi, avec la nullité, dans le cadre de ce détachement du monde, dans cette dépersonnalisation/déréalisation qu'introduit la chute dans le temps :

*J'ignore totalement pourquoi il faut faire quelque chose ici-bas, pourquoi il nous faut avoir des amis et des aspirations, des espoirs et des rêves.*⁴³

Ou, dans un paragraphe intitulé « Apocalypse », celui qui se trouve sur les cimes du désespoir se déchaîne :

⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁴¹ *Ibid.*, p. 63-64.

⁴² *Ibid.*, p. 64.

⁴³ *Ibid.*, p. 21.

Comme j'aimerais que tous les gens occupés ou investis de missions, hommes et femmes, jeunes et vieux, sérieux ou superficiels, joyeux ou tristes, abandonnent un beau jour leurs besognes, renonçant à tout devoir ou obligation, pour sortir dans la rue et cesser toute activité !⁴⁴

Le thème de l'inutilité de l'action, de l'engagement dans des automatismes ou des projets enthousiastes, de tout ce qui se lie habituellement à l'idée d'effort, de travail, de progrès, plus exactement cet « éloge de la paresse » se déduit – maintenant et toujours – du rapport éternité/temporalité. Plus tard, il va aussi l'élaborer, en faisant des références à la mythologie biblique et aux religions dualistes, en corrélation avec le « mauvais démiurge », la chute du paradis et la malédiction du travail. Mais la formulation princeps y est déjà présente : « Le travail est une malédiction. Et l'homme a transformé cette malédiction en une volupté. »⁴⁵

Dans son déchaînement, Cioran va encore plus loin. Il ne se détache pas seulement de l'histoire, du travail, du progrès et du naturel de la vie quotidienne, mais aussi des hommes. Voire de tout ce qui est humain, et se retire dans une terrible solitude cosmique. Tout ce qui est humain est déplorable et insupportable :

Je ne puis éprouver la fierté d'être homme, car j'ai vécu ce phénomène jusqu'au bout. [...] Si je le pouvais, je prendrais tous les jours une forme différente de vie animale ou végétale [...].⁴⁶

⁴⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁵ Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, *Op. cit.*, p. 159 (n.t. MGS): «*Munca este un blestem. Iar omul a făcut din acest blestem o voluptate.*»

⁴⁶ Cioran, *Sur les cimes du désespoir* in *Op. cit.*, p. 65-66.

D'ici le thème poétique qu'il reprend par la suite, dans, mais aussi après, *Des larmes et des saints* : « Le regret de n'être plante ou fleur, qui pourrait le comprendre ? »

Il exprime aussi la tentation de la chute dans le minéral, dans la géométrie, dans tout ce qui conduit à l'immobilité éleate. Tous ces sentiments et thèmes sont déjà lancés et argumentés, maintenant, à 22 ans, comme une conséquence de l'extase préparée par sa longue veille.

Avant d'achever ma digression sur l'expérience extatique du jeune Cioran, je voudrais encore faire une observation essentielle relative à sa manière quasi-dualiste de se rapporter toute sa vie à la transcendance.

La tradition millénaire des états extatiques souligne l'expérimentation de la lumière, de l'illumination. En 1956, Eliade dresse le bilan des documents universels dans ce domaine. En 1963, il reprend le thème dans *Méphistofèlès et l'Androgyné*⁴⁷. Ce ne sont pas seulement toutes les religions du monde et de tous les temps qui attestent le phénomène, mais aussi des documents récents, qui, en première instance, semblent ne pas porter sur la religiosité. Le sentiment extatique de Cioran est plus spécial et combine la lumière et l'obscurité. Au centre de son livre, il informe son lecteur, dans un style poétique, mais dans un but pédagogique :

*Les états extatiques font danser dans l'obscurité, de façon insolite, les ombres avec les étincelles ; ils mêlent, en une vision dramatique, des éclairs à des ombres fugitives et mystérieuses, en faisant varier les nuances de la lumière jusqu'aux ténèbres. [...] On atteint le comble de l'extase dans la sensation finale, quand on croirait mourir de lumière et de ténèbres. [...] or, l'extase, ce paroxysme de l'intériorité, ne révèle que des étincelles et des ombres internes. »*⁴⁸

⁴⁷ Mircea Eliade, *Méphistofèlès et l'androgyné*, Paris, Gallimard, 1962.

⁴⁸ Cioran, *Sur les cimes du désespoir* in *Op. cit.*, p. 73.

Ce passage est écrit pour combattre l'idée vulgaire que les religions dualistes s'inspirent de l'alternance jour-nuit. Or si l'on regarde en perspective, Cioran, victime des insomnies, n'a pas été épargné par la problématique de la nuit. Quelques pages plus loin, il note :

*Tout comme dans l'extase se réalise la purification de tous les éléments individuels et contingents, et ne restent que la lumière et l'obscurité, comme éléments capitaux et essentiels, dans les nuits d'insomnies, de tout ce que ce monde a de multiple et de divers, il ne reste qu'un motif obsédant ou un élément intime lorsqu'il n'y a pas la présence réelle d'une personne.*⁴⁹

Le fait que l'extase qu'il a expérimentée avait été de type dualiste ne contentait pas le jeune Cioran. Il attendait encore une nouvelle synthèse. Le livre finit par l'affirmation :

*Mais pour avoir accès à la lumière totale, à l'extase de la splendeur absolue, sur les cimes et les limites de la béatitude, dématérialisé de rayons et purifié de sérénités, il faut avoir définitivement échappé à la dialectique de la lumière et de l'obscurité, avoir abouti à l'autonomie absolue du premier terme. Mais qui peut avoir un si grand amour ?*⁵⁰

⁴⁹ Cioran, *Pe culmile disperării*, in *Op. cit.*, p. 126-127. (n.t. MGS): «*Precum în extaz se realizează purificarea de toate elementele individuale și contingente, rămânând numai lumina și întunericul, ca elemente capitale și esențiale, tot asemenea în nopțile cu insomnia, din tot ce are lumea asta multiplu și divers, nu mai rămâne decât un motiv obsedant sau un element intim, când nu e prezentă evidența unei persoane.*»

⁵⁰ *Ibid.*, p. 202-203. (n.t. MGS): «*Dar ca să ajungi la accesul luminii totale, la extazul absolutei splendori, pe culmile și limitele beatitudinii, dematerializat de raze și purificat de seninătăți, trebuie să fi scăpat definitiv de dialectica luminii și întunericului, să fi ajuns la autonomia absolută a întâiului termen. Dar cine poate avea o iubire atât de mare?*».



Mircea Lăzărescu et Constantin Noica à Păltiniș en 1983

Un vain espoir de ce jeune homme qui regarde vers un autre monde, dans la photo que Relu Cioran m'a offerte et qui, à 22 ans, avouait déjà son expérience extatique sous la forme d'une kérygme visionnaire.

Comme j'avais lu pour la première fois *Sur les cimes du désespoir* chez Relu Cioran, à Sibiu, où je m'arrêtais chaque fois que j'allais à Păltiniș pour voir Noica et où celui dernier faisait halte, je me suis rappelé ses propos sur *l'idée*. Il avait l'habitude de demander à n'importe qui : « Quelle est votre idée ? » , car il pensait qu'une seule idée suffit à chaque homme à condition qu'il la cultive avec sérieux. Les jeunes ne savaient pas trop que répondre à cette question. Et alors Noica, qui toute sa vie a travaillé à son idée ontologique, leur recommandait de suivre leur première passion, la plus importante, en parcourant avec beaucoup d'attention le milieu dans lequel ils s'immergeaient. J'ai assisté à de tels dialogues, autant à Păltiniș qu'à Timișoara, où Noica cherchait des jeunes capables et intelligents pour les entraîner à la réflexion. Je me rappelle que l'un d'eux était préoccupé par un thème de la culture anglaise. Noica lui conseille : « Parcours circulairement, au moins une fois, toute la culture anglaise, à partir des ballades de Robin Hood et des textes de Roger Bacon ou Robert Grosseteste, jusqu'au roman de famille du XX^e siècle et Agathe Christie, sans oublier Milton, car Shakespeare, tu devrais le savoir par cœur. Ensuite, tu feras ce que tu voudras. Ce que le diable te pousse à entreprendre ou ce que ton ange t'appelle à faire... » Le jeune Cioran n'aurait pas eu besoin de tels conseils. Il avait déjà en tête une Idée qui commençait

à prendre contour dans les éclats fervents de ce premier livre. Et alors qu'aurait répondu ce jeune homme sur les cimes du désespoir si la question ne lui était pas posée par Noica, son collègue de génération, mais par un patriarche ? « Quelle est votre Idée ? » Probablement qu'il lui aurait tourné le dos avec mépris. À l'occasion du centenaire de sa naissance, je vais essayer d'y répondre à sa place. Et je répondrai calmement, doucement, comme aurait parlé Relu Cioran.

Lui, le jeune Cioran, s'exprime lyriquement, essaie de contrôler, par objectivation, un sentiment extatique mais non mystique, qui l'a envahi pendant sa première jeunesse et qui a été préparée par des années d'insomnie. Il s'agit d'un sentiment subjectif hors du commun, qui mène à une sorte de surconscience, à la perception des racines ultimes de l'existence, centrée sur le ressentiment de l'éternité. Une fois vécue cette expérience, tout ce qui est temporel apparaît comme dépourvu de signification, abordable seulement de la perspective d'un détachement et d'un isolement cosmique. C'est sous cette incidence que tombent la vie quotidienne, la relation avec les autres, les efforts de réaliser quelque chose, le travail, les problèmes sociaux, la culture, l'histoire. La condition humaine est torturante et insupportable. Ce ne sont que la souffrance et le désespoir qui restent essentiels. Tout ce que l'homme veut ou fait est mal. (Cette manière de comprendre l'homme devient déjà un axiome, une conviction qui lui semble si évidente qu'il va la répéter toute sa vie, tout en s'étonnant si quelqu'un n'y souscrit pas ou présente des arguments qui la nuance). La misère humaine déclenche le désir de n'être plus homme, mais plutôt animal ou plante.

Excepté ce noyau idéatique, il y a encore, dans *Sur les cimes du désespoir*, des renvois à une érotique où la femme est vue selon les clichés de Schopenhauer (de Weininger, précisera-t-il plus tard) ; mais ils sont congruents car ils prouvent que les religions, surtout le christianisme, gardent le parfum humain de l'éros et ne permettent l'extase dans sa pureté. À peine Cioran y effleure-t-il le problème du suicide. Le thème de la maladie est souvent abordé et démontre son importance pour l'homme, cet « animal malade », comme l'étiquette le jeune radical, sans citer Nietzsche.

J'étais arrivé tout près de Rășinari, tout près du jeune Cioran.

5. Sentiments humains et thèmes majeurs de l'œuvre de Cioran

Comme je l'ai déjà dit, j'ai intitulé ma communication *Problèmes humains et sentiments fondamentaux dans l'œuvre de Cioran*. Je résume ici ce texte.

Celui qui a écrit *Sur les cimes du désespoir* avait une répulsion innée pour des exposés doctes et les arguments logiques, ainsi que pour tout ce qui s'inscrivait dans la tradition de la grande philosophie, de Platon et d'Aristote jusqu'à l'idéalisme allemand. Autour de l'expérience centrale de l'extase, d'autres pulsions et sentiments ont soutenu son défolement lyrique, d'une exceptionnelle valence idéatique et poétique. Ces sentiments essentiels ne sont pas infinis et toute personne peut les découvrir dans son œuvre. J'ai retenu et énuméré, à côté de l'extase et de l'insomnie qui la prépare, les conséquences de cette dernière, qui s'exprime dans le détachement du monde, la solitude, l'orgueil, l'ennui, le vide, le doute, la paresse et le désespoir. Tous, ils expriment le refus de l'existence dans le temps. La souffrance provoquée par le sentiment de la maladie est le signe distinctif de l'homme. Et la sortie de cette vie maudite apparaît comme la seule inférence logique que l'auteur se permet, tout en mettant en discussion le suicide et l'inconvénient d'être né.

Les thèmes mentionnés sont déjà présents, comme on l'a vu, dans son premier livre. Mais quelques-uns, comme l'orgueil et l'ennui, sont plus mis en relief après la confrontation avec Dieu qui a lieu dans *Des larmes et des saints*. L'ennui surtout, qui traverse comme un frisson

de glace toute son œuvre, a besoin de l'acédie des après-midi de dimanche, passées dans les monastères, du dégoût de l'aridité et du désert sous lesquels se montre un Dieu qui cesse d'apparaître devant nous après de longues prières. Seul ce thème de l'ennui, du vide (présent d'ailleurs dans son premier livre aussi : « Mon vide intérieur va m'avalier, je serai avalé par mon propre vide. »⁵¹) mériterait une monographie. L'ennui et le vide doivent être spécialement mentionnés parce qu'ils sont symptomatiques pour son message, pour la fin du monde qu'il sent se consumer autour de lui. Et qu'il vit différemment de ses collègues de génération existentialistes.

C'est la même chose avec la solitude. Tous les gens sont en fait seuls, mais ils ne s'en rendent pas compte. Tombés du paradis, de l'histoire, du temps, ils n'ont plus aucun pont de liaison avec le monde, avec Dieu, avec eux-mêmes. Et pourtant ils vivent comme s'ils ne le savent pas. Dès *Sur les cimes du désespoir*, Cioran fait la différence entre la solitude individuelle et la solitude cosmique :

*Mais le sentiment de la solitude cosmique procède moins d'un tourment purement subjectif que de la sensation de l'abandon de ce monde, d'un néant objectif.*⁵²

Donc c'est toujours le néant qui en est coupable. Pour anecdote, tout le monde a commenté combien loquace et plein de verve était, dans la société, le pessimiste Cioran. Personne n'avait en vue, pourtant, sa solitude cosmique.

Dès le début, le doute est lui aussi présent. Mais il attendra la confrontation avec l'histoire, comme les choses allaient se passer pendant les années soixante (le premier plan du crépuscule sceptique de l'Antiquité) pour s'imposer dans *La chute dans le temps*.

⁵¹ *Ibid.*, p. 163. (n. t. MGS): «O să mă înghită golul meu lăuntric, o să fu înghițit de propriul meu vid.»

⁵² Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, in *Op. Cit.*, p. 52.

Jalonnée sur ces grands thèmes que les sentiments fondamentaux mentionnés expriment, l'œuvre de Cioran n'est pas monotone, mais le fruit d'une reprise toujours fraîche. D'une part, parce qu'elle se structure progressivement, comme forme, mise en page et accentuation de la thématique. D'autre part, parce qu'en passant de l'impétuosité du trop-plein de la première période, à la deuxième, parisienne, son énorme culture et son exceptionnel esprit d'observation sélectionnent des aspects fort significatifs et les présentent en un français parfait. Il y a aussi la passion de la nuance, le jeu des nuances. Ainsi, après s'être disputé face à face avec Dieu dans *Des larmes et des saints*, après s'être laissé tellement de fois envahir par l'extase, il nuance la relation avec Dieu comme on peut le remarquer dans un fragment du *De l'inconvénient d'être né* :

Comme je me promenais à une heure tardive dans cette allée bordée d'arbres, une châtaigne tomba à mes pieds. Le bruit qu'elle fit en éclatant, l'écho qu'il suscita en moi, et un saisissement hors de proportion avec cet incident infime, me plongèrent dans le miracle, dans l'ébriété du définitif, comme s'il n'y avait plus de questions, rien que des réponses. J'étais ivre de mille évidences inattendues, dont je ne savais que faire...

*C'est ainsi que j'ai failli toucher au suprême. Mais je crus préférable de continuer ma promenade.*⁵³

Le fait que ce qu'il veut dire aux autres se fonde d'abord sur des « sentiments vécus » aurait dû, au premier regard, le rapprocher de ses contemporains existentialistes. Un sentiment spécial, l'angoisse, se trouve à l'origine du nouvel époque que Heidegger propose pour remplacer l'ancien doute hyperbolique cartésien. Max Scheler met en

⁵³ Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, in *Œuvres*, Op. cit., p. 1279.

discussion le sentiment de la sympathie, Jaspers, l'amour, Sartre, la nausée, Camus, la révolte.

Mais la différence est essentielle. Pas tellement par le répertoire des sentiments invoqués que surtout par leur point de départ. De prime abord, il est surprenant que l'anxiété ne soit pas un problème majeur pour Cioran, sa fréquence étant remplacée par l'ennui. Mais tout s'éclaircit rapidement, si l'on prend en considération le thème de la mort. Chez Heidegger, qui est le centre de référence de l'existentialisme, l'accent est mis sur la finitude du *Dasein*, sur l'être destiné à la mort (*Sein-zum-tode*). Mais pour Cioran, le problème de la mort ne se pose pas – idée qu'il exprime clairement dans la dernière proposition de *Des larmes et des saints* :

*Que Dieu seul prie pour celui en qui il n'y a plus rien à mourir...*⁵⁴

S'il fallait appliquer l'analytique de l'ontologie de Heidegger à la vision de Cioran, elle apparaîtrait caduque. Le monde manque, plus précisément l'existential central, même le fait d'être dans le monde est dévalué par cette chute dans le temps qu'il ressent.

Pas même l'existential *mitsein*, le fait d'être ensemble avec d'autres, ne fonctionne plus puisque la solitude cosmique entre en jeu. Et alors disparaissent et la préoccupation et le souci – *Sorge* et *Besorge* –, le monde de l'ustensilité tombe en dérisoire une fois l'éloge de la paresse prononcé. L'angoisse ne ravage plus le *Dasein*, pour le lancer ek-statique en vue de l'authenticité et de l'engagement responsable (*Gewisen*), envers l'Être.

⁵⁴ Cioran, *Lacrimi și sfinți*, *Op. cit.*, p.189. (n. t. MGS): «*Doar Dumnezeu să se roage pentru acel în care nu mai are ce să moară.*».

Au lieu des paroxysmes de l'anxiété, qui stimule l'*ek-sistance*, Cioran rencontre les paroxysmes de son extase ambiguë et dualiste. Du reste, désengagement et ennui. Il n'y a même pas un bruit sur le problème de la liberté. Car cela supposerait un choix dans le monde frappé par la nullité. Quant à la solidarité, l'engagement, le sacrifice et l'effort sisyphique, ce sont des thèmes qui font sourire Cioran à la pensée qu'il y en aurait encore quelque'un pour s'en préoccuper.

L'existentialisme était trop « intramondain » pour répondre aux exigences de Cioran, dans son dialogue direct et provocateur avec le mystérieux Dieu. C'est pourquoi même Nietzsche lui paraissait naïf, immature, puisqu'il croyait au progrès, au surhomme.

Détaché de l'existentialisme qui lui était pourtant contemporain, – mais aussi de la littérature de l'absurde –, Cioran est pourtant représentatif pour son temps où le thème de l'extase se laïcise, en mutant dans les « structures spongieuses de la conscience ». Une époque entière de l'humanité et, notamment, la culture de la modernité de l'Europe, finit ici. Et pour cette fin, tout ce que l'œuvre de Cioran porte en elle est profondément significatif.

Parmi les sentiments essentiels dont Cioran a eu part, et qu'il a souvent commentés dans ses livres, un lieu privilégié occupe l'insomnie. Premièrement parce que c'est avec elle que débute ce cycle, la veille se trouvant à la base de l'extase matrice qui fonde sa conception du monde. Deuxièmement, parce qu'elle est devenue un thème de commentaire public. Cioran lui-même maintient ce thème au long de toute sa vie, mais l'interprétation de la signification de l'insomnie se raffine avec le passage du temps.

Quiconque a approché l'œuvre de Cioran connaît aussi le poids de son insomnie. Elle a débuté à seize ans et a été vécue d'une manière intense et torturante jusqu'à la

rédaction et la publication de *Sur les cimes du désespoir*, en préparant et en précédant les expériences extatiques que ce livre commente. Placée à la base de l'édification de sa personnalité et de sa conscience, l'insomnie a poursuivi Cioran toute sa vie, tout en restant un thème permanent d'évocation et de réflexion.

La plus banale variante interprétative est celle qui voit dans l'insomnie une maladie. C'est ce que Cioran a fait lui-même mais aussi ces proches. L'attitude n'est pas dépourvue de sens et d'intérêt médical, car, pendant l'adolescence, le cerveau passe par d'importantes phases de métamorphose qui visent à l'achèvement du développement post-utérin et de l'intégration mature des connexions synaptiques. Mais une maladie qui couvre d'une manière adéquate le phénomène que Cioran a vécu n'est pas décrite dans les traités. Ultérieurement, à l'occasion de ses débuts français avec le *Précis de décomposition*, Cioran évoque l'insomnie dans un style emphatique, en déclarant que c'est elle qui l'a guéri de la gravité des abstractions qui le ravageait initialement :

J'avais dix-sept ans, et je croyais à la philosophie. Ce qui ne s'y rapportait pas me semblait péché ou ordure : les poètes ? saltimbanques propres à l'amusement des femmelettes ; l'action ? imbécillité en délire ; l'amour, la mort ? prétextes de bas étage se refusant à l'honneur de concepts. [...] Seule l'abstraction me paraissait palpiter [...]

... Lorsque tu vins, Insomnie, secouer ma chair et mon orgueil, toi qui changes la brute juvénile, en nuances les instincts, en attises les rêves, toi qui, en une seule nuit, dispenses plus de savoir que les jours conclus dans le repos [...] Et c'est alors que je fis appel à la philosophie : mais pas d'idée qui console dans le noir, point de système qui résiste aux veilles. [...] C'est que les veilles peuvent cesser ; mais leur lumière

survit en vous : on ne voit pas impunément dans les ténèbres, on n'en recueille pas sans danger l'enseignement ; il y a des yeux qui ne pourront plus rien apprendre du soleil, et des âmes malades de nuits dont elles ne guériront jamais...⁵⁵

Tout d'abord, l'épisode de l'insomnie est évoqué comme remède contre les abstractions philosophiques. Dans ce texte, il ne fait aucune référence aux expériences extatiques de cette période qui se sont trouvées à la base du premier livre achevant ce cycle d'initiation. Mais la différence entre la sérénité des abstractions de la philosophie et ce qui révèle la veille dans les « âmes malades de nuits » est assez transparente. Il ne s'agit pas de l'obscurité de la nuit, mais de la veille. Et de cette mixture entre la veille et la condition de la nuit, qui jaillit dans le mélange de lumière et d'obscurité de ses visions extatiques primordiales. C'est le support pour une relation ambiguë et dualiste avec Dieu, lorsqu'il Le rencontre et Le provoque dans *Des larmes et des saints*. Dans ces plus de trente ans qui s'étaient écoulés depuis ses débuts roumains et jusqu'à ceux français, les sentiments et les méditations de Cioran sur l'existence et la transcendance, se différencient et se redimensionnent peu à peu. Une évolution similaire va se passer aussi avec le thème de l'insomnie-veille.

En réalité, la veille est un sujet traditionnel des religions, très important pour le christianisme surtout. Le renvoi classique est au sommeil qui tombe sur les apôtres dans le Jardin de Gethsémani, lorsqu'ils ne sont pas capables de rester éveillés et de prier avec Jésus. Dans *Les Apophtegmes des pères du désert*⁵⁶ on parle des efforts désespérés que les pères déposent pour ne pas dormir et prier toute la nuit.

Cioran est conscient de cette signification traditionnelle et l'attaque déjà dans *Des larmes et des saints* :

⁵⁵ Cioran, *Précis de décomposition*, in *Œuvres, Op. cit.*, p. 726-727.

⁵⁶ Cf. *Patericul (Les Apophtegmes des pères du désert)*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2003.

C'est curieux combien cette idée de Dieu fatigue ! Une neurasthénie organique fatale. Sa présence dans la conscience est un surmenage continu, une fièvre cachée et épuisante, un principe destructif. [...] Et aussi supprimer ton sommeil pour pouvoir penser davantage à Lui et L'aimer !⁵⁷

La sainteté est la négation de la vie provenue de l'hystérie du ciel. Et, pratiquement, comment nie-t-on la vie ? Par une permanente lucidité. D'ici, l'élimination presque totale du sommeil. Rosa de Lima ne dormait plus de deux heures par nuit et lorsque le sommeil commençait à la subjuguier, elle s'accrochait à une croix installée dans sa chambre ou elle maintenait verticalement son corps, en attachant ses cheveux à un clou.⁵⁸

Avec le temps, la relation entre l'insomnie, la veille, la lucidité, le sentiment extatique, divin ou métaphysique, se distille graduellement dans ses écrits.

Dans *Exercices d'admiration*, en pleine maturité, parlant de Fitzgerald, Cioran commente l'insomnie dont celui-ci a tardivement souffert, après avoir connu le succès, la fuite après l'argent et l'impasse intérieure :

L'insomnie nous disperse une lumière que nous ne souhaitons pas, mais à laquelle, inconsciemment, nous tendons. Nous la réclamons malgré nous, contre nous. À travers elle – et aux dépens de notre santé – nous cherchons autre chose, des vérités dangereuses, nuisibles, tout ce que le sommeil nous a empêché d'entrevoir. [...] Cette expérience, Fitzgerald essaie en vain d'y échapper. Elle l'assaille, l'écrase, elle est trop profonde pour son esprit. Va-t-il recourir à Dieu ? Il déteste le mensonge ; c'est dire qu'il n'a aucun accès à la religion. L'univers nocturne se dresse devant lui comme un absolu. Il n'a pas non plus accès à la métaphysique ; il y sera pourtant forcé. Visiblement il

⁵⁷ Cioran, *Lacrimi și sfinți*, *Op. cit.*, p. 97.

⁵⁸ Cioran, *Lacrimi și sfinți*, *Op. cit.*, p. 13.

*n'était pas mûr pour ses nuits. [...] À vrai dire, en dehors du mystique ou de l'homme en proie à une grande passion, qui est véritablement mûr pour ses nuits ?*⁵⁹

Peu à peu, le commentaire de Cioran passe de l'insomnie à la lucidité. Dans l'entretien avec Gabriel Liiceanu, il avoue qu'après avoir renoncé à la philosophie, il a été hanté par l'idée que la conscience est une fatalité. Et que la veille, cette conscience ininterrompue, conduit l'homme à se confronter sans cesse avec la limite. Il s'est toujours cru l'homme le plus lucide, une forme de mégalomanie, qu'il a lui-même reconnue. Il se croyait le seul homme qui ne vit pas dans l'illusion.

Et on peut lire dans les *Cahiers* :

*Ma mission est de tirer les gens de leur sommeil de toujours, tout en sachant que je commets là un crime, et qu'il vaudrait mille fois les laisser y persévérer, puisque aussi bien lorsqu'ils s'éveillent, je n'ai rien à leur proposer.*⁶⁰

Cette mission, Cioran a essayé de l'accomplir pendant un temps par les livres qu'il a publiés. Mais avant tout, c'est la confrontation directe avec Dieu qui se produit.

⁵⁹ Cioran, *Exercices d'admiration* in *Op. cit.*, p. 1614-1615.

⁶⁰ Cioran, *Cahiers*, *Op. cit.*, p. 682.

6. Dieu et sa bande font leur apparition

Au dîner, après avoir assisté au merveilleux spectacle de Genoveva Preda sur *Cioran, l'homme à fragments*, on a discuté de la session du lendemain qui allait avoir lieu à la Mairie de Răşinari, et de l'initiative de transformer la maison natale de Cioran en une maison mémoriale. Je me suis souvenu du livre offert par Relu Cioran et publié par leur père, le prêtre Emilian Cioran, à Sibiu, en 1955. À cette époque-là, avant de mourir, il était l'Archiprêtre Stavrofor, et le livre s'intitulait *Sept générations de prêtres et d'archiprêtres – professeurs de la même famille : Bascianu, 1699-1903*. Il s'agissait d'une présentation du Răşinari religieux, où, même s'il n'y avait, avant 1815, qu'une seule église, il y avait plusieurs prêtres qui tenaient les messes, environ 6-11 en même temps. Les prêtres de Răşinari interprétaient les lettres des voïvodes de la Valachie au Conseil de Sibiu, et la commune a été pour un temps, au XVIII^e siècle, résidence épiscopale. La tradition faisait qu'ici, dans certaines familles, le penchant religieux soit transmis du père au fils.

On en a parlé, de ce livre que beaucoup connaissait. Quelqu'un s'est rappelé ces mots : « Pour qu'un lord parfait naisse, il faut que sept générations de nobles anglais fassent des efforts soutenus. » Naturellement, nous nous demandons à quoi a conduit cette longue orthodoxie religieuse chez nous. Et voilà la réponse, troublante, qui s'impose : au livre *Des larmes et des saints*. En fait, Cioran ne pouvait pas contourner Dieu, non seulement à cause de la sélection naturelle, mais aussi parce que, dès son entrée dans la vie, il avait découvert, par l'extase, l'instance de l'éternité.

Il y a deux ans, lorsque je suis venu pour la première fois à Sibiu à l'occasion du Colloque international « Emil Cioran », j'avais préparé un texte, même si je n'étais pas inscrit dans le programme. Il faisait référence au livre *Des larmes et des saints* qui m'a toujours passionné et troublé. Mais je n'ai pas soutenu alors ma communication, non seulement parce qu'elle manquait au programme, mais aussi parce que j'y suis resté peu de temps. J'ai toutefois écouté l'excellent essai d'Eugène Van Itterbeek dédié à ce livre. Le Vallon qui patronnait le Colloque international Cioran de Sibiu ainsi que les actes du colloque, prenait au sérieux la vocation mystique de Cioran, entretenue par ses sentiments extatiques. Dans son ancienne maison saxonne, qu'il avait restaurée et où il vivait, j'ai vu, à l'étage, une excellente bibliothèque avec des ouvrages dogmatiques, des histoires de la mystique et l'édition Chouraky de la *Bible*. Et, pendant un dimanche d'été, à l'ombre de son poirier (il supputait que cet arbre existait depuis des siècles), on a discuté ensemble de cette dimension anthropologique constitutive qui est représentée par les rapports de l'homme avec la transcendance. Les époques et les mondes se succèdent, mais l'homme ne peut être homme s'il oublie cette porte vers l'absolu.

Je l'ai récemment relu, je ne sais plus pour la combienième fois. Elle s'impose évidemment comme le deuxième pas engagé par Cioran vers la configuration d'une thématique centrale qu'il a ultérieurement systématisée en France.

Dans *Sur les cimes du désespoir*, il ne s'agit pas d'anges, de saints ou de Dieu. Le christianisme est laissé de côté, à l'exception de l'épisode avec Jésus qui pourrait descendre de la croix et s'enfuir. Comment Cioran arrive-t-il alors à l'univers religieux du livre *Des larmes et des Saints* ? La réponse n'est pas difficile à trouver : il y arrive par préoccupation et par étude. La pulsion vers le rapprochement de Dieu était, peut-être, génétiquement sédimentée

en lui. Pourtant, il réussit à convaincre son frère Aurel de ne pas entrer dans les ordres. Après l'expérience extatique de l'éternité, il sent incontestablement l'appel de ce topos élevé, qui s'articule avec l'éternité, l'univers de Dieu, dont il s'approche fébrilement. Le christianisme était à sa portée, c'est la religion dans laquelle il avait vécu, celle qui l'entourait. Mais le Dieu qu'il aborde maintenant, Dieu comme tel, ne se confond pas encore avec le Dieu chrétien. Pourtant, les saints, et surtout les saintes, représentent le modèle de la dévotion, « les gens politiques » de ce dernier Dieu que Cioran cherche, pour paraphraser Pascal, justement parce qu'il l'avait trouvé dans l'éternité à laquelle il avait eu accès. Il ne s'agit pas d'une conversion. Et – comme il écrit dans ce livre – ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de conversion, même saint Paul a eu depuis toujours la foi. Mais parce que, avant de se rapprocher de Dieu, sa vie n'avait pas encore reçu de structure mondaine bien consolidée, comme Paul, qui persécutait les chrétiens. Cioran se trouvait dans le processus ascendant d'individuation et de maturation de sa personnalité. La vocation pour la divinité qu'il a sentie en lui après avoir découvert l'éternité est, dès le début, un processus constitutif, vécu dans les profondeurs de sa conscience.

Des larmes et des saints est le témoignage de cette constitution, avec et à côté de Dieu, qui est cherché, analysé, découvert. Le rapport avec le christianisme et les saints est un processus concomitant mais parallèle. Tout se fonde sur ce terrain configuré pendant la période où il a écrit *Sur les cimes du désespoir*, sur les sentiments et les thèmes qui s'y sont affirmés et qui sont repris, développés et complétés par d'autres sujets nouveaux.

Dans la première partie du livre, la référence de base est « Jésus et sa bande », c'est-à-dire les anges, les saints, les ascètes et, jusqu'à un certain point, les mystiques. Les attitudes et les expressions de Cioran regardant le christianisme sont ambiguës, parfois presque blasphématoires. La publication

du livre a scandalisé les lecteurs et a poussé sa mère à dire : « Si j'avais su que tu allais écrire un tel livre, je me serais fait avorter. »

Dans son ensemble, le christianisme est accusé d'avoir introduit dans la religion les passions humaines. Mais aussi que, par la théâtralité dramatique de ses épisodes, il stimule l'âme et la rend avide de sang. Il ne fait que mélanger la résurrection et la mort. Il est par conséquent théâtral. Et il a déjà fait son temps. Les saints sont au moins douteux. Il faut être prudent envers eux. Leur décision de se détacher du monde est superbe, et la monotonie de l'existence de moine mène à l'aridité, à la sécheresse d'âme, à l'ennui, à l'acédie. Mais, surtout, la vie des saints est ambiguë, leurs larmes – qui, il est vrai, peuvent exprimer la nostalgie du paradis perdu – sont, en grande partie, des manifestations histrioniques. On a assez pleuré, par « le don des larmes », pendant le Moyen Âge, pour racheter le péché d'Adam. L'aspect sur lequel Cioran insiste le plus, avec un certain plaisir pervers, est le comportement des saintes, qui, dans leur dévotion, exprime un érotisme pour « l'amant céleste » qu'elles ne dissimulent plus. Avec une passion d'hagiographe, Cioran avoue son désir d'être le confident des saintes, si charnellement éprises du crucifié.

Pour Cioran, l'acédie semble être une conséquence tout à fait naturelle de la vie de saint.

À l'ombre des monastères, une sourde tristesse faisait naître dans l'âme des moines ce vide que le Moyen Âge a nommé l'acédie. Ce dégoût issu du désert du cœur et de la pétrification du monde est le spleen religieux. Non un dégoût de Dieu mais un ennui en Dieu.⁶¹

« L'aridité de la conscience » dont les saints se plaignent est l'équivalent psychique du désert extérieur. La révélation

⁶¹ Cioran, *Des larmes et des saints*, Op. cit., p. 59.

*initiale de tout monastère : tout est rien. Voilà comment débute toute mystique. [...] Car Dieu est l'expression positive du rien.*⁶²

À partir de cette constatation que « *la sécheresse d'âme* est une expression qui revient sans cesse dans les descriptions que les saints font à l'aspect obscur de leur condition »⁶³, Cioran lance le thème de l'ennui. Pas seulement chez les saints, mais chez les hommes en général, voire chez Dieu. En tant qu'il est corrélé, l'ennui possède le sentiment du rien, mais pas d'un rien qui tend à se mêler à l'être, comme dans l'angoisse de Heidegger. Mais du rien comme vide purement et simplement. Et qui est d'ailleurs une face de Dieu même : « Tout sans Dieu est néant ; et Dieu n'est que le néant suprême. »⁶⁴ Pendant toute la semaine, se dédiant avec passion et dévotion à leur Dieu, les saints arrivent jusqu'à l'après-midi de dimanche à consommer toute leur foi et découvrent le désert de Dieu. Mais aussi de celui de leur propre âme. Car « Dieu atterrit dans les vides de l'âme. Et il regarde du coin de l'œil l'horizon du désert intérieur. »⁶⁵ Il est temps qu'on voie quel Dieu Cioran a rencontré à cette occasion.

Si, pour lui, l'éternité se révèle comme une certitude, en échange, par les sentiments extatiques, Dieu est déduit, présumé, imaginé, postulé, en se plaçant continuellement dans une position ambiguë, de partenariat avec le superbe

⁶² Cioran, *Lacrimi și sfinți*, *Op. cit.*, p. 70. (n.t. MGS): «*Ariditatea conștiinței de care se plâng sfinții este echivalentul psihic al deșertului exterior. Revelația inițială a oricărei mănăstiri: totul este nimic. Așa începe orice mistică. [...] Căci Dumnezeu este expresia pozitivă a nimicului.*».

⁶³ *Ibid.*, p. 44. (n.t. MGS): «*Uscăciunea sufletului este o expresie ce revine neîncetat în descrierile pe care le fac sfinții despre aspectul obscur al condiției lor.*».

⁶⁴ *Ibid.*, p. 44. (n.t. MGS): «*Totul fără Dumnezeu este neant; iar Dumnezeu nu e decât neantul suprem.*».

⁶⁵ *Ibid.*, p. 60. (n.t. MGS): «*Dumnezeu aterizează în golurile sufletești. La orizontul deșertului lăuntric trage el cu coada ochiului.*».

orgueil humain. Tout particulièrement avec celui de la conscience de l'auteur. Au début, Cioran émet une thèse qu'il développera dans son œuvre française. La voilà : la création du monde n'a d'autre explication que la peur de la solitude que Dieu ressent ; d'où le fait que Dieu s'ennuie. Cioran développe d'une manière grotesque ou ironique ce sujet. Notre sens, celui des créatures, est d'amuser le Créateur : « Pauvres bouffons de l'absolu, on oublie qu'on vit des drames à cause des ennuis d'un spectateur [...] » ⁶⁶ Dieu a inventé les saints comme prétextes de dialogue. Après de telles affirmations, Cioran introduit l'ajout essentiel : « Je ne me sens digne en face de Dieu qu'en lui opposant d'autres solitudes. » ⁶⁷ Dans *Sur les cimes du désespoir*, il ne s'agissait que de la solitude du sujet et de sa condition, étendue, c'est vrai, jusqu'à la solitude cosmique. Alors le thème de la solitude se dédouble et devient complexe par le partenariat et la relation multiforme et pleine de tension entre Dieu et l'orgueil de la créature.

Mais il y a un autre aspect. Dieu est inclut dans le processus de révélations et de constitutions d'une phénoménologie des essences de la conscience. Nous lisons dans les premières pages du livre que « Pour chaque homme Dieu est le premier souvenir. » ⁶⁸ Et il ajoute que les saints accomplissent ce souvenir sans les efforts qui sont nécessaires à l'homme. Ensuite, il affirme : « Toute forme de Dieu est autobiographique. Non seulement qu'elle provient de toi, mais elle t'interprète aussi. » ⁶⁹ Cette omniprésence de Dieu se trouverait aussi à la base de l'ivresse : « L'homme s'enivre

⁶⁶ *Ibid.*, p. 56. (n.t. MGS): «*Bieți măscărici ai absolutului, uităm că trăim drame pentru plictiselile unui spectator [...]*».

⁶⁷ *Ibid.*, p. 57. (n.t. MGS): «*Mă simt demn în fața lui Dumnezeu numai opunându-i alte singurătăți.*».

⁶⁸ *Ibid.*, p. 21. (n.t. MGS): «*Pentru fiecare om Dumnezeu este întâia amintire.*».

⁶⁹ *Ibid.*, p. 108. (n.t. MGS): «*Orice formă de Dumnezeu este autobiografică. Nu numai că purcede din tine, ci te și tălmăcești în ea.*».

pour se souvenir de Dieu ; c'est peut-être aussi la raison pour laquelle il devient fou. »⁷⁰ La solitude favorise aussi cette rencontre : « On ne croit en Dieu que pour éviter le monologue atroce de la solitude. »⁷¹ Et à un niveau plus différencié : « À la limite de la dilatation cosmique de la conscience, c'est là qu'Il se trouve. »⁷² Cette révélation de Dieu des tréfonds de la conscience et de la mémoire est, d'ailleurs, solidaire de celle du paradis : « Qui pourrait préciser l'instant où apparaît le paradis à la surface de la conscience ? »⁷³ ; « Le paradis gémit dans les tréfonds de la conscience et les premiers souvenirs y pleurent. C'est dans ce gémissément que se révèlent le sens métaphysique des larmes et la vie comme l'exercice d'un regret. »⁷⁴ L'enfer y est présent lui aussi, surtout dans la modernité : « Notre bonheur, celui des modernes, est que nous avons découvert l'enfer de l'âme. »⁷⁵

L'essentiel de la relation avec Dieu est la confrontation : « Impossible d'aimer Dieu autrement qu'en Le haïssant. »⁷⁶ ; « On vit avec Dieu en un rythme alternant ; on partage successivement le pouvoir entre nous. »⁷⁷ ; « Chaque homme expie, de sa naissance et jusqu'à sa mort, le péché

⁷⁰ *Ibid.*, p. 22. (n.t. MGS): «*Omul se îmbată ca să-și aducă aminte de Dumnezeu ; poate tot de aceea înnebunește.*».

⁷¹ *Ibid.*, p. 31. (n.t. MGS): «*Nu crede nimeni în Dumnezeu decît pentru a evita monologul chinuitor al singurătății.*».

⁷² *Ibid.*, p. 37. (n.t. MGS): «*La limita dilatării cosmice a conștiinței se plasează EL.*».

⁷³ *Ibid.*, p. 64. (n.t. MGS): «*Cine ar putea preciza care e clipa în care apare paradisul la suprafața conștiinței?*»

⁷⁴ *Ibid.*, p. 188. (n.t. MGS): «*Geme paradisul în străfundurile conștiinței și plîng întăile amintiri. În acest geamăt se revelează sensul metafizic al lacrimilor și viața ca exercițiul unui regret.*».

⁷⁵ *Ibid.*, p. 57. (n.t. MGS): «*Fericirea noastră, a modernilor, este că ne-am descoperit infernul din suflet.*»

⁷⁶ *Ibid.*, p. 122. (n.t. MGS): «*Imposibil de a iubi pe Dumnezeu altcum decît urîndu-l.*».

⁷⁷ *Ibid.*, p. 170. (n.t. MGS): «*Cu Dumnezeu trăim într-un ritm alternant ; ne împărțim succesiv puterea.*».

de ne pas être Dieu. »⁷⁸ ; « C'est pourquoi une âme mystique et impérialiste ne reconnaît d'autre ennemi que Dieu. »⁷⁹ ; « On ne peut pas partager le pouvoir en même temps avec Dieu. On peut Le remplacer, on peut Le suivre, mais on ne peut pas être à Ses côtés [...] »⁸⁰ ; « Je n'ai plus rien à partager avec personne ; seulement, pour encore un temps, avec Dieu. »⁸¹ Et finalement : « Dans son expression ultime, l'orgueil est la substitution du Dieu par l'homme, une incessante usurpation. Qui a vécu jusqu'à la fin l'orgueil de la solitude, ne peut plus avoir qu'un seul rival : Dieu. »⁸²

La conception de Dieu telle qu'elle est exprimée dans *Des larmes et des saints*, s'articule, jusqu'à un point, avec les sentiments dualistes, gnostiques et bogomiles, tout comme Cioran l'affirme vers la fin de sa vie. Mais aussi avec ses sentiments extatiques, dans lesquelles la lumière et l'obscurité se mélangent. Et pourtant, les saints qui pleurent le paradis sont des chrétiens. Ils sont aussi ceux qui expriment, d'une manière paradigmatique, par l'acédie, l'ennui. L'ennui qui, à côté de la paresse, deviendra un thème central chez Cioran, y dévoile son origine transcendante.

L'ennui, l'acédie, comme ennemis de l'ermite qui prie, détaché du monde, est une ancienne évidence du christianisme. Dans *Les Apophtegmes des pères du désert*,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 169. (n.t. MGS): «*Fiecare om ispășește, de la naștere la moarte, păcatul de a nu fi Dumnezeu.*».

⁷⁹ *Ibid.* (n.t. MGS): «*De aceea un suflet mistic și imperialist nu recunoaște alt dușman decît pe Dumnezeu.*».

⁸⁰ *Ibid.*, p. 171. (n.t. MGS): «*Cu Dumnezeu nu poți fi părtaş, în același timp, la putere. Îl poți înlocui, îl poți urma, dar nu poți sta alături [...]*».

⁸¹ *Ibid.*, p. 173. (n.t. MGS): «*Nu mai am de împărțit cu nimeni nimic. Doar, încă o vreme, cu Dumnezeu.*».

⁸² *Ibid.*, p. 184. (n.t. MGS): «*În expresia ei ultimă, superbia este substituîrea lui Dumnezeu prin om, o uzurpare neîntreruptă. Cine a trăit pînă la capăt orgoliul singurătății, nu mai poate avea decît un rival: pe Dumnezeu.*».

avva Antoine, *avva* Pimen et *amma* Théodore sont atteints par l'*acédie*. Le terme d'*acédie* se traduit en roumain pas plusieurs mots comme « dégoût », « indifférence », « lassitude », « fatigue ». Il présente des similitudes avec la paresse, elle aussi l'un des grands thèmes de Cioran. Il rappelle souvent le dégoût. « C'est un dégoût élatique, résultat du désert de l'âme et de la stupéfaction du monde, un spleen religieux. »⁸³ Dans l'ennui, l'individu humain se trouve à côté du monde, mais il n'y adhère pas, comme dans un vide d'existence. Car il ne s'agit pas seulement de l'*acédie* classique, mais de l'ennui universel des hommes. Tout comme Dieu, tout comme le paradis et l'enfer, l'ennui gît dans les tréfonds de chacun. Parfois il occupe le premier plan de l'existence, d'autres fois il préfère se déguiser. L'ennui ne tient pas de la condition sociale ou de celle de la nation : « Entre l'ennui qui sent la terre des Russes et celui parfumé des salons anglais ou français, les différences sont moins importantes qu'elles paraissent, car les deux ont la même source : le manque d'adhérence du sang au monde ». ⁸⁴ L'existence dans le monde, dans l'histoire, dans le temps est, en fin de compte, dépourvue de sens. « L'ennui est la forme la plus élémentaire de suspension du temps, tout comme l'extase en est la dernière et la plus compliquée. »⁸⁵ Ou bien : « Le vidage de la temporalité – soit dans l'ennui, soit dans la terreur – nous jette dans un néant vibrant qui est plein de promesses. »⁸⁶ S'agissant de la temporalité, l'ennui ne se

⁸³ *Ibid.*, p. 118. (n.t. MGS): «*Este un dezgust eleatic, rezultat din pustiul inimii și înmărmurirea lumii, un spleen religios.*».

⁸⁴ *Ibid.*, p. 122. (n.t. MGS): «*Între plictiseala care miroase a pământ a rușilor și aceea parfumată a saloanelor engleze sau franceze deosebirile sînt mai mici decît par, căci la amîndouă sursa este aceeași: inaderența singelui la lume.*».

⁸⁵ *Ibid.*, p. 123. (n.t. MGS): «*Plictiseala este forma cea mia elementară de suspendare a timpului, precum extazul este ultima și cea mai complicată.*».

⁸⁶ *Ibid.*, p. 59. (n.t. MGS): «*Vidarea temporalității - fie în plictiseală, fie în groază – ne aruncă într-un neant vibrant care este plin de promisiuni.*».

résume pas aux individus, il affecte aussi les peuples dont l'existence se déroule dans le temps : « Un peuple connaît la décadence lorsqu'il commence à s'ennuyer. »⁸⁷ Ou bien : « Les Romains n'ont pas disparu à cause des invasions barbares ou du virus chrétien, mais un virus plus complexe, intérieur et fatal, les a ruinés aux racines : l'ennui. Ils ont commencé à disposer d'un *temps* qu'ils ne pouvaient plus remplir. Le temps *libre* est une malédiction, supportable pour un penseur, mais une torture unique, insupportable pour un peuple. »⁸⁸ Il ne s'agit pas d'éloigner totalement l'ennui car celui-ci est une malédiction définitive, une condition anthropologique. On ne peut que faire varier le rapport à cet état : « Tout dans la vie consiste à savoir s'ennuyer *essentiellement*. Le malheur est que presque tous les hommes restent à la surface de l'ennui. On a besoin de beaucoup de style pour vivre le *spleen substantiel*. »⁸⁹ Mais, même si l'ennui apparaît, à première vue, comme étant historique et laïc, son origine reste toujours l'acédie, dans le monde moderne aussi. Car « l'acédie moderne n'est plus la solitude de couvent – quoique chacun de nous porte un couvent dans son âme – mais le vide et la peur de l'inefficacité d'un Dieu ruiné. »⁹⁰

À la fin de cette leçon magistrale sur l'ennui, il faut retenir l'idée fondamentale de Cioran : l'ennui s'organise dans le temps. Et le temps, il faut savoir le valoriser.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 123. (n.t. MGS): «Un popor intră în decadență cînd începe să se plictisească.»

⁸⁸ *Ibid.*, p. 121. (n.t. MGS): «Romanii n-au dispărut de pe fața pământului în urma invaziilor barbare și nici din cauza virusului creștin, ci un virus mult mai complicat, lăuntric și fatal, i-a ruinat în simbură: plictiseala. Ei au început să aibă timp, pe care nu l-au mai putut umple cu nimic. Timpul liber este un blestem, suportabil unui gânditor, dar este un chin unic pentru un popor.»

⁸⁹ *Ibid.*, p. 125-126. (n.t. MGS): «Totul în viață este să te știi plictisi esențial. Nenorocirea este că aproape toți oamenii rămîn la suprafața plictiselii. Se cere mult stil pentru a viețui urîtul substanțial.»

⁹⁰ *Ibid.*, p. 119. (n.t. MGS): «Acedia modernă nu mai este singurătatea mînăstirească – deși fiecare purtăm o mînăstire în suflet – ci vidul și spaima de ineficiența unui Dumnezeu păraginit.»

Dans *Des larmes et des saints*, Cioran n'oublie ni l'éternité ni l'extase. Mais il y évoque aussi la contemplation ou l'art, comme médiateurs vers la transcendance, vers le paradis et l'enfer : « L'éternité n'est pas une *autre* qualité du devenir, mais sa négation. »⁹¹ Et il maintient une permanente ambiguïté, car l'accès à l'éternité n'est possible qu'en vivant au milieu de ces choses passagères. On ne peut pas oublier que les saints se sont lancés dans leur grande aventure sans connaître ces « [...] instants de *plénitude de l'éphémère* lorsque le soleil se lève sur notre palais et la terre se tortille à nos pieds. Et je ne leur pardonne le fait que, malgré leurs larmes en excès, ils n'en ont trouvé une seule à pleurer par respect pour les choses passagères. »⁹² Ces choses passagères peuvent représenter le point de départ, l'ancre de médiation par contemplation de ce qui se trouve là-haut. Par exemple, la contemplation du paysage – les exemples sont extraits surtout du paysage peint par les Hollandais – la musique datant d'un temps où elle n'était pas composée pour les hommes (Beethoven l'a chargée de politique), la poésie, représentée par Baudelaire. En prose, il y a Dostoïevski, « le dernier homme qui a essayé de sauver le paradis »⁹³. Ou Shakespeare, qui aurait pu réunir tous les saints dans un drame unique construit autour d'un saint criminel. Il y a donc beaucoup de voies de médiation vers cette zone terrible, pas seulement les instants d'extase où la surconscience se déchaîne. Tout comme le paradis et Dieu gisent dans les abysses archétypaux de la conscience de chacun, l'extase potentielle est démocratiquement

⁹¹ *Ibid.*, p. 94. (n.t. MGS): «*Eternitatea nu este altă calitate a devenirii, ci negația ei.*».

⁹² *Ibid.*, p. 67. (n.t. MGS): «*[...] acele clipe de plenitudine a vremelniceii, când ne răsare soarele pe cerul gurii și pământul ni se zvîrcolește la picioare. Și nu le iert că din risipa lor de lacrimi n-au găsit una ca recunoștință lucrurilor trecătoare.*».

⁹³ *Ibid.*, p. 31. (n.t. MGS): «*Dostoievski a fost ultimul om care a încercat să salveze paradisul.*».



*Eugen Simion, Eugène Van Itterbeek, Gabriel Popescu et
Marin Diaconu au Colloque international « Emil Cioran »,
Rășinari, 2011*

distribuée à tous. Et elle se produit effectivement dans la vie de chacun, comme substitut, en même temps que le paroxysme de la sexualité : « Toute extase remplace la sexualité. [...] L'acte sexuel dépasse chez tout être sa signification biologique. Il est un *triomphe* sur l'animalité. Car, de toute la biologie, la sexualité est la seule porte ouverte sur le paradis. »⁹⁴

Par elle-même, la contemplation conduit l'homme à quitter l'action. Le travail et l'effort humain en vue de l'ahurissant progrès. Si l'on veut être une fleur que le soleil caresse, on se fiche des luttes politiques et des nouveautés de la technique. Ce détachement, consubstantiel à toute l'attitude déjà cristallisée de Cioran, le détermine à faire toute sa vie l'éloge de la paresse. Mais alors la thèse reçoit une dimension de plus, celle de la relation entre la verticalité et l'horizontalité. L'homme de la position verticale est celui de l'effort et du travail. L'horizontalité désigne la tendance à penser : « On ne peut penser qu'horizontalement. Il est presque impossible de concevoir l'éternité en restant en position verticale. L'animal se serait élevé au rang d'homme au moment du passage de l'horizontal au vertical, mais la *conscience* n'est pas née qu'aux instants de liberté et de paresse, horizontales par excellence. »⁹⁵

La lumière de la lune, qui transformait les sommets de Făgăraș en un limen pour d'autres mondes et les scintillements d'étoiles ont envahi l'obscurité de la nuit.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 22-23. (n.t. MGS): «*Orice fel de extaz suplinește sexualitatea. [...] Actul sexual își depășește la orice fință semnificația biologică. El este un triumf asupra animalității. Căci sexualitatea e singura poartă spre cer din toată biologia.*».

⁹⁵ *Ibid.*, p. 35. (n.t. MGS): «*Nu se poate gândi decît orizontal. Este aproape imposibil să concepi eternitatea în poziție verticală. Animalul se va fi ridicat la rangul de om în momentul trecerii de la orizontal la vertical, dar conștiința nu s-a născut decît în clipele delibertate și de elene, orizontale prin excelență.*».

7. À la mairie de Rășinari

Samedi matin, le 7 mai, nous sommes allés en voiture à Rășinari. Onze kilomètres entre Sibiu et Rășinari. Eugène Van Itterbeek était occupé à l'organisation. Les personnes de Sibiu sont venues directement à la Mairie où la salle de conseil qui se trouvait à l'étage s'est remplie de villageois et d'invités de plus loin. Le maire et le prêtre y étaient évidemment présents. Le dernier avait aussi participé à la séance commémorative organisée par l'Académie roumaine et il nous en a parlé. On a assisté à des discours officiels, à de diverses interventions et à des communications. Dans le hall, un buffet traditionnel auquel ne manquaient ni le lard, ni le *tzuica*, ni le vin.

Eugen Simion, le directeur de l'Institut de littérature « George Călinescu » de Bucarest et l'ancien directeur de l'Académie roumaine est lui aussi arrivé. Il venait de Lančrăm⁹⁶ où il avait participé à la commémoration de Lucian Blaga. Et parce que cette année les commémorations se sont succédées, surtout dans cette zone du centre de la Transylvanie, il a apporté et offert à la Mairie de Rășinari une édition complète des œuvres d'Octavian Goga, réalisée par l'Académie roumaine à l'occasion des cent trente ans de la naissance du poète, du patriote et du politicien, lui aussi fils de prêtre de Rășinari. Eugen Simion a parlé des efforts de l'Académie roumaine de réaliser et de publier les éditions complètes des œuvres des grands écrivains roumains. De la nécessité et de l'importance de ces éditions. Et il avait sans doute raison. J'ai toujours souffert qu'on n'ait pas de

⁹⁶ Le village natal du poète et du philosophe Lucian Blaga.

tels ouvrages, comparables à ceux allemands ou hongrois, quoiqu'on ait commencé ce travail plusieurs fois. Mais on ne le menait pas à bon terme ; et ce n'était pas à cause de la paresse tant estimée par Cioran, car, dans ce cas, on n'aurait même pas réussi à le commencer. Ces mots de Ion Creangă me viennent à l'esprit : « Le Roumain commence difficilement à entreprendre quoi que ce soit, mais pour y renoncer, il le fait sur place, sans aucun remords. » J'ai appris que les choses ont changé. On a publié non seulement les œuvres complètes d'Eminescu, mais aussi d'autres écrivains. Pourtant les financements restent difficiles à trouver. Mais, finalement, après des efforts et de la persévérance, on peut trouver des solutions. (Un mois après le colloque de Sibiu, j'ai appris, un soir, en parlant, chez un ami, avec le secrétaire de l'Académie roumaine, le professeur Otiman, qui est de Timișoara, qu'on avait achevé le grand *Dictionnaire de la langue roumaine*, comme l'avait rêvé Hasdeu, dans plusieurs volumes immenses, avec l'aide financier de la Banque Nationale, et de son gouverneur, Mugur Isărescu). À Rășinari, Eugen Simion nous a aussi parlé de la préparation de l'édition complète des œuvres de Cioran, qui seraient prêtes en automne pour marquer l'année commémorative. Voilà, ai-je pensé, des événements consistants dédiés à Emil Cioran.

Il faisait un temps oscillant. Dans le programme, les organisateurs avaient prévu une visite des lieux importants de Rășinari et de Păltiniș. Eugen Simion a loué les organisateurs du colloque ainsi que les éditeurs des *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, tout en leur suggérant de s'affilier à l'Académie roumaine pour une meilleure visibilité. On a aussi discuté sur des moyens possibles de financement en vue d'acheter et d'aménager la Maison natale de Cioran à Rășinari. Mais le problème est resté en suspension. Au déjeuner, je suis parti en voiture car j'avais un train à prendre à seize heures. Mais pas avant de rendre visite à Ica Cioran.

À la gare, en attendant le départ du train, je suis resté méditatif. J'ai pensé qu'on avait affaire à deux Cioran. Le premier, le jeune Cioran, celui qui a écrit et publié en roumain et qui allait être édité par l'Académie ; le deuxième, le Cioran de Paris, celui qui a pensé, écrit et publié en français et dont l'œuvre est traduite en roumain. Circonstance similaire jusqu'à un certain point à celle du premier et du deuxième Heidegger – celui d'après Kehre. Ou du premier et du deuxième Wittgenstein – celui du *Tractatus Logico Philosophicus* et celui des *Recherches philosophiques*. Ces deux exemples qui me sont venus à l'esprit ne sont pourtant pas identiques. Le deuxième Wittgenstein, celui des jeux de langage et des formes de vie, est l'opposé symétrique du premier, qui proposait une équivalence entre chaque état de choses de l'univers et une expression propositionnelle qui lui est attribuée. Après avoir été convaincu, pendant la période où il écrivait *Tractatus Logico Philosophicus*, d'avoir découvert l'essence ultime de la vérité, Wittgenstein passe par une période d'autisme, de constructivisme immobile et des pensées de moine. Il revient, par une philosophie du langage qui n'est plus du tout statique, tout en promouvant le dynamisme des approximations conjoncturelles, d'un fonds linguistique-sémantique de profondeur. Et il garde, derrière l'aspect mondain et phénoménal des expressions, un silence de sphinx sur le mystère d'une éthique.

Chez Heidegger, les choses sont un peu différentes. L'analyse du *Dasein*, qu'il propose comme prolégomènes dans *Être et temps*, a seulement la prétention d'ouvrir l'horizon des questionnements. Ce qui suit, dans la deuxième partie, sont des approfondissements à partir de ce fondement, de l'histoire de la pensée, en arrivant, par l'herméneutique, à un territoire où l'orientation de la pensée ne fonctionne plus que pas des indices et des métaphores. De sorte que le langage de la poésie gagne en suprématie. Wittgenstein avait eu, au début, la certitude de la vérité, à laquelle il renonce par la suite. Initialement,

Heidegger a lui aussi une sorte de certitude, celle d'avoir trouvé le problème qui avait été mystifié ou d'avoir découvert un grand mystère. Et de cette manière, tout tend à sombrer dans l'occultation.

Chez les deux penseurs, la question de Dieu n'est pas centrale. Mais Son ombre plane sans cesse, surtout dans leurs zones de silence. Et tous les deux ont eu, dans leur jeunesse, comme Cioran d'ailleurs jusqu'à un certain point, une révélation qui les a conduits à la conviction d'avoir découvert quelque chose d'essentiel.

Revenons à Cioran. Il n'a pas la prétention de marcher sur le territoire de la philosophie. Mais au contraire, d'une manière explicite et violente, il quitte la philosophie. Les seuls, qu'il tolère et qu'il cultive en quelque sorte, sont les sceptiques. Car ceux-ci marquent les fins des cycles historiques, des univers culturels et idéatiques, qui se manifestent lorsque l'ennui et la paresse, les raffinements du crépuscule et de la décomposition font leur apparition. Du reste, dans le monde de la philosophie, il ne découvre que des gens froids, passionnés pas des symétries et des systèmes, des êtres sans feu et trouble, qui ne pensent pas à la souffrance et à la mort, insensibles à cette malheureuse condition humaine : « Les philosophes ont le sang *froid*. Il n'y a de chaleur qu'auprès de Dieu. C'est pourquoi tout ce qui est Sibérie dans notre âme exige les saints. »⁹⁷

Cioran, individu doué de la certitude de l'éternité, trouve difficilement une place, reconnue publiquement, dans le monde officiel de la spiritualité. Il se désolidarise des philosophes. Il entretient la dispute avec les religieux et leur sainteté. La dogmatique est liée aussi bien à la philosophie qu'à la mystique. Les gens de lettres écrivent des romans ou des poésies. Les musiciens s'occupent de la musique. Les peintres, de la peinture. Dans ce monde, la seule chose

⁹⁷ *Ibid.*, p. 51. (n.t. MGS): «*Filosofii au sîngele rece. Nu există căldură decît în preajma lui Dumnezeu. De aceea tot ce e Siberie în sufletul nostru îi cere pe sfinți.*».

qui est restée à sa portée, tenant compte de la conception de vie qu'il s'était créée, était de ne rien entreprendre. Et c'est ce qu'il a fait. Il n'a *rien* fait. C'est-à-dire qu'après le paroxysme raté de *La transfiguration de la Roumanie*, il a continué à s'ennuyer, en lisant des livres. « On ne lit pour savoir, mais pour oublier. Les bibliothèques, tout comme les bistrots, sont le fruit de l'ennui. »⁹⁸ Il lit, il continue à publier des essais et des aphorismes à Bucarest, il part ensuite pour Paris et parcourt la France à bicyclette, dans une parfaite solitude. Parfois il s'arrête dans les cimetières des villages et, étendu parmi les tombeaux, regarde le ciel pendant des heures. Car « le devoir d'un homme seul est d'être plus seul encore. »⁹⁹

Si, entre ses deux périodes de création, Wittgenstein s'est préoccupé de construire une maison pour sa sœur, et Heidegger a perdu le temps avec des séminaires monotones, Cioran a dévoré des livres et contemplé des paysages, tout en pédalant. Mais, d'autre part, si les deux philosophes évoqués ont passé d'une forme consolidée d'expression dans leur jeunesse à une forme de plus en plus vague et approximative dans la maturité tardive, Cioran ne cultive que des formes amorphes et discontinues. Autant *Sur les cimes du désespoir* que *Des larmes et des saints* sont riches en idées, expriment une expérience exceptionnelle, mais sont écrits d'une façon presque inintelligible, comme un renversement chaotique d'un intérieur trop plein. La maturité et la lecture sédimentent les pensées de sorte qu'à côté de la tendance lyrique apparaît aussi le goût de la forme. La France a toujours été le pays d'un l'ordre bien établi, mais pas rigide. Et cet ordre a permis les jeux de l'esprit et la Révolution, soutenus par la langue de Racine, par la langue normée de l'Académie. Cioran avait besoin de la France comme de l'air. Ses sentiments, qui

⁹⁸ *Ibid.*, p. 180. (n.t. MGS): «*Nimeni nu citește pentru a ști, ci pentru a uita. Bibliotecile, ca și cârciumile, sînt frunctul plictiselii.*».

⁹⁹ *Ibid.*, p. 118. (n.t. MGS): «*Datoria unui om singur este să fie și mai singur.*».

s'ordonnaient par les lectures et la méditation, nécessitaient une manière structurée d'expression. La langue française, cette langue presque morte, classique, devait être apprise à perfection. Et la pensée – réordonnée dans la souche de cette expression. Cioran n'avait plus le choix. Il a fait ce qu'il était inévitable. Sans altérer le fonds de ses sentiments, de ses thèmes et de ses idées, il a quatre fois réécrit son *Précis de décomposition*, et attendu toute une année son début public. Et c'est ainsi qu'il a commencé à construire son édifice idéatique dans la culture française.

Le deuxième Cioran a donc commencé à exister.

Après avoir parcouru ses livres de jeunesse et prêté attention aux expériences et aux thèmes qui l'ont hanté dès la fin de son adolescence et pendant la première partie de sa vie, nous sommes curieux d'apprendre ce qu'il advient de Cioran dans l'espace de la langue et de la culture française.

À la fin du livre *Précis de décomposition*, l'insomnie est évoquée comme salvatrice en face des séductions de la philosophie aride. L'extase apparaît au début, dans un texte explicite, où Dieu est lui aussi présent, mais minimalisé :

Nous sommes voués à la perdition toutes les fois que la vie ne se dévoile pas comme un miracle, toutes les fois que l'instant ne gémit plus sous un frisson surnaturel. Comment renouveler cette sensation de plénitude, ces secondes de délire, ces éclairs volcaniques, ces prodiges de ferveur qui rabaissent Dieu à un accident de notre argile ? Par quel subterfuge revivre cette fulguration dans laquelle la musique même nous paraît superficielle, et comme le rebut de notre orgue intérieur ?

Il n'est pas en notre pouvoir de nous rappeler les saisissements qui nous faisaient coïncider avec le début du mouvement, nous rendaient maîtres du premier moment du temps et artisans instantanés de la Création.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Cioran, *Précis de décomposition*, in *Op. cit.*, p. 609.

La différenciation de l'extase mystique est tout de suite faite, par des renvois à Ignace de Loyola et Sainte Thérèse d'Avila. En voilà la conclusion :

Par quelle étrangeté du sort, certains êtres, arrivés au point où ils pourraient coïncider avec une foi, reculent-ils pour suivre un chemin qui ne les mène qu'à eux-mêmes – et donc nulle part ?¹⁰¹

L'expérience se réfère bien sûr à l'auteur lui-même. Mais le thème de la chute dans le temps, dans l'histoire, reste la colonne vertébrale de la pensée. Car, selon Cioran, « tout homme qui adhère au temps est un domestique »¹⁰². Il y formule aussi une sentence relative au seul aspect qui puisse dériver de cette temporalité. C'est-à-dire une triple impasse qui sonne ainsi : « L'esprit découvre l'Identité ; l'âme, l'Ennui ; le corps, la Paresse. »¹⁰³

L'ennui ne peut pas être absent de ce livre. Il est généré par de multiples sources. Mais surtout par « la chute dans le temps », l'écho en nous du temps qui se déchire :

L'ennui nous révèle une éternité qui n'est pas le dépassement du temps, mais sa ruine ; il est l'infini des âmes pourries faute de superstitions : un absolu plat où rien n'empêche plus les choses de tourner en rond à la recherche de leur propre chute.¹⁰⁴

Issu de l'acédie, l'ennui est illustré par l'idée d'un « univers transformé en après-midi de dimanche... ».¹⁰⁵ Il est aussi transposé dans l'histoire, dans un chapitre spécial intitulé « L'ennui des conquérants ». L'aspect le plus intéressant apparaît dans sa relation avec la maladie. L'ennui

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 610.

¹⁰² *Ibid.*, p. 628.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 643.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 591.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 599.

étant insupportable, on lui préfère la maladie. Quoiqu'elle préfigure la mort, la maladie apporte une nouvelle qualité à la vie en comparaison avec la santé :

*Celui qui souffre d'un mal caractérisé n'a pas le droit de se plaindre : il a une occupation. Les grands souffrants ne s'ennuient jamais : la maladie les remplit, comme le remords nourrit les grands coupables. Car toute souffrance intense suscite un simulacre de plénitude [...] tandis que la souffrance sans matière dans ce deuil temporel qu'est l'ennui n'oppose à la conscience rien qui l'oblige à une démarche fructueuse.*¹⁰⁶

Nous avons encore, ici, une explication sur la raison pour laquelle Cioran a été toute sa vie un grand malade, comme le démontre Marta Petreu dans son livre déjà cité.

Suit la paresse. C'est une attitude que Cioran soutient désespérément même s'il semble que :

*Il est trop tard pour que l'humanité s'émancipe de l'illusion de l'acte, il est surtout trop tard pour qu'elle s'élève à la sainteté du désœuvrement.*¹⁰⁷

Au contraire, tous veulent quelque chose, ils s'efforcent de faire quelque chose, croient en quelque chose, deviennent fanatiques de quelque chose. Et c'est pourquoi ils se torturent par les illusions de la liberté et de la solidarité, veulent être toujours ensemble, les uns avec les autres, ou bien les uns contre les autres, dans la cité ou dans les cercles de l'enfer. Nulle part, on ne peut échapper aux autres ou aux enrégimentements, du mot « nous » ou de l'impersonnel « on ». Même les philosophes, des êtres froids et obsédés par le vague de l'essentiel, s'occupent de « quelque chose », de l'être. Ils se trouvent sur une piste glissante et dangereuse. Car, montant l'escalier des questions, s'ils ne savent pas s'arrêter à la dernière marche,

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 592.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 620.

à la limite de l'absurde, de l'inaccessible, du néant, ils sont exposés à la faillite de la stérilité. Sans supporter l'angoisse métaphysique, ils régressent au monde temporel de la réalité et finissent par analyser minutieusement l'être.

Dans son premier livre en français, Cioran reprend et résume l'histoire des anges, desquels il se désolidarise totalement. Selon lui, leur seul mérite serait celui de ne pas procréer. Ceux qui ne sont pas atteints par la sainteté arriveront au même point, mais par une neurasthénie généralisée. Sur Jésus, comme d'habitude, une seule remarque : il aurait été bien qu'Il ne fût pas ressuscité. Shakespeare aurait écrit un superbe drame sur Lui. Et sur le christianisme :

Salmigondis sublime, le christianisme est trop profond – et surtout trop impur – pour durer encore : ses siècles sont comptés. Jésus s'affadit de jour en jour ; ses préceptes comme sa douceur irritent ; ses miracles et sa divinité prêtent au sourire. La Croix penche [...] ¹⁰⁸

Mais l'histoire avec Dieu est maintenant tout autre. Reste aussi ce qui s'est configuré dans *Sur les cimes du désespoir* (le partenariat, le conflit, la dispute avec Lui). En cherchant un compagnon pour sa solitude absolue, Cioran arrive à envier le diable :

À la poursuite d'un véritable solitaire, je passe les âges en revue, et n'y trouve et n'y jalouse que le Diable... [...] Esprit de mensonge, Prince des Ténèbres, le Maudit, l'Ennemi, – combien il m'est doux de me remémorer les noms qui flétrirent sa solitude ! [...] Sa compagnie m'est nécessaire : l'être seul va vers le plus seul, vers le Seul... ¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 700.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 734.

Par conséquent, la manière de s'adresser à Dieu devient blasphématoire :

Que ton œuvre cesse ou se prolonge, qu'importe ! Tes subalternes ne sauraient parachever ce que tu hasardas sans génie. De l'aveuglement où tu les plongeas, ils sortiront pourtant, mais auront-ils la force de se venger, et toi de te défendre ? Cette race est rouillée, et tu es plus rouillé encore. Me tournant vers ton Ennemi, j'attends le jour où il volera ton soleil pour le suspendre à un autre univers.¹¹⁰

Précis de décomposition apporte aussi quelque chose de nouveau dans la thématique cioranienne. Il s'agit de l'accent mis sur l'histoire ; l'intérêt pour le commencement et la fin de l'histoire, pour les cycles culturels et spirituels. Surtout pour les fins crépusculaires, raffinées, sceptiques, sans critères ni mesure, s'ennuyant avec des délices frivoles. Des fins qui annoncent le chaos. Mais aussi de nouveaux commencements, vigoureux et barbares, centrés autour de nouveaux dieux ; malgré tout, le fanatisme maligne par lequel ceux-ci se propagent, ici, dans le monde d'en bas, tombé dans le temps, sans accès à l'absolu.

Cette histoire est en rapport avec le sort de l'individu, avec le passage de l'anonymat à la conscience en Grèce, de Homère aux sophistes ; à Rome, de l'ancienne république austère à la sagesse de l'Empire ; dans le monde moderne, des cathédrales aux salons du XVIII^e siècle. C'est l'histoire de la Rome impériale, qui est ici, avant tout, la référence de base de Cioran :

Rome, à son couchant, n'a recueilli d'Athènes que les échos de sa décadence et les reflets de son épuisement [...] Toutes les questions paraissent légitimes, la superstition des limites formelles n'empêchait plus la débauche des curiosités

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 705.

arbitraires. Dans les rues de Rome, avec des recettes différentes de « bonheur », foisonnaient les épicuriens et les stoïciens, experts en sagesse, nobles charlatans surgis à la périphérie de la philosophie pour guérir une lassitude incurable et généralisée. Mais il manquait à leur thérapeutique la mythologie et les anecdotes étranges qui, dans l'aveulissement universel, allaient constituer la vigueur d'une religion insoucieuse des nuances, venue de plus loin qu'eux. »¹¹¹

Cette atmosphère, d'avant la révolution brutale et niveleuse du christianisme, convient à Cioran car « en dehors des sceptiques grecs et des empereurs romains de la décadence, tous les esprits paraissent asservis à une vocation municipale. »¹¹² Mais les choses ne pouvaient pas rester de cette façon. Même lorsqu'il s'éloigne de la religion, l'homme lui reste asservi. S'efforçant sans cesse de créer des simulacres de dieux, il les adopte ensuite avec fébrilité. Son besoin de fiction, de mythologie, son orgueil en face de l'évidence et du ridicule ! Et c'est ainsi qu'a triomphé, parmi les esclaves, la simplicité vigoureuse du nouveau dieu chrétien, simple, propagé avec énergie par des gens virulents comme « saint Paul – le plus considérable agent électoral de tous les temps – ».¹¹³ « Je me sens plus en sûreté auprès d'un Pyrrhon que d'un saint Paul, pour la raison qu'une sagesse à boutades est plus douce qu'une sainteté déchaînée. »¹¹⁴, s'exclame-t-il, ne supportant pas l'intolérance, l'intransigeance des idéalistes ou le prosélytisme dévoilé par la face bestiale de leur enthousiasme :

Les vrais criminels sont ceux qui établissent une orthodoxie sur le plan religieux ou politique, qui distinguent entre le fidèle et le schismatique.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 611.

¹¹² *Ibid.*, p. 592.

¹¹³ *Ibid.*, p. 683.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 582.

Lorsqu'on se refuse à admettre le caractère interchangeable des idées, le sang coule... [...] C'est que toute foi exerce une forme de terreur, d'autant plus effroyable que les « purs » en sont les agents.¹¹⁵

Quoique l'analyse porte sur l'ascension du christianisme et les époques d'intolérance religieuse, le renvoi à toute idéologie fanatique et surtout aux totalitarismes du XX^e siècle, dont plusieurs étaient actifs au moment de la conception de ce livre, est évident. Et Cioran soutient explicitement que « politiques, réformateurs et tous ceux qui se réclament d'un prétexte collectif sont des tricheurs »¹¹⁶. Il n'est pas loin de ceux qui faisaient alors la critique de l'historicisme, par d'autres moyens et par un autre style.

Dans ses écrits, le thème des périodes historiques crépusculaires et raffinées, déchues et sceptiques reste préférentiel. Il y inscrit, plus tard, le commentaire sur Sissi, dans le contexte du crépuscule de l'empire austro-hongrois. Mais déjà la thématique de ces fins gagne en gravité puisque Cioran met en discussion l'ensemble de la culture moderne de l'Europe. En conséquence, le présent historique :

Nous trouvant au point symétrique de l'agonie antique, en proie aux mêmes maux et sous des charmes pareillement inéluctables, nous voyons les grands systèmes abolis par leur perfection limitée. [...] Un dieu menace toujours à l'horizon. Nous sommes en marge de la philosophie, puisque nous consentons à sa fin. Faisons que le dieu ne s'installe point dans nos pensées, gardons encore nos doutes, les apparences d'équilibre et la tentation du destin imminent, toute aspiration arbitraire et fantasque étant préférable aux vérités inflexibles.¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 582-583.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 594.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 611-612.

En 1949, Cioran, avec sa « nostalgie d'un monde sans « *idéal* », d'une agonie sans doctrine [...] »¹¹⁸, faisait le plaidoyer, directement ou indirectement, pour une démocratie des idées. Embrassant le scepticisme, il hait le fanatisme qui entraîne les masses dans l'indistinction du grégarisme, tout en véhiculant la promesse d'un avenir d'or. Et il présentait la fin d'une grande époque de l'humanité.

Des thèmes qu'il développe par la suite, dans l'étape « doctrinaire » de ses écrits, qui commencera en dix ans.

Le train arriva sur le quai. J'y suis monté, je m'y suis confortablement installé et, à quinze heures quarante, le train s'est mis en marche pour me conduire chez moi.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 584.

8. Un chemin

Le train qui part pour Timișoara contourne la ville de Sibiu, de sorte qu'on voit les églises successivement et de différentes perspectives. J'ai toujours été fasciné par ce spectacle et par la vue lointaine des montagnes. Cindrel et ensuite, en profondeur, le Păltiniș de tant d'heures de merveilleux dialogues, et aux pieds, Rășinari que je viens de quitter. La voie ferrée parcourt la partie de sud du Plateau de la Transylvanie, descend vers les Montagnes de Zarand, vers le Săvîrșin de mon enfance, et arrive à la prairie d'où commence, à Arad, la steppe. Enfin, Timișoara, ville sans collines, traversée d'un seul canal. J'ai souvent parcouru ce chemin dans les deux sens. Et Constantin Noica, deux fois lui aussi, pour venir à Timișoara, afin de chercher « le bestiaire » qui s'y réunissait dans des discussions théoriques : « La seule chose que je savais sur Timișoara c'était que la ville avait un important centre steinerien », me disait-il. Et encore une troisième fois, pour visiter Relu Cioran qui devait y rester, de temps en temps, pour se récupérer. J'aime contempler du train les paysages qui changent brusquement, et ce jour de mai, il faisait tantôt beau, tantôt mauvais, il y avait des nuages et tout de suite de la lumière qui faisait briller le vert.

Suivant mon habitude, j'ai pris des photos. Ensuite j'ai commencé à feuilleter les trois livres que j'avais emportés à Sibiu, la trilogie doctrinaire dans laquelle Cioran dévoile et ordonne sa vision du monde à mesure qu'il avance dans la maturité. Chronologiquement, j'ai commencé par *Histoire et utopie*.

Le livre *Histoire et utopie* est paru en 1960. La décennie qui avait passé depuis le début français de Cioran a été marquée par la grande tension des deux blocs politiques et militaires, de l'expansion mondiale du communisme léniniste et de la révolution hongroise de 1956. Je me rappelle le bruit des tanks soviétiques qui ont passé, cette nuit d'automne, par-dessus les fenêtres de ma chambre d'étudiant, dans leur chemin vers l'Occident. Chez nous, à Timișoara, les étudiants sont sortis dans la rue, ont été enlevés et enfermés à Becicherec. Et pendant les années qui suivirent, l'angoisse s'est emparée de l'Université. Chaque semaine apparaissaient des listes avec des étudiants renvoyés...

Le livre *Histoire et utopie* commence par la « Lettre à un ami lointain », texte que Cioran adressait à Constantin Noica, en 1957, et qu'il avait publié dans la *Nouvelle Revue Française*. On connaît bien l'épopée qui a suivi : la réponse de Noica, son arrestation ensemble avec un lot d'intellectuels roumains, sa condamnation à de lourdes années de prison. Dans son article, il est question de « deux types de société », Cioran analysant la démocratie occidentale en comparaison avec les régimes politiques communistes. Il fait le bilan de son voyage en Occident, évoque l'effort et le sens de son assimilation dans la langue française, se détache des excès de sa jeunesse, commente les tares et les vertus occidentales. Quoique acide et critique à l'adresse de l'Occident, il l'accepte pourtant parce qu'il est tolérant et laisse les gens libres. Il déplore la perte des idéaux et de la vigueur de la culture européenne, mais il est intransigeant en ce qui concerne l'idéologie d'embrigadement du communisme et sa dangereuse utopie. En fait, tout le débat vise les dangers et la dimension maligne des utopies sociales. Il tire ses exemples du XVIII^e siècle. Il se déclare un libéral intolérant qui aime Paris, qu'il ne veut plus quitter pour rien au monde. En somme, le commentaire place la problématique politique du présent à l'arrière-plan du drame de l'histoire et de sa fin.

Dans sa réponse, Noica commence par déplorer l'évolution de la société contemporaine vers une direction techniciste qui démolit la culture, évolution garantie par le modèle européen occidental même. Dans cette perspective, bientôt le village disparaîtra et, avec lui, la richesse de la langue roumaine. L'appel qu'il adresse à Cioran pour qu'il revienne à la langue roumaine est aussi le signe de son patriotisme profond, de sa conviction qu'une culture riche, comme la culture roumaine, peut s'imposer dans le monde, et que le roumain pourra trouver sa place dans les structures linguistiques pérennes de l'Europe.

C'est l'une des merveilleuses naïvetés de Noica, cet incroyable intellectuel, qui, même s'il parlait avec lucidité du « complexe Cantemir » de tout Roumain qui aspire pourtant à s'affirmer universellement dans les domaines de la culture, a cru jusqu'au dernier moment à la richesse spirituelle de notre culture, tout en faisant des projets donquichottesques malheureusement, pour faire connaître dans le monde entier les grands esprits qu'il découvrirait autour de lui. En quelque sorte, il s'agit aussi de la reprise de l'idéal de grandeur que Cioran lui-même avait affirmé, hyperboliquement, dans *La transfiguration de la Roumanie*. Mais la critique essentielle que Noica fait à Cioran est qu'il n'a en vue qu'une facette des réalisations de l'Europe, celle qui, selon la formule de Pascal, exprime « l'esprit de finesse ». Mais l'Europe aussi a produit et a exporté dans le monde entier ce qui tient de « l'esprit de géométrie », de l'esprit scientifique. Et les deux aspects, s'ils ne sont pas tenus en équilibre, par une sage synthèse, et qu'ils restent divergents, quelque chose de catastrophique se passera. Plus loin, la lettre de Noica devient prolixe et ambiguë, avec des renvois à Hegel – dont Cioran se moquait en ce temps-là – et à toute une tradition philosophique qui remonte jusqu'à Aristote. Probablement qu'en ne voyant que ces deux noms dans le contexte, Cioran a vite survolé le reste. Il est surprenant de constater que, au-delà du contact spirituel autour des

thèmes d'actualité, chacun des deux penseurs semble ignorer délibérément l'univers de l'autre. Et en effet par la suite, chacun suivra le cours de sa propre vie, en menant à bon terme sa mission, mais tout en se respectant et en s'aimant réciproquement. Ce type d'attitude est similaire aussi pour la relation de Cioran avec Eliade, en qui il ne voit qu'un classificateur des religions, sans adhérer à un Dieu avec l'âme. Et bien sûr qu'Eliade considérait Cioran comme l'un de ces hommes doués des capacités extatiques d'illumination intérieure qu'il rencontrait dans toutes les religions du monde, partout et tout le temps. Un individu proche, exceptionnel dans ses commentaires culturels, qu'il estimait et qu'il aimait probablement. Un érudit qui suivait son chemin, son trajet, en respectant toutes ses règles. Et quand l'on pense que ces trois intellectuels, issus d'une culture marginale de la modernité européenne, ont incorporé des idées synthétiques, profondément significatives pour la fin de cycle spirituel qu'ils vivaient – comme, par exemple, l'idée du temps –, qu'eux-mêmes et Heidegger ont réussi à aborder d'une manière rigoureuse, essentielle à l'époque, peut-être qu'un jour paraîtra un livre édificateur sur ce destin historique important de l'intellectualité roumaine.

J'ai connu Noica vingt ans après cet échange de lettres, lorsqu'il était sorti de prison et entretenait une correspondance assez régulière avec Cioran. Il visitait fréquemment Relu, à Sibiu. Le passé le cédait au souvenir, peu à peu, et les projets de cette époque-là commençaient à s'accomplir pour chacun d'eux. Mais cet accomplissement, qui supposait la consolidation de leur œuvre dans la direction que chacun s'était proposée, reste fortement lié au parfum de leur jeunesse. Ce parfum du temps – où Cioran s'était spécialisé en suivant l'exemple de Maître Eckhart – pénétrait chacun d'eux jusqu'à la moelle, dans une palette infinie des nuances de la nostalgie. Je me rappelle que Noica, après avoir reçu un livre d'Eliade (il s'agissait

d'une interview sur sa vie), est descendu de Păltiniș, chez Relu Cioran, pour la lire ensemble jusqu'au lever du jour, allongé sur le lit du living et se dépêchant de lui répondre le lendemain. Et finalement, que cherchait Noica à Păltiniș ? Il aurait pu élire domicile à Vatra Dornei ou à Sinaia où il avait vécu dans sa jeunesse. L'ombre de l'amitié avec Cioran et avec toute sa génération, synthétisé dans le sourire timide d'Aurel, l'a fixé ici, pas loin de Cindrel. Et de cette façon, tout en protégeant Relu Cioran, Noica, le seul philosophe ayant écrit un traité d'ontologie au XX^e siècle, se sentait proche de son ami parisien qui jetait feu et flamme sur la sécheresse des philosophes. Et Relu, silencieux et calme, représentait, dans la rue Dealului de Sibiu, un étrange centre gravitationnel.

Dans *Histoire et utopie*, le problème du politique n'est pas ignoré. Mais la perspective est historique, de sorte que la référence à la lutte pour le pouvoir et la tyrannie pendant des époques diverses, l'apogée et la chute de Rome, restent au centre de l'attention. Sans tyrannie, sans apprentissage à l'école des tyrans, le mécanisme intime de l'histoire – histoire qui exprime la chute de l'homme du paradis dans le temps – est inconcevable. Et aussi sans rancune. Mais tout a un commencement, de sorte qu'on ne puisse pas ignorer la rancune de l'homme envers Dieu, et de Dieu envers l'homme, leur dispute réciproque. La tyrannie et la rancune politico-historique, leur réverbération dans les origines ont leur fondement dans les abîmes de la conscience. Il n'y a pas d'homme qui n'ait pas voulu, inconsciemment, continuellement, supprimer ses semblables. Si l'on donnait cours aux pensées intimes des hommes, on assisterait à un massacre universel. La haine réciproque est la loi de l'existence dans l'histoire. Mais elle satisfait l'orgueil du moi qui caractérise chacun de nous par rapport aux autres et par rapport à Dieu.

L'essence du livre se trouve dans les deux derniers chapitres, intitulés *Mécanisme de l'utopie* et *L'âge d'or*. D'anciens thèmes y sont développés et commentés, bénéficiant de la cohérence d'un système idéatique qui a en vue la pseudo-utopie politique du communisme. La volonté de changer la société selon un idéal d'égalité communautaire, d'uniformité sociale, soumise au travail et ordonnée par les canons de la science, est l'expression d'une élaboration idéatique européenne. Elle a commencé après la Renaissance, comme réaction à l'accent mis, pendant le Moyen Âge, sur l'Enfer et sur l'épouvantable drame du Jugement Dernier. Par conséquent, le XVIII^e siècle, dans le cadre d'un christianisme relaxé et de l'expansion du déisme, développe le thème d'un paradis terrestre, placé dans l'histoire et réalisable par les moyens de l'homme tombé dans le temps. Les utopies de ce temps louent le travail, le progrès, l'ordre, la connaissance, dans une société publique et communautaire de robots, d'êtres sans subjectivité ni drames, standardisés, disciplinés et actifs. Et puisqu'il s'agit du paradis, tous sont bons, beaux et heureux. Il n'y a de conflits de l'individu, ni en soi ni avec l'autre. Cette vision essaie de placer, dans l'avenir imminent, un paradis accessible, distinct de celui des commencements ou de celui post-apocalyptique. La tension de l'avenir que le christianisme a introduite et développée dans l'histoire est épurée de l'angoisse, contrôlée par les lumières de la raison qui assure la continuité d'un progrès illimité. L'homme historique, marqué par le démon de l'action, par la damnation du désir de faire, de produire, de réaliser, de s'accomplir par la connaissance, par la science, par la technologie, par la production, apparaît comme l'homme du progrès. Derrière lui, s'érige l'ombre gigantesque de Prométhée. Le XIX^e siècle continue cette idée, en lui ajoutant le pathos romantique et l'évolutionnisme. Le devenir historique impose des termes. Le socialisme, utopique et scientifique, annonce l'imminence d'un changement révolutionnaire

mondial. Les masses humaines sont victimes d'idéologies. La société doit être transformée par action. L'utopie sociale de l'égalitarisme se concrétise dans le projet communiste. La cause communautaire s'affirme politiquement, les hommes sont enrôlés dans la solidarité de lutter et de mourir pour une idée, au nom de l'avenir d'or.

Le tableau du communisme, tel que perçu par Cioran, vers le milieu du XX^e siècle, a toutes les caractéristiques de celui vanté pendant la période de la société socialiste multilatéralement développée. Mais son commentaire s'inscrit dans une présentation générale de l'Histoire, mise en rapport avec « la chute dans le temps ». Et en relation avec le passage successif de l'âge d'or – dans la version d'Hésiode – par celui de bronze et de cuivre, à celui de fer, celui de notre histoire, où le projet de Prométhée reste dominant. Il reste dominant par tous ses slogans : de l'accomplissement, de la création, de la connaissance, de la toute puissance de la science et du travail (« Slava trudu », pouvait-on lire tout au long des lignes de voies ferrée et partout dans les villes, en 1962, lorsque j'ai voyagé, pour la première fois, en URSS). « Est-il vrai que toutes les églises sont transformées en dépôts et en ateliers pour réparer les tours ? » m'a demandé une fois Noica, après ma rentrée de l'URSS. Oui et non, lui ai-je répondu.

Ce n'est pas seulement le communisme que Cioran condamne. Dans sa vision, le mal consiste en toute option en faveur de l'action. C'est pourquoi dès le début il propose, comme antidote, la paresse. Les certitudes optimistes de la connaissance déchaînée doivent se confronter à la magnitude du doute sceptique. La lucidité dévoile le vide, l'ennui, le spleen foncier, qui se trouve à la base de l'enthousiasme du travail et du progrès. Le paradis initial, celui de l'éternité, ne peut pas se confondre avec les substituts de pseudo-édens terrestres. L'histoire se déroule comme tel, et c'est tout. Il est inepte de parler d'un sens de l'histoire et du progrès. Au contraire, de la perspective de l'histoire, l'humanité se

trouvait à la fin d'un cycle majeur, à la fin du temps de l'Histoire. Que lui suivra-t-il ?

Le commentaire de Cioran sur les provocations de l'histoire politique, des tyrannies du XX^e siècle et de l'agressivité du communisme russe qui s'étendaient sur la mappemonde, s'achève ici. Qu'est-ce que signifie cette fin de l'existence dans le temps de l'homme ? Fin de cycle, fondé sur l'hypothèse d'un commencement du temps, derrière lequel se place le premier paradis avec son éternité. Sa certitude, que Cioran possède, est argumentée par les sentiments de quelques hommes, de « quelques réprouvés »¹¹⁹, qui conservent « le souvenir d'un bonheur immémorial »¹²⁰ et qui n'oublie pas que « le Christ assurait que „ le royaume de Dieu ” n'était ni „ ici ” ni „ là ”, mais au-dedans de nous [...] »¹²¹ Le livre *Histoire et utopie* s'achève sur ces lignes significatives :

Le remède à nos maux, c'est en nous qu'il nous le faut chercher, dans le principe intemporel de notre nature. Si l'irréalité d'un tel principe était démontrée, prouvée, nous serions perdus sans appel. Quelle démonstration, quelle preuve pourraient cependant prévaloir contre la persuasion intime, passionnée, qu'une partie de nous échappe à la durée, contre l'irruption de ces instants où Dieu fait double emploi avec une clarté surgit soudain à nos confins, béatitude qui nous projette loin en nous-mêmes, saisissement hors de l'univers ? Plus de passé, ni d'avenir ; les siècles s'évanouissent, la matière abdique, les ténèbres sont épuisées ; la mort paraît ridicule, et ridicule la vie elle-même. Et ce saisissement, ne l'eussions-nous éprouvé qu'une seule fois, qu'il suffirait à nous raccommoier avec nos hontes et nos misères dont il est sans doute la récompense. C'est comme si tout le temps était venu nous visiter, une dernière fois, avant de disparaître... Inutile de remonter après vers le paradis

¹¹⁹ Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 130.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 115.

¹²¹ *Ibid.*, p. 116.

*ancien ou de courir vers le futur : l'un est inaccessible, l'autre irréalisable. Ce qui importe en revanche c'est d'intérioriser la nostalgie ou l'attente, nécessairement frustrées lorsqu'elles se tournent au-dehors, et de les contraindre à déceler, ou à créer en nous le bonheur que respectivement nous regrettons ou nous escomptons. Point de paradis, sinon au plus profond de notre être, et comme dans le moi du moi ; encore faut-il pour l'y trouver avoir fait le tour de tous les paradis, des révolus et des possibles, les avoir aimés et haïs avec la maladresse du fanatisme, scrutés et rejetés ensuite avec la compétence de la déception.*¹²²

J'ai fermé le livre. J'ai fermé les yeux. Je me suis rappelé que Cioran, qui a lutté toute sa vie contre la philosophie, aboutit, à la maturité, en se confrontant directement à l'un de ses grands thèmes : la relation entre l'être et le devenir. Et conformément à son humeur, à ses sentiments et à sa doctrine, il choisit le territoire de l'être. Le devenir, à partir de la création – mise en relation avec Ahriman – et jusqu'à la chute dans l'histoire par la connaissance, est un mal. Il s'agit de quelques chose de maléfique, de répugnant. L'existence de l'être ne peut être déduite qu'au seul recours aux rares instants d'immersion dans le paradis immobile et durable de l'éternité que l'intériorité de notre subjectivité relève dans les courts moments de l'extase.

J'ai ouvert les yeux. Le train passait par Sävîrşin.

Entre 1963 et 1965, lorsque j'ai été médecin au Sanatorium des névroses de Sävîrşin, j'ai habité pendant un temps dans le bâtiment de l'ancienne administration du Château, vis-à-vis de la petite maison où, pendant mon enfance, la Reine mère, Elena, passait ses étés. Je me rappelle le paon que nous, les enfants, nous admirions chaque jour. Dans cette maison habitait maintenant Les, l'administrateur

¹²² *Ibid.*, p. 146-147.

du Sanatorium, avec sa famille. Dans l'ancien Château du roi Mihai I se trouvaient des salons pour les malades, la réception et la demeure du docteur Dan Arthur. Celui-ci, originaire de Maramureș, de Apșa, était quelqu'un d'une force intellectuelle extraordinaire et d'un pouvoir de travail diabolique. Il était hanté par les démons d'une torture continuelle, d'une malheureuse dépendance contre laquelle il luttait sans cesse et par un travail furibond. Cette mission de pionnier dans la psychopathologie et la psychothérapie qu'on y a eu alors, sous sa direction, allait être reconnue après des décennies. Au château, tout était changé après la guerre lorsque le ciel était sillonné par les avions. On voyait le roi quitter seul le château, en prenant la voiture avec laquelle il allait vivre à son aise sur les collines. J'y passais ma vie, dans le même Château, à côté de nombreux intellectuels, torturés et épuisés par les agitations quotidiennes, des érudits qui se retiraient à Săvîrșin, cette « montagne magique ». C'est ici, pendant les années de début de la sixième décennie du siècle passé, que j'ai entendu parler de Cioran et de Noica. Dan Arthur avait fait des études de médecine et de philosophie pendant le refuge de l'Université de Cluj à Sibiu. Il était visité par ses collègues et amis de ce temps-là, Negoïțescu, Cotruș, Enescu, Balotă et tant d'autres. J'ai lu alors le Journal philosophique de Constantin Noica où il parlait de son projet de fonder une école à la constitution et au fonctionnement de laquelle j'ai pris part, en tant que spectateur et interlocuteur du maître, dans le Păltiniș des années 1977-1987. Cioran était lui aussi connu et commenté par ces intellectuels et médecins, formés pendant la Grande Guerre, et qui étaient mes mentors.

De tels souvenirs envahissent involontairement la mémoire lorsqu'on parcourt certains lieux. Ils s'enchaînent dans le temps et s'accrochent du présent, ainsi que de ces derniers jours où le Roi y avait passé les Pâques.

Pendant que nous nous occupions à Săvîrşin de la psychopathologie du monde, en 1964, Cioran publiait *La chute dans le temps*. C'est le deuxième livre de la trilogie, dans le même style concis et cohérent, sans aphorismes ni maximes, sans fragments ni boutades. Il se trouve juste au milieu de la période d'élaboration doctrinaire. C'est son livre le plus philosophique où il formule aussi sa manière de vivre et, paradigmatiquement, le drame de la temporalité.

La chute dans le temps fait référence à l'existence de l'homme dans le temps, dans l'histoire, après sa chute du paradis, en suivant de près le scénario biblique. Cette chute a lieu à la suite de la complicité entre Dieu, le diable et l'homme – tous les trois en étant d'accord. L'homme, surtout, rongé par l'inquiétude, choisit le mal de la connaissance et de la création avec lequel Dieu le tente. Cioran se déchaîne ensuite dans ses invectives coutumières contre le devenir aveugle et pécheur. Il y rappelle aussi qu'il s'agit de la deuxième chute, la première étant celle de Lucifer, pour aboutir au problème de la fin du temps historique et à la troisième chute, celle du temps. Tout se déroule selon le même scénario dans lequel les composantes subjectives se mêlent aux dimensions historiques. Le livre se concentre sur le doute lucide et la négation. Mais la palette des sentiments commentés est de plus en plus nuancée.

La chute dans l'histoire, suivie par la folie de réparer et de (re)créer, conduit à « l'homme civilisé » des temps modernes. Celui-ci, victime du titanisme de Prométhée, place tout le globe, à l'unisson, sous la tyrannie du progrès par la connaissance et par le démonisme de la technique. Le prétexte est de « gagner du temps », quand, en réalité, l'individu perd aussi le substrat de la temporalité historique sur lequel il s'est haussé. Par la réflexion sur le rôle majeur de la temporalité dans l'existence de l'homme, par la furie contre la rationalité de la connaissance et de l'aliénation par la technologie, Cioran semble être près de la conception de Heidegger. Mais pour lui, la finitude du *Dasein* (marquée

par l'existence angoissante – envers la mort, mais par l'oubli de l'éternité) n'est pas essentielle. Et aussi la rivalité avec Dieu d'un individu foncièrement seul, orgueilleux et penché vers le mal. Pourtant, quelques thèmes heideggériens y sont indirectement abordés. Comme, par exemple, la révélation de l'idée de la mort qu'il commente en marge d'une nouvelle de Tolstoï. Et même le thème de l'anxiété, qui est différent de la peur. L'inquiétude anxieuse est essentiellement mise en relation avec le vide intérieur provoqué par l'ennui. Tout un chapitre est dédié à la maladie, thème traditionnel, mais, cette fois-ci, abordé méthodiquement. Le fait d'être – et de se sentir – malade définit l'homme, et les moyens de l'assumer sont multiples. À côté de la maladie réelle, il y a la maladie qu'on aspire avoir ; on y ajoute la volupté de se plaindre, de s'habituer à un « Sauveur tordu, défait, grimaçant »¹²³. La maladie est surtout une solution à la tension qui résulte du vide infini, du déchirement stérile auquel l'homme est soumis. Face à tout cela, l'homme a besoin d'être assuré, d'avoir la certitude que seule la maladie peut offrir. Mais le sentiment fondamental que Cioran y commente largement est le doute.

Le doute est apporté en association avec le déclin de la Rome impériale. Époque crépusculaire, raffinée, décadente, où la pensée grecque finit son cycle par les subtilités du scepticisme. Le scepticisme apporte en premier plan le doute méthodique et sans limite. Tout est attaqué par son cancer, rien ne résiste à la subtilité des arguments de l'esprit s'ils sont analytiques. Devant la démolition sceptique, la seule conclusion est la suspension du jugement, autant dans la connaissance que dans l'action. La marée du christianisme vient et disperse, par la foi dans le Crucifié, ces constructions intellectuelles parfaitement élaborées.

¹²³ Cioran, *La chute dans le temps*, in *Op. cit.*, p. 1131.

Mais le doute n'est pas seulement un fait historique, en relation avec le scepticisme qui s'impose entre Pyrrhon et Sextus Empiricus, mais aussi un sentiment humain essentiel. Cioran souligne de nouveau la symétrie entre les données de la conscience et les aspects fondamentaux de la culture, de la spiritualité. Le doute caractérise tous les hommes. Mais chez les uns, il se manifeste avec intensité et devient perturbant. C'est ainsi qu'apparaissent les fanatiques du doute qui vivent une torture stérile, une incertitude dévastatrice. À côté du sceptique rigoureux, il y en a aussi un autre, hérétique et capricieux, qui ne subit le doute que de temps en temps, et qui ne connaît la suspension du jugement et l'abolition des sensations qu'en son for intérieur, pendant une crise qu'il dépassera. Ce qui est important, c'est l'omniprésence du doute. Et son intensification par la lucidité.

Les prédispositions de l'homme et les cycles culturels n'épuisent pas l'homme. Le diable intervient lui aussi. Celui-ci, habitué à contester et à nier, à fertiliser par la contestation et la négation, peut attaquer stratégiquement par d'autres voies aussi, tout en devenant sceptique. Le démon sceptique stimule dans l'homme la lucidité déréalisante, la lucidité de la connaissance qui stérilise l'action, qui fait que tout évolue dans la direction de la sagesse morbide de la mélancolie. Tout se fond dans une unité de l'interférence, dans une éternité négative. Ainsi l'homme tombe-t-il du temps à un état où il n'a plus à sa disposition que le hurlement ou la folie. Une folie furieuse.

La chute du temps dans une mauvaise éternité, une éternité infernale, une immobilité pétrifiée et froide, c'est ce que Cioran connaît depuis longtemps, depuis qu'il a gravi les cimes du désespoir. Mais il a toujours gardé son ambivalence, une nostalgie du temps, du monde, voire de l'histoire. Maintenant, ce sentiment essentiel, qu'il a éprouvé

toute sa vie, passe au premier plan et il est affirmé comme un signe du temps, comme une sorte de prophétie :

*Il n'est nullement improbable qu'une crise individuelle devienne un jour le fait de tous et qu'elle acquière ainsi, non plus une signification psychologique, mais historique.*¹²⁴

Le dernier chapitre du livre s'intitule « La chute du temps ». Cette chute, soutenue par le doute et la lucidité, apparaît comme une réplique et une continuation de la chute du paradis dans l'histoire, dans le temps. L'humanité ne s'en rend pas compte, affirme l'hyperlucide Cioran, mais le temps historique est échu. Quelque chose d'autre lui succède, quelque chose qui se fonde sur une atemporalité pétrifiée et infernale. Quelque chose d'essentiel de la temporalité de l'humanité historique a atteint son apogée.

Mais nous, qui étions jeunes encore au moment de la parution du livre, nous n'avons pas très bien compris les choses et nous avons lu le livre de Cioran sans le sentiment clair qu'une époque s'achève. Pourtant, il y a des personnes en qui l'esprit du temps aboutit, par je ne sais pas quel mécanisme, à des cordes profondément sensibles qu'il fait vibrer. Sucubus, Maria Magdalena, qui avait fait des études de philosophie à l'Université de Bucarest en 1963, et qui s'était d'abord intéressée à la logique et l'éthique, avait finalement décidé, dans les années 1970, de rédiger une thèse de doctorat sur *la signification culturelle du scepticisme*. Noica nous rendait visite à Timișoara, et voulait toujours savoir quels étaient nos projets. Avec Sucubus à Păltiniș, il aimait parler de ses recherches, ainsi que de Cioran. Elle avait renoncé à un moment donné à enseigner la philosophie car elle ne pouvait plus supporter l'atmosphère de l'endroit où elle pratiquait son métier. C'était juste au moment où Noica nous invitait à Păltiniș pour confronter nos solitudes,

¹²⁴ *Ibid.*, p. 1156.

à l'occasion des fêtes de Noël. Il nous a attendus à la gare de Sibiu, malgré un froid terrible. Nous avons bu un verre de vodka au buffet de la gare. Ensuite, dans l'autobus qui nous conduisait à Păltiniș, tous debout, il nous a demandés de quoi nous nous occupions chacun. Et il s'enthousiasmait et s'étonnait en même temps de la décision de Sucubus d'avoir quitté son poste de professeur de philosophie : « Je suis moi aussi un paresseux social, je n'ai eu de métier que pour peu de temps, mais renoncer à un tel poste ces jours-ci, cela suppose d'avoir un esprit particulier, comme celui de mon ami Cioran », nous disait-il. Puis il ajouta : « La thèse que vous proposez et qui analyse en profondeur la signification culturelle du scepticisme enchanterait beaucoup Cioran. » C'est ainsi qu'a pris vie le projet de collaboration pour une thèse de doctorat sur le scepticisme. Mais projet tacite...

J'ai regardé par la fenêtre. Le train avait quitté les dernières vagues des Montagnes Apuseni. Devant nous s'étendait la plaine infinie de Pannonie.

Le mauvais démiurge, le troisième livre de la trilogie, a paru en 1969, l'année où j'ai soutenu ma thèse de doctorat en psychopathologie. En principe, le livre traite du problème de Dieu. En ce qui concerne l'homme, Cioran continue à se concentrer sur le sentiment du vide. Le thème du suicide est mis en discussion lui aussi dans un chapitre à part. Le style garde la même cohérence essayistique élaborée. Mais ses efforts de dresser une pensée rigoureuse ont été trop grands, c'est pourquoi il retourne aux aphorismes, aux maximes et aux fragments.

Le thème de Dieu reste essentiel dans toute l'œuvre de Cioran. Thème compliqué, Dieu est abordé en deux directions fondamentales : dans ses rapports avec l'homme et avec la création. Du reste, placée entre le transcendant et l'ineffable, l'idée de l'instance divine devient peu à peu



Constantin Noica, Sucubus et Mircea Lăzărescu à Pălăniș

complexe pour l'auteur, dans un crescendo qui mène à cet écrit.

Dès le début, Dieu n'est pas assimilé, chez Cioran, au christianisme. Nous avons pu constater que, dans *Sur les cimes du désespoir*, Jésus n'est mentionné que de passage. Tous les qualificatifs colorés et les invectives adressées au Sauveur et au christianisme dans *Des larmes et des saints* et les écrits ultérieurs, ne touchent pas à Dieu. En échange, dès le début, et constamment par la suite, on assiste à la manifestation de sa dualité. Nous avons aussi mentionné que, pendant les moments d'extase du jeune Cioran, la lumière et l'obscurité se mêlaient. Dieu est engagé dans la création. Or, la création, surtout l'homme et son histoire, est une chose essentiellement mauvaise, qui ne peut pas être le résultat d'un bon Dieu. La vision manichéiste, gnostique et ultérieurement bogomile marque Cioran, comme il le reconnaît publiquement. Le fait n'est pas étonnant si l'on pense à ses origines roumaines et aux archétypes qui pourraient se trouver dans son inconscient culturel. Eliade, dans son livre sur la religiosité des peuples du sud-est de l'Europe¹²⁵, analyse une légende roumaine sur la création, qui connaît aussi des variantes bulgares et ukrainiennes, où Dieu, frappé d'asthénie et de paresse, appelle le diable pour collaborer avec Lui à la création du monde et de l'homme. Il l'envoie au fond de l'océan primordial pour en emporter, en Son nom, un peu de terre nécessaire à la création. Après plusieurs péripéties, le monde, est finalement, créé. Mais la création, cette œuvre, appartient à un diable laborieux.

L'idée que le monde et l'homme sont la création d'un mauvais démiurge est partagée explicitement et désespérément par Cioran. Il y a aussi un bon démiurge, qui gouverne sur le tout. Mais la création effective est le résultat du mauvais démiurge. Ce fait explique pourquoi

¹²⁵ Cf. Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Gingis Han, (De Zamolxis à Gingis Han)*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.

le monde est mauvais. Et, surtout, pourquoi l'homme est mauvais, dans ses intentions et dans ses actes fondamentaux. Tout ce qui est action, création, accomplissement, progrès, sont gouvernés par ce démiurge, l'une de ses variantes étant le titanisme de Prométhée. Dans ce livre, Cioran met en discussion, sans trouver la solution, la variante de deux hypostases successives du même démiurge.

De toute façon, il faut aussi accepter le bon démiurge, retiré, qui dirige le vrai Paradis et est le gardeur de l'accès de l'être à l'éternité. Car on ne pourrait pas expliquer autrement la positivité des états extatiques qui y sont aussi décrits :

À la faveur de l'extase – dont l'objet est un dieu sans attributs, une essence de dieu – on s'élève vers une forme d'apathie plus pure que celle du dieu suprême lui-même, et si on plonge dans le divin, on n'en est pas moins au-delà de toute forme de divinité. C'est là l'étape finale, le point d'arrivée de la mystique, le point de départ étant la rupture avec le démiurge, le refus de frayer encore avec lui et d'applaudir à son œuvre.¹²⁶

Le Dieu biblique auquel Cioran fait d'habitude référence, dans la mesure où Il est abordé comme Dieu unique, soulève une série de problèmes. Ainsi, souffre-t-il de solitude et d'ennui, et c'est le motif pour lequel il crée le monde. Sa solitude, au moment de la création, est prouvée par le fait que personne ne Le vante et Il est obligé de se vanter tout seul. Ensuite, il place Adam à l'Eden où il plante aussi deux arbres, tout en exigeant de lui de ne pas manger le fruit de l'arbre de la connaissance. Ce qui signifie presque de l'inciter à le faire. Adam a senti lui aussi, dès le début, l'inquiétude de la déchéance historique. Et son envie de manger la pomme était présente avant la parution du serpent qu'il a presque appelé lui-même, tout

¹²⁶ Cioran, *Le mauvais démiurge*, in *Op. cit.*, p. 1172.

en quittant, par la suite, le paradis de la vie et de l'éternité. Toute cette ambiguïté tient d'une histoire potentielle qui précède l'histoire réelle d'après la chute dans le temps. Voilà une preuve de plus que l'homme a été créé par l'hypostase démiurgique de la divinité. Mais si, pourtant, on garde l'image unitaire de Dieu, elle est à retrouver dans les abysses de la subjectivité. Dès qu'on l'extrait pour la mettre en opposition avec l'homme solitaire et orgueilleux, la confrontation entre celui-ci et le Créateur se déclenche. Et cette confrontation, Cioran l'a déjà abordée dans *Des larmes et des saints*.

Mais il reste à mettre en débat les interrogations et les conflits intérieurs de l'homme relatifs à Dieu : - Qu'est-ce qu'Il faisait avant de créer le monde, le temps et l'homme ? ; Qu'en est-il de Dieu lorsqu'il quitte l'homme ? ; Mais lorsque l'homme quitte Dieu, ce Dieu veut-il être vanté et prié par l'homme ? ; - Cet homme qui veut arriver à Dieu, ce Dieu l'écoute-t-il et l'aide-t-il ? ; Qu'en est-il de l'homme qui se fond en Dieu ? ; - Ou de l'homme qui maudit Dieu ? Et d'autres propositions de Cioran : Que se passerait-il si Dieu comprenait les choses et se suicidait ? Ou s'Il disparaissait à un moment donné, emportant le monde qu'Il a créé ? Il serait bien malaisé pour Cioran d'aller plus loin dans ses interrogations.

Sur un autre plan, le problème de Dieu est aussi historique. Les civilisations sont consubstantielles à leurs dieux et périssent lorsque ces dieux disparaissent. Les Grecs et les Romains ont eu leurs propres dieux. Mais dans la Rome impériale, on avait démocratiquement accepté des dieux de toutes les provinces à condition qu'ils fussent approuvés par le Sénat. Cette Rome, où a fleuri le scepticisme, est celle qui a construit le Panthéon. Dans cet univers de la démocratie des dieux vient s'affirmer le nouveau et le jeune dieu Jésus, qui était différent de tous car il n'avait pas d'ancienneté,

Il était un dieu récent, chargé d'attributs humains, de souffrance, d'amour et de mort. Un jeune dieu s'imposant d'emblée par sa simplicité aculturelle qui a fasciné les masses sans éducation. Mais aussi par l'agressivité, l'intolérance et même la violence avec lesquelles Il a été propagé par ses missionnaires dévoués. Dieu unique et intolérant, en contraste avec la permissivité du polythéisme. Dieu chargé de toutes les tares de l'homme tombé dans le temps : souffrance, compassion, larmes, amour, sang, mort. En s'imposant tyranniquement, en asservissant le droit romain et la philosophie grecque, ce dieu a duré presque jusqu'à nos jours. Pourtant, le XVIII^e siècle déjà lui a montré ses faiblesses. Et aujourd'hui, la déroute, qui accompagne son agonie, est similaire à la déroute de l'époque romaine. Il faut attendre donc l'apparition de nouveaux dieux.

Cette argumentation est réitérée par Cioran avec plus d'intensité. En plus, sans s'en rendre compte, il arrive de nouveau à commenter un thème philosophique, celui de la relation entre l'un et le multiple, transposé sur le plan et dans l'univers des dieux. Et la manière de philosopher de Cioran fait des progrès considérables.

9. La fin du voyage

Je suis arrivé à Timisoara après vingt-deux heures, j'ai pris un taxi et je suis rentré chez moi, rue Şagului. Sur un canapé, en tout désordre, les livres de Cioran, que j'ai parcourus avant mon départ pour Sibiu. Profitant du temps que j'avais à ma disposition et des souvenirs tout frais du colloque, je me suis mis à feuilleter ses derniers livres, parus après *Le mauvais démiurge*.

Dans l'intervalle de presque deux décennies qui sépare *Le mauvais démiurge* de son dernier livre, qu'il publie en 1987, Cioran s'est manifesté comme un sage résigné que l'envie d'éclairer les autres avait quitté. Fort de sa lucidité sceptique, il fréquente le bouddhisme, attiré non seulement par ses efforts d'annuler le désir, mais aussi par sa lutte contre l'individuation du moi. Le Dieu traditionnel, hébreux, comme il est abordé par le Talmud, la Tora, le Zohar ou quelques écrits manichéistes, lui attire de temps en temps encore l'attention. Cioran devient de plus en plus convaincu que l'époque où il vit représente la fin du temps et de l'Histoire, que de nouveaux dieux et de nouveaux barbares allaient s'imposer. Mais il ne se lance pas dans des spéculations ou des commentaires sur le processus. Tout ce qu'il fait c'est rester éveillé, lucide, dans l'attente.

Les anciens thèmes persistent, quelques-uns bénéficiant de nouveaux accents. *De l'inconvénient d'être né* est un sujet qui apparaît déjà dans son premier livre, *Sur les cimes du désespoir*, un thème partout présent d'ailleurs dans ses écrits, mais avec cet adagio répété : mettez fin à la procréation, à la multiplication de la torture dans le monde !

La reprise de ce sujet en 1974, comme titre d'un livre, occasionne la diversification des significations. Cioran rappelle qu'il y avait beaucoup de peuples – malheureusement disparus, ajoute-t-il – qui, à la naissance d'un enfant, se pleuraient ; et il y nomme les Thraces et les Bogomiles (« j'ai parcouru les mêmes contrées qu'eux », note-t-il. Et il aurait pu ajouter les mots du poète George Coșbuc qui affirme dans *Decebal s'adressant au peuple* : « C'est mal d'être né – voudriez-vous un deuxième mal ? »). La souffrance et le désespoir qui s'emparent de soi dès qu'on vit intensément et lucidement, semblent être son premier argument dans *Sur les cimes du désespoir* ; il y a ajouté la perte du paradis. Celui-ci intervient, mais non comme un dérivé discursif de la mythologie chrétienne, comme « glissement vers la vallée des pleurs », mais comme dévalorisation du monde. Un monde auquel on ne peut plus adhérer, après avoir vécu l'expérience extatique de l'éternité. Il se sent étranger, détaché de ce monde, tout comme un individu « jeté dans le monde ». Heidegger, parlant du *Dasein*, se retrouve, lui aussi, jeté dans le monde. Mais dans le contexte philosophique de sa théorie, la mise en relation avec la chute du paradis ne s'impose pas. De la structure du *Dasein* ne fait partie aucune nostalgie pour un état antérieur au fait d'être. Au contraire, Cioran est hanté justement par cette idée :

*Il fut un temps où le temps n'était pas encore... Le refus de la naissance n'est rien d'autre que la nostalgie de ce temps d'avant le temps.*¹²⁷

*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 prêtait un.*¹²⁸

¹²⁷ Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, in *Op. cit.*, p. 1281.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 1320.

*Nous ne courons pas vers la mort, nous fuyons la catastrophe de la naissance, nous nous démenons, rescapés qui essaient de l'oublier. La peur de la mort n'est que la projection dans l'avenir d'une peur qui remonte à notre premier instant. [...]*¹²⁹

*À mesure que le temps passe, je me persuade que mes premières années furent un paradis. Mais je me trompe sans doute. Si jamais paradis il y fut, il me faudrait le chercher avant toutes mes années.*¹³⁰

*Au plus intime de lui-même, l'homme aspire à rejoindre la condition qu'il avait avant la conscience. L'histoire n'est que le détour qu'il emprunte pour y parvenir.*¹³¹

L'homme qui naît est maudit à vivre consciemment, à parvenir à la lucidité de la conscience. Or, celle-ci connaît une tension maximale dans l'état de veille lorsque celui-ci se mêle à la nuit ; l'état de veille qui subordonne des sentiments-limite, de l'extase à la perception du vide ou du temps. L'inconvénient d'être né, de quitter l'état où l'on n'était pas conscient, état imaginé ou postulé comme paradisiaque, n'est que l'acte équivalent de quitter le sommeil. Nous arrivons de nouveau donc à l'insomnie... Ce thème, par lequel Cioran a inauguré sa présence dans l'agora spirituelle, y est repris, pour être maintenu au centre de ses préoccupations de ces dernières deux décennies. Les aspects et les valences de l'insomnie sont mis en discussion par celui qui a été jeté, par la naissance, dans le monde :

¹²⁹ *Ibid.*, p. 1271.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 1379.

¹³¹ *Ibid.*, p. 1346.

*Dès que le sommeil s'en va, l'inouï devient quotidien, facile : on y entre sans préparatifs, on s'y installe, on s'y vautre.*¹³²

*Si on voit les choses en noir, c'est parce qu'on les pèse dans le noir, parce que les pensées sont en général fruit de veilles, partant d'obscurité. [...]*¹³³

*S'il entre dans la lucidité tant d'ambiguïté et de trouble, c'est qu'elle est le résultat du mauvais usage que nous avons fait de nos veilles.*¹³⁴

À part ces formules qui prolongent celles déjà exprimées dans les écrits antérieurs, il y en a d'autres aussi, plus surprenantes et plus révélatrices pour la manière tout à fait particulière dont Cioran se rapporte au temps. Et il ne s'agit pas de quelque chose d'accidentel, car le premier renvoi est fait dans le fragment même qui ouvre le livre :

Trois heures du matin. Je perçois cette seconde, et puis cette autre, je fais le bilan de chaque minute.

Pourquoi tout cela ? – Parce que je suis né.

*C'est d'un type spécial de veilles que dérive la mise en cause de la naissance.*¹³⁵

Voilà le commencement. Et on peut lire plus loin :

*Dès l'enfance, je percevais l'écoulement des heures, indépendantes de toute référence, de tout acte et de tout événement, la disjonction du temps de ce qui n'était pas lui, son existence autonome, son statut particulier, son empire, sa tyrannie. [...]*¹³⁶

¹³² *Ibid.*, p. 1337.

¹³³ *Ibid.*, p. 1342.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 1275.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 1271.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 1274.

*Le temps pur, le temps décanté, libéré d'événements, d'êtres et de choses, ne se signale qu'à certains moments de la nuit, quand vous le sentez avancer, avec l'unique souci de vous entraîner vers une catastrophe exemplaire.*¹³⁷

Cette perception indépendante du temps, réalisée pendant les nuits blanches, est un peu étrange. D'habitude, le présent, comme temps, est impliqué dans l'acte de vivre un événement, quelque chose qui a de la signification pour l'homme, et il se différencie ainsi du passé mémorable et descriptible, ainsi que de l'avenir possible, imaginé ou projeté. Cioran y note des rapprochements du temps de cette façon : « Le temps se décollait de l'être à mes dépens. »¹³⁸ ; « J'ai toujours vécu avec la vision d'une immensité d'instant en marche contre moi. Le temps aura été ma forêt de Dunsinane. »¹³⁹ ; « Chaque fois que le Temps me martyrise, je me dis que l'un de nous deux doit sauter, qu'il n'est pas possible de continuer indéfiniment dans ce cruel face à face... »¹⁴⁰ ; « Un pauvre type qui sent le temps, qui en est victime, qui en crève, qui n'éprouve rien d'autre, qui est temps à chaque instant, connaît ce qu'un métaphysicien ou un poète ne devine qu'à la faveur d'un effondrement ou d'un miracle. »¹⁴¹

L'originalité et la particularité des thèmes de Cioran se doivent aussi, pour bonne part, à la singularité de ses sentiments, de la façon dont il les vit, y compris l'extase et l'insomnie, l'ennui, le doute et le temps. Des expériences totales qu'il a connues à la fin de l'adolescence et qui l'ont maîtrisé toute sa vie :

¹³⁷ *Ibid.*, p. 1295.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 1274.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 1339.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 1340.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 1393.

*Ce que je sais à soixante, je le savais aussi bien à vingt. Quarante ans d'un long, d'un superflu travail de vérification...*¹⁴²

Ce « long travail de vérification » forme le contenu thématique de ses écrits et trans-forme le sentiment du temps en histoire.

Le deuxième livre de la maturité tardive continue la série de titres bouleversants et macabres : *Écartèlement*. Il apparaît en 1978, l'année où Noica travaillait à consolider son École de Păltiniș, tout en achevant son traité d'ontologie. Dans *Écartèlement*, Cioran foule aux pieds les conclusions auxquelles il était arrivé dans l'espace de quatre essais. Le premier, « Les deux vérités », commence par l'invocation d'une légende d'inspiration gnostique conformément à laquelle les hommes dérivent des anges chassés du paradis parce qu'ils n'avaient pas maintenu leur position ferme dans la confrontation entre l'archange Michel et le dragon. L'homme est donc le fruit d'une hésitation originaire. Le texte continue avec la distinction, réalisée par le bouddhisme tardif, entre la *vérité vraie* et la *vérité voilée*, la *vérité de l'erreur*. Cioran arrive à parler du déclin où se trouve la civilisation de l'Europe, de la nécessité d'accepter que ce déclin existe et à analyser les tares de cette civilisation, tout en la dépouillant du prestige et de l'orgueil liés à ses accomplissements. Cioran s'y arrête ensuite pour évoquer Saint-Simon et le XVIII^e siècle qui représentent pour lui le véritable crépuscule de la culture européenne, par ce mélange de raffinement et ennui. Suit un essai qui, par son titre, « Après l'histoire », passe en revue la même idée de la chute du temps. Il déclare Ahriman le protecteur de l'histoire : « Cette notion de paradis, il est révélateur qu'on s'y heurte dès qu'on veut appréhender l'histoire dans sa nature propre. »¹⁴³

¹⁴² *Ibid.*, p. 1274.

¹⁴³ Cioran, *Écartèlement*, in *Op. cit.*, p. 1492.

Cioran met en relief l'importance de la lucidité durant ces temps, tout en se demandant comment « l'atemporalité anhistorique » qui venait de s'installer allait être supportée par les hommes pendant les siècles à venir. Le titre du dernier essai, « Urgence du pire », est suggestif par lui-même. Il commence par ces mots remarquables :

Tout laisse présager que l'histoire passera et, avec elle, l'être, au détriment duquel elle s'est édifiée ; il reposerait en soi, elle l'a entraîné hors de lui-même et l'a associé à ses convulsions ; aussi représente-t-elle le terrain où il n'a cessé de s'effriter, de s'avilir.¹⁴⁴

C'est comme si nous entendions Heidegger parler ! Après avoir fustigé les abstractions de la philosophie, Cioran finit par prophétiser l'occultation de l'être, du problème de l'Être, en même temps que la fin de l'histoire. Le penseur de Freiburg a médité sur ce thème toute sa vie, en essayant, au début, de trouver une solution au problème de l'être, après avoir puisé dans la période aurorale de la Grèce. Pour constater amèrement, par la suite, qu'il n'y en a pas. Que le problème de l'être n'intéresse plus personne. Il n'aurait probablement pas hésité de souscrire à la sentence de Cioran : le pire est imminent. Pourtant, sans parier sur le schéma biblique, Heidegger n'aurait en vue qu'une naturelle et définitoire occultation temporaire de ce problème.

La folie de l'esprit a ses règles de jeu. J'ai lu *Écartèlement* l'année même de sa parution, à Sibiu, dans la maison de Relu Cioran, qui avait reçu le livre de son frère. Dans la même période, Noica l'avait lu aussi. Mais aux hauteurs de Păltiniș où il se trouvait, on parlait, à ce moment-là, du matin au soir, de l'Être. C'est vrai qu'il s'agissait d'un être plus spécial, qui n'est pas fâché contre le

¹⁴⁴ Cioran, « Urgence du pire » in *Écartèlement*, in *Op. cit.*, p. 1434.

devenir, mais le place à ses assises même, au fondement de « l'être des choses ». Où s'insinue une fermeture qui s'ouvre, une limite qui ne limite pas, un champ et une pulsation croissante, un semblable *entis*, et qui monte toujours jusqu'au « devenir » ; on arrive aux diverses formes du devenir, à l'élément suprême de la *devenance*. Noica, dans l'*Ontologie* qu'il écrivait à cette époque-là, tient compte de l'autre partie du monde décrite par Pascal, de « l'esprit de géométrie », qui s'ouvre sur l'univers de la science. Mais – fait que Cioran n'a probablement jamais découvert – cette folle *Ontologie* de Noica, la dernière écrite en Europe, finit par un mystérieux problème dogmatique : « l'Un » qui a une unique distribution indivise avant de se disperser dans le multiple par *devenance*.

Après *Exercices d'admiration*, Cioran publie, en 1987, son dernier livre d'aphorismes. Pendant la première moitié des années 1980, Păltiniș connaissait une effervescence toujours croissante. Après la parution du *Journal de Păltiniș* de Gabriel Liiceanu, tout le monde voulait rencontrer le sage qui vivait dans les montagnes. L'atmosphère était euphorique, aucune trace de chute du temps, ou d'invasion du vide ou refuge dans les zones éthérées de la déité. La popularité de Noica augmentait d'un livre à l'autre, et de nombreux jeunes qui découvraient l'Être venaient chez lui pour qu'ils lisent leurs œuvres et préface leurs livres. « Monsieur, j'ai mon temps que je vous prie de respecter », ripostait parfois Noica, déçu sans doute de ne pas être aussi détaché du temps que l'était Cioran. Car il tenait à son temps et voulait le dédier à la traduction de Platon. De toute façon, l'atmosphère de Păltiniș n'était pas du tout cioranienne, d'autant que l'agitation et l'invasion des curieux se sont intensifiées après la publication de *L'épistolaire* de Liiceanu. Livre bien mondain, digne d'approcher un moraliste français comme Rochefoucauld, par exemple. Cioran qui, par sa moitié mondaine, savait goûter les blagues et les

ragots, s'en serait pleinement amusé. Un jour, je me trouvais chez Relu et Ica, où on discutait tous avec le merveilleux Silviu Dragomir, lorsque Noica y arrive en emportant l'exemplaire « témoin » de *L'épistolaire*. Et, d'un coup, il donne un ultimatum à Sucubus, en lui demandant de lire le livre jusqu'au lendemain pour en faire une présentation critique lors d'une rencontre philosophique à Păltiniș. Par conséquent, elle a passé toute la nuit à lire les nombreuses lettres des hommes qui n'étaient pas atteints par l'ennui ou le vide intérieur. Relu et moi, nous étions restés pour écouter Dragomir, loin des problèmes du temps, amusés par les blagues succulentes sur les Transylvains, et réchauffés par les verres de tzuica. « Vous savez, affirmait Dragomir, on dit que le tzuica a une véritable sympathie pour l'homme... » Qu'aurait pensé Cioran de la manière dont on passait le temps à Păltiniș, là-haut dans les montagnes ?

Mais revenons au déroulement des événements. L'Europe était en pleine agitation car l'utopie politique du communisme se désintérait. L'année 1987 était aussi l'année de la mort de Constantin Noica, son ami lointain, enterré à Păltiniș, dans une Roumanie sombre et nébuleuse, qui était à la queue des événements. Ces événements, qui allaient s'intensifier à partir de ce moment-là, scellaient, à l'extérieur, les prophéties accomplies. C'était le temps d'un autre monde. Un autre peuple, vital et optimiste, s'imposait, au nom d'autres dieux. Et ces dieux n'étaient plus ceux traditionnels.

Aveux et anathèmes est une parfaite lettre d'adieu, digne des stylistes raffinés de la Rome impériale. L'aphorisme représente le style dans lequel s'est réfugié Cioran au sein de la culture française, après les effusions de lyrisme de sa jeunesse roumaine, et l'essai court qu'il avait cultivé en France pour exposer sa doctrine. Tous les thèmes et son univers préféré sont présents dans ce dernier livre : l'insomnie et la solitude, l'orgueil et la paresse, l'ennui et

le doute, l'intention agressive et le vide intérieur ; à côté du christianisme et de Dieu, on rencontre l'invocation du bouddhisme et du gnosticisme ; la maladie et le suicide. Ensuite, des fragments de l'histoire, des citations d'autres écrivains, l'observation des hommes dans la rue, des méditations, des remarques sur les mots... C'est-à-dire l'univers cioranien complet. Tout ce qu'on peut dire sur le livre se trouve exprimé dans ces trois fragments que Cioran place à la fin :

*Dévoré par la nostalgie du paradis, sans avoir connu un seul accès de véritable foi.*¹⁴⁵

*Bach dans sa tombe. Je l'aurai donc vu comme tant d'autres par l'une de ces indiscretions dont les fossoyeurs et les journalistes sont coutumiers, et depuis je pense sans arrêt à ses orbites qui n'ont rien d'original, sinon qu'elles proclament le néant qu'il a nié.*¹⁴⁶

*Tant qu'il y aura encore un seul dieu debout, la tache de l'homme ne sera pas finie.*¹⁴⁷

Lorsqu'on plonge, pour un court délai, dans la lecture des écrits d'un homme, on réactive l'époque où il a vécu, « la cosmicité » de son œuvre, comme Hegel l'a suggéré. Surtout si l'on a été contemporain d'une partie de son existence. À partir de la fin des années cinquante, de la période estudiantine, plus directement ou plus indirectement, on pouvait se faire une image de ce qui se passait dans l'Europe culturelle. Au début des années 1960, non seulement les livres de la Bibliothèque de l'Académie ou de la Bibliothèque Nationale, mais aussi des manifestations publiques, nous rendaient familiers avec l'existentialisme et

¹⁴⁵ Cioran, *Aveux et anathèmes* in *Op. cit.*, p. 1724.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

le théâtre de l'absurde. Dans les milieux non-officiels des intellectuels roumains, la France était restée le baromètre culturel du temps. Le circuit souterrain des livres et des revues a continué pendant les années soixante-dix aussi. Aux discussions et aux débats intellectuels hebdomadaires, patronnés par le professeur Edouard Pamfil, à la Clinique psychiatrique de Timisoara, pendant les années '60-'70, participaient des poètes et des chimistes, des artistes plastiques et des mathématiciens, des philosophes de toutes sortes et des critiques d'art, des biologistes, des psychiatres et des gens de lettres. Chacun détenait ses informations, avait ses livres obtenus avec sacrifice, construisait ses pensées... Ils partageaient tout entre eux.

Je savais qu'à cette époque-là, en France, le marxisme, la psychanalyse et l'existentialisme s'affirmaient fermement dans l'agora intellectuelle. C'était au milieu des années soixante. Ion Maxim, romancier qui avait cédé au catholicisme, nous tenait au courant du mouvement néo-thomiste. L'existentialisme français, qui s'interférait parfois avec le personalisme ayant passionné Pamfil lorsqu'il se trouvait en France, se manifestait autant dans la littérature que dans le débat socio-politique pour souligner le thème de l'engagement : « Le seul problème philosophique sérieux est de savoir si la vie mérite ou non d'être vécue », clamait Camus. Sartre discutait publiquement sur le marxisme. Merleau Ponty s'orientait vers la neuropsychologie. Chez nous, Livius Ciocârlie et d'autres auteurs commentaient le structuralisme ascendant : Foucault, Levi-Strauss, Althusser, etc.

Il y a encore autre chose. La culture française, comme toute grande culture mais elle plus particulièrement, excellait dans les traductions. Du moins dans le domaine de la philosophie, elle a été réceptive à la pensée allemande contemporaine. On disait qu'en matière théorique spéculative, la France s'appuyait sur la traduction et le commentaire de cinq penseurs de langue allemande :

Nietzsche, Husserl, Heidegger, Freud et Marx. Et il y a de la vérité dans cette opinion, surtout en ce qui concerne Heidegger et Husserl. Mes lectures de ces auteurs, des années '60-'70, se fondaient sur de telles traductions – quoique *Être et temps* n'eût pas de version française correspondante. D'autre part, la phénoménologie a été féconde aussi pour la pensée française originelle, si l'on pense à Ricoeur, pour ne donner qu'un seul exemple.

Mais revenons à Cioran. Je pense à la question suivante : « Comment pouvait-il se rapporter à ce mouvement intellectuel, spirituel, qui avait cours alors à Paris ? » D'aucune façon, c'est évident. Tous les problèmes de l'engagement au sens historique étaient pour lui caduques, ce qu'il argumente pertinemment dans sa correspondance des années '60. Le structuralisme en ascension ? Horreur ! Il n'avait pas d'affinité avec le néo-thomisme puisque le christianisme était, selon lui, moribond. Dans la sphère de la dogmatique il n'avait pas de motif à s'engager, car elle présentait un spécifisme quasi-scientifique, complexe, docte et exclusiviste. Il se serait entendu avec les poètes, certes, mais pas tous. Seulement avec ceux qui descendaient de Baudelaire et de Rimbaud. Les successeurs de Mallarmé et Valéry ne l'intéressaient pas. Il ne pouvait non plus embrasser la voie ouverte par Levinas, en suivant les suggestions de Martin Buber. Sa confrontation avec Dieu était frontale, et non subsumée à l'amour éthique. Que reste-t-il alors ? Rien. Rien que l'amitié discrète avec Michaux et Beckett, mais pas avec le théâtre de l'absurde dans son ensemble, quoiqu'il ait eu des relations amicales avec Ionesco. Et la gestion de son propre univers problématique à son propre compte, tout en acceptant l'étiquette d'essayiste ou de moraliste misanthrope dans l'agora tolérante de Paris.

Il nous reste à commenter sa relation avec trois des Allemands adoptés par les Français : Nietzsche, Heidegger et Husserl. Relation évidemment indirecte et en bonne partie inconsciente. À l'exception de Nietzsche avec

lequel il partage, jusqu'à un point, le même univers. Car Nietzsche parie sur le progrès, il se laisse contaminer par l'évolutionnisme du XIX^e siècle, il attend le surhomme. Il ne considère pas que tout ce que fait l'homme est mauvais ou qu'il est tombé dans le temps avec la nostalgie du paradis. L'assaut de la créativité qui apporte dans le monde le nouveau et le progrès, assimile et laisse derrière ces concepts moraux. Suffisamment d'arguments pour que Cioran le considère finalement comme un adolescent naïf.

Ses rapports avec Heidegger sont plus complexes. Ils sont totalement indirects car Cioran, officiellement hostile à la philosophie, ne l'invoque qu'en tant qu'elle bouleverse les étymologies. Heidegger pense de l'intérieur de la philosophie et se base sur son histoire. Mais souterrainement les liaisons se déploient. Heidegger proteste contre l'occultation de l'être, et fait référence à l'absorption de la philosophie grecque par l'ontothéologie chrétienne. Il est vrai, soutient-il, que la philosophie était arrivée, par Platon et Aristote, à un niveau de systématisation et de formulation qui clôturait un cycle. Il s'offre presque, par la systématisation néo-platonicienne, à la reprise chrétienne. Cioran s'appuie sur cette vision lorsqu'il commente la fin de la pensée grecque, le scepticisme de la période de l'Empire romain. Mais Heidegger n'est pas du tout immunisé contre l'onto-théologie chrétienne comme il le déclare publiquement, malgré ses efforts évidents de détacher le problème de l'être et d'être de l'idée de la création et de l'être créé par une instance transcendante suprême. Mais il ne peut suggérer une solution à ce problème qu'en renvoyant à une mystérieuse dés-occultation de la vérité – *Aletheia* – qui a ses fondements dans l'*abyssos*, dans une liberté des profondeurs. Pourtant, malgré son recours insistant à la philosophie présocratique, Heidegger n'est pas si étranger à l'héritage des scolastiques qu'il a d'ailleurs traités dans sa

thèse d'habilitation. Refusant avec véhémence Hegel et son devenir – que Noica accueillait les bras ouverts – Heidegger s'appuie essentiellement sur Kant. Et Kant, au-delà de Descartes, trouve ses racines dans la pensée scolastique qui s'est manifestée après la condamnation, en 1270 et 1277, de l'Université de Paris, des thèses contre la foi chrétienne et qui impliquent non seulement Thomas et Albert le Grand, mais aussi la descendance du dernier dans Dietrich de Freiburg et la mystique rhénane, par Maître Eckhart. Tout l'idéalisme allemand a ses sources dans ce mouvement idéatique. La discussion avec Alexander Baumgarten¹⁴⁸, portée cette année à Cluj, m'a révélé de tels aspects. Celui-ci se préoccupe de la signification de l'œuvre de Dietrich. Je pense plus intensément à Cioran. Non seulement grâce à la suggestion sur la filiation du penseur avec la mystique rhénane faite, lors du colloque, par Eugène Van Itterbeek, mais aussi grâce à la constante préoccupation cioranienne pour Maître Eckhart. On lit dans *Des larmes et des saints* :

*À en croire Maître Eckhart, rien ne répugne à Dieu comme le temps, ou simplement le fait d'y adhérer. En convoitant l'éternité, Dieu – et Maître Eckhart avec lui – méprise jusqu'à « l'odeur et le goût du temps. »*¹⁴⁹

Et dans *Aveux et anathèmes* :

*Ayant commencé ma journée avec Maître Eckhart, je me suis tourné ensuite vers Épicure. Et la journée n'est pas encore finie : avec qui vais-je la conclure ?*¹⁵⁰

¹⁴⁸ Alexander Baumgarten, *Principiul cerului (Le principe du ciel)*, Bucuresti, Humanitas, 2008; *Aproape de Toma (Près de Thoma)*, Tg. Lăpus, Ed. Gutenberg, 2010.

¹⁴⁹ Cioran, *Des larmes et des saints*, traduction et postface de Sanda Stolojan, Paris, l'Herne, 1986, p. 83.

¹⁵⁰ Cioran, *Aveux et anathèmes*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 1701.

Si Maître Eckhart est le seul « scolastique » qu'on puisse lire encore, c'est parce que chez lui la profondeur est doublée de charme, de glamour, avantage rare dans les époques de foi intense.¹⁵¹

Mais ce charme, ce « glamour » de Maître Eckhart, tout comme la saveur de la « déité » qui s'en émane, se place au bout du chemin, au sommet de la pyramide, construite par l'ordre hiérarchique et systémique des idées, de la foi et des illuminations depuis un millénaire. C'est un système ample qui, sous-jacent, va persister. Il se loge aussi derrière l'idéalisme allemand. Heidegger n'ignore pas cette montagne qui cache un volcan lorsqu'il veut arriver à la pierre précieuse et hypercondensée d'où s'est déchaîné le bigbang. Cioran se contente des parfums du jardin culminant au sommet de la montagne, duquel il regarde le ciel. Mais il sait qu'il se trouve, lui aussi, sur une montagne. Le message du dernier Heidegger affirme qu'on ne peut pas explicitement parler de l'être, mais seulement en suivant les suggestions faites par la grande poésie, de Pindare à Hölderlin – poètes qui ont composé, ne l'oublions pas, auprès des dieux. Sur le territoire de la poésie voisine des dieux, la distance entre Cioran et Heidegger n'est plus si grande. Surtout que, comme on l'a vu, Cioran finit par identifier, dans le style de Heidegger, l'histoire de l'homme avec l'histoire de l'être. Mais le rapprochement des deux peut être saisi autrement. Le premier Heidegger élabore une analytique du *Dasein* destinée à déchiffrer, dans un style kantien, « qui » est l'être se posant le problème de l'Être. Malgré la dimension arbitraire inhérente à un tel essai, sa démarche a une grande cohérence intérieure : de l'expression de l'élément de référence – le *Dasein* – aux principaux existentiels qui tournent autour du fait d'être-dans-le-monde et de ce soin. « Le monde » est un terme essentiel de la pensée de Heidegger qu'il commente largement dans *Sur l'essence du*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 1673.

fondement. Le monde exprime aussi la transcendance du *Dasein*, qui commence justement par l'ouverture et par l'adhésion de l'homme à ce monde où il se trouve jeté. On rencontre quelque chose de similaire chez Cioran aussi. Mais la perspective dans laquelle il commente la situation de l'homme conscient est, bien sûr, différente. C'est celle de l'histoire biblique traditionnelle où l'homme est créé par Dieu et chassé du paradis après avoir goûté au fruit de la connaissance. Cet homme, tombé dans l'histoire, garde la nostalgie du paradis et adhère initialement au temps, au travail, au faire, au devenir. Mais le problème que Cioran soulève est justement celui de la non-adhésion au temps et donc à l'histoire, au monde. Cioran accepte le premier pas que Heidegger indique, ce « *Da* » de « *Dasein* », cette ouverture qui profile un horizon du monde où un monde corrélatif va exister. Pour Cioran, l'horizon de ce monde, même le monde comme tel, *existe* ; il est là, dans le temps. Mais, par la chute du temps, l'individu conscient, l'individu hyperlucide qui doute mélancoliquement, n'adhère plus à ce monde temporel. Et ce détachement, obtenu par sa non-adhésion, institue une forme spéciale d'époque. Et c'est par cet époque qu'il se rapproche de Husserl.

Le rapport avec la phénoménologie de Husserl est sans doute plus intéressant et plus passionnant lorsqu'on essaie de mettre en relation la doctrine de Cioran avec la spiritualité de son temps. Dès les premières pages de *Sur les cimes du désespoir*, le jeune homme affirme que ce n'est que dans les profondeurs de la subjectivité qu'on trouve la vérité et que ce n'est que par l'exploration de sa propre intimité qu'on extrait « la racine et l'essence ultime des choses ». Par l'intériorisation de la subjectivité, la spiritualité de l'Europe aboutit à ce qu'elle a de plus spécifique. Mais, tout comme le thème de l'avenir et de la temporalité, cette dimension de l'anthropos se développe à l'ombre de la religion judéo-chrétienne. Une histoire de la « subjectivité », comprise comme dimension anthropologique, le dévoilerait. Un

Dieu qu'on prie en solitude se rencontre dans les *Psaumes de David*. Jésus nous conseille explicitement de chercher Dieu dans la solitude de sa chambre, Le prier dans sa solitude la plus profonde. Augustin met en discussion la temporalité et la profondeur de la subjectivité où se trouve Dieu. L'Europe d'après la Renaissance cultive non seulement l'individualité doublée de la biographie, mais aussi les autobiographies et les journaux intimes. La réforme fait l'éloge du Dieu intérieur dont on fait la gloire et qu'on prie du plus profond de l'âme sans, pourtant, Le comprendre. Descartes trouve un critère contre le doute sceptique dans la réflexivité du *cogito*. Kant met à la base de la connaissance et de l'être, l'aperception synthétique de l'ego, de la conscience. Le romantisme exalte la subjectivité et le rêve. Et Hegel commente le progrès ininterrompu de l'art, jusqu'à la création romantique, où les troubles intérieurs s'expriment par les regards. Les sciences de l'esprit, qui apparaissent au début du XX^e siècle, misent sur l'empathie et sur la compréhension intersubjective. Finalement, Husserl reprend les fondements, tout en éloignant des sentiments conscients les couches superficielles de « la vie quotidienne », pour arriver aux profondeurs, à « l'ego transcendantal » pour s'appuyer sur ses limites et retourner de nouveau au monde, à sa perception, à l'actualité, à l'essence d'au-delà les phénomènes. Il s'oriente ensuite vers « l'autre », vers la subjectivité consciente de celui qui se trouve en face de lui et dont il surprend l'ego transcendantal, tout en se fondant sur la perception de son corps physique, par analogie avec la perception de son propre corps.

Cioran mise tout sur la subjectivité. Sur la subjectivité consciente, lucide. Qu'est-ce qu'il découvre lorsqu'il *descend en soi*, par un type spécial d'anamnèse, soutenue par la veille et les instants d'extra-temporalité occasionnés par l'extase ? C'est le paradis qu'il découvre dans ses tréfonds. Et Dieu. Et l'enfer. Et d'autres choses. Mais il ne trouve pas le monde et l'autre. En fait, il n'a aucune chance de les trouver. Car

pour cela, il aurait du tourner vers l'extérieur, suivre les directions ordonnées par l'intentionnalité de la noèse. Suivre la direction du monde, du monde humain. Mais, par son positionnement fondamental, Cioran n'adhère pas au monde et au temps. Il est tombé du temps.

Nous assistons à une situation particulière, qui part de la méthodologie phénoménologique et prolonge celle-ci par des voies plus distinctes. Mais, parvenu au seuil où il faut s'arrêter et rebrousser chemin, Cioran va plus loin. D'ici, c'est-à-dire d'au-delà la limite où se place Cioran, plein de choses s'offrent à voir. Il voit, par exemple, le moi. Un moi d'une solitude cosmique. Mais qui, pourtant, se rapporte à une autre instance de type *égologique*, à une sorte de « *Tu* », qui est le Moi de Dieu. Et les deux moi se trouvent dans une permanente confrontation. Ensuite, il voit le monde. Mais le monde se cache derrière un rideau de vide. Évidemment, ce vide peut être écarté, grâce à la musique par exemple ; la musique pythagoricienne, ou, mieux encore, la musique de Bach, qui ne s'adresse pas aux hommes, mais à Dieu. Le doute agit dans un monde situé au-delà du vide. Le doute sceptique, qui vient de l'extérieur de la culture, de l'histoire, mais qui est dynamisé de l'intérieur par le diable lucide et sceptique. Et il voit finalement comment opèrent, dans ce monde imaginé par Ahriman, les désirs, le penchant vers l'action, le travail, la création, le progrès – un territoire protégé par Prométhée et créateur d'utopies mondaines. Il voit ce monde mais il n'y adhère pas. Lucidement, il comprend, tout comme le mélancolique *Ecclésiaste*, la vanité de cet effort. Et, en même temps, il ne peut pas se fier, comme Job, à la grandeur mystérieuse d'un Dieu absolu.

On demeure et on attend. Car on sait que quelque chose va arriver. Qu'on se trouve à la fin d'un cycle, du cycle de l'histoire de la subjectivité, du moins. De nouveaux dieux vont donc venir. Car, une fois Dieu révélé dans les tréfonds de la conscience, son instance persistera. Tout

comme le dernier Heidegger ne se contentait plus de parler de la tétrade que constituent la terre, le ciel, les mortels et les dieux. Quels dieux ? Cela va se voir, ils seront apportés par les barbares qui attaquent, vitaux et confiants, les anciens dieux, en les détronant avec mépris.

Devant cette inexorable réalité, il est sage de se retirer dans sa caverne. Les archéologues de l'avenir vont nous y trouver. Tout comme nous y avons trouvé Diogène et Eckhart, Épicure et Tacite, Jésus et la *Bible*, le Gnosticisme et le *Talmud*, la *Tora*, Bouddha, les *Upanishads*, et ainsi de suite.

Je pense que cette phénoménologie de Cioran est singulière, car elle s'appuie en même temps sur les abysses de la subjectivité consciente et sur les repères marqués dans l'histoire par la phénoménologie de l'esprit. Même si l'histoire, du moins une certaine compréhension de l'histoire, s'est achevée, quelque chose subsiste malgré tout. Comme souvenir. Pour ceux qui veillent.

J'ai regardé autour de moi, puis par la fenêtre. L'aube apparaissait. Le mystérieux poison de ce Thrace, son « *farmakon* » m'avait offert, à moi aussi, une nuit blanche.

10. Épilogue

Pendant le mois qui a suivi à mon voyage à Sibiu, j'ai participé à trois autres manifestations. Et, hasard ou non, elles étaient, elles aussi, liées à Cioran.

La rencontre annuelle de la *Société d'études de la personnalité et de ses troubles* qu'organise à Tîrgu-Mureş mon ami, Aurel Nireşteanu, a eu lieu comme toujours en mai, au monastère de Sîmbata de Sus. On y débattait de la problématique culturelle et spirituelle en relation avec l'existence des psychopathes. Je me suis proposé de parler de deux héros de roman : Stavrogin des *Démon*s de Dostoïevski, tel qu'il se profile dans la confession de Tihon ; et Fernando Vidal Olmos, le terrible personnage de *Héros et tombeaux* de Sábato. L'idée était d'insister sur la fureur morale, la torturante question du mal que certains individus peuvent faire d'une manière éminente, brillante et maligne. La polarisation bien-mal représente un grand dilemme pour la culture européenne postromantique dans laquelle Dostoïevski s'est affirmé. Sábato, l'écrivain né la même année que Cioran, est lui aussi tourmenté par cette question du mal qui déchire le monde. Le domaine de l'obscurité, symbolisé par « les aveugles » , n'a pas assez de contrepoids dans celui de la lumière auquel il est fait allusion dans *Abaddon l'exterminateur* par le personnage Soledad. Ses écrits romanesques tentent, pourtant, d'identifier une trace de pureté dans le monde humain. Tout comme Cioran l'espérait, lui aussi, au début, lorsqu'il écrivait vers la fin du livre *Des larmes et des saints* :

Lorsque tout s'est décomposé – et craquent les os et la foi – apparaît brusquement une forte lumière qui t'élève au-dessus de toi et du monde. La phosphorescence de la pourriture ? Qui pourrait le savoir ! Car dans cette invasion de bonheur et de lumière, fondée sur la ruine de l'effroi, l'enfer se vêtit de rosée, et les astres sont tristes de ne pouvoir pas se purifier dans de telles larmes. Et toutes les épouvantes sont trop petites en comparaison avec cet instant de paradis où tu pardonnes Dieu et t'oublie toi-même !¹⁵²

Cioran me fait inévitablement penser à Sábato. Et Sábato, à Cioran. Comme l'attraction s'exerçant entre des âmes sœurs qui se sont une fois rencontrées. Je lis dans le livre d'adieu de Sábato :

Il y a quelques ans, j'ai appris qu'il voulait me connaître. Une insistance que j'ai interprétée comme une série de messages cryptiques, renouvelés à diverses occasions... J'ai longuement discuté avec Cioran, un soir de l'année 1989 [...] J'ai découvert en Cioran la cohérence d'un homme authentique et nous avons partagé des pensées d'une similarité notable. Comme, par exemple, la nécessité de démystification d'un rationalisme qui ne nous a apporté que la misère et le totalitarisme ou bien l'imbécillité de ceux qui croient au progrès ou à l'ascension de la civilisation. Dans l'homme, tout peut être suffoqué sauf le besoin d'Absolu qui survivra à la destruction des temples tout comme à la disparition de la religion sur la terre.¹⁵³

¹⁵² Cioran, *Lacrimi și sfinți*, *Op. cit.*, p. 173. (n.t. MGS): «Cînd totul s-a descompus – și pîrîie oase și credința – apare deodată o lumină puternică ce te saltă deasupra ta și a lumii. Fosforescența putregaiului ? Cine-ar ști! Căci în invazia asta de fericire și lumină, ridicată pe ruina groazei, împraci infernul în rouă, iar aștrii sînt triști de a nu se putea purifica în atari lacrimi. Și toate groazele sînt prea mici față de această clipă de paradis, în care-l ierți pe Dumnezeu și te uiți pe tine!»

¹⁵³ Cf. Ernesto Sábato, *Înainte de tăcere*, p. 133, Ed. RAO, București, 2005.

La deuxième manifestation scientifique à laquelle j'ai participé était la *Conférence européenne de psychologie transpersonnelle* qui a eu lieu à Timișoara, du 13 au 15 mai, organisée par la professeur Anca Munteanu, la doyenne de la Faculté de Psychologie de l'Université d'Ouest. Je ne me suis pas intéressé à ce domaine, mais, depuis des décennies, je suis ami avec le docteur Dumitru Constantin Dulcan, général et ancien chef de la neuropsychiatrie de l'armée roumaine. Il est expert de ce domaine, et, en 1991, lorsque j'avais moi aussi une fonction officielle, il m'a proposé d'organiser à Timișoara une conférence de psychologie et psychopathologie transpersonnelle. Sans succès alors. Mais voilà qu'elle a eu lieu cette année. Il y avait pas mal de monde, de la Roumanie et de l'étranger, de la France, du Portugal, de l'Ukraine, des États-Unis et de l'Argentine. Pendant les années quatre-vingt, Dumitru Constantin Dulcan avait écrit un livre très intéressant, *L'intelligence de la matière*¹⁵⁴ où il commentait non seulement ce que le titre suggère déjà, mais aussi la profondeur des notions de « champ » dans la communication. Il est important de maintenir cette direction de pensée traditionnelle à l'époque où le mode de communication « digitale-discrète », spécifique aux ordinateurs, tend à s'imposer. Les phénomènes de champ imposent leur évidence, du moins dans la psychologie humaine. La psychologie transpersonnelle sélectionne quelques aspects psycho-physiques particuliers qui peuvent être étudiés expérimentalement, par exemple la télépathie, l'aura Kirilian, etc., tout en s'intéressant aux expériences de mort imminente. Elle a également approché un phénomène que la psychologie scolaire a éludé ou n'a pas pu comprendre : les « états étendus de conscience », qui équivalent, à peu de chose près, à certaines « illuminations » ou à diverses formes d'élans extatiques.

¹⁵⁴ Cf. aussi Dumitru Constantin Dulcan, *Inteligența materiei* (*L'intelligence de la matière*), București, Teora, 1992.

Étant invité et sachant que j'allais rencontrer des connaissances, je me suis inscrit avec un texte. Dans ce but, j'ai revu la littérature de spécialité. Mon exposé portait sur *L'amour et l'extase*. La psychologie enseignée dans les universités ne prévoit pas dans ses programmes le thème de l'« amour ». Présupposant que celui-ci existe encore sur terre, une question surgit : qui l'étudie ? Il est sans doute préférable qu'on ne l'étudie pas, le mieux étant de le laisser aux mains des écrivains, des poètes, des mystiques, des troubadours et de la vie quotidienne. L'amour reste, pourtant, comme le disent Max Scheler et Jaspers, un phénomène humain fondamental. Un phénomène qui vaut la peine de n'être pas oublié. Quant à l'extase, elle a perdu, de nos jours, toute prestance, sa dernière époque étant, sans doute, celle du romantisme. Mais je me suis rappelé Cioran. Est-ce que l'extase reste, à l'époque postmoderne, juste un sujet des états étendus de conscience, étudiés par la psychologie transpersonnelle ? Il est vrai que celle-ci, conformément au temps, utilise toutes les données de la science pour observer minutieusement tout ce qu'on peut déceler de ces états extatiques. Un grand psychiatre contemporain, Cloninger¹⁵⁵, a récemment publié un livre où il propose diverses techniques destinées à atteindre, le plus facilement possible, le calme et le bien intérieur, quasi-extatiques. Il fait aussi l'histoire du mouvement initié par Emerson aux États-Unis, pendant le XX^e siècle, après l'illumination qu'il avait vécue à Paris. L'École, fondée par celui-ci et continué par Thoreau, est analysée selon tous les paramètres de la science de la personologie – objectivation positiviste rétrospective. Mais Cloninger propose une théorie propre – de la contemplation ou de l'atteinte d'un état d'« auto-transcendance » pour lequel il offre toutes les instructions nécessaires, examinées empiriquement, mais rigoureusement.

¹⁵⁵ Robert Cloninger, *Feeling good*, Oxford Press, 2004.

Le dernier événement auquel j'ai eu le plaisir de participer fut le *Symposium de psychiatrie* que j'ai organisé moi-même, à Timisoara, entre 20 et 23 mai, et qui portait sur le thème du *premier épisode de psychose*. Depuis vingt ans, au printemps, nous nous occupons de telles manifestations scientifiques, récemment consacrées à la problématique des psychoses, sujet majeur, pas encore suffisamment clarifié. La psychose représente un trouble psychique plus sévère que les réactions compréhensibles, comme par exemple une grave dépression, partiellement motivée. Dans la psychose, les structures de base du psychisme humain sont affectées. Et, étant donné le minus psychopathologique, l'infrastructure de la conscience se fait jour, comme dans une sorte d'expérimentation naturelle. Voilà la conclusion à laquelle était arrivée la psychopathologie phénoménologique pendant les années quatre-vingt. Dans le délire, la mélancolie, la manie, la schizophrénie, les modalités de vivre et de se manifester ne sont autres que normales, mais elles y apparaissent simplifiées, rigides, décontextualisées, dépourvues de la richesse, de la variété et de la substance de la vie ordinaire. Comme un être désincarné. Une conviction fanatique pourrait être comprise et affrontée. Mais pas le délire. Cette idée, qui vient de Jaspers et des élaborations fondées sur la phénoménologie de Husserl, se voit aujourd'hui exploitée de nouveau par une voie inattendue : celle de la psychologie et de la psychopathologie évolutionniste néo-darwinienne. On considère que, durant le processus d'anthropogenèse, une suite de fonctions adaptatives se sont fixées puis sédimentées en une variante de plus en plus humaine du fait de leur utilité. Comme, par exemple, l'anxiété et la peur, le recul de récupération et de recueillement, l'expansivité combative et conquérante, la domination et la soumission, la suspicion et la tromperie. À présent, on étudie avec passion le « cerveau social » qui s'est organisé au cours de l'anthropogenèse et qui offre à l'homme, dès

son enfance, la certitude de deviner d'un seul regard quelles sont les intentions de l'autre, s'il lui est hostile ou ami. On suppose que le parler narratif a commencé à se développer significativement il y a 150'000 ans, raison pour laquelle le cerveau du nouveau-né est très sensible aux paroles entendues autour de lui. Il a une capacité innée d'organiser les sons en mots sensés, possédant une « grammaire générative ». Mais, en même temps, on considère que toutes ces performances l'ont exposé aux psychoses. Ensuite, étant donné que depuis 10'000 ans l'homme emploie des signes symboliques pour écrire et conduire son comportement selon des normes, ses capacités se sont inscrites, elles aussi, parmi les disponibilités cérébrales qui lui permettent de reconnaître « en tout bout un commencement ». Les choses sont différentes pour l'indécis et l'aboulique. Il ne faut pas ignorer que pendant toutes ces années l'homme a invoqué les dieux. De sorte qu'il est impossible qu'il ne possède pas, dans son cerveau, une clé de communication avec ceux-ci. Une clé qui, même rouillée, peut, de temps à autre, faciliter l'accès à la divinité...

La psychopathologie évolutionniste sonde les conditions et les possibilités de sociabilité ainsi que la tendance autiste vers la solitude et le manque de résonance avec les autres. Le détachement du monde, l'indécision, l'aboulie et l'inactivité, le manque d'intentionnalité sont analysables autant dans la perspective de la phénoménologie classique, qui a émergé de nouveau après Merleau-Ponty et Ricoeur, que dans la perspective de l'évolutionnisme, soutenu par les nouveaux arrivants. Après que l'homme se fut efforcé, durant des siècles entiers, de clarifier ses ressemblances et ses liaisons avec Dieu, il se dirige à présent, victime des mêmes préoccupations, vers l'animal.

À l'avenir, quels seront les commentaires des hommes de sciences sur le psychisme conscient ? Ou sur la condition humaine anormale et extrême ? Comment va-t-on parler, dans dix ou vingt ans, de cette conscience, de ce moi qui

s'est initialement formé grâce au partenariat avec *Dieu* ? Il y a cent ans, paraissait le premier traité de psychopathologie, écrit par le futur philosophe Jaspers. L'une de ses idées était que les états extrêmes, les états-limite de l'homme, sont édificateurs pour la compréhension de sa condition. L'anormalité se dirige en deux directions, vers le haut et vers le bas. Distincte de la folie clinique, nous reconnaissons aussi « la haute folie », celle qui se manifeste dans le monde de l'esprit. Et elle a aussi ses héros...

De nouveau j'ai pensé à Cioran. Et je me suis décidé à écrire sur lui.

Annexe 1

Cioran au passage des douanes du ciel

Saynète en un acte

L'âme de Cioran arrive à l'un des passages d'un monde à l'autre. L'instance est complète et l'huissier commence à lire son Dossier :

– Pendant toute sa vie, ce monsieur, ici présent, a ardemment soutenu, par des textes publiés en roumain et en français, que :

1. La vie est une torture insupportable, d'où le désespoir et la pensée du suicide ;

2. Le fait d'être né est une malédiction ; les hommes doivent cesser toute procréation ;

3. Normalement, l'homme est un animal malade ; la santé est d'une monotonie intolérable ;

4. Il est insensé et nocif d'agir, de travailler, de s'agiter pour un meilleur avenir, de croire au progrès ;

5. Les seules choses accessibles : rester à l'horizontal et ne rien faire (seulement penser), se promener sans but le jour et la nuit, s'étendre dans les cimetières et contempler le ciel, écouter la musique de Bach et attendre les instants d'extase ;

6. Dieu est un partenaire transcendant avec qui on peut se confronter mais... il est très complexe, d'autant que, dans ses contrées lointaines, Il se confond avec le néant, le vide, de sorte que...

– Est-ce correct, monsieur ?

– *Cioran* : Oui, correct. Le devenir est une misère et...

– *Le Grand Inquisiteur* : Sur quoi vous fondez-vous lorsque vous émettez les affirmations ci-dessus ? Quels sont vos arguments, vos preuves, vos justifications ?

– *Cioran* : Je ne veux convaincre personne. Ce que je dis est clair et évident. C'est à la portée de tous de le voir, de le comprendre. Pour moi, tout est limpide !

– *Le Grand Inquisiteur* : Comment peut-on arriver à l'endroit où tout cela devient si clair, si certain ? L'extase offre-t-elle des certitudes ? Et comment peut-on parvenir à l'extase ? Y a-t-il des méthodes plus recommandées que d'autres, comme le doute de Descartes, la déduction transcendante de Kant, la mise entre parenthèses de Husserl ?

– *Cioran* : Je ne veux rien entendre de ces philosophes secs et affolés de mathématiques. Quand et où parlent les mathématiques de la mort, de la souffrance ?

– *L'avocat du diable* : Je veux intervenir. Mon client a indiqué maintes fois une voie légale : la musique de Bach. Il est parfaitement possible que toutes les incantations et les évocations des dieux au bénéfice de tous les rituels qu'on puisse imaginer, soient en rapport avec la musique. Mais restons à Bach. Si une cantate ou une messe s'adresse à Dieu, qui la Lui adresse ? Son compositeur seulement ? Seulement monsieur Cioran qui l'écoute dans sa solitude cosmique ? Ceux qui viennent la jouer, la chanter ? Ou bien tous ceux qui sont présents à l'église, toute l'éclésiastique participant à la messe ? Les gens qui plongent dans un hymne adressé à la divinité n'y ont-ils pas accès à Dieu par la musique tout comme celui qui l'écoute en solitude ? Qui est plus près de la transcendance, le prêtre qui tient la messe ou Bach qui joue à l'orgue la musique qu'il a composée lui-même ? Et les dieux n'aiment-ils que cette musique sur-essentielle ? Ne se penchent-ils que sur la partie solennelle de l'invocation, de la fête qui leur est dédiée, ou sont-ils

aussi attentifs à la musique qui porte la danse déchaînée, aux bacchantes exprimant la tragédie ? La musique des danses humaines n'est-elle pas musique, même lorsqu'elle glisse vers l'extase ? Ou la musique lyrique ? Ou la musique du troubadour ? Est-ce vrai que la politique doit tant à Beethoven et à la musique des triomphes ? Ou bien la musique pythagoricienne des sphères, des commencements, de la matière et des mathématiques est-elle préférable à la pitoyable musique humaine ? Et Darwin n'écrivait-il, au XIX^e siècle, à la suite de son dialogue avec Herbert Spencer, que la musique a un rôle évolutionniste par son implication dans la sélection sexuelle des espèces, que...

– *Cioran* (crie) : Assez ! Moi, j'ai parlé des variations Goldberg... et puis...

Le rideau tombe.

À la sortie de la salle l'un des assesseurs dit à son collègue :

« En quelque sorte, ce triste fou a raison. Regarde ceux qui se passionnent à leur travail, qui n'ont plus de temps à leur disposition, victime de l'obsession du gain. Et, pendant les vacances, ils s'ennuient à mort, ils vont à la mer, ils font du ski ou pratiquent le sexe. Ils essaient désespérément de remplir leur temps, ils arrivent à *se droguer* avec la télé ou l'Internet. Notre client me fait penser aux moines des monastères qui priaient ardemment leur Dieu toute la semaine pour qu'ils soient envahis, chaque après-midi de dimanche, d'un terrible vide. Heureusement que la démocratie nous permet d'écouter tout le monde ! »

Annexe 2

Le cas Cioran

Si l'on n'accepte pas Cioran en tant que spécialiste de la stylistique de l'aphorisme ou maître pessimiste du fragment essayistique, il faut s'acquitter autrement. Pourrait-on parler du « cas Cioran » dans la culture européenne de la fin du millénaire ? Tentons de le faire.

Le thème du « cas » a été, en grande partie, introduit par Jaspers, une fois posées les sciences de l'esprit au début du XX^e siècle dont le protagoniste a été Dilthey. Jaspers s'est formé comme médecin et a publié, en 1911, le premier traité systématique de psychopathologie, tout en jetant les bases de cette science. Avec Dilthey comme maître, il s'est ensuite consacré à la philosophie existentialiste, en professant à la chaire de Heidelberg jusqu'à l'arrivée de Hitler au pouvoir. Il s'est familiarisé avec la casuistique médicale et psychiatrique. Il s'est aussi préoccupé de la manière dont les grandes personnalités influencent l'histoire de l'esprit. Il a écrit sur des hommes de cruciale importance, comme Bouddha, Socrate, Confucius, Jésus.¹⁵⁶ Il s'est aussi voué aux pathobiographies, en soutenant, à partir de Van Gogh ou de Hölderlin, par exemple, que le processus psychopathologique s'oppose au processus créateur. Sans être adepte de la méthode phénoménologique de Husserl, Jaspers met un accent particulier sur la subjectivité et considère que les sentiments-limite fournissent un apport

¹⁵⁶ Cf. Karl Jaspers, *Oamenii de însemnătate crucială*, (*Les hommes d'une signification cruciale*), Timișoara, Editura Brumar, 1995.

fondamental à la compréhension de la condition humaine. Autant dans sa *Psychopathologie générale* que dans son œuvre philosophique, les aspects méthodologiques occupent une place importante. Dans ce contexte, il parvient à commenter le « cas typique exemplaire ».

L'étude de cas constituerait l'un des éléments de base des sciences humaines. Un cas représente une réalité seconde par rapport à l'existence primale de l'homme, avec les événements auxquels il participe directement, avec tous ses sentiments subjectifs. Avoués ou non, ressentis dans son isolement ou objectivés dans l'expression, communiqués verbalement ou intégrés dans ses œuvres, ces sentiments s'incorporent dans l'histoire de la vie de l'individu. Et cet individu est en relation avec d'autres dans un cadre socioculturel donné. L'Europe nous a habitués à des portraits et des biographies, à des histoires romancées, à des journaux intimes ou autobiographies. Et aussi à des romans où apparaissent, dans le prolongement des contes, des légendes ou d'autres œuvres littéraires, des héros fictifs, plus ou moins typiques. L'homme, comme être conscient, subjectif, est capable de partager ses sentiments avec l'autre. En amour, par exemple. Ainsi que de communiquer avec des personnes qui lui sont moins proches, mais qu'il peut comprendre et caractériser. Les caractérologies systématisées, comme par exemple la typologie zodiacale ou celle qui se réfère au système des vertus, permettent des étiquetages. Subordonnée à des normes et à des valeurs, l'existence des hommes – situationnelle et biographique – peut aussi être commentée sous différents aspects du cas. Ce type d'approche a été surtout illustré dans le domaine de la justice. Accuser, « mettre quelqu'un en cause » – *kategorein* en grec – signifie le soumettre à l'évaluation et à la sanction publique, procès jalonné de règles et de normes. Mais la justice ne fait qu'attirer l'attention sur un phénomène qui caractérise les sociétés humaines. « Faire grand cas de quelque chose » signifie *extraire ce quelque*

chose de l'anonymat, de la zone privée et l'offrir au débat de l'agora publique, évaluative, culturelle et spirituelle. C'est ce fait qu'ont visé les promoteurs des sciences de l'esprit qui, tout comme Jaspers et Weber, ont considéré que l'étude du cas typique exemplaire était leur méthode spécifique.

Pour les sciences de l'esprit, le cas signifie quelque chose de plus que dans la pratique médicale ou juridique, voire dans la biographie historique. Tout comme dans l'approche du cas typique, il s'agit ici d'un individu extraordinaire que l'on définit sur le plan du *logos* et qui s'incarne en personnage, en exemplifiant ainsi un problème humain spécifique. Au-delà des caractérolgies classiques, l'existence d'un homme peut devenir, surtout s'il crée une œuvre spirituelle, un cas typique exemplaire.

Par quels aspects Cioran pourrait-il être considéré comme un cas ? Jusqu'à un certain point, bien sûr, par l'excentricité de sa manifestation dans le monde parisien de son temps. Autour de lui, tous exerçaient un métier, tous croyaient à l'histoire, même ceux qui venaient d'accomplir le processus de l'historisme. Se déclarer « déchu de l'histoire » semblait une blague, autant pour les surréalistes avides d'anecdotes que pour les austères marxistes, existentialistes ou structuralistes. Qu'il y eût une impasse historique, c'est vrai. Que le problème du sens de l'histoire reste une question encore confuse, on peut en discuter. L'absurde qu'exhibait le théâtre du temps était choquant : mais se tourmenter pour ça, cela ne valait pas la peine. Cioran pouvait donc rester tranquille dans sa mansarde, en proie à sa bien connue misanthropie, pour débiter des tirades sur la paresse et l'ennui. Coqueter avec le bouddhisme semblait une excentricité qui commençait d'ailleurs à être à la mode. Ce qu'on n'a pas sérieusement discuté à cette époque-là – et on en discute très peu aujourd'hui même –, c'est l'extraordinaire cohérence intérieure des sentiments, des dits et des attitudes de Cioran durant toute sa vie. Tout gravite

chez lui autour de l'extase par laquelle le penseur se sentait ancré dans l'éternité. On n'a pas abordé à sa juste valeur la méthode qu'il avait développée, par l'articulation des sentiments subjectifs fondamentaux avec des orientations et des attitudes historiques, culturelles et spirituelles. « Le cas Cioran » peut être analysé comme un « cas », en ayant en vue non seulement ce qu'il a dit ou écrit, mais aussi ce qu'il exprime par son existence même, par ses attitudes, par le type particulier d'expérience humaine qui s'y dégage. Le témoignage anthropologique de son existence, eu égard non seulement à sa réception durant la période où elle s'est manifestée, mais aussi telle qu'elle apparaît de nos jours.

Lorsqu'à vingt-deux ans Cioran clame qu'il est désespéré, il *l'est vraiment*. Et il l'est resté pour toute sa vie. Il dévoile, dès le début, la raison de ce désespoir : l'insomnie, la veille, le sentiment extatique de l'éternité suivi par le retour à une réalité sans valeur à laquelle il ne peut plus adhérer. Et par conséquent, sa solitude cosmique, l'ennui et le vide existentiel, l'aboulie pratique et le doute théorique. Tous ces sentiments sont expérimentés hors de toute référence culturelle. Mais ils sont en relation avec la transcendance, avec une instance absolue, avec un Dieu qui lui apparaît comme partenaire de confrontation. Une confrontation avec le moi orgueilleux. Dès les premières pages de *Sur les cimes du désespoir*, Cioran soutient fermement que, par la descente – extatique – aux tréfonds de la subjectivité, on surprend ce qui est fondamental, l'essence ultime des choses.

Cela peut représenter un point de départ. Comme nous l'avons déjà dit, la méthodologie de Cioran consiste dans une combinaison à trois dimensions : le témoignage offert par ses sentiments personnels, subjectifs ; les références culturelles et historiques ; les personnages qui peuplent l'instance transcendante de la spiritualité, le démon et l'ange, le démiurge et Dieu. L'excurus à travers ces trois domaines qu'il aborde en particulier pourrait

décrire le profil du « cas Cioran » comme il s'impose à nous aujourd'hui.

D'abord, entre en jeu l'extase comme point *origo* de son histoire. Elle est amplement analysée dans son premier livre et reste prégnant dans *Des larmes et des saints*. Ensuite, même s'il reste incessamment présent, il se décale au second plan, comme on peut le voir à la fin du livre *Histoire et utopie*.

L'extase a une expression substantielle dans l'histoire de la spiritualité religieuse, étant d'habitude insérée dans les sentiments et les comportements spécifiques qui peuvent être circonscrits et étiquetés. Elle s'y articule avec la doctrine respective de la religion. Pour le christianisme, une élaboration doctrinaire centrale est représentée par la théologie mystique du pseudo-Dionysos L'Aréopagite qui, par *Eriugena* et *Liber de causis*, a influencé l'intégralité du débat scolastique du XIII^e siècle et la mystique rhénane. La construction de Thomas ne l'ignore pas, Maître Eckhart non plus. Et à l'époque de Cioran, le russe Lossky publie à Paris le livre *La théologie mystique de l'Église d'Orient*.

Dans de tels contextes religieux, l'extase avait son sens et était précieuse. Mais dans la société agitée des intellectuels parisiens d'après la seconde guerre mondiale ? Qui le sait ? Dans les monastères, en tous lieux, les états extatiques étaient encore nombreux. Cioran n'était pas croyant et interprétait son extase quasi-philosophique comme ancrée dans une éternité omnisciente et omnipotente qui, dans sa jeunesse, lui avait inspiré l'orgueil d'affronter Dieu. Un tel sentiment peut conduire à la folie, formulait-il à cette époque-là. Mais à Paris, il déprécie ses sentiments extatiques que personne n'aurait contestés et qui n'intéressaient personne. Le même problème surgit : celui de ces aptitudes humaines qui se sont beaucoup développées antan, parce que très appréciées et réclamées (comme, par exemple, la transe chamanique) et qui, au fil des époques, ont connu une dévaluation sociale ; et ceux qui les possédaient devenaient alors des marginaux.

L'état extatique est une modalité naturelle et commune de la sensation physique. Cioran le rapproche même du paroxysme sexuel. La contemplation et la musique gravitent autour. D'ici sa passion pour Bach. La psychologie évolutionniste actuelle analyse la musique comme un mode de relation humaine, de réalisation de la communion, de solidarité et d'adaptation à un groupe, par d'autres voies que le langage qui suppose une présence frontale. Mais la musique était pour Cioran plus qu'un accès indirect aux hommes. Pour lui, les trois grandes voies vers l'absolu sont : la mystique, la musique et le sexe.

Le phénomène psychologique des sentiments extatiques peut être séparé de ses rapports transcendants. C'est ce qui s'est produit lors de son séjour à Paris, alors qu'on commençait à évoquer les « états spongieux de conscience ». Ils peuvent être stimulés par des substances psychoactives. Leur utilisation dans des religions, pour faciliter les états de transe, est partout confirmée. Certaines substances de ce type ont fait carrière dans les cultures humaines, à partir de leur emploi sacré. La démocratisation de leur consommation peut être interprétée, en partie, par le moyen d'obtenir un substitut de communication ou un état psycho-spirituel spécial. Et Cioran est arrivé à voir, pendant les années soixante, lorsqu'il écrivait ses œuvres de maturité, comment des bandes de hippies pratiquaient le sexe en public, sur la musique, et en consommant des drogues au nom de nouveaux dieux. Ou bien, dans la France de la même période, en invoquant l'usage traditionnel des drogues (comme l'opium ou le hachich) pour stimuler la création artistique, on faisait des expérimentations avec de nouveaux produits, comme le LSD, pour provoquer l'imaginaire créateur. Expériences vécues aussi par l'un de ses rares amis, le poète et le philosophe Michaux. Et ce mouvement expérimental a su captiver les psychiatres. Mon professeur, Edouard Pamfil, me racontait souvent des sentiments extraordinaires induits par la mescaline qu'il

notait méthodiquement dans des protocoles expérimentaux à l'hôpital de psychiatrie Sainte-Anne à Paris.

Il est regrettable qu'on n'ait pas analysé plus en détail l'expérience extatique de Cioran, centré sur le sentiment de l'éternité, distinct de la fusion avec Dieu. Ce Dieu persiste, mais il se situe au-delà du seuil de l'extase engendrée par l'éternité, et adopte de multiples facettes, nivellements et nuances, dépassant l'aspect direct, expérimental, du moins dans son cas. Son type d'extase pourrait être retenu comme expérience totalisatrice pour la subjectivité rationnelle, qui articule l'individu non seulement par les autres, mais à travers la spiritualité humaine, dans sa double hypostase de généralité sociale et de seuil pour la transcendance. C'est-à-dire comme une instance sur-individuelle matricielle pour laquelle les coordonnées empiriques du temps ne fonctionnent plus normalement. Comme nous l'avons signalé, le psychisme humain se définit non seulement par ce qu'il a hérité biologiquement, mais aussi par ce qui s'est sédimenté durant les dizaines et centaines de milliers d'années d'humanité le précédant. La foi dans les dieux et leur culte représentent des aspects, en grande partie, extérieurs et collectifs. Et même s'ils visent la spiritualité, ils ne l'épuisent pas. Il faudrait qu'une telle instance existe, plus ou moins latente ou manifeste, sans affecter au psychisme individuel le clivage des archétypes collectifs chers à Jung, mais un caractère général renvoyant à la transcendance matricielle de l'éternité, comme toile de fond de la spiritualité de l'homme.

À Paris, Cioran n'a plus évoqué publiquement ses extases. Le temps est passé, l'avenir est venu avec ses nouveaux dieux et ses nouvelles extases, culinaires ou sexuelles. À son gré, tout aspirant a à sa disposition une portion d'extase, une partie de sexe ou une prise de LSD, dans les échos d'une musique psychédélique.

Le deuxième sujet qui mérite d'être commenté pourrait être celui du doute, omniprésent chez Cioran qui aime d'ailleurs les sceptiques. Le doute renvoie à la philosophie et l'extase à la mystique.

C'est dans *La chute dans le temps* que Cioran aborde méthodiquement le doute. Comme un sentiment vécu et normal au début, qui apparaît à chaque fois que l'individu n'est pas sûr de sa réflexion et qu'il a besoin d'informations pour la clarifier et de plusieurs délibérations pour se décider. Impliqué dans le cours naturel de la vie, le doute peut devenir embarrassant s'il se manifeste en excès. L'individu hyperlucide coupe un cheveu en quatre, analyse avec minutie tous les détails. Mais, dans la vie courante, apparaissent des situations où il est difficile d'arrêter un choix, surtout lorsqu'il s'agit de problèmes graves où il faut couper le nœud gordien ou poser l'œuf de Colombus sur la table. Jusqu'ici nous sommes au milieu de la vie courante ; et parfois en marge de la psychopathologie obsessionnelle.¹⁵⁷

Sous une autre perspective, Cioran exprime sa sympathie pour les pyrrhoniens. Le scepticisme apparaît à la fin de la pensée spéculative grecque et accompagne le crépuscule de l'Empire romain. Mais il représente la conclusion de toute démarche méditative. Les hommes vivent en conformité avec le sens commun, avec la conviction pré-réflexive que le monde, comme ils le perçoivent d'ordinaire, correspond à la réalité. Qu'Achille, en courant, n'a aucun mal à dépasser la tortue. Mais le sens commun ne satisfait pas le philosophe qui s'interroge sur la vérité. Or à différentes époques, certains peuples ont soutenu des vérités qui, appréhendées ensemble, apparaissent contradictoires. La destruction systématique des critères que les pyrrhoniens avaient établis pendant

¹⁵⁷ Voir aussi M. Lăzărescu, *Patologia obsesivă*, București, Editura Medicală, 1973; M. Lăzărescu, O. Bumbea, *Patologie obsesivă*, București, Editura Academiei Române, 2008; M. Lăzărescu, L. Ile, *Tulburarea obsesiv compulsivă*, Iași, Ed.Polirom, 2009.

l'Antiquité a déterminé les sceptiques à conclure à « la suspension du jugement », tout en suggérant de rester dans l'expectative. Autant en ce qui concerne la vérité qu'en ce qui touche au bien. Existe-t-il encore quelque chose de stable si tout ne semble être qu'apparitions et phénomènes sans fondement ? Oui. Le moi ! Et ce moi, d'au-delà des phénomènes, est celui qui : d'une part, nous permet de compter empiriquement les phénomènes, avec la neutralité qui suppose des généralisations scientifiques, en se plaçant à la base du futur empirisme ; d'autre part, devient un cadre formel pour la naissance et le développement de la subjectivité. Aux contours du moi sceptique s'ajoute, dans le processus de constitution de la subjectivité, le culte de « se soigner par soi-même », de l'*epimeleia*, promue par le stoïcisme romain.¹⁵⁸ On consolide donc un terrain sur lequel le christianisme a pu, selon Augustin, développer l'intériorité de la subjectivité, cet axe de la modernité de l'Europe. L'esquisse du moi, préfigurée par le scepticisme après la phénoménalité, se retrouve chez Cioran, dans le moi qu'il découvre dans ses tréfonds et dont il ne doute jamais.

Le doute, affirmé dans la spiritualité, par l'intermédiaire du scepticisme ontique, a achevé son entreprise philosophique une fois atteinte la fin de la pensée greco-romaine. Hostile aux efforts des penseurs spéculatifs, Cioran ne suit plus la manière dont ils opèrent encore en Europe (le doute hyperbolique de Descartes, le scepticisme de Hume qui est contrecarré par Kant, par la transcendance apriorique et synthétique de l'ego). Pas même les efforts de Hegel de combattre le scepticisme dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. Ou bien la discussion de la philosophie britannique du XX^e siècle sur le sens commun, le dialogue philosophique de Moore et Wittgenstein.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Cf. Michel Foucault, *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Hautes études, Paris, Gallimard – Seuil, 2001.

¹⁵⁹ Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1965.

Cioran passe pourtant du doute sceptique de la philosophie aux affres du doute qu'il subit dans sa propre subjectivité. Et il met tout sur le compte du démon.

Le démon peut-il être sceptique ? se demande Cioran dans l'un des chapitres de *La chute dans le temps*. Oui. Quoique spécialiste de la négation, il emprunte stratégiquement des voies détournées. Et ainsi, par la lucidité et par la veille, il s'insinue dans l'individu et l'abstrait du monde. Ou, autrement dit, il y a un territoire favorable au démon du doute, là où l'individu a déjà la fascination de ne pas appartenir au monde. Et il reste au-delà de celui-ci, dans sa mauvaise éternité, celle de la chute dans le temps. Garanti par le démon, le doute obsède l'homme et le contraint à le ruminer en totale solitude. Il n'appartient pas aux cieux. On a pu voir des dieux en souffrances, mais jamais des dieux sceptiques. Le saint Esprit ne doute pas !

Suivant divers chemins, Cioran arrive au même complexe d'attitudes, au détachement du monde, corollaire du doute et de la solitude. C'est finalement, une position avantageuse pour une certaine sagesse qui, tout en se détachant, voit plus clairement. Mais lui n'est plus intéressé par l'homme qu'en tant que problème général.

Nous voilà arrivés à la troisième particularité qui justifierait « le cas Cioran ». Sur sa solitude cosmique, en contradiction autant avec le monde éthique et politique au milieu duquel il a passé sa vie, qu'avec le monde hyper-social de nos jours, Cioran écrit, dans son premier livre, le commentaire suivant :

Mais le sentiment de la solitude cosmique procède moins d'un tourment purement subjectif que de la sensation de l'abandon de ce monde, d'un néant objectif. Comme si le monde avait perdu subitement tout éclat pour évoquer l'essentielle monotonie d'un cimetière. Beaucoup sont torturés par la vision d'un univers à l'abandon, irrémédiablement voué à une solitude glaciale, que même les faibles reflets d'une lueur

*crépusculaire ne sauraient atteindre. Lesquels sont donc les plus malheureux : ceux qui ressentent la solitude en eux-mêmes ou ceux qui la ressentent à l'extérieur ? Impossible de répondre. Et puis, pourquoi m'embarrasserais-je à établir une hiérarchie dans la solitude ? N'est-ce pas assez que d'être seul ?*¹⁶⁰

C'est ce qu'avouait Cioran à vingt-deux ans, trente ans avant de publier *La chute dans le temps*. Damné, condamné à une telle solitude, comment vit-il parmi les autres ? En fait, il vit comme tous les autres, peut-être un peu plus retiré, moins tumultueusement. Il ne cesse pas de rencontrer les autres, d'avoir des connaissances et des amis, de participer à des réunions, où il bavarde parfois beaucoup. Bien sûr que ses véritables préoccupations sont celles d'un homme solitaire : lectures, musique, promenades, méditations, journal. Ses lectures ne négligent pas l'histoire ou la philosophie, la poésie et l'histoire des religions, voire la littérature. Ses héros sont Shakespeare et Dostoïevski – « le dernier homme qui a tenté de sauver le paradis ». Pourtant, les romans, à cause de tant de héros et du tumulte mondain qu'ils évoquent, ne font pas la préférence de Cioran. Comme le dit Sábato, après avoir rencontré Cioran : « J'ai l'impression que sa souffrance métaphysique aurait diminué s'il avait pu écrire de la littérature grâce à son caractère cathartique et parce que les graves problèmes de la condition humaine ne sont pas destinés à la cohérence et ne sont accessibles qu'à cette expression mytho-poétique, contradictoire et paradoxale, qu'est notre existence. »¹⁶¹

¹⁶⁰ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, traduction de André Vornic revue par Christiane Frémont, in *Œuvres*, *Op. cit.*, p. 52.

¹⁶¹ Ernesto Sábato, *Op. cit.*, p. 136: «*Am impresia că durerea lui metafizică s-ar fi alinat dacă ar fi putut scrie literatură, datorită caracterului său cathartic și pentru că gravele probleme ale condiției umane nu sunt destinate coerenței, ci sunt accesibile doar acestei expresii mitopoetice, contradictorii și paradoxale, care este existența noastră.*»

Voilà l'aspect extérieur. Mais l'aspect intérieur, structurel, anthropologique ? Il consiste dans une déficience de la zone que Heidegger nomme « *mitsein* », le fait d'être ensemble avec les autres. Ou, plus précisément d'être dans la peau de celui qui, selon la formule de Scheler sur l'amour, *aborde un autre*, de sorte que, tout en restant lui-même, il fusionne pourtant avec l'autre, tous les deux se stimulant réciproquement, l'un exhaussant l'autre en silence. L'autre n'est plus l'opposé, comme dans la variante de la confrontation qu'imagine Hegel lorsqu'il traite de la dialectique du maître et de l'esclave. Ou Sartre qui voit dans l'autre quelqu'un qui nous regarde en nous aliénant, tout en arrivant à la conclusion que « l'enfer c'est les autres. ». La solitude cosmique ne semble pas s'ouvrir sur ce que Binswagner a appelé « *wirheit* ». C'est-à-dire une communion directe avec les autres, sur différents niveaux, du collectivisme au charme de l'existence duelle. C'est pourquoi il est à supposer que toute la démarche de Levinas sur l'amour infini de la majesté du Tu aurait rebuté Cioran.

Dans les textes de Cioran on rencontre la problématique Je-Tu limitée à la relation avec Dieu. Mais d'une autre façon que chez Martin Buber. Dieu, comme « *Tu* », n'a pas de majesté, Il n'est pas une instance vénérée ou aimée. La rancune qu'il porte au christianisme dérive du fait que celui-ci prêche l'amour de son proche. Comment aimer l'homme ! crie Cioran. Cet être bas, malheureux, création du mauvais démiurge. En pensant aux autres, l'homme ne ressent que le besoin de les exterminer. Et si chacun se laissait en proie à son désir, tous seraient libérés d'une grande torture, des souffrances et des maladies. Et on mettrait fin à cette insupportable humanité.

L'homme seul se caractérise par l'ennui qu'il ressent. L'ennui fait partie des sentiments spécifiques à l'homme qu'il peut, tout au mieux, partager avec Dieu. L'ennui est hérité des animaux, comme la peur, l'anxiété, le plaisir,

l'expansivité, la joie, l'agressivité, la haine, la fatigue. Invoquant l'angoisse, Heidegger avait l'intention de chercher l'abysse d'où elle vient. Si les néo-darwinistes actuels analysent de quelle manière le psychisme humain se différencie de celui de l'animal, ils seraient obligés d'exécuter un bond au-dessus d'une faille où Dieu et l'ennui issu du vide résident ensemble. Du vide et non du « rien » de l'angoisse. Par ses sentiments essentiels, par sa solitude cosmique, l'ennui, le vide et le doute, Cioran sépare le territoire de l'*Anthropos* de celui du *Bios*. Un territoire que l'homme partage seulement avec son Dieu, passant le pont de l'éternité, symbolisé par le paradis. Sur ce pont, le doute reste caractéristique de l'homme et du démon avec lequel il cohabite. Le vide peut, en revanche, monter jusqu'aux cimes ultimes de la déité.

Par l'éternité de l'extase, vécue dans les profondeurs de la subjectivité, par sa solitude cosmique qui rend impossible toute adhésion au monde extérieur, par son doute, son ennui et sa paresse de principe, avec Dieu comme *alter ego* suprême, possesseur d'infinies facettes égarées dans le vide, Cioran apparaît comme un cas important qui nous apprend, par contraste, beaucoup de choses de nous-mêmes. Mais aussi du monde dans lequel nous vivons, où règnent de nouveaux dieux qu'il avait annoncés. Si l'on n'observe pas Cioran avec attention, on ne peut comprendre comment les hommes d'aujourd'hui adhèrent au monde, avec spontanéité et optimisme, sans doutes sceptiques ni résignations sages et stoïques, avec désinvolture et agressivité. Si l'on regarde autour de nous à travers les yeux de Cioran, on constate que le monde a cessé de se préoccuper de *l'avenir d'or*, du sens de l'histoire et de l'avenir en général. Le monde se suffit pour l'instant ; c'est ce que Popper imaginait comme structure sociale pour corriger les défauts constatables. Et on constatera aussi que les hommes ne s'intéressent plus à quelque paradis perdu, d'une hypothétique éternité.

Ni au conflit avec Dieu. Qui comprendrait aujourd'hui le vide ou l'ennui métaphysique, le doute abyssal ou la solitude cosmique ? Et surtout à quoi servirait cette réflexion sur la subjectivité ? Et finalement, même si l'on accepte que la subjectivité est une réalité pour les hommes, qu'une relation interpersonnelle existe et fonctionne, à quoi bon perdre son temps à en fouiller les abysses ? L'agora communautaire nous attend tous, ce lieu de rencontre, d'affaires, d'événements, de situations variées, de spectacles et de bavardages... À quoi bon gâcher son temps avec les extases et les angoisses ! Il existe des cures de désintoxication et des médicaments contre les attaques de panique. À quoi bon s'interroger sur la subjectivité, sur qui décide, pense, expérimente, vit ? Finissons-en une fois pour toutes avec ce suspect « *qui* » !

Est-il bon ? Est-il mauvais ? Il semble que les nouveaux dieux soutiennent plutôt le Nietzsche adolescent. Un adolescent a toujours de grandes chances par rapport à un sage torturé. Des chances à vaincre, à imposer.

Quel meilleur miroir de ce que nous sommes (et que nous voulons être) que ce miroir contrasté du temps que Cioran nous a présenté ?

Annexe 3

À Pîrîul rece

J'écris aujourd'hui, le 13 août 2011, depuis Pîrîul Rece, près de Predeal. Je viens d'achever l'essai sur Cioran que j'ai composé pendant les vacances. La descente aux autres territoires, aux autres époques est intéressante et étrange. Le temps ? Cioran, après avoir été en contact avec l'éternité, a voulu toute sa vie assister au crépuscule d'une époque, plus important que l'histoire d'une Europe centrée sur le christianisme, qui, selon lui, est à l'agonie depuis le XVIII^e siècle. Cioran s'est senti pour un temps le prophète lucide qui avait la mission d'extraire les autres de leur propre somnolence. Puis il s'est résigné. En fait, tous réalisaient qu'un changement essentiel était survenu. Les théoriciens proclamaient l'entrée dans une ère postmoderne. C'est peut-être ce que voulait annoncer Cioran aussi, c'est-à-dire la fin de la modernité du temps historique, dont les limites et les caractéristiques ont été amplement et diversement commentées. Sa perspective sur ce temps « qui se fond » était celle de la subjectivité vécue, dans les profondeurs de laquelle il avait découvert l'éternité, le paradis et Dieu. La grande époque de la subjectivité s'achève, clamait-il, comme le Nietzsche dément annonçait la mort de Dieu.

Et qu'importe si elle s'achève ! ont riposté les hommes. De nouveaux dieux doivent apparaître ? Qu'ils apparaissent ! Ensemble avec les nouveaux barbares ! Peut-être. Sans trop d'intériorité, sans un pilon central, sans

projets d'avenir ! D'accord. Mais pourquoi se tourmenter et se perdre dans des étiquetages ? ont répondu les hommes, heureux et nonchalants.

Quand j'y pense plus intensément, j'ai l'impression qu'il y a encore quelque chose qui a survécu de l'ancien monde à la fin duquel j'ai assisté. Les musées, par exemple. J'ai même l'impression qu'ils se sont multipliés. L'Europe en entier semble être devenue un musée, visité par des gens venus de partout. Dans un musée, les objets exposés sont conservés tant bien que mal. Et si quelqu'un veut les regarder ou les étudier éventuellement, c'est son affaire. Cioran, ne dit-il pas, dans sa lettre à un ami lointain, que c'est l'un des avantages de la démocratie de nous laisser en proie à nos hobbies ? Et voilà que personne ne nous empêche de nous occuper de Cioran et de ses sentiments, surtout le sentiment extatique, définitoire pour sa pensée et sa création. C'est un état spécial de conscience. Est-il possible que le sentiment extatique, totalisateur, puisse être distinct du sentiment de rapport à la divinité et de la fusion avec Dieu ? Pourquoi pas ? Le « cas Cioran », cet homme d'une extraordinaire sensibilité, être d'intelligence et de culture, offre un témoignage tout à fait particulier pour qui se préoccupe des infrastructures constitutives de la conscience, celles-là même qui différencient le psychisme humain de celui animal. N'oublions pas Cioran et toutes les extases, les ennuis et les merveilles qu'il révèle par ses écrits.

La manière dont les hommes pensaient à eux-mêmes, au monde humain, durant les époques où ils considéraient encore que cela valait la peine d'être conçu, est un aspect que nos musées actuels devraient soigneusement préserver. En l'occurrence, la façon dont ils ont pensé le temps, l'éternité, l'histoire, le présent ou le devenir. Dans ma jeunesse, on donnait à Hegel une importance particulière, en le considérant comme le père spirituel de Marx, penseur typique du XIX^e siècle. Durant les années soixante, ses

œuvres ont soigneusement été traduites. L'hégélianisme de gauche et ensuite la dialectique de la nature d'Engels avaient une vision originale du devenir. L'évolution se faisait en spirale, tout s'élevait sur un plan supérieur. Par la suite, l'hégélianisme s'est éloigné de nous. Pendant les années quatre-vingt, quoique Noica eût publié son *Ontologie*, où le *devenir* et la *devenance* occupaient une place centrale, c'est Heidegger qui devait s'imposer avec sa dés-occultation, avec son *présent de la présentification*. Les textes traduits par Liiceanu avec Kleininger faisaient fureurs. Cioran leur écrivait : « Au moment où Heidegger est traîné dans la boue dans tout l'Occident, en Roumanie on vend 42'000 exemplaires de l'un de ses livres. Je raconte cela partout et personne ne veut me croire. Je dois reconnaître que c'est étonnant. Quel destin nous avons ! »

Puis la révolution a éclaté et nous avons, nous aussi, oublié Heidegger.

Cette année, tout en me promenant à Pîrîul Rece, je vois les villas et les pensions fermées. À l'une d'entre elles où j'avais l'habitude de manger, on n'avait ni soupe ni bière. Seulement du poulet rôti. Il y a deux ans, il y avait tant d'agglomérations ici, et il y a trois ans les constructions nouvelles poussaient comme des champignons.

C'est à peu près ce que dit Heidegger aussi par la sortie de l'occultation et l'affirmation par la présence... pour finalement entrer de nouveau dans l'occultation. Il parlait de l'être ; mais c'est valable aussi pour l'acte d'être. On parle chaque jour à la radio de la crise qui fait des ravages partout dans le monde, aussi chez nous. Nous passons depuis quelques années par une crise mondiale, nous le savons. Mais le monde n'en a pas été surpris, comme en 1929. La crise est gérée, en quelque sorte, par des périodes d'accalmie ou d'aggravation. La Chine communiste est parvenue au rang de deuxième pouvoir économique du monde, après les États-Unis, champions du capitalisme. Quelques jours



Mircea Lăzărescu et Constantin Noica à Păltiniș

avant, j'ai entendu parler à la radio d'une commémoration de la condamnation du communisme en Roumanie, organisée il y a quelques années. Que dire de ces étiquetages ! Si quelqu'un se déclarait communiste maintenant chez nous, que diraient les gens autour de lui ? Et, peu avant, j'ai entendu, toujours aux informations, qu'en Slovaquie, les communistes ont réalisé un pourcentage appréciable aux élections et qu'ils pourront participer au pouvoir. Pour faire passer le temps, j'écoute parfois les bulletins à la radio ou à la télé. J'ai suivi de près, comme tous, les révoltes des pays arabes. Et je me suis posé des questions. Cela aussi parce que je me sens contaminé, par le mauvais demiurge, à l'arrivée des néo-barbares, et fasciné, depuis un certain temps, par le développement de la psychologie et de la psychopathologie évolutionniste, placée entre l'*abyssos* et la *devenance*. Le darwinisme a été une expression typique du XIX^e siècle, il a débuté par Hegel et a conduit Nietzsche à penser au surhomme. Il a ensuite été, pour un temps, négligé. Mais, grâce aux progrès récents de la génétique, de la paléontologie, du cognitivisme neurorationaliste, il est en vogue à l'heure actuelle et ouvre des horizons formidables à la recherche et à la compréhension de la psychologie, de l'anthropologie et de la psychopathologie. Qu'en est-il désormais de ce monde où les mécontentements en masse, les révoltes des Arabes, prêts à sacrifier leur *status quo* social sur l'autel de la révolution, sont pleinement soutenus par tous les médias et même à renfort d'armes par toutes les démocraties occidentales ? Et les manifestations populaires s'étendent aussi en Europe, même en Grande Bretagne. La monnaie euro s'écroule, le dollar se fragilise. Assurément, la Chine communiste d'aujourd'hui est différente de celle du temps de Mao que j'ai visité en 1978. Et, dans ce contexte, allons-nous voir en quelques années, à un niveau supérieur de la spirale évolutive, après le néo-rationalisme et le néo-darwinisme, un néo-marxisme soucieux d'analyser l'infrastructure socio-économique qui

sous-tend le fonctionnement de l'humanité actuelle, les forces de travail, la production et la reproduction élargie, l'accès aux biens, à la propriété et au pouvoir ? ... pour me rappeler les idées véhiculées pendant ma jeunesse. J'espère qu'on a mis fin à de tels problèmes. Et qu'il ne reste dans le débat que les questions pythagoriciennes, accompagnées de musique et de menuet.

Ma promenade solitaire du soir se termine. Les vacances aussi. À Pîrîul Rece, le temps froid des derniers jours a commencé à s'adoucir. Mais je vais partir, tout en pensant à Cioran, à Păltiniș. À Cioran et à la saveur de ces années où je parlais de lui avec Constantin Noica.

Descentes dans le temps. Souvenirs.

Juillet-août 2011
Arad – Zam – Pîrîul Rece

Annexe 4

Lettre inédite d'Eugène Van Itterbeek

Liège, le 27 septembre 2011

Cher Maurice Tazarese,

J'ai lu avec beaucoup d'intérêt l'imprimé de votre étude sur Giran. Laissez-moi vous dire dès le début que la forme narrative sous laquelle vous présentez vos réflexions rend le texte très lisible, elle y donne un caractère personnel, vivant. C'est comme si Giran vous parlait de ses propres expériences. J'y devine le rapport entre le psychotique et le patient. Mais y impliquez aussi l'entourage de Giran, sa famille, le passage en et à récité. Vous seul êtes en mesure de le faire. C'est du vécu.

D'autre part Giran ne se laisse pas capturer aisément. De sa pensée (si on peut l'appeler ainsi) vous relevez comme idée majeure, celle de l'extériorité extatique. Je crois que vous avez raison de le faire. Du coup vous insistez sur l'importance de son livre *Des langues et des saints*. Du point de vue théologico-littéraire j'ai tendance à parler de la "religion de Giran", comme j'ai avancé dans *Approches critiques* XI. Par là je le situe dans le contexte de la problématique religieuse qui remonte au romantisme qui se prolonge jusqu'à nos jours. Il s'agit alors d'une approche d'anthropologie religieuse. Mais évitez à tout prix le terme de "mythique", ce qui prête à confusion. A ce niveau peut-on parler de "mythique sans Dieu", ce que les théologiens vont contester sérieusement. Toutefois il est difficile de la religion de Giran comme une religion sans Dieu. Il est partout présent même d'une manière négative, sans la forme d'un berceau d'a-bortu. Cela échoie aussi de la correspondance de Giran avec Armand Guerne. J'avance alors dans la direction de la psychologie religieuse sur laquelle le théologien rouennais Antoine Vergote, ancien étudiant de Lacan, a travaillé beaucoup. J'avoue que là on se ment sur un terrain extrêmement complexe, même si l'on envisage l'époque où nous vivons.

En conclusion je suis sûr d'avoir que votre étude mérite d'être publiée, à un très haut degré. Elle est une contribution à une lecture originale de l'œuvre de Giran que son entourage d'ailleurs dans son ensemble, y comprennent l'œuvre littéraire et poétique.

Voilà mes toutes premières réflexions que je vous livre, sans aucune prétention, puisque la pensée de Giran, tout comme sa vie, demeure si délicate et fascinante, avec mes sincères salutations,

Eugène Van Itterbeek
M. B. N. 1011 m 31
55501 G. 1111111111
J. 1111111111
tel. 0269. 56.44.63

Sommaire

La chronique d'une généalogie dénoncée.....	5
Note de la traductrice.....	9
1. Prologue.....	11
2. Cioran, l'effet Don Quichotte et l'extase.....	17
3. Ica, Relu et le spectre d'Emil Cioran à Sibiu.....	23
4. Comment puis-je vivre ces moments où j'ai l'impression de tout comprendre.....	32
5. Sentiments humains et thèmes majeurs de l'œuvre de Cioran.....	44
6. Dieu et sa bande font leur apparition.....	53
7. À la mairie de Rășinari.....	66
8. Un chemin.....	79
9. La fin du voyage.....	99
10. Epilogue.....	118
Annexe 1. Cioran au passage des douanes du ciel Saynète en un acte.....	125
Annexe 2. Le cas Cioran.....	128
Annexe 3. À Pîriul rece.....	142
Annexe 4. Lettre inédite d'Eugène Van Itterbeek.....	148

t i p a r
B R U M A R
T I M I Ş O A R A
str. A. POPOVICI 6
tel./fax: +40 256 203 934
office@brumar.ro

