

Emil Cioran : la déchirure d'exister ou les affres de l'insoluble

Vincent Piednoir

Volume 16, Number 2, Spring 2006

Héritage et réception de la pensée existentialiste

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/801322ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/801322ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Piednoir, V. (2006). Emil Cioran : la déchirure d'exister ou les affres de l'insoluble. *Horizons philosophiques*, 16(2), 119–141.
<https://doi.org/10.7202/801322ar>

Emil Cioran : La déchirure d'exister ou les affres de l'insoluble

«Exister est un phénomène colossal — *qui n'a aucun sens*.
C'est ainsi que je définirais l'ahurissement dans lequel je vis
jour après jour». (*Écartèlement*)

Emil Cioran (1911-1995) s'est initié très tôt aux problèmes posés par la philosophie de l'existence. À quinze ans, il se passionne pour Kierkegaard, contre l'idéalisme hégélien, qui le fascine néanmoins. Dès 1932, il lit *Sein und Zeit*, et s'intéresse de près au Russe Lev Chestov, tandis qu'il se nourrit du vitalisme de Bergson et de ceux de Schopenhauer et de Spengler, notamment. Lecteur acharné, héritier de multiples influences excédant d'ailleurs la discipline philosophique, il nous a laissé une pensée originale qui résonne comme le témoignage d'une expérience à la fois désabusée, angoissée et révoltée de l'existence humaine. Entre terreur de l'impasse et haine viscérale de l'illusion, l'ami de Beckett et de Ionesco reflète l'impuissance du connaître face au monde. Nous avons cherché, dans ce qui suit, à saisir la *continuité* de cette œuvre profondément antinomique, qui diagnostique une impossibilité d'être et de penser, sans jamais préconiser de véritable solution.

À vingt-deux ans, Cioran écrit, à Sibiu, en Roumanie, son premier livre : *Sur les cimes du désespoir*. Ainsi qu'il le note dans sa préface (rédigée ultérieurement en français), il avait à l'époque terminé ses études universitaires de philosophie, et faisait «semblant»¹ de travailler à l'élaboration d'une thèse de doctorat. Il indique, par ailleurs, l'attachement qu'il ressentait pour le «jargon philosophique», mode d'expression dont il tirait vanité et qui lui faisait «mépriser quiconque usait du langage normal». Justifié, cet aveu ne l'est en réalité qu'en partie, relativement à ce premier ouvrage. Si celui-ci est imprégné de philosophie jusque dans son écriture, il est aussi profondément antiphilosophique sous bien des aspects. La raison en est qu'il naquit, non d'une saine spéculation rationnelle où l'exercice de pensée se développe de manière maîtrisée et, somme toute, distanciée vis-à-vis de son objet, mais d'un «bouleversement intérieur», d'une véritable torture suscitée par ce «néant sans trêve» qu'est l'insomnie. Il reviendra de nombreuses fois sur ce phénomène capital, notamment dans ses *Entretiens*; l'important est que cela jouera un rôle décisif dans la constitution des intuitions sous-tendues par la pensée cioranienne,

comme l'a très justement remarqué Peter Sloterdijk². L'insomnie, c'est la privation de l'oubli réparateur, salvateur : aux dires de Cioran, cela accule l'esprit à une sorte de lucidité permanente, sur laquelle la volonté n'a pas la moindre prise et qui ne consiste qu'à «remâcher» indéfiniment l'insoluble, les «interrogations sans réponse» qui nourrissent le désespoir. Ainsi entendue, la lucidité représente la manifestation d'une conscience absolument actuelle, qui réfléchit l'impossibilité d'une justification causale de l'être. C'est au fond par le biais de cet *a priori* pathologique que se découvrit à Cioran le fait brut et incompréhensible d'*exister*. L'ouvrage, qui paraîtra en 1934 à Bucarest, répond donc à une nécessité intérieure; ce qui motive en effet sa rédaction, c'est la révélation de «l'inanité de la philosophie», l'impuissance de cette dernière à cicatrifier les plaies les plus profondes, à donner ne serait-ce qu'un semblant de réponse aux déchirements dont ceux qui souffrent sont objet, réponse qui, tel un baume, apaiserait voire guérirait l'être du *mal d'exister* lui-même. Entre désir d'apocalypse et subversion désespérée, lyrisme explosif et lucidité criminelle, le petit livre, qui fut, pour son auteur, «une sorte de libération, d'explosion salutaire», traque l'illusion jusque dans ses plus lointains retranchements; c'est un véritable précis de nihilisme, qui se fonde sur quelques intuitions centrales, parmi lesquelles : l'absurdité foncière de l'existence, l'inhérence de la mort à la vie, la solitude du sujet dans un monde de souffrances où rien ne mérite d'être élucidé, l'illégitimité de toute forme d'espoir, la vanité de l'idée de progrès, la négation de l'idée même de vérité, et surtout le caractère mortifère de la conscience. Du reste, s'il est indéniable que *Sur les cimes du désespoir* soit l'œuvre d'un fanatique dévoré par les angoisses que lui cause son état de profonde dérégulation, il n'en demeure pas moins que, derrière l'excès de certains propos — et ils sont nombreux —, travaille, avec une infatigable ardeur, l'implacable lucidité d'un homme qui ne cesse d'expérimenter sa propre finitude dans le seul but d'identifier l'incommensurable distance qui le sépare de cet absolu auquel tout son être, paradoxalement, aspire. Cioran a prétendu, par ailleurs, que ce «livre fou» contenait déjà, en germe, toute sa pensée à venir³; il n'a cessé, en conséquence, de se faire le reproche d'avoir écrit ensuite. Le fait est que, révolte sauvage contre les impuissances du connaître, l'œuvre se présente comme le témoignage d'une chute inexorable au cœur des antinomies douloureuses qui fondent l'existence; elle décrit, dans une confusion troublante et révélatrice, les terreurs et souffrances d'une conscience *frappée* par l'inanité de

l'univers, cet insaisissable vide qui puise sa vacuité dans le mouvement essentiel de la durée. Aussi, chez Cioran, existence et vie se trouvent-elles identifiées, dès le départ, comme ce qui porte en soi l'agent de sa propre annihilation. Le caractère tragique de l'existence se situe précisément dans la découverte de l'inhérence à soi du néant, dans le spectacle d'une inévitable destruction *en marche* au sein de l'essence. Cette révélation — si féconde en obsessions et en tensions — est la source même de la déchirure existentielle que Cioran portera en lui, comme un fardeau, jusqu'à sa mort, et qu'il tentera d'exorciser par l'objectivation de l'écriture, avec plus ou moins de succès d'ailleurs. Or, c'est très exactement la nature de ce déchirement, entre foisonnement illusoire de la vie et néant de l'existence, que nous souhaiterions mettre en lumière au long de ces quelques pages. De quelle conception de la vie la pensée cioranienne est-elle porteuse? Comment cette conception se construit-elle au sein des textes, et à quoi aboutit-elle sur le plan pratique? Pour tenter de répondre à ces questions, nous examinerons — à partir de l'écriture fragmentaire — le traitement réservé par Cioran au principe de non-contradiction et ce qu'il induit dans la détermination de l'essence de la vie. Nous nous interrogerons ensuite sur la nature tout à fait singulière du doute cioranien, qui introduit le néant dans l'existant. Cela nous permettra enfin de mettre au jour l'impasse éthique à laquelle cette pensée ne cesse de se heurter. C'est donc le rapport de corrélation qu'entretiennent pensée et acte qui servira de fil conducteur à notre réflexion.

L'écriture fragmentaire et la dialectique sans positivité de la vie

Les livres de Cioran sont une compilation de courts écrits, d'aphorismes et, plus généralement, de fragments. Ce mode d'expression déroutant et original recèle toutefois chez notre auteur une signification qui outrepassa l'intention purement esthétique. Tout d'abord, comme chez Nietzsche, il manifesta une volonté de combattre l'esprit de système, et de substituer à ce dernier une pensée libérée, où les révélations parfois incohérentes mais souvent riches de la subjectivité puissent prendre place à part entière. Pour Cioran, le temps des traités et des philosophies imperméables à la possibilité d'une contradiction irrésolue est terminé; le principe de non-contradiction est stérile, car, guide pernicieux, il borne l'intelligence, lui impose l'idée d'une solution non seulement nécessaire, mais encore unique. Bien plus : il conduit souvent l'esprit à la malhonnêteté, parce qu'il

l'oblige toujours à trancher dans un sens ou dans un autre, sa priorité étant la sauvegarde de la cohérence et le rejet catégorique de l'idée de son propre échec. Le fragment est donc déjà, en lui-même, insurrection contre la tradition philosophique et contre ce sur quoi elle s'est principalement construite. Mais, plus profondément, son usage est chez Cioran porteur d'une certaine façon de concevoir le monde et de révéler l'existence. L'écriture fragmentaire correspond à la perception brisée d'un monde qui ne cesse de fuir, et dont il semble vain de vouloir enfermer l'essence dans un système. L'identité présumée de l'être procède des exigences de notre langage et de notre propre structure intellectuelle, laquelle conçoit le monde à travers des catégories de pensée qui lui sont, sinon étrangères, du moins inadéquates. Selon Cioran, l'essence du monde est fonction de l'état de notre subjectivité; *l'affectivité* que concentre cette dernière détermine *ce* que nous percevons et la façon dont nous le percevons. Autrement dit, tout est affaire de perspectives, c'est-à-dire non pas seulement de «points de vue» sur une réalité dont, en outre, nous postulerions l'identité, mais plus radicalement d'états subjectifs, lesquels varient à l'infini parce qu'ils s'inscrivent directement dans la durée. Le monde, intrinsèquement lié à l'instabilité de notre vie subjective, se meut par conséquent sans cesse. Or, c'est de ce mouvement que la pensée doit parvenir à rendre compte.

Le problème est que la conscience opère de façon discontinue : je ne suis pas toujours conscient de ce qui m'entoure, de ce que je perçois, de ce que je fais; on peut même dire que cet état de conscience, qui suppose une disposition réflexive, est somme toute assez rare, parce que notre existence se trouve soumise, pour une part très importante, à la spontanéité du vivant. Notre conscience, de plus, n'est pas une substance, ou le contenu d'un moi immuable qui saisirait les choses tout en demeurant structurellement identique à lui-même; elle est l'ensemble de ses manifestations actuelles, l'ensemble des actes qu'elle réalise présentement. Reste, en tout cas, que si cette discontinuité de l'acte de conscience ne permet pas de saisir le mouvement des choses, elle permet, en revanche, de capturer des *instants* de ce mouvement, ce que Cioran nomme des «expériences». Il ne s'agit pas, à proprement parler, de saisir des «vérités», mais d'user d'une démarche qui prenne en compte le caractère tout à fait spécifique de la relation qui existe entre, d'une part, les actes de conscience, et d'autre part, l'instabilité intrinsèque de l'objet. Cependant, ces expériences, qui ont leur vie propre,

peuvent se contredire, si on les considère dans une perspective totale; pour autant, chercher, quoi qu'il en coûte, à les faire entrer dans un rapport de cohérence équivaldrait vraisemblablement à en perdre l'authenticité. Aussi, Cioran ne recule pas devant le constat de réflexions contradictoires, car celles-ci représentent, au sein de la pensée, l'antinomie fondamentale dont se nourrit la vie. C'est la raison pour laquelle il considère que seule l'écriture fragmentaire est adéquate, car seule elle reflète pleinement l'activité de la conscience, laquelle se caractérise par la discontinuité et la distance. Le fragment est donc à la fois un aveu d'échec et un aveu d'impuissance; il introduit la possibilité de la rupture au sein de la pensée et, ce faisant, redéfinit l'acte de penser lui-même en réduisant considérablement ses prétentions. Mais il est aussi, pour Cioran, le vecteur essentiel — formellement parlant — de ce déchirement existentiel que nous évoquons plus haut et qui se trouve, dans son cas, intimement lié au drame de l'impasse, de l'indéracinable incertitude; car, signe de probité, voire de lucidité, l'acceptation de la contradiction est aussi facteur d'inconfort, voire de danger. S'émanciper de l'idée que la contradiction ne soit nécessairement qu'un état transitoire de la pensée qui progresse vers une solution constituée en soi une véritable violence faite à l'encontre de l'esprit. En sorte que, curieusement, le statut de la contradiction — dans l'œuvre de Cioran — n'est pas saisissable comme le produit d'une démarche : l'exercice de la contradiction s'impose à quiconque veut avoir au moins le sentiment d'être libre sans être dupe. C'est une fatalité, pour le moins paradoxale : on ne décide pas de se contredire, mais on l'assume ouvertement — parce que, le monde se donnant à nous de façon contradictoire, tenter de l'encager dans une vision unificatrice correspondrait à en occulter l'essentielle inadéquation avec soi. De ce mode d'apparaître de la pensée qu'est le fragment, il convient donc de remonter au mode de pensée dont il est porteur, et qui consiste en une sorte d'écartèlement antinomique permanent, lui-même révélateur d'une crise philosophique grave où l'idéal de vérité fait l'objet d'une profonde remise en question. Prétendre, comme le fait Cioran, que la pensée n'est plus possible désormais que par fragments, ce n'est pas seulement reconsidérer l'acte d'écrire, c'est surtout bouleverser la foi, en quelque sorte naturelle, que nous éprouvons à l'égard de la vérité, de son existence et de son unité. C'est une façon de s'enliser dans la négation du renoncement, mais c'est aussi une manière de refuser la réduction du monde à

l'expression de la pensée et de ses principes. Pour autant, expérience limite des affres de la contradiction, la réflexion de Cioran nous semble surtout être le produit d'une question qui pourrait être formulée ainsi : quelle *valeur* peut-on accorder à l'existence humaine — envisagée comme ce qui seul porte la révélation d'un possible sens? C'est dans la confrontation à cette question obsédante que se joue selon nous le drame cioranien.

L'œuvre de Cioran est l'expression d'un déchirement existentiel qui prend la forme d'une contradiction entre deux impulsions de pensée antinomiques et en perpétuel rapport de force, au sein du même moi : une impulsion vitaliste et une impulsion sceptique. Assumée comme telle, c'est-à-dire ni résolue, ni dépassée, mais lucidement constatée dans son indestructibilité propre, cette contradiction est l'ultime raison d'être des livres de Cioran. Coexistence non pacifique au sein de la conscience, elle est du reste attestée en maints endroits du corpus; à titre d'exemple, les fameux *Cahiers* (retrouvés et retranscrits après la mort de leur auteur par Simone Boué, sa compagne) sont truffés de syntagmes très significatifs; Cioran s'y définit, entre autre, comme «un sceptique et un emballé tout ensemble», comme «un sceptique *effréné*», ou encore comme un «esprit précipité et pourtant irrésolu»⁴ — ce qui, certes, ne laisse pas d'intriguer. Cette antinomie entre force vitale et faculté réflexive est selon nous le seul véritable fil conducteur de l'œuvre de Cioran, — mieux : elle en constitue la dynamique propre, le moteur. Nous la trouvons, en effet, aussi bien dans l'œuvre roumaine que française. Néanmoins, il ne s'agit pas là de déterminer un principe de cohésion, ni de conférer à ce fil conducteur le statut de thèse philosophique; de fait, peut-on raisonnablement espérer fonder, même sur la contradiction, l'unité d'une œuvre qui récusé ouvertement la synthèse? L'antinomie dont il est question est une véritable torture, qui puise ses forces dans sa propre insolubilité et qui, pour cette raison, ne peut pas être identifiée à un principe rationnel de pensée. Il s'agit de ce qui sollicite la réflexion, de ce qui détermine l'acte d'écrire, lequel répond toujours, chez Cioran, à une nécessité vitale : «J'écris pour moi, pour me libérer de mes obsessions, de mes tensions, rien de plus»⁵, déclare-t-il par exemple en 1977, lors d'un entretien avec Fernando Savater. L'acte de penser n'est donc en rien désintéressé. Il est essentiellement le produit d'une lutte incessante contre la souffrance, le doute et la mort. La pensée est d'abord l'expression d'une infirmité, d'une carence vitale. Elle procède d'une

incapacité à se maintenir naïvement dans l'existence. Le vivant parfait ignore qu'il vit et meurt, qu'il est une pure manifestation du vouloir-vivre. Cette ignorance est la condition même de sa plénitude, de son adéquation à la vie : il n'est pas seulement dans son élément, il est son élément. La vie parfaite est en conséquence une vie sans conscience, c'est-à-dire sans distinction de l'objet. En revanche, plus la conscience prend de place dans l'existence de l'individu, plus celui-ci découvre le vide du monde et le sien propre. La faculté par laquelle l'objet nous est révélé est, paradoxalement, celle par laquelle il nous échappe, se perd. La connaissance détermine ainsi un phénomène d'altération, dont l'aboutissement est l'annihilation de l'être et la confrontation de l'esprit à la vacuité universelle. Ce processus d'anéantissement du monde par la conscience est ce que notre auteur nomme scepticisme. Il désigne le phénomène de mise à distance de soi et d'aliénation perpétuelle de l'être qui s'opère dans l'exercice le plus accompli de la réflexion. De sorte que chez Cioran savoir et vivre sont inconciliables : la véritable connaissance abstrait l'individu de la vie, tandis que le vivant parfait n'a pas même conscience de sa propre existence. Irréductible, cette antinomie constitue l'alternative douloureuse à laquelle Cioran nous initie, qui pose ainsi de manière radicale et tragique le problème de la valeur de l'existence, – par son absence de sens. En définitive, l'essentiel des écrits de Cioran sur ce sujet cherche à attirer l'attention du lecteur sur deux choses : tout d'abord, sur l'idée que la conscience représente, au sein du processus vital, une *anomalie*, au sens où, à son plus haut degré, elle brise la spontanéité de la vie et introduit une distance qui ralentit, voire annule, son élan créateur. Telle est au fond la forme que revêt le vitalisme de Cioran : la nostalgie d'un état d'immanence absolue, où l'unité primordiale était encore intacte. Ensuite, le penseur souligne l'idée qu'il convient de ne pas confondre la dimension négatrice du vivre, qui en constitue l'essence, et la dimension annihilatrice du doute, qui épuise l'être parce qu'il ne peut pas échapper à la spirale de l'incessante remise en cause. Telle est, cette fois, la véritable nature du scepticisme pour Cioran : l'exaspération du phénomène conscient, l'accès à l'absence des choses, au néant. Mais comment se construit, plus précisément, cette approche pour le moins paradoxale de l'existence, au sein de la pensée cioranienne ?

Cioran a souvent insisté sur l'importance des dispositions physiologiques dans le développement de la réflexion philosophique. «Notre corps nous souffle nos doctrines»⁶, note-t-il par exemple. Le

corps, en effet, est un lieu de révélations, parce qu'il est à la fois notre premier point de contact avec ce qui est, et le premier vecteur du vouloir-vivre en nous. Or, à ce titre, il est ce par quoi nous découvrons l'immanence de la mort à la vie, la présence de l'agent de destruction au cœur de l'essence. C'est par l'expérience de l'altération progressive des fonctions vitales ou à travers celle de la maladie que s'effectue cette découverte, qui inaugure l'avènement de la véritable pensée. La santé est un état d'ignorance où la cohésion des organes ne nécessite aucunement le développement du phénomène conscient dans d'importantes proportions; c'est un état de pure coïncidence à soi, d'immersion absolue dans la durée et dans le changement permanent qu'elle sous-tend : une modalité parfaite, parce que foncièrement naïve, de l'existant. La maladie, en revanche, est intériorisation de la mort, mieux : du mourir. Les souffrances qu'elle provoque créent une rupture, une mise à distance de soi qui reflète les carences consécutives au dysfonctionnement organique qui définit la maladie. Cette fracture qui se creuse à l'intérieur de soi favorise l'émergence et le développement de la conscience, qui n'offre qu'une seule perspective à l'homme : celle de son inéluctable mort, laquelle, de plus, est toujours imminente. Pour être plus précis, il faudrait même ajouter que la conscience perçoit alors le phénomène du mourir sur le mode de l'actualité, c'est-à-dire comme quelque chose qui, paradoxalement, «survient présentement», non comme un événement extérieur, sans relation immédiate avec elle. La révélation de la mort au sein du corps conduit à une quasi-identification du vivre et du mourir, dans la mesure où ces derniers se conjuguent, comme en un même «tissu» temporel. C'est la marque indélébile de notre essentielle finitude, laquelle, toujours plus présente à la conscience, réduit l'horizon du possible et confère ainsi à l'existence l'aspect d'une agonie. Les déficiences physiologiques et les souffrances qui leur sont attachées sont donc source de lucidité pour Cioran, qui, on le voit, s'inspire très largement de certaines intuitions de la philosophie de la vie pour tenter de donner réponse aux problèmes posés par la philosophie de l'existence.

Mais il y a plus : ces déficiences, qui perturbent le corps en profondeur, donnent également accès à l'inextricable dialectique sans positivité qui fonde l'existence, et qui se présente comme une incessante succession de créations et de destructions de ce qui est, sans signification ni finalité transcendantes. Tout ce qui existe, en effet, tend à se préserver dans son être, à s'affirmer, et, par

conséquent, à nier et à détruire. Rien n'échappe, selon notre penseur — qui s'inspire ici très largement de la philosophie de Schopenhauer — à cette force originelle qui épuise le contenu de l'être, et qui se développe, non exactement de manière anarchique, mais de façon aveugle et immédiate. En sorte que c'est dans ce travail permanent de l'affirmation et de la négation qu'il faut s'exercer à percevoir la continuité intime de l'existence, l'équilibre précaire mais suffisant qui la sous-tend. Aucune rationalité n'organise le réel; l'ordre que nous croyons déceler dans l'univers, et que nous déclinons en finalités, est trompeur : il n'est rien d'autre que le produit d'une conscience considérant *a posteriori* l'objectivation de cette fameuse force, dont l'essence est de vouloir être indéfiniment. L'être est irrationnel; néanmoins, l'antinomie qui en constitue le cœur n'est pas, à proprement parler, tragique; ce qui l'est en revanche, c'est la possibilité que nous avons de saisir, par la conscience, ce combat permanent de l'existant contre lui-même, un combat dénué de fin et qui reflète ce que Cioran appelle souvent «l'impérialisme de la vie». C'est d'ailleurs de cette connaissance que naissent l'angoisse et la difficulté d'être, modalités essentielles du rapport de notre conscience à l'absurdité foncière de l'existence. Mais l'important est que cette double tension, entre auto-conservation et autodestruction, correspond à une double exigence inhérente à la nature même de l'être, qui tend à la fois à s'affirmer et à se nier, sans jamais pour autant s'anéantir de manière définitive. Le travail du négatif, en effet, est à lui-même sa propre fin; il nécessite, en conséquence, la présence d'un objet sur lequel il puisse exercer son action : la création n'est pas autre chose, pour Cioran, que l'apparition d'un tel objet, voué — de fait — à la destruction. La dimension créatrice dont l'existence est porteuse est donc soumise, en dernière analyse, à la nécessité d'une négation qui n'est jamais totale, qui tend sans cesse à se régénérer et à substituer une réalité à une autre; au fond, la négation est participation à l'être, moteur de la vie et de sa subsistance. Toutefois, soutenant l'identité du vivre et de l'exister, le penseur va parfois jusqu'à nier l'idée que la vie soit, à proprement parler, créatrice : «Le devenir de la vie, note-t-il en 1932, n'est pas créateur, parce que les formes qui se succèdent ne se totalisent pas en une structure globale, ne s'additionnent pas dans une totalité synthétique. Ce que nous appelons la productivité continue de la vie n'est rien d'autre que la démonialité de la création et de la destruction»⁷. C'est pourquoi la dimension créatrice de la vie doit être entendue dans un sens tout à fait restreint, celui d'une régénération immanente,

dénuée de finalités extérieures : «La productivité immanente de la vie présente seulement des directions, seulement des expansions de ses diverses formes concrètes, sans aucune intentionnalité qui les transcenderait»⁸. L'absence d'un sens unificateur, qui embrasserait toutes les manifestations de la vie, révèle à la conscience la nature aveuglement impérialiste du vivant, c'est-à-dire son incessante aspiration à objectiver de nouvelles formes, à produire de l'actualité, alors même que l'impulsion dont il procède réduit inévitablement l'actuel au transitoire et confère ainsi à l'être une radicale instabilité structurelle. Cioran l'indique d'ailleurs de la façon suivante : «Cet impérialisme engendre un phénomène réellement intéressant : la vie ne peut pas s'objectiver dans des expressions actuelles, chacune ne constituant qu'une transition vers une autre. Là où l'impérialisme diminue et où les formes se solidifient, la vie cesse⁹». Or, c'est précisément cette non-solidification du contenu vital qui est assurée par le dynamisme de la négation ou, pour être plus exact, par ce que Cioran appelle «l'interpénétration de l'affirmation et de la négation¹⁰». Notons, au passage, que le développement de l'histoire n'est rien d'autre que la visibilité de cette antinomie, et qu'en conséquence il ne saurait recéler le moindre sens et surtout être facteur de progrès. Mais, si la négation est nécessairement liée à la présence effective de l'être, si elle contribue, par son dynamisme, à la préservation de l'existence, il est une expérience qui brise l'équilibre de l'essence et introduit en son sein le néant : cette expérience, état limite d'une conscience exacerbée, c'est celle du doute. Qu'est-ce à dire?

Expérience du doute et néant

«Je suis absolument certain que la conscience est apparue en raison d'une insuffisance vitale de l'homme, d'un déficit de vie. (...) La conscience vient de ce que l'homme est incapable de vivre de façon irrationnelle, de ce que la vie a perdu une partie de ses capacités et de sa productivité. Chez l'homme, la vie a fait faillite¹¹». Nombreuses sont les pages de l'oeuvre où Cioran décrit cette «faillite», ainsi que ses funestes conséquences. L'intrusion de la conscience dans le processus vital inaugure un phénomène irrémédiable, celui de la dislocation de l'être. Tout se passe comme si la conscience s'était progressivement détachée de la vie pour en contempler le vide, comme si nous faisons l'expérience d'un abîme fatal et impossible à combler par la connaissance. L'extériorité du sujet par rapport au monde consomme la perte de ce dernier, qui n'est plus qu'un objet,

une représentation; le sujet se fait alors spectateur; mort à la vie pure, il est la proie de la conscience du temps, qui toujours le rappelle à son unique projet réel, qui est de mourir. La réflexivité de la conscience accule à la solitude et détruit toute forme de connivence avec la vie : il n'y a plus d'immanence. «La lucidité, écrit Cioran dans *Le crépuscule des pensées*, résulte d'un amoindrissement de la vitalité, comme l'absence d'illusion. Se rendre compte ne va pas dans la direction de la vie; être au clair avec quelque chose encore moins. On est tant qu'on ne sait pas qu'on est. Être signifie se tromper¹²». Or, c'est ce statut de spectateur, d'être radicalement extérieur, qui est problématique. L'apparition de l'individu, contemporaine de celle de la conscience, marque l'avènement du phénomène «métaphysique» par excellence : celui de la décomposition de la vie pure. L'unité primordiale de l'être brisée, l'individu conscient sait qu'il est unique désormais, c'est-à-dire absolument seul; prisonnier de ses limites et ne pouvant que constater son état, chacun des regards qu'il porte sur lui-même ajoute au sentiment d'être exilé qui le paralyse, et le conforte dans l'idée de sa propre nullité. Ce drame de l'individuation, Cioran l'a longuement décrit, notamment dans *Le livre des leurres*; on y lit, par exemple, ceci : «Maudit soit l'instant où la vie a commencé à prendre forme et à s'individualiser; car alors, sont nées la solitude de l'être et la souffrance d'être seulement soi, d'être abandonné¹³»; «La vie est derrière nous, parce que nous sommes partis d'elle; la vie est le *souvenir* suprême». Au reste, l'expérience quotidienne ne nous fournit-elle pas d'innombrables exemples du caractère intrinsèquement délétère de la conscience? Plotin lui-même le remarquait : «On peut trouver, même dans la veille, des activités, des méditations et des actions très belles que la conscience n'accompagne pas au moment même où nous méditons ou agissons : ainsi celui qui lit n'a pas nécessairement conscience qu'il lit, surtout s'il lit avec attention; celui qui agit avec courage n'a pas conscience qu'il agit courageusement, tant qu'il exécute son acte; et il y a mille autres faits du même genre. C'est à tel point que la conscience paraît affaiblir les actes qu'elle accompagne; tout seuls, ces actes ont plus de pureté, de force et de vie; oui, dans un tel état, les êtres parvenus à la sagesse ont une vie plus intense; cette vie ne se disperse pas dans les sensations et se rassemble en elle-même et au même point¹⁴». Pour Plotin, donc, comme pour Cioran, la conscience disperse la vie et en affaiblit la «force» et la «pureté»; le dédoublement du moi qu'elle provoque amoindrit l'intensité de l'acte, et crée non seulement une béance à

l'intérieur de soi, mais aussi — par voie de conséquence — un vide radical entre nous et l'objet. Dès lors qu'il y a objet, il y a réflexivité, c'est-à-dire éloignement de l'unité propre du vivre. On peut d'ailleurs souligner que chez Plotin, comme chez Cioran, le phénomène de l'extase transcende le plan de la conscience jusqu'à annuler proprement cette dernière — du moins dans sa fonction d'agent de dislocation. La conscience ôte donc l'espoir d'une plénitude. L'être se trouve scindé, et le néant fait alors irruption dans l'homme et dans le monde, supprimant la possibilité d'une coïncidence de l'être. Ce phénomène, qui correspond au degré le plus élevé de l'activité consciente, Cioran l'appelle presque indifféremment lucidité ou scepticisme. Mais comment s'opère chez lui cette quasi-identification?

«Je pose la question, écrit-il en 1933, à tous ceux qui ne portent pas d'ocillères : y a-t-il quelque chose au monde dont on puisse ne pas douter? Si oui, j'aimerais bien qu'on me l'indique, car j'ai vainement cherché partout, je n'ai trouvé aucun point d'appui solide¹⁵». Bien sûr, le doute cioranien n'a rien de commun avec le «doute calculé», «méthodique» et «rationnel», car celui-ci, affirme-t-il ironiquement, «n'empêche pas nos philosophes d'avoir la digestion facile et le sommeil léger». Le doute rationnel procédant — par définition — de l'intellect, son champ d'application est nécessairement limité, et sa mise en question, restreinte. Le véritable doute n'est pas maîtrisé mais subi, car il s'enracine dans la totalité de la vie intérieure du sujet, et en exprime les douleurs et les carences; il engage en profondeur l'existence de celui qui pense. Hypertrophie du phénomène conscient, il brise le mouvement de la vie et entre avec cette dernière dans un rapport de dualité irréductible et tragique. À la naïve communion avec le vivant, il substitue «une agitation douloureuse, une incertitude sans issue¹⁶» où se mêlent, à égale mesure, désespoir et sentiment de ne pouvoir plus être dupe de quoi que ce soit. «Le doute, déclare Cioran, vous sépare des choses, il est le contraire de l'attitude magique, qui n'est possible que dans le cadre d'une intimité organique, d'une participation vivante à la qualité et à la valeur, qui développe excessivement le processus de revitalisation du monde et qui transfigure les aspects de l'existence, comme dans les séduisantes visions paradisiaques». Dans *Sur les cimes du désespoir*, Cioran utilise également le vocabulaire de la *magie* pour désigner le phénomène d'intégration au flux vital qui caractérise la quasi-totalité des êtres, et stigmatiser, par contraste, «ceux pour qui existent l'insoluble et l'irréparable¹⁷». Le doute, en effet, tend à

suspendre l'instantanéité au sein de laquelle la vie réalise sa perfection. Mais cette instantanéité n'est «magique» que pour celui qui voit l'absurdité foncière de l'existence. Autrement dit, la magie de la vie n'est réellement connue que de celui qui s'en trouve exclu : le sceptique. Parce qu'il a percé la nullité du mensonge universel, il peine à réintégrer sa place au milieu des vivants, pis : il ignore quelle doit être désormais sa condition. Le doute est donc en premier lieu facteur d'esseulement, d'exil; en faire vraiment l'expérience équivaut à s'exclure de toute forme de proximité, et à se confronter à l'absence totale des choses. Cela dit, le jeune Cioran identifie déjà, dans son premier livre, les crises de scepticisme à des instants de lucidité, où la disposition au doute fait figure de critère : «Je n'aime pas les prophètes, ni non plus les fanatiques qui n'ont jamais douté de leur mission ni de leur foi. Je mesure la valeur des prophètes à leur capacité de douter, à la fréquence de leurs moments de lucidité». Cette identité entre doute et lucidité — qui sera très largement thématifiée dans l'œuvre française — demeure donc, en un sens, problématique. En réalité, ces deux concepts ne désignent pas tant une disposition subjective en quête de vérité, qu'une incapacité viscérale de la conscience à être victime de la moindre illusion. L'esprit lucide ne cherche pas la vérité; il destitue une à une les évidences qui lui ont été transmises, dès sa naissance, par le dogmatisme du vital, sans jamais se laisser envahir par le poison de la certitude positive : c'est la mort de la *foi* en l'existence de la vérité. La lucidité et le doute incarnent le piège de l'évolution faisant retour sur ses racines; c'est pourquoi ils croissent à mesure que la vitalité décroît, et inversement. Au fond, nous sommes ici très loin de la tradition sceptique; très loin, en outre, de toute pensée doutant par méthode, faisant de la suspension du jugement le premier moment d'une quête des fondements ultimes de la connaissance : «Mon scepticisme — écrit Cioran — est inséparable du vertige, je n'ai jamais compris qu'on pût douter par *méthode*¹⁸». C'est par l'expérience du doute que s'effectue l'irruption du néant dans l'existence, un doute qui se substitue au dynamisme de la négation et qui bouleverse ainsi en profondeur l'équilibre sur lequel repose ce qui est.

Dans un essai de *La Chute dans le temps*, intitulé «Le sceptique et le barbare», Cioran prend lui-même la peine de distinguer le doute de la négation, et de décrire la nature de cette irrésistible spirale qu'est le scepticisme : «Alors qu'on nie toujours au nom de quelque chose, de quelque chose d'extérieur à la négation, le doute, sans se

prévaloir de rien qui le dépasse, puise dans ses propres conflits, dans cette guerre que la raison se déclare à elle-même lorsque, excédée de soi, elle attende à ses fondements et les renverse, pour, libre enfin, échapper au ridicule d'avoir à affirmer ou à nier quoi que ce soit¹⁹». Si la négation participe de la vie et de l'activité de l'esprit, si elle manifeste l'idée d'une présence au monde — le doute, pour sa part, n'affirmant rien mais ne niant rien non plus, résultant des perplexités que la raison nourrit depuis toujours pour elle-même, saccage, par l'effet combiné de la souffrance et du refus de l'imposture, l'évidence attachée à la présence de l'esprit au monde. Il apparaît en effet, nous dit Cioran, lorsque la raison, se prenant elle-même pour objet de son investigation, juge de sa validité et de sa propre capacité à nous faire connaître les choses; il écrit : «pratiquement, tout se passe (...) comme si, par un subterfuge ou un miracle, nous parvenions à nous affranchir de ses catégories et de ses entraves. L'exploit est-il si insolite? Il se ramène en réalité à un phénomène des plus simples : quiconque se laisse entraîner par ses raisonnements *oublie* qu'il fait usage de la raison»; or, c'est dans la prise de conscience de cet oubli, lequel est la «condition d'une pensée féconde, voire de la pensée tout court», c'est dans cette révélation de ce qu'est la pensée *pensante*, que surgit le véritable doute : il «s'abat sur nous, écrit-il, comme une calamité; loin de le choisir, nous y tombons. Et nous avons beau essayer de nous en arracher ou de l'escamoter, lui ne nous perd pas de vue, car il n'est même pas vrai qu'il s'abatte sur nous, il était en nous et nous y étions prédestinés»; et Cioran de clore par ses mots : «Personne ne choisit le manque de choix, ni ne s'évertue à opter pour l'absence d'option, vu que rien de ce qui nous touche en profondeur n'est *voulu*. (...) Jamais le véritable doute ne sera volontaire; même sous sa forme élaborée, qu'est-il sinon le déguisement spéculatif que revêt notre intolérance à l'être? Aussi bien, quand il nous saisit et que nous en subissons les affres, n'y a-t-il rien dont nous ne puissions concevoir l'inexistence²⁰». Douter n'est donc pas nier, et l'on peut même affirmer que le doute inaugure la fin du règne de l'esprit connaissant, c'est-à-dire se rapportant au monde sur le mode de la négation et de l'affirmation, qu'il est l'expression d'une suspicion radicale à l'égard du jugement comme tel, et d'une infinie lassitude du connaître. Au reste, Cioran précise qu'«il faut se figurer un principe autodestructeur d'essence *conceptuelle*, si l'on veut comprendre le processus par lequel la raison en vient à saper ses assises et à se ronger elle-même²¹»; telle la vie renfermant en son sein l'agent de sa

destruction, la raison, innocente et sûre d'elle tout d'abord, trouve en soi l'élément qui va la faire basculer du côté de l'indécision absolue. L'immanence de cet élément à la raison manifeste, comme dans le cas de la vie où travaille la mort, le caractère tragique de l'existence humaine : à la vérité, comment soupçonner que la raison, modalité de l'être au premier abord si éloignée de la vie, puisse être soumise à la même tension que cette dernière, que la perspective d'une chute imminente puisse s'y trouver inscrite? Le concept n'est pas à l'abri de cette malédiction qui frappe tout être; lui-même peut sombrer dans la maladie, n'être plus adéquat avec soi. Rejetant désormais toute forme d'évidence, la raison s'évertue à détruire en elle toutes les variantes de cette volonté d'aveuglement qui jusqu'ici la constituait, glissant progressivement du refus d'être dupe à l'incapacité totale d'accorder son assentiment à la moindre parcelle d'hypothèse; cet assentiment relevant alors du miracle, «lui paraissant inexplicable, inouï, surnaturel, elle soignera l'incertain et en étendra le champ avec un zèle où il entre un soupçon de vice et, curieusement, de vitalité».

Après avoir irrémédiablement attenté à l'équilibre de sa pensée en passant au crible du soupçon «certaines superstitions essentielles» qu'il est vital de ne pas interroger, et avoir poursuivi, avec l'intolérance de l'«antifanatisme»²², «la ruine de l'invincible», notre homme se retrouve, en dernière instance, acculé à la nécessité de suspendre son jugement. En effet, tandis que la négation «est un doute agressif, impur, un dogmatisme renversé» qui ne se nie jamais lui-même, qui ne s'émancipe jamais de ses «frénésies» ni ne «s'en dissocie», le doute, quant à lui, se met inévitablement lui-même en question et préfère «s'abolir plutôt que de voir ses perplexités dégénérer en acte de foi». Or, c'est de cette mise en question fatale de soi que naît la suspension du jugement, aboutissement non encore ultime du doute incarné en obsession, c'est-à-dire, précisément, du doute échappant au contrôle du douteur. «Abandon de toute recherche», «discipline de l'abstention», la suspension du jugement procède, explique Cioran, de l'incapacité où est le sceptique de hiérarchiser les opinions, qu'il a toutes expérimentées dans leur gratuité : aucune préférence n'est plus possible pour lui, l'irrésolution est désormais son lot, elle l'arrache au sommeil de l'agir pur, bloque ses mouvements et guette jusqu'au moindre de ses enthousiasmes. Alors, le sceptique connaît l'ultime suspension, celle des sensations : «L'activité de l'esprit suspendue, pourquoi ne pas suspendre celle des sens, celle même du sang? Plus d'objet, plus d'obstacle ni de choix à

esquiver ou à affronter ; également soustrait à la servitude de la perception et de l'acte, le moi, triomphant de ses fonctions, se réduit à un point de conscience, projeté dans l'indéfini, hors du temps». Et voilà comment, en définitive, de l'expérience — d'abord triviale — de la lucidité, l'on en vient à celle du néant, par un long cheminement fait de mise en question et d'épuisement.

L'aboutissement nécessaire de cette immense purification cognitive est, nous dit Cioran, «l'inaction absolue»²³. Mais celle-ci se heurte à «nos réflexes, nos appétits, nos instincts»; en effet, d'automatismes en inconsciences, le sceptique se surprend sans cesse à faire comme si de rien n'était, comme si le doute n'avait pas en lui remis en cause jusqu'à l'être. De sorte qu'il souffre autant de ne pouvoir «divaguer», c'est-à-dire rejoindre la vie par l'innocence de l'acte, que de ne pouvoir en ce monde assumer une totale inaction, puisqu'il est clair qu'on ne saurait se soustraire à certaines nécessités qui, si elles sont intellectuellement discréditées, n'en restent pas moins oppressantes sur le plan de l'existence pratique. «Incurablement honnête»²⁴, il est incapable de «condescendre à l'imposture»; si la vie, cette bienfaitrice puissance d'épouser des certitudes, ne le réinvestit pas à son insu, il n'y tendra, pour sa part, jamais, allergique qu'il est au mensonge, rompu qu'il est aux intolérances du doute, — bien qu'au fond de lui il y ait comme un regret de l'illusion perdue, et comme un désir de la recouvrer. — On le voit, le scepticisme de Cioran est fort marginal; pour l'essentiel, il ne relève pas d'une démarche à proprement parler philosophique. «J'ai réfléchi cette nuit, consigne-t-il dans ses *Cahiers*, que si j'ai quelque mérite, c'est d'avoir donné expression à une forme inusitée de scepticisme : le scepticisme *violent*»²⁵. Cette formule concentre à elle seule tout le déchirement cioranien, entre désir de réintégrer la dialectique de la vie et impossibilité de participer à la duperie universelle. De plus, impur, maladif, le plus souvent irraisonné et subi, contribuant à l'agitation de l'âme plus qu'y remédiant, teinté d'un certain pessimisme «nihilisant», le scepticisme de Cioran se révèle bien sûr fort différent de son lointain ancêtre, le pyrrhonisme, — qui ne constate, pour sa part, aucun rapport d'antinomie entre vie et doute, bien au contraire. Au demeurant, l'un des grands «échecs» de Cioran est de n'avoir pas été capable de vivre lui-même en pur sceptique. Cioran n'était pas Pyrrhon; s'il se croyait aussi lucide que lui et s'il le considérait comme l'un de ses maîtres²⁶, il n'était selon lui naturellement pas apte à le suivre jusque dans les derniers retranchements de l'ataraxie — sublime issue d'une sagesse aussi salvatrice

que difficile à atteindre. On peut en conséquence se demander si Cioran est parvenu ou non à se préserver de cette perpétuelle et destructrice coexistence en lui d'états contraires, s'il est parvenu à trouver le moyen d'assumer les assauts répétés d'une vitalité qu'inhibe et que refole, par à-coups, une lucidité paralysante et désespérante : le sceptique étant l'incarnation d'une contradiction — celle d'un savoir vide et d'une nécessité d'action —, y a-t-il un comportement idéal, une attitude compatible avec la perte de la certitude, perte à laquelle une puissante autant qu'impérieuse force vitale refuse d'accorder son aval?

L'impossible renoncement

De même que, dans ses *Entretiens* notamment, Cioran prétend n'avoir jamais pu accéder à la foi, être un «mystique sans absolu», pour reprendre l'expression de P. Bollon ²⁷, de même, durant toute son œuvre, il se plaint de n'être jamais parvenu à vivre en véritable sage. Cioran vivait l'antinomie ainsi qu'une blessure; mais lorsqu'il apercevait, au fil de l'expérience ou de la réflexion, une solution, un baume éventuel, — son instinct lui dictait de le répudier de suite. Inaccessible à la foi, c'est-à-dire à l'acquisition d'une certitude positive, il l'était aussi à la sagesse, conçue comme état abouti et pas seulement comme objet de tension : au vrai, c'est bien le «cas» Cioran qui resurgit ici, l'individu tiraillé de contradictions et pleinement conscient de sa déchirure. L'impulsion négatrice, présente jusque dans son scepticisme, ne le laisse jamais en paix; s'exprimant par crise, elle est l'élément de son être le plus rétif à une existence sage, c'est-à-dire exempte de troubles. «Il y a en moi, observe-t-il, un fond de venin que rien ne pourra entamer ou neutraliser²⁸». Le renoncement, il en a revendiqué l'urgence, surtout eu égard à son propre cas, mais sans pouvoir aller au-delà de ce constat et de cette revendication. Trop de volonté, trop de passion à renoncer tue le renoncement lui-même et entache la pureté de l'impulsion première qui le suscita. «Ma "pensée" se réduit à un dialogue avec ma volonté, avec les déficiences de ma volonté²⁹», écrit-il; dialoguer avec sa volonté : peut-on exprimer de façon plus adéquate l'impossibilité d'être au monde? Ce «dialogue», qu'est-il, sinon le pourrissement de la volonté? Or, d'une volonté qui n'est pas saine, qu'espérer de bon? Lutter contre sa propre volonté — puisque celle-ci se révèle un fardeau, — cela est-il pensable? Lutter, du reste, n'est-ce pas précisément faire preuve de volonté? Il faut donc penser que la volonté, lorsqu'elle se retourne contre elle-même, cherche à se purifier, à extraire d'elle le mal, l'agent

de dégénérescence. Et ce mal n'est rien d'autre que le désir. L'élément passionnel de la volonté est ce qui est à détruire, par le biais de la volonté elle-même. Mais supposer cela possible implique que l'on admette l'idée que la volonté est capable de se prendre pour objet sans se dénaturer, et l'idée qu'elle n'est pas en soi, c'est-à-dire de façon essentielle, corrompue, inapte à sauver, et à se sauver. Or, Cioran n'accepte aucune de ces conditions. D'ailleurs, peut-on réellement penser une volonté sans affects, non constituée de désirs? Ce qui meut n'est-il pas, à l'instar de ce qui est mû, tributaire du fond passionnel de l'être? La raison et le syllogisme ne suffisent pas à mettre en mouvement. En conséquence, ici aussi, l'impasse est évidente : l'enseignement du Bouddha, si cher à Cioran, ne prendra pas corps à travers lui. Le vide qu'il connaît, il ne peut s'y astreindre; la passion en lui est récalcitrante; jusque dans ses tentatives d'émancipation, Cioran la manifeste. Plus il cherche à s'en défaire, plus elle l'asservit, le lie aux illusions du monde. Ainsi, la seule voie potentiellement satisfaisante pour Cioran lui était-elle fermée, car il savait le renoncement vicié à sa source, l'idée d'une dissociation radicale entre volonté et désir étant chose inadmissible. Sans la possibilité d'une volonté pure, il n'est ni détachement, ni renoncement réalisables : or, la volonté humaine n'est pas seulement malade, elle est maladie, manifestation d'une déficience constitutive. En réalité, la question centrale que n'a cessé de se poser Cioran, c'est celle de la délivrance. «Sauf Pyrrhon, Épicure et quelques autres, la philosophie grecque est décevante : elle ne cherche que... la vérité; au contraire la philosophie hindoue ne poursuit que la délivrance : ce qui est autrement important³⁰». Il ne s'agit plus de déterminer comment il faut vivre, mais comment il faut procéder pour *supporter la vie*, c'est-à-dire s'en délivrer. D'une problématique proprement éthique (toujours liée à la recherche de la vérité), nous glissons vers une interrogation qui postule l'identité entre exister et souffrir, et inclut comme donné le sentiment tragique de l'existence; le problème n'est donc plus de connaître l'être, mais de parvenir à s'en débarrasser, à s'en préserver, de même que le problème n'est plus de parvenir à se connaître, mais bel et bien à se supporter³¹.

Dès lors, on comprend pourquoi chez Cioran — le Cioran «français» en particulier —, une aversion très forte est nourrie à l'égard de l'acte et de l'engagement, conçu sous sa forme politique, militante, ou encore révolutionnaire. D'une manière générale, tout ce qui aspire au changement, à la nouveauté, doit être étouffé par la

vision du pire. Cet acharnement à rejeter l'aspiration à la nouveauté, Cioran le partage indéniablement avec un Joseph de Maistre, dont l'une des convictions était qu'il faut placer «l'absolu»³², non «dans le possible», «au terme des temps», mais «dans le révolu», c'est-à-dire dans le passé : «Le qualificatif de satanique qu'il discernait à la Révolution française, note Cioran dans son «Essai sur la pensée réactionnaire», il eût pu aussi bien l'étendre à l'ensemble des événements : sa haine de toute innovation équivaut à une haine du mouvement comme tel». À l'instar de Maistre, Cioran refuse d'accepter l'idée «que le temps contient en puissance la réponse à toutes les interrogations et le remède à tous les maux, que son déroulement comporte l'élucidation du mystère et la réduction de nos perplexités, qu'il est l'agent d'une métamorphose totale»³³. L'idolâtrie du temps, l'espoir qu'il puisse être le lieu même de notre salut, la foi que «l'esprit révolutionnaire» ne cesse d'entretenir à son égard, tout cela est, pour Cioran, illégitime, intenable. «Rien de véritablement profond ne peut sortir de la révolte»³⁴, l'absolu étant incompatible avec le devenir et se situant non pas devant, mais derrière nous. Au demeurant, l'acte est en lui-même mauvais, selon Cioran. Ancré métaphysiquement dans le constat du premier acte, celui du péché originel, l'agir humain est l'objet d'une malédiction. Cette idée, qui n'a rien d'une thèse «philosophique» et qui puise son inspiration dans le thème gnostique de la chute dans le temps, est en réalité une véritable déclaration de guerre contre toute pensée postulant l'idée d'un possible progrès au sein du processus historique, contre toute pensée professant l'engagement. Profondément marqué par sa propre expérience de l'idéologie nationaliste des années 1930 — funeste période durant laquelle il prôna l'immersion irrationnelle et totale dans l'acte et où il devint le penseur d'une «transfiguration de la Roumanie» fondée sur les principes de l'hitlérisme mais aussi du bolchévisme —, Cioran voit, à partir de la fin des années 1940, dans «l'envie de devenir source d'événements»³⁵ et dans «ce besoin de croire qui a infesté l'esprit pour jamais», l'acte de naissance du fanatisme et la cause intime de la pérennisation de l'histoire. Cela explique, en outre, l'hostilité que Cioran ressent envers Sartre et l'existentialisme qu'il représente. En témoigne le virulent (et injuste) portrait qu'il en fait dans son *Précis de décomposition...* «Petit Napoléon de la pensée» qui «croyait régenter le monde avec ses concepts»³⁶, «entrepreneur d'idées»³⁷ présent sur tous les fronts, dans tous les débats, et intérieurement motivé par une soif de

puissance parfaitement contraire à ce qu'il affichait de son éthique, Sartre est pour Cioran l'archétype du philosophe *engagé*, c'est-à-dire «conquérant», inauthentique et réfléchi. Son engagement ne lui coûte rien, étant donné que «sa volonté, surnaturellement efficace», se substitue à la spontanéité émotive qui contraint justement l'esprit lucide à ne pas s'engager; de sorte que ce que Cioran lui reprochera toujours, c'est, non pas de feindre l'intérêt pour l'avenir de l'humain, mais de croire naïvement que cet intérêt ne plonge pas ses racines dans ce qu'il y a de plus bas en l'homme, le désir de gloire, celui d'être reconnu, et de voir «sa pensée» «sur toutes les lèvres». Par ailleurs, l'engagement de Sartre a pour notre penseur quelque chose d'artificiel et de foncièrement momentané : «fils d'une époque, il en exprime les contradictions, l'inutile foisonnement³⁸. C'est un *acteur* de l'histoire, qui perpétue, par son engagement, le vouloir-vivre insensé de l'homme : désir de briller, d'être partout, volonté de marquer au fer rouge de son moi tout ce qui s'en approche, — problème, question, ou... homme —, soit d'explorer, de conquérir, d'étendre sa sphère d'influence, bref, gesticulation égocentrique, souffrance idéelle et non réelle, jeu, extériorité, maîtrise et primauté absolues de celui qui pense sur ce qu'il pense... À la vérité, Cioran ne prend même pas la peine de discuter avec Sartre, — du moins de manière explicite, et tandis que le fond de sa pensée en manifeste une réelle connaissance. Il prétend que sa philosophie n'est qu'une «manufacture d'angoisses»³⁹ et que, «s'il parle du néant, il n'en a pas le frisson»; dès lors, quel crédit ce détrompé, tiraillé entre fascination et horreur de l'existence, peut-il bien donner à l'engagement sartrien, engagement tronqué à sa source, effet de mode et produit inconscient de l'adéquation entre le cerveau et les instincts? L'existentialisme de Sartre est bien une philosophie, pour Cioran, en ce qu'elle collabore à l'illusion universelle et s'inscrit pleinement dans le temps, duquel le sceptique organique s'est trouvé exclu. Les notions de liberté, de choix, de projet, de responsabilité — n'ont de réalité et de signification qu'en tant qu'elles entretiennent la dialectique insensée de l'existence qui se développe au sein de l'histoire. Elles procèdent d'une incapacité à échapper au temps, doublée d'une tentative de justification de cette incapacité, laquelle trahit, plus profondément, la terreur de la philosophie qui, refusant de se confronter à l'extinction du possible, à l'enlèvement définitif dans l'impasse, préfère y sacrifier sa lucidité, — que celle-ci survienne comme nausée, doute, angoisse, ou ennui.

Si l'on a pu reprocher à Sartre son pessimisme à l'égard de l'homme et sa conception d'une existence absurde, Cioran paraît blâmer à la fois son manque de radicalité et son inconséquence. En définitive, l'anthropologie cioranienne ne laisse d'autre choix que la prise de distance — par rapport aux autres, à soi, et au contenu événementiel de l'histoire. Cependant, cette tendance à prôner l'indifférence, mieux : l'inaction — voire, paradoxalement : non seulement l'acceptation mais encore le désir de l'échec, — cette tendance à faire l'apologie de l'inertie et de l'inaccomplissement, ne s'arrête pas au domaine politique; ne pas se «réaliser» en art, par exemple, est le propre d'un esprit clairvoyant⁴⁰. L'état de pure potentialité est le seul qui soit supportable : tel est peut-être l'enseignement le plus profond de toute l'œuvre de Cioran. Se contenter d'être, réduire son être au pur fait d'être en actualisant le strict minimum de sa puissance, à seule fin de n'avoir pas à essuyer la lourde déception que tout acte ne manque pas d'entraîner tôt ou tard, étouffer, en somme, l'impulsion par laquelle l'être excède le pur fait d'être, pour se vautrer dans les délices du virtuel où individu et pluralité n'existent plus, — tel est, selon nous, ce à quoi tend Cioran presque sans cesse. S'exercer à n'être rien, tout en étant vivant : cette formule paradoxale, aux allures d'exigence éthique, résume assez bien l'improbable ascèse de notre «exilé métaphysique», attaché aux déserts de sa lucidité et pourtant nostalgique d'une certaine immersion dans l'existence, d'une certaine coïncidence avec le temps. C'est pourquoi il s'engouffrera, dès les *Sylogismes de l'amertume* (1952), dans la terrible voie de «l'amour du découragement⁴¹»; celle-ci ne menant — idéalement — à rien a eu, semble-t-il, le mérite de l'initier à l'humour, à l'ironie et au cynisme, détachement, il est vrai, moins noble que celui auquel il aspirait en réalité, mais plus adéquat à sa nature indocile et contradictoire... Néanmoins, malgré ce sentiment permanent d'être condamné à l'échec, malgré la somme d'échecs effectifs qui n'ont cessé de «couronner» ses tentatives d'émancipation spirituelle, il reste qu'à force d'épuisement et de dégoût, Cioran est parvenu à réaliser, en un sens, une étape essentielle de l'idéal sceptique : celle du silence, — à défaut d'avoir pu accéder à la quiétude elle-même, l'ataraxie. En effet, *Aveux et anathèmes*, sa dernière œuvre, est publiée en 1987 : après cette date, il s'éloignera très nettement de l'écriture — cette thérapeutique inachevée, efficace seulement à court terme — et n'accordera plus que des entretiens, somme toute, assez peu nombreux. Dégoût de l'acte d'écrire, où il se contredisait encore lui-même, extinction

progressive et fatale de sa vitalité, au profit d'un certain accomplissement sceptique, ou simple conséquence de la vieillesse, celui qui prétendait que seuls le hurlement et la crise d'épilepsie étaient réellement susceptibles de rendre compte de l'essence du monde, ne ressentit plus, dans les huit dernières années de sa vie, le désir d'écrire, la nécessité d'extérioriser par l'invective le fond torturé de son esprit. Ce silence est-il le signe d'un triomphe sur soi ou, au contraire, celui d'une âpre défaite? Impossible de le mesurer avec exactitude; ce qui est sûr cependant, c'est que celui qui n'a cessé d'affirmer l'inanité de l'existence comme telle et l'omnipotence du doute tout à la fois, a fini, bon gré mal gré, par se taire...

Vincent Piednoir
France

1. E. Cioran, *Sur les cimes du désespoir* (1934), in *Oeuvres*, «Quarto», Paris, Gallimard, 1995 (notre édition de référence ici), p. 17. *Ibid.* pour les expressions entre guillemets qui suivent.
2. Voir : P. Sloterdijk, *L'Heure du crime et le temps de l'oeuvre d'Art*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, «Note sur Cioran».
3. E. Cioran, *Entretiens*, «Arcades», Paris, Gallimard, 1995, p. 11 et p. 315-316.
4. E. Cioran, *Cahiers 1957-1972*, Paris, Gallimard, 1997. Respectivement : p. 31, 36 et 39.
5. E. Cioran, *Entretiens*, p. 21.
6. E. Cioran, *Cahiers*, p. 566.
7. E. Cioran, «L'irrationnel dans la vie», *Gândirea*, avril 1932, in *Solitude et Destin*, «Arcades», Paris, Gallimard, 2004, p. 95.
8. *Ibid.*, p. 96.
9. *Ibid.*, p. 95.
10. E. Cioran, «Une étrange forme de scepticisme», *Calendarul*, 4 mars 1933, in *Solitude et Destin*, p. 202.
11. E. Cioran, «La conscience et la vie», *Calendarul*, 15 novembre 1932, in *Solitude et Destin*, p. 146-147.
12. E. Cioran, *Le crépuscule des pensées* (1940), p. 424.
13. E. Cioran, *Le livre des leurres* (1936), p. 116. *Ibid.*, p. 204, pour la citation suivante.
14. Plotin, *Première Ennéade*, Paris, «Les Belles Lettres», 1997, in «Du bonheur» (I,4,10), p. 97.

15. E. Cioran, «Une étrange forme de scepticisme», *Calendarul*, 4 mars 1933, in *Solitude et Destin*, p. 200. *Ibid.* pour les citations suivantes.
16. *Ibid.*, p. 201. *Ibid.* pour la citation suivante.
17. E. Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, p. 67. *Ibid.*, p. 83, pour la citation suivante.
18. *Cahiers*, p. 13.
19. E. Cioran, *La Chute dans le temps* (1964), p.1098. *Ibid.* pour les citations qui suivent.
20. *Ibid.*, p. 1099.
21. *Ibid.*, p. 1099. *Ibid.* pour les citations suivantes.
22. *Ibid.*, p. 1100. *Ibid.* pour les citations suivantes.
23. *Ibid.*, p. 1101. *Ibid.* pour la citation suivante.
24. *Ibid.*, p. 1102. *Ibid.* pour les citations suivantes.
25. *Cahiers*, p. 384.
26. «On me demande : Est-ce que vous avez subi l'influence de X et de Y? – Non. Je n'ai eu que deux maîtres : le Bouddha et Pyrrhon», *Ibid.*, p. 529.
27. Patrice Bollon, *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997, p. 189 et suiv.
28. *Cahiers*, p. 29.
29. *Ibid.*, p. 96.
30. *Ibid.*, p. 529.
31. «"Qu'est-ce que la vérité?" est une question fondamentale. Mais qu'est-elle à côté de : "Comment supporter la vie?" Et celle-ci même pâlit auprès de cette autre : "Comment se supporter?" – Voilà la question capitale à laquelle nul n'est en mesure de nous donner une réponse», *Écartèlement* (1979), p. 1483.
32. E. Cioran, *Exercices d'admiration* (publié en 1986), p. 1535. *Ibid.* pour les citations suivantes.
33. *Ibid.*, p. 1534. *Ibid.* pour la citation suivante.
34. *Cahiers*, p. 123.
35. E. Cioran, *Précis de décomposition* (1949), p. 583. *Ibid.*, p. 582, pour la citation suivante.
36. P. Bollon, *op. cit.*, p. 22-23.
37. E. Cioran, *Précis de décomposition*, p. 731. *Ibid.* pour les citations suivantes.
38. *Ibid.*, p. 732.
39. *Ibid.*, p. 731. *Ibid.* pour la citation suivante.
40. Ceci est au fond le sujet de la fameuse «lettre sur quelques impasses», *La tentation d'exister* (1956), p. 880 à 893.
41. *Cahiers*, p. 593.