

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

COMMENT VIVRE AU TEMPS DE LA MORT DE DIEU ?
CIORAN ET LE DÉFI DE L'EXISTENCE SCEPTIQUE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
CATHERINE SYLVESTRE

OCTOBRE 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier mon directeur Yves Couture pour avoir cru en mes idées dès le départ et pour avoir su me guider patiemment vers leur réalisation.

Je suis également reconnaissante envers le Centre d'étude en pensée politique pour avoir été le cadre nécessaire à la réussite de ce mémoire. Je suis surtout redevable envers les personnes qui l'animent, sans qui la rédaction aurait été une tâche impossible.

Je veux aussi remercier ma famille et mes ami-e-s pour leur support inconditionnel dans ce long projet.

TABLE DES MATIERES

RÉSUMÉ.....	iv
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
VIVRE AVEC LA MORT DE DIEU : SCHOPENHAUER, NIETZSCHE ET CIORAN.....	21
1.1 Deux systèmes postchrétiens d'interprétation du monde.....	22
1.1.1 Le pessimisme de Schopenhauer.....	22
1.1.2 L'espoir de Nietzsche.....	31
1.2 Quatre constantes de la pensée postchrétienne.....	44
1.2.1 Le souci de probité.....	45
1.2.2 La connaissance comme chute.....	50
1.2.3 Le gnosticisme/pessimisme.....	53
1.2.4 Le scepticisme.....	55
CHAPITRE II	
LA TENTATION DES ABSOLUS RELIGIEUX ET POLITIQUES.....	59
2.1. De la nécessité des absolus.....	60
2.2 Vouloir vivre : expérimenter l'absolu religieux et l'absolu politique.....	68
2.2.1 L'absolu religieux. La nostalgie d'une certitude perdue.....	69
2.2.2 L'absolu politique. L'espoir d'un renouvellement de l'Occident.....	75
2.3. Le fardeau sceptique. Devoir vivre sans absolu.....	91
CHAPITRE III	
COMMENT VIVRE SANS ABSOLUS ? VARIATIONS AUTOUR D'UNE EXISTENCE SCEPTIQUE.....	95
3.1 La vie sans absolus est une impasse.....	101
3.1.1 Insuffisance du mensonge.....	101
3.1.2 Insuffisance de l'ironie.....	103
3.1.3 Le sceptique doit renoncer à une part de ses doutes.....	106

3.2 Rejeter la démesure : tentative ultime du dernier Cioran.....	107
3.2.1 Consolations partielles et individuelles.....	113
3.2.2 Consolation permanente et collective.....	132
3.3 Silence et désespoir : se résigner au désert.....	145
CONCLUSION.....	155
ANNEXE A.....	162
ANNEXE B.....	164
BIBLIOGRAPHIE.....	166

RÉSUMÉ

En postulant la mort de Dieu, Nietzsche abandonne l'humanité devant la question suivante : comment vivre sans absolu ? L'œuvre d'Emil Cioran s'articule autour de cette interrogation et tente d'y répondre. Elle s'insère dans un continuum de pensée qui interroge l'existence à l'époque moderne. La confrontation de la pensée de Cioran avec celle de Nietzsche et de Schopenhauer permet de faire ressortir quatre constantes qui marquent ce courant de pensée : le souci de probité, la connaissance comme chute, le gnosticisme/pessimisme et le scepticisme. À travers la distance ou la proximité de ces penseurs avec ces constantes, la spécificité de chacune de leur pensée apparaît. Cioran s'éloigne de ses maîtres en refusant d'adhérer à leur métaphysique immanente respective. Profondément sceptique, il essaie de vivre, malgré son mécontentement constant envers l'existence. En tentant de relever le défi auquel les modernes font face, Cioran commence par un retour en arrière. Nostalgique du temps où il était possible de se laisser guider par l'absolu dominant de l'époque, il tente d'adhérer à un tel absolu. Or, il constate rapidement que cette option n'est plus possible à son époque sceptique. Il comprend alors que les modernes doivent composer avec leur doute pour arriver à vivre. Il tente l'ironie et le mensonge, mais voit rapidement leur insuffisance dans leur incapacité à tromper la conscience. Il envisage ensuite différentes consolations guidées par un impératif de mesure : les êtres humains sont sortis des frontières de leur espèce et en paient le prix par leur souffrance permanente. Pour arriver à vivre, ils doivent régresser vers leurs origines inconscientes, jusqu'à renoncer à tout ce qui les définit en tant qu'être humain. Désespéré, Cioran ne croit pas que les modernes sauront se sauver par un tel renoncement. Il se réfugie dans le silence et apprend la sérénité de celui qui n'attend plus rien de ce monde.

MOTS-CLÉS : Cioran, Nietzsche, Schopenhauer, existence, absolu, scepticisme, modernité.

INTRODUCTION

« La chose la plus difficile au monde est de se mettre au diapason de l'être, et d'en attraper le *ton*¹. »

« *Vivre* est une impossibilité dont je n'ai cessé de prendre conscience, jour après jour, pendant, disons, quarante ans²... »

« *Être* dépasse l'entendement, *être* fait peur³. »

Notre époque a tué Dieu. Tel est le constat devant lequel Nietzsche nous abandonne. Emil Cioran s'en empare et se demande : suite à l'effritement de nos systèmes créateurs de sens, comment définir le monde ? Comment y vivre ? En l'absence de ces systèmes, notre insertion dans le monde ne va plus de soi. Nos interrogations demeurent sans réponse, causant déséquilibres et inquiétudes. Plus qu'une simple problématique à l'échelle individuelle, ce phénomène apporte une transformation radicale du rapport spirituel, moral et politique des êtres humains à l'existence. L'œuvre de Cioran se lit comme une incursion à l'intérieur de ces déchirements existentiels. Marqué par cet effondrement des absolus à l'époque moderne, Cioran lutte pour arriver à vivre, en dépit de son incapacité à adhérer à une métaphysique⁴, qu'elle soit immanente ou transcendante. Ce faisant, il réaménage l'interrogation centrale de notre époque. Ses écrits nous atteignent comme un cri : comment vivre sans savoir ce qu'est le monde ? Comment vivre sans certitude, seul-e devant le

¹ Emil Cioran, *Mauvais Démiurge. Cioran : œuvres*, Paris, Quarto Gallimard, 1995, p. 1231.

² *Ibid.*, p. 1237.

³ *Ibid.*, p. 1214.

⁴ Métaphysique est ici comprise au sens de Schopenhauer : « [...] toute prétendue connaissance qui dépasse la possibilité de l'expérience, c'est-à-dire la nature ou le phénomène donné des choses, afin d'apporter quelques éclaircissements sur ce par quoi la nature serait conditionnée dans l'un ou l'autre sens ou, pour le dire en langage populaire, sur ce qu'il y a derrière la nature et ce qui le rend possible. » Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation : tome II*, Paris, Gallimard, 2009, p. 1402.

Néant ? En témoignant de son expérience, Cioran nous met en garde devant le défi que représente notre époque. La modernité nihiliste — ou du moins sceptique — sous-estime le besoin de sens des êtres humains en ne proposant plus de lecture du monde. D'autant plus que, par sa démesure inégalée, la modernité occidentale nous éloigne radicalement de nos origines inconscientes. Désormais arraché-e-s du monde par notre conscience exacerbée, comment se contenter d'un Vide et d'un Rien ?

En s'intéressant aux échos de ces appels, nous suivons *de facto* la voie préalablement établie par Schopenhauer et Nietzsche. Sur ce chemin, les métaphysiques immanentes schopenhaueriennes et nietzschéennes se confrontent au scepticisme et à l'inaboutissement cioranien. C'est l'itinéraire que je propose. Afin de le suivre, j'ai consulté la majeure partie de l'œuvre de Cioran. Puis, j'ai confronté ces lectures avec la pensée de Schopenhauer et de Nietzsche, ainsi qu'avec différents commentaires portant sur l'œuvre cioranienne.

Revue de la documentation

i. L'œuvre de Cioran

Il faut savoir que Cioran rédige son œuvre en différents lieux et contextes. Il naît en 1911 dans un petit village de Roumanie où il reçoit une éducation religieuse. Toute sa vie, il sera nostalgique de cette enfance qu'il vécut comme un paradis. Par contre, il rejettera aussi son pays natal. Il le décrit comme une nation de vaincu-e-s sans grandeur et incapable de sortir de sa misère⁵. Il quittera rapidement son village pour poursuivre ses études, passant par Bucarest et l'Allemagne nazie du IIIe Reich, jusqu'à s'installer définitivement à Paris en 1937, où il mourut en 1995.

⁵ À ce sujet, voir notamment Cioran, *Bréviaire des vaincus*, p. 545.

Afin de le suivre sur ce parcours, j'ai fait une lecture interne de ses textes français et de ses textes roumains accessibles en traduction française. Cet ensemble comprend ses œuvres⁶, ses entretiens⁷, ses cahiers⁸, ainsi que ses écrits politiques⁹. Une division catégorielle de ces textes permet de mieux en comprendre l'évolution et favorise leur interprétation. Je les divise de la façon la plus simple et la plus répandue, c'est-à-dire selon la langue dans laquelle ils ont été rédigés. Un premier bloc (1932-1944) est composé des œuvres¹⁰ et des écrits politiques rédigés en roumain¹¹. Un deuxième bloc (1949 à 1995) se construit autour des œuvres¹², des cahiers (1957-1994) et des entretiens (1970-1994) rédigés en français. Plusieurs distinctions peuvent être établies entre cette période roumaine et cette période française.

La cohérence du premier bloc d'œuvres se construit autour de l'usage de la langue roumaine, ainsi qu'autour d'un ensemble de considérations de forme et de fond. Ces premiers écrits sont marqués par un esprit de jeunesse où se mêlent lyrisme, exagérations, exaltation de la force et de la vitalité et inquiétude existentielle malade. Ils se recoupent également par un ensemble thématique commun qui guidera ma lecture. Il comprend notamment le rapport tendu de Cioran aux absolus, le scepticisme, l'amour de l'insignifiance et l'indifférence. Ce même ensemble guide les écrits de la période française, bien que ces thèmes y soient traités de façon différente.

Il est important de mentionner que ces œuvres roumaines sont sans cesse laissées de côté. Par exemple, elles sont absentes de la publication des œuvres de Cioran dans la

⁶ *Ibid.*, *Œuvres*, Quarto Gallimard, 1818 p.

⁷ *Ibid.*, *Entretiens*, Paris, Gallimard, 1995, 319 p.

⁸ *Ibid.*, *Cahiers : 1957-1972*, Paris, Gallimard, 1997, 997 p.

⁹ *Ibid.*, *Apologie de la barbarie*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2015, 278 p.

¹⁰ *Sur les cimes du désespoir, Le livre des leurres, Des larmes et des saints, Le crépuscule des pensées et Bréviaire des vaincus.*

¹¹ À l'origine, ces écrits furent publiés dans des journaux roumains. Ils furent ensuite publiés de façon posthume dans l'ouvrage *Apologie de la barbarie*.

¹² *Précis de décomposition, Syllogismes de l'amertume, La tentation d'exister, Histoire et utopie, La chute dans le temps, Le mauvais demiurge, De l'inconvénient d'être né, Écartèlement, Exercices d'admiration et Aveux et anathèmes.*

Pléiade. Certaines thèses que l'on y retrouve, combinées aux écrits politiques fascisants publiés simultanément par Cioran, expliquent probablement cette mise au rancart. En effet, dès *Le livre des leurres*, Cioran prône la nécessité de fonder un monde nouveau¹³ sur la base d'une exaltation de la vitalité, des excès¹⁴ et de nouvelles valeurs fortes¹⁵, et ce, contre la « passivité » du scepticisme. À la lecture de ses écrits politiques, ces appels à la force se concrétisent sous la figure du nazisme. Il y exprime son admiration pour la grandeur de l'Allemagne nazie dans plusieurs passages. Dans un article publié à partir de Berlin en 1934, il dira par exemple :

[...] comment ne pas admirer la volonté d'affirmation de l'Allemagne, prête à combattre le monde entier en brandissant des thèses insoutenables et des aspirations non fondées, mais qui sont due à une vitalité et à un orgueil dont l'intensité efface le ridicule caricatural, affronte l'absurde et se nourrit de nombreuses erreurs que notre fade lucidité évite en raison d'une prudence honteuse¹⁶ ?

Ce passage exprime bien l'ambiguïté du rapport au fascisme de Cioran : lucide face à ses dangers, il choisit paradoxalement d'y adhérer. Néanmoins, l'histoire étant ce qu'elle est, de telles paroles seront condamnées et justifieront pour plusieurs l'exclusion des œuvres roumaines du corpus de l'œuvre. Or, à la lumière de ces quelques considérations et bien que les raisons de ce rejet soient valables, je les conserve dans mon corpus et les considère comme importantes. La lecture de ces œuvres m'apparaît indispensable pour approfondir les différentes variations marquant la réflexion philosophique, existentielle et spirituelle de Cioran. Par exemple, cette lecture permet d'appréhender de quelle façon l'expérience de la Deuxième Guerre mondiale influença et transforma sa pensée.

¹³ Cioran, *Le livre des leurres*, p. 209.

¹⁴ *Ibid.*, p. 182.

¹⁵ *Ibid.*, « L'Allemagne et la France ou l'illusion de la paix », Chap. in *Apologie de la barbarie*, p. 97-102.

¹⁶ *Ibid.*, « Hitler dans la conscience allemande », p. 126-127.

Quant au deuxième bloc, il est largement analysé. Sa cohérence se trouve bien sûr dans l'usage de la langue française, mais aussi par le style épuré dans lequel les ouvrages sont rédigés. Cioran rejette le lyrisme de ses premiers écrits et reconnaît dans ce changement un désaveu de son adhésion catastrophique au fascisme. Il constate que, chez lui, ce lyrisme favorisé par la langue roumaine est propice aux débordements. C'est pourquoi il choisit de limiter ses élans en se pliant au carcan d'une langue étrangère et d'un style travaillé, simple et *économe*. En plus de ce changement de style, Cioran traite différemment les thèmes qu'il avait introduits dans ses œuvres roumaines. Ces variations sont accompagnées par l'adoption d'un ton qui se fait de plus en plus ironique et sceptique. Comme si, en vieillissant, Cioran était peu à peu passé de la stupeur face à l'existence à une certaine forme d'acclimatation *in-tranquille*.

ii. Commenter l'œuvre

L'analyse et l'interprétation de l'œuvre de Cioran ne constituent pas un champ établi. Bien qu'il existe un bon nombre d'ouvrages portant sur son œuvre, ils ne s'organisent pas sous la forme d'un dialogue autour de certains enjeux centraux. Cet ensemble hétéroclite d'études contient tout de même plusieurs commentaires intéressants pour mon analyse. Certains commentaires sont critiques, biographiques, généraux ou politiques. Ils contribuent à mon analyse, bien qu'ils n'ouvrent pas directement sur mes interrogations. D'autres portent sur la tension qui traverse l'œuvre de Cioran, sur ses relations avec la pensée de Schopenhauer et de Nietzsche, ainsi que sur son rapport à Dieu et à la joie. Ils se rapprochent de mon angle d'analyse et de mes intérêts. C'est en traversant cette disparité que je dégagerai les réflexions alimentant mon étude.

Études critiques, biographiques, générales et politiques

Nancy Huston développe une des rares analyses critiques portant sur l'œuvre de Cioran dans le chapitre « Libre comme un mort-né : Emil Cioran » de l'ouvrage *Les professeurs de désespoir*. Elle affirme notamment que son adhésion au néant¹⁷ démontrerait un manque de nuance de sa part, en plus de constituer un glissement vers le domaine de la croyance¹⁸. Elle nous met aussi en garde devant la tentation d'universaliser les conclusions de Cioran. Elle nous appelle à penser à Cioran en tant qu'un individu particulier, influencé par un contexte précis et dont les conclusions sont historiquement et socialement situées.

Avec *Cioran l'hérétique*¹⁹, Patrice Bollon signe la biographie de Cioran la plus citée. Sa force est de montrer comment des éléments contextuels ont influencé sa pensée, et ce, en traitant de l'évolution de son œuvre de façon chronologique et située. Par exemple, il souligne comment les multiples revirements historiques subits par son pays d'origine auraient donné à Cioran une première « leçon de cynisme pratique²⁰ ». De plus, Bollon fait une remarque assez juste en affirmant que le but de la réflexion cioranienne est d'« apprendre à exister²¹ ».

Le corpus de commentaires contient aussi plusieurs textes présentant cette pensée de façon synthétique. Le texte le plus emblématique est la préface de la publication des œuvres de Cioran à La Pléiade, rédigée par Nicolas Cavallès. Il commente la forme et le fond de ces œuvres, en plus de présenter sa thèse personnelle. Il explique comment Cioran pense constamment contre lui-même en cherchant à approfondir sa lucidité, bien qu'il soit conscient que cette « lucidité ne saurait être viable²² ».

¹⁷ Nancy Huston, *Les professeurs de désespoir*, Paris, Babel, 2004, p. 19-20.

¹⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹⁹ Patrice Bollon, *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997, 312 p.

²⁰ *Ibid.*, p. 46.

²¹ *Ibid.*, p. 23.

²² Nicolas Cavallès, « Préface », in *Cioran : Œuvres*, Paris, La pléiade Gallimard, 2011, p. XV.

D'autres commentaires se concentrent sur le lien que Cioran entretient avec le politique dans ses premières œuvres. Ces textes contextualisent son tournant fasciste. Par exemple, dans le texte « Corneliu Codreanu, la Légion de l'Archange Saint Michel et la Garde de Fer : Quelques éléments historiques²³ », Vincent Piednoir présente la montée en puissance de l'antisémitisme en Roumanie. Puis, Sylvère Lotringer dresse un portrait des causes de l'engagement politique de Cioran dans son texte « Portrait d'un jeune écrivain dans le délire hitlérien²⁴ ». Il explique l'admiration qu'eût Cioran pour l'énergie et l'enthousiasme qui régnaient en Allemagne lors de son arrivée à Berlin en 1933.

Ces analyses, bien qu'elles présentent chacune un intérêt en elle-même, ne problématisent pas en profondeur ce qui m'apparaît comme central chez Cioran, c'est-à-dire son rapport à l'existence moderne et sa tentative de la reconfigurer en dehors de tout absolu. L'apport de commentaires portant sur des thèmes centraux de l'œuvre s'avère nécessaire.

Définir l'œuvre de Cioran autour d'une tension centrale

Un de ces thèmes est développé dans les analyses de Nicole Parfait, Vincent Piednoir et Rachel Mutin autour de l'idée d'une tension fondamentale dans l'œuvre et la vie de Cioran. Ces trois auteur-e-s remarquent que — paradoxalement — cette tension confère une certaine unité à l'œuvre cioranienne. Par exemple, Parfait parle d'une « unité profonde²⁵ », Piednoir d'un « véritable fil conducteur²⁶ » et Mutin, d'une

²³ Vincent Piednoir, « Corneliu Codreanu, la Légion de l'Archange Saint Michel et la Garde de Fer : Quelques éléments historiques », in *L'Herne : Cioran*, Paris, Éditions de l'Herne, 2009, p. 55-58.

²⁴ Sylvère Lotringer, « Portrait d'un jeune écrivain dans le délire hitlérien²⁴ », in *L'Herne : Cioran*, Paris, Éditions de l'Herne, 2009, p. 59-64.

²⁵ Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, Paris, Éditions Desjonquères, 2001, p. 8.

²⁶ Vincent Piednoir, « Emil Cioran : la déchirure d'exister ou les affres de l'insoluble », *Horizons philosophiques*, vol. 16, no. 2, 2006, p. 124.

œuvre « fondée sur un seul principe permanent²⁷ ». Chez Parfait, cette unité se forme autour de la quête d'identité que Cioran réalise par le style²⁸. Cette quête est nécessaire pour lui, car, en tension entre l'être et le non-être, il doit cimenter son inclusion dans le monde en s'assurant de conserver son moi.

Dans son article « Emil Cioran : la déchirure d'exister ou les affres de l'insoluble », Piednoir poursuit cette idée en affirmant que la tension entre le constat du néant et le « foisonnement illusoire de la vie²⁹ » est la source de la continuité dans l'œuvre cioranienne. Cette tension entre « une impulsion vitaliste et une impulsion sceptique³⁰ » anime l'écriture de Cioran³¹, mais l'empêche de « se maintenir naïvement dans l'existence³² ». « Savoir » et « vivre » sont alors difficilement réconciliables³³, ce qui éloigne Cioran du pyrrhonisme où lucidité peut être synonyme de bien-être³⁴.

Dans son article « Cioran ou le sujet écartelé³⁵ », Rachel Mutin décrit aussi la tension qui déchire Cioran. Elle affirme que « [...] l'écartèlement du sujet cioranien consiste dans un impossible choix entre l'aspiration à l'absolu, qu'il soit Dieu, vide ou néant, et une implacable inclination au scepticisme³⁶. » Elle complète cette première intuition en expliquant comment :

Quelque chose en lui conserve la trace, la mémoire et le désir de cet au-delà de plénitude et d'unité qui l'empêchent d'accepter totalement ce monde absurde

²⁷ Rachel Mutin, *Cioran ou le sujet écartelé*, en ligne, <http://www.dogma.lu/txt/RM-CioranSujetEcartele.htm>, page consultée le 17 mai 2016.

²⁸ Parfait, p. 8.

²⁹ Piednoir, « Emil Cioran : la déchirure d'exister ou les affres de l'insoluble », p. 121.

³⁰ *Ibid.*, p. 124.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 124-125.

³³ *Ibid.*, p. 125.

³⁴ *Ibid.*, p. 134.

³⁵ Mutin.

³⁶ *Ibid.*

dans lequel il vit. La tragédie de l'homme moderne consiste alors dans son incapacité à renoncer totalement au souvenir de Dieu dans la mesure où rien ne peut compenser le vide béant qui est désormais à sa place³⁷.

Cioran exprime donc un des plus grands bouleversements de l'époque moderne. Sa force est de formuler la question qui le sous-tend en se demandant ceci : si Dieu est mort, à « [...] qui l'homme va-t-il adresser ses cris de désespoir lui, seul face au néant de toute chose, abandonné à l'absurdité et au non-sens du monde ?³⁸ »

De telles analyses centrées sur l'idée d'une tension fondamentale se rapprochent beaucoup de ma propre intuition sur l'œuvre de Cioran. La formulation de cette tension gagne d'ailleurs à être bonifiée par l'analyse approfondie d'autres thématiques centrales de l'écriture cioranienne.

Cioran, Schopenhauer et Nietzsche

À ce sujet, le rapport de Cioran aux pensées de Schopenhauer et de Nietzsche est incontournable. Plusieurs commentaires établissent des rapprochements entre leurs pensées. Bien que ces analyses permettent d'éclairer des aspects peu commentés de la pensée cioranienne, elles demeurent généralement brèves et suggestives.

Par exemple, dans son chapitre « Bouddhisme parisien : Les exercices de Cioran³⁹ », Peter Sloterdijk aborde cette comparaison sans y entrer complètement. Il présente l'hypothèse suivante : le point de départ de la spiritualité cioranienne est la leçon nietzschéenne de l'authenticité, en tant qu'écoute de ce que nous révèle notre

³⁷ Mutin.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Peter Sloterdijk, « Bouddhisme parisien : Les exercices de Cioran », in *Tu dois changer ta vie*, Paris, Fayard, 2015, p. 73-122.

expérience du monde⁴⁰. Il observe comment Cioran apprend par son expérience l'impossibilité de trouver un équilibre dans le monde. Suivant cette intuition, il se pose en guide spirituel dont l'ascèse est une « dérive organisée », un « laisser-aller », un refus du monde et un exercice à l'oisiveté et à l'inutilisabilité⁴¹. Cioran devient pur ressentiment⁴² et refuse de participer à un monde éternellement insatisfaisant. Il enseigne comment arriver à vivre lorsque l'on est mécontent du monde⁴³. Il pose « des jalons dans l'histoire récente du comportement spirituel⁴⁴ » en situant la spiritualité en dehors de la croyance et de la volonté d'accéder au salut⁴⁵.

Susan Sontag établit quant à elle une continuité historique et contextuelle entre Nietzsche et Cioran. Elle observe comment l'effondrement de la philosophie — généré par l'émergence de l'historicisme et du positivisme — a mené à deux réponses différentes :

One response to the collapse of philosophical system building in the nineteenth century was the rise of ideologies – aggressively anti-philosophical systems of thoughts, taking the form of various ‘positive’ or descriptive sciences of man. Comte, Marx, Freud, and the pioneer figures of anthropology, sociology, and linguistics immediately come to mind⁴⁶. Another response to the debacle was a new kind of philosophizing : personal (even autobiographical), aphoristic, lyrical, anti-systematic. Its foremost exemplars : Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein. Cioran is the most distinguished figure in this tradition of writing today⁴⁷.

Les pensées de Cioran et de Nietzsche émergent en réaction à un même phénomène. Leur écriture fragmentaire est une « écriture dangereuse » qui, en affrontant des

⁴⁰ Sloterdijk, p. 110.

⁴¹ *Ibid.*, p.113-118.

⁴² *Ibid.*, p. 114.

⁴³ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁶ Susan Sontag, « "Thinking Against Oneself": Reflections on Cioran », in *Styles of Radical Will*, New York, Picador, 1967, p. 78.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 77.

questions essentielles et insolubles, mine leur chance d'accéder à un équilibre. C'est en reprenant les impasses de Nietzsche sur la mort de Dieu que Cioran s'inscrit dans une telle écriture⁴⁸. Jaudeau la décrit comme une « [é]criture de l'urgence, de la sensation, destinée à fixer des vertiges⁴⁹ ».

Philippe Tiffreau relève également quelques points de tension entre les pensées de Cioran, Nietzsche et Schopenhauer. Par exemple, il mentionne que les pensées de Cioran et de Nietzsche se recoupent lorsqu'elles reconnaissent que les êtres humains ont besoin d'illusions pour vivre⁵⁰. Par contre, Cioran va moins loin que Nietzsche face à ce désir : il ne formule pas lui-même un absolu. Sur la comparaison entre Schopenhauer et Cioran, Tiffreau mentionne seulement que Cioran reproche à Schopenhauer de nier l'importance des illusions en les rejetant trop facilement⁵¹.

Éditeur de Cioran dans la Pléiade, Cavallès insiste davantage sur la dette que Cioran entretient envers Schopenhauer dans son article « Cioran : nier le père »⁵². Il relève premièrement comment Cioran « [...] prit toujours soin, par des formules ou par des silences, de se venger des auteurs qui l'avaient trop influencé⁵³. » Il montre ensuite comment Schopenhauer est un des principaux auteurs, sinon le principal, dont Cioran dissimula l'influence sur sa pensée : « Grâce à Schopenhauer, il "avait l'Impression d'être un Dieu". S'il en fit à l'évidence son compagnon de pensée, Emil Cioran, en "fils" rebelle, cite peu le philosophe, refusant d'admettre à haute voix son influence⁵⁴. »

⁴⁸ Sontag, p. 79-84.

⁴⁹ Jaudeau, p. 19.

⁵⁰ Philippe Tiffreau, « Cioran et Nietzsche », in *Cioran ou la dissection du gouffre*, Paris, Henri Veyrier, 1991, p. 106.

⁵¹ *Ibid.*, « Cioran et Schopenhauer », p. 107.

⁵² Nicolas Cavallès, « Cioran : nier le père », *Le point*, Hors-Série, no. 21, 2016, p. 82-83.

⁵³ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 82.

Dans son texte « Cioran's Nietzsche⁵⁵ », Willis G. Regier poursuit ce travail de comparaison. Il considère que les premiers écrits de Cioran se rapprochent de Nietzsche par leur style lyrique, romantique, aphoristique et mégalomane, par la critique du christianisme, des systèmes en général et de l'idée du progrès historique, par l'affrontement des questionnements les plus difficiles et par l'insistance sur le corps comme source de savoir. Regier relève aussi comment Cioran s'éloigne graduellement du lyrisme en découvrant le cynisme, l'humour et la sagesse sceptique. C'est pourquoi il affirme que : « [...] Cioran est un puissant antidote face à la ferveur nietzschéenne⁵⁶. »

Dans son texte « Cioran et la filiation nietzschéenne », Yann Porte souligne la « dette spirituelle⁵⁷ » de Cioran envers Nietzsche. Elle se traduit notamment par « leurs passions communes pour une lucidité à l'exigence dévastatrice⁵⁸ ». De plus, guidée par une « suprématie de l'ambivalence⁵⁹ », leur lecture du monde est complexe et discontinue⁶⁰. Par ailleurs, Porte souligne — tout comme Regier — la distance que Cioran prend à l'égard des excès et de la naïveté de Nietzsche. À titre d'exemple, Cioran renonce à la tentation de travailler à la transformation du rapport au monde de l'Occident⁶¹, apparaissant alors comme un Nietzsche désenchanté qui n'espère plus⁶². Porte souligne d'ailleurs comment Cioran travaille à se distancier de Nietzsche et de l'influence qu'il eut sur sa pensée. Il veut :

[...] affirmer en quoi sa pensée, bien que basée sur les mêmes thèmes, concernée par les mêmes problématiques et servie par un style très proche, est

⁵⁵ Willis G. Regier, « Cioran's Nietzsche », *French Forum*, Vol. 30, No. 3, 2005, p. 75-90.

⁵⁶ *Ibid.* [Traduction libre]

⁵⁷ Yann Porte, « Cioran et la filiation nietzschéenne », *Le Portique*, Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 2, 2004, p. 4.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 2.

⁶¹ *Ibid.*, p. 7.

⁶² À noter que Cioran lui-même reproche à Nietzsche sa naïveté. Voir Cioran, *Entretiens*, p. 56.

plus subtile et désenchantée que celle de son précurseur qui, pour lui, reste un maître à penser, à vivre et surtout à douter⁶³.

Somme toute, ces quelques éléments de comparaison montrent la richesse de la comparaison entre ces trois auteurs, tout en pointant — par leur caractère restreint — l'intérêt de s'y pencher davantage.

Cioran et Dieu

D'autres commentaires thématiques analysent l'attirance de Cioran envers l'absolu religieux, ainsi que son rapport à la mort de Dieu. La thèse de doctorat de Sara Danièle Bélanger-Michaud — *Cioran ou Les vestiges du sacré dans l'écriture* — est un bon exemple de ce type d'analyse. Elle se concentre sur le lien entre le sacré et l'écriture chez Cioran⁶⁴. Elle observe comment la reconfiguration de la spiritualité cioranienne en dehors du domaine de la croyance et des institutions religieuses⁶⁵ illustre les profonds bouleversements de la religion à l'époque moderne⁶⁶.

Sylvie Jaudeau poursuit sur ce thème dans son ouvrage *Cioran ou le dernier homme*. Elle place Cioran dans le courant de pensée qui explore ce que signifie l'éclatement des valeurs pour l'être humain⁶⁷. Elle explique que, bien qu'il conserve « la persistante nostalgie⁶⁸ » de Dieu, Cioran renonce à adhérer à un absolu. Par excès de lucidité, il est incapable de trouver la naïveté nécessaire pour y croire. Il comprend à partir de là qu'il doit renoncer à une part de ses doutes⁶⁹ pour réussir à vivre, malgré

⁶³ Porte, « Cioran et la filiation nietzschéenne », p. 5.

⁶⁴ Sara Danièle Bélanger-Michaud, *Cioran ou les vestiges du sacré dans l'écriture*, Montréal, XYZ Éditeur, 2013, p. 11.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁷ Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, Paris, Librairie José Corti, 1990, p. 12.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 19.

son scepticisme. Il le fera en trouvant sa joie dans le style comme mode de vie. Pour Jaudeau, une réflexion centrale se joue ici : quelles relations Cioran établit-il entre lucidité et joie ?

Cioran, joie et lucidité

Clément Rosset conclut son ouvrage *La Force majeure* avec un post-scriptum intitulé « Le mécontentement de Cioran⁷⁰ ». Il y développe une réflexion approfondie sur cette dernière question posée par Jaudeau. Il commence par expliquer que Nietzsche fait le pari qu'il soit possible de lier « lucidité » et « joie » en proposant son idée du gai savoir. Puis, il montre que Cioran échoue ce pari en conservant en lui un mécontentement envers le monde et une incapacité à s'y intégrer totalement⁷¹. Pour Rosset, cet échec révèle l'impuissance de Cioran à accepter l'irrationalité nécessaire pour aimer un monde qui le fait souffrir.

Constantin Frosin arrive à des conclusions similaires à celles de Rosset dans son article « Cioran et le rire⁷² ». Il note que le rire chez Cioran est toujours voilé. Il n'est jamais pur, naïf, innocent et total. Malgré tout, Frosin observe que le rire est central dans l'œuvre cioranienne. Il est un silence que l'être sceptique peut opposer à toute construction vaine de sens⁷³. Grâce à lui, cet être peut échapper au sérieux du monde et constater que, malgré tout, la vie peut valoir la peine d'être vécue⁷⁴. Bref, pour Frosin, le rire chez Cioran est un rempart capable de retenir une part du néant.

Suite à la lecture de ces commentaires, il est possible d'y trouver différentes lignes

⁷⁰ Clément Rosset, « Post-scriptum : Le mécontentement de Cioran », in *La force majeure*, Paris, Les éditions de minuit, 1983, p. 95-102.

⁷¹ *Ibid.*, p. 95.

⁷² Constantin Frosin, « Cioran et le rire : Regards sur une pensée entre moralisme, religion et philosophie », *Klincksiech — Revue de littérature comparée*, no. 328, 2008, p. 480.

⁷³ *Ibid.*, p. 484.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 477.

directrices pointant vers la problématisation du rapport de Cioran à la mort de Dieu et à l'existence moderne. Or, certains manques à combler apparaissent afin d'approfondir cette thématique centrale. Ils se divisent suivant deux axes qui agiront comme guide pour mon analyse.

Premièrement, il faut poser directement et de façon plus approfondie la question du rapport de Cioran à la reconfiguration de l'existence suite à la mort de Dieu. Cette question est envisagée par quelques auteur-e-s, tout en demeurant largement inexplorée. Par sa centralité dans notre époque et dans l'œuvre de Cioran, cette voie gagnerait à être développée. Deuxièmement, la comparaison entre Schopenhauer, Nietzsche et Cioran mériterait d'être creusée par la confrontation directe et détaillée de leur rapport au monde respectif. Bien que certaines auteur-e-s aient déployé un effort en ce sens, les résultats accessibles demeurent fragmentaires et limités. Pourtant, ce rapprochement a le potentiel d'ouvrir de nouvelles réflexions prometteuses sur les fondations de la réflexion cioranienne.

Penser la mort de Dieu

Afin de combler une part des failles théoriques repérées dans les commentaires de Cioran, j'utiliserai la mort de Dieu nietzschéenne comme élément déclencheur de mon analyse. Notons premièrement que des réflexions portant sur ce phénomène existaient avant la célèbre formulation nietzschéenne « Dieu est mort ». En fait, le pressentiment de la chute du christianisme comme modèle explicateur du monde hante l'idéalisme allemand d'aussi loin que Kant. À titre d'exemple, Schopenhauer développe une explication immanente du monde en déclassant la foi et en refusant tout référent extérieur au monde. Nietzsche reconnaît cet effort en convenant de la probité dont fait preuve ce système. Face à ces pensées sécularisées qui le précèdent, la force de Nietzsche est d'avoir formulé de façon percutante et spectaculaire l'idée

de la mort de Dieu, ce qui a valu à sa pensée d'agir jusqu'à aujourd'hui à titre de référence sur cet enjeu.

En suivant cette tendance, je me concentrerai sur la formulation nietzschéenne de la mort de Dieu. Nietzsche place son prophétique « Dieu est mort⁷⁵ » au centre de sa réflexion sur le monde et l'existence. Cette prophétie a été interprétée de différentes façons à travers le temps, de la plus restreinte (le Dieu chrétien est mort, les Occidentaux n'y croient plus), à la plus étendue (les absolus sont tous morts, les êtres humains sont désormais incapables de croire à toutes les formulations transcendantales du monde). Dans son texte « Le mot de Nietzsche : Dieu est mort », Martin Heidegger reprend une telle interprétation large de la mort de Dieu chez Nietzsche :

De cette phrase [Dieu est mort], il ressort que le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu concerne bien le Dieu chrétien. Mais il n'est pas moins certain, d'autre part, et il faut bien s'en rendre compte d'avance, que les noms de « Dieu » et de « Dieu chrétien » sont utilisés, dans la pensée nietzschéenne, pour désigner le monde suprasensible en général. « Dieu » est le nom pour le domaine des Idées et des Idéaux. [...] Ainsi le mot « Dieu est mort » signifie : le monde suprasensible est sans pouvoir efficient. Il ne prodigue aucune vie. La Métaphysique, c'est-à-dire pour Nietzsche la philosophie occidentale comprise comme platonisme, est à son terme. Quant à Nietzsche, il conçoit lui-même sa philosophie comme un mouvement anti-métaphysique, c'est-à-dire pour lui, anti-platonicien⁷⁶.

En suivant cette interprétation heideggerienne, la mort de Dieu nietzschéenne correspond à la fin de la croyance envers tout ce qui ferait partie d'un monde suprasensible. À partir de là, il apparaît clair que le monde sensible englobe toute la réalité, rien ne lui est extérieur, rien n'existe en dehors de l'immanence : le monde sensible *est* le réel. En tuant Dieu, les modernes perdent la possibilité d'enraciner le

⁷⁵ Tel que formulé ici : Friedrich Nietzsche, *Gai savoir*, *Friedrich Nietzsche : Œuvres*, Paris, Flammarion, aphorisme 125.

Martin Heidegger, « Le mot de Nietzsche, Dieu est mort », in *Les chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, p. 261.

sens de leur existence en dehors du monde⁷⁷. Ainsi, non seulement la modernité place la raison plus haut que la foi, elle approfondit la mort de Dieu en mettant fin à tout référent extérieur au monde. Mentionnons d'ailleurs que plusieurs pensées dérivent de ce constat. Par exemple, le nihilisme russe se tourne vers la science afin de s'enraciner dans le monde physique et d'éliminer la figure de Dieu⁷⁸ et le positivisme d'Auguste Comte et le matérialisme de Karl Marx recentrent la compréhension du monde à l'intérieur de l'immanence, au détriment de la transcendance chrétienne.

Pour Nietzsche, cette nouvelle lecture immanente du monde mène à la dévaluation de toutes les valeurs qui étaient jusqu'alors considérées comme suprêmes. Il s'agit d'un processus historique menant la modernité vers le nihilisme en tant qu'absence de valeurs⁷⁹. C'est en ce sens qu'il définit le nihilisme dans *La volonté de puissance* : « Que signifie le nihilisme ? *Que les valeurs supérieures se déprécient. Les fins manquent ; il n'est pas de réponse à cette question : À quoi bon⁸⁰ ?* » En ne créant pas de nouvelles valeurs, la modernité laisse vide la place autrefois occupée par Dieu.

La force de Nietzsche est d'avoir soulevé le caractère problématique de ce constat : *si la place de Dieu est laissée libre, qu'est-ce qui guide désormais l'existence humaine ?* Nos repères sont tous bouleversés : comment reconnaître la marche à suivre pour arriver à vivre ? Dans le *Gai savoir*, Nietzsche problématise cet enjeu de façon particulièrement prenante. À travers la figure de l'Insensé, il exprime le profond bouleversement opéré par la mort de Dieu :

⁷⁷ Heidegger, p. 265.

⁷⁸ À ce sujet, voir notamment : Wanda Bannour, « Philosophie du nihilisme », in *Les nihilistes russes*, Paris, Éditions Anthropos, 1979, p. 353-389.

⁷⁹ Heidegger, p. 263.

⁸⁰ Nietzsche, *La volonté de puissance II*, Paris, Gallimard, 1995 p. 50. Je cite cet ouvrage contesté de Nietzsche, car c'est dans cette édition que Cioran a lu les fragments posthumes nietzschéen.

Où est allé Dieu ? s'écria-t-il, je veux vous le dire ! Nous l'avons tué, — vous et moi ! Nous tous, nous sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon ? Qu'avons-nous fait lorsque nous avons détaché cette terre de la chaîne de son soleil ? Où la conduisent maintenant ses mouvements ? Où la conduisent nos mouvements ? Loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés ? Y a-t-il encore un en-haut et un en-bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Le vide ne nous poursuit-il pas de son haleine ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne voyez-vous pas sans cesse venir la nuit, plus de nuit ? Ne faut-il pas allumer les lanternes avant midi ? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine ? — les dieux, eux aussi, se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolons-nous, nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous notre couteau — qui effacera de nous ce sang ? Avec quelle eau pourrons-nous nous purifier ? Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes des dieux ?⁸¹

On sent dans la panique de cet insensé toute l'ampleur que prend la disparition de Dieu. Les êtres humains sont désormais sans boussole, ni points cardinaux. Ils sont seuls devant cette évidence : comment se diriger dans un monde dont on ne connaît plus le sens ? : « *N'errons-nous pas comme à travers un néant infini*⁸² ? » La force de l'œuvre de Nietzsche se concentre dans un seul instant :

« *Comment avons-nous pu vider la mer*⁸³ ? »

Nietzsche nous dit : comment pouvons-nous ignorer le fait que notre mer est désormais vide, que notre terre s'est détachée de son soleil ? Dieu est mort ! Nietzsche descend de sa montagne et nous interroge : comprenez-vous la portée de cette perte ? Vers quel désert nous dirigeons-nous ?

⁸¹ Nietzsche, *Gai savoir*, aphorisme 125.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

C'est ici que le cri de détresse de Nietzsche annonce celui de Cioran. Leur force commune réside dans leur lucidité face à la centralité de la mort de Dieu. Tous deux n'y reconnaissent pas qu'un fait banal dû à l'évolution des sociétés. Il s'agit plutôt d'un enjeu primordial qui force la reconfiguration complète du rapport au monde et à l'existence en Occident. C'est en ce sens que l'œuvre de Cioran répond à l'appel nietzschéen : elle répond aux questionnements de l'insensé, même si ce sont les interrogations les plus difficiles qui soient. Voilà pourquoi Rachel Mutin affirme que « [l]e moins que l'on puisse dire c'est que pour Cioran, en Dieu même se pose tout le sens de l'existence humaine⁸⁴. » À ce sujet, l'aphorisme « La passion de l'absurde⁸⁵ » agit à titre de point de repère afin de résumer la façon dont Cioran répond à la mort de Dieu par l'amour de l'insignifiance :

Rien ne saurait justifier le fait de vivre. Peut-on encore, étant allé au bout de soi-même, invoquer des arguments, des causes, des effets ou des considérations morales ? Certes, non : il ne reste alors pour vivre que des raisons dénuées de fondement. Au comble du désespoir, seule la passion de l'absurde pare encore le chaos d'un éclat démoniaque. Lorsque tous les idéaux courants, fussent-ils d'ordre moral, esthétique, religieux, social ou autre, ne parviennent pas à imprimer à la vie direction et finalité, comment préserver encore celle-ci du néant ? On ne peut y arriver qu'en s'attachant à l'absurde et à l'inutilité absolue, à ce rien foncièrement inconsistant, mais dont la fiction est à même de créer l'illusion de la vie⁸⁶.

La force de ce passage est de montrer comment les inquiétudes cioraniennes trouvent leur source dans les bouleversements de la justification de l'existence à l'époque moderne. C'est pourquoi Cioran se pose de telles questions : qu'est-ce qui justifie la vie lorsque nous savons qu'elle n'a pas de fondements absolus ? Sans idéaux, sans directions et sans finalités, comment préserver la vie du Néant ? Expérimentant ces questions, Cioran ouvre des réflexions essentielles pour la reconfiguration de la spiritualité moderne.

⁸⁴ Mutin.

⁸⁵ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, p. 23-24.

⁸⁶ *Ibid.*

C'est en entrant dans un tel espace de réflexion que j'organise ma pensée autour de deux questions centrales : comment définir le monde et l'existence humaine suite à la mort de Dieu [Enjeu théorique] ? Et : comment vivre suite à la mort de Dieu [Enjeu pratique] ? Mon exploration de ces questions se formulera autour des trois axes suivants, qui structureront respectivement chacun des chapitres.

La pensée occidentale s'est emparée de ces deux questions, notamment par les pensées centrales de Schopenhauer et de Nietzsche. Ces deux penseurs répondent à la mort de Dieu par la construction d'une métaphysique immanente. Le croisement de leur pensée avec celle de Cioran permet de faire ressortir quatre constantes dans le traitement de cet enjeu en Occident (le souci de probité, la connaissance comme chute, le gnosticisme/pessimisme et le scepticisme) (Chapitre I).

Nostalgique de l'époque où l'existence était guidée par Dieu, Cioran tente d'adhérer à un absolu afin d'arriver à vivre. Or, en tension entre un élan vers la vie et son mécontentement pour la nature de l'existence, il se soustrait de la métaphysique de ses prédécesseurs en constatant son incapacité de *croire* à un absolu. Il doit recomposer son rapport au monde en dehors de toute certitude et de toute systématisation (Chapitre II).

Il tente alors de faire certaines concessions à l'existence pour arriver à vivre, sans pour autant arriver à résoudre la tension fondamentale qui marque son insertion dans le monde. Ces concessions seront guidées par un idéal qui se précise autour de la nostalgie du paradis chrétien et du spectre de l'éthique antique grecque de la mesure. C'est ainsi que, cherchant à ne rien ajouter à ce monde dont la démesure nous éloigne de nos origines, Cioran tentera différentes attitudes compatibles avec l'insignifiance du monde : ironie et élégance du mensonge, passion de l'absurde et indifférence. Ce faisant, il illustre les défis que doivent affronter les êtres modernes pour s'ancrer dans le monde et arriver à y vivre sans récit créateur de sens (Chapitre III).

CHAPITRE I

VIVRE AVEC LA MORT DE DIEU. SCHOPENHAUER, NIETZSCHE ET CIORAN

Avec Schopenhauer et Nietzsche, on entre au cœur de la pensée postchrétienne. Par leur lecture du monde et les réponses pratiques qui en découlent, ils se sont imposés comme références incontournables pour celles et ceux qui tentent d'interpréter le monde de façon immanente. Les lire, c'est méditer avec eux sur les impasses devant lesquelles la mort de Dieu nous a laissés. Leur pensée est actuelle parce que, faute de réponse satisfaisante, nous nous égarons encore dans le Vide d'une modernité incapable de combler le besoin métaphysique de l'être humain. De plus, en interprétant le monde sans référent transcendant et en développant chacun une métaphysique, Schopenhauer et Nietzsche affrontent le plus grand défi qui soit : penser le monde sur de nouvelles bases. De plus, je m'intéresse à eux, plus qu'à tout autre penseur-euse postchrétien, parce que leur pensée respective désigne une des deux extrémités entre lesquelles Cioran circule.

Dans un premier temps, je ciblerai les réponses qu'ils donnent aux questions centrales auxquelles je m'intéresse : qu'est-ce que l'existence ? et comment vivre ? Nous verrons que le pessimisme de Schopenhauer correspond au penchant désespéré de Cioran et l'espoir de Nietzsche se rapproche du moment où Cioran tente de se réconcilier avec le monde. C'est entre l'un et l'autre, dans la variation constante, que l'on trouvera Cioran, dans tout son déséquilibre et son indétermination. Dans un deuxième temps, j'approfondirai cette comparaison entre Schopenhauer, Nietzsche et Cioran en identifiant quatre thèmes communs de leur pensée : la probité, la connaissance comme chute, le gnosticisme/pessimisme et le scepticisme. Cette étude thématique permet de faire apparaître les particularités de chacune de leur pensée.

Elle permet aussi d'identifier une tendance qu'adopte un pan de la pensée afin de composer avec la mort de Dieu et de créer certaines illusions face au Rien. Ce pan se distingue par sa volonté d'aimer le monde sensible, en tant que seule réalité. Ils y tirent les leçons qui guideront l'avenir. Nous verrons qu'à l'issue de cette comparaison, la spécificité de Cioran apparaît comme une oscillation constante à l'intérieur d'un scepticisme quasi absolu. L'intérêt est d'identifier les pôles de cette oscillation pour plonger dans les inquiétudes cioraniennes et dépasser le simple constat de la variation permanente de sa pensée.

1.1 Deux systèmes postchrétiens d'interprétation du monde

1.1.1 Le pessimisme de Schopenhauer

« La vie de l'individu [...] n'est qu'un vouloir médiocre porté sur des objets minuscules, qui se renouvelle toujours pour ainsi échapper à l'ennui.
– Il est vraiment incroyable combien, vue de l'extérieur, la vie de la grande majorité des hommes s'écoule dans la futilité et dans l'insignifiance, et combien, éprouvée de l'intérieur, elle s'écoule dans la confusion et dans l'hébétéude⁸⁷. »

Le monde est Volonté : enjeu théorique

Dans le *Monde comme Volonté et représentation*, Schopenhauer entreprend un projet ambitieux. Définissant le rôle de la philosophie, il décrit du même coup l'objectif qu'il fait sien : « Répéter toute l'essence du monde de manière abstraite, universelle et évidente dans des concepts, afin de la soumettre ainsi à la raison, en tant qu'image se reflétant dans des concepts invariables et toujours disponibles : voilà ce qu'est la philosophie, et rien d'autre⁸⁸. » C'est avec ce but en tête qu'il échafaude méthodiquement son système explicateur du monde et de l'existence. Par son application

⁸⁷ Schopenhauer, *Tome I*, p. 607.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 708.

à traduire de façon systématique ce que lui révèle son expérience du monde⁸⁹, Schopenhauer livre une des œuvres les plus abouties de la pensée postchrétienne immanente. Il obtient ce caractère immanent en écartant tout ce qui ne s'ancre pas directement dans le monde sensible. Il demeure néanmoins dans le domaine de la métaphysique, puisque sa pensée fournit une explication globale de la dynamique du monde.

En accord avec sa postchrétienté, Schopenhauer affirme que, pour nous approcher de l'essentiel (de la « chose en soi » dans le vocabulaire kantien⁹⁰), nous devons nous tourner vers nous même. Afin de pouvoir comprendre la nature du monde, il faut être attentif à nos expériences, à nos intuitions et à notre intériorité⁹¹. Suivant ce conseil, il tire son savoir dans ses propres expériences, mais il admet aussi que sa philosophie « [...] coïncide parfaitement avec les dogmes chrétiens authentiques, et s'y trouvait même contenue pour l'essentiel, tout comme elle coïncide parfaitement avec les doctrines et les préceptes éthiques exposés [...] dans les livres sacrés de l'Inde⁹². » Sa pensée peut d'ailleurs être définie comme une sécularisation du christianisme de Saint-Augustin où le péché originel est défini comme un abandon du tout au profit de soi. La force de Schopenhauer est d'avoir su retirer l'essentiel de ces sagesse en en éliminant les référents transcendants. Par exemple, il prend de la sagesse indienne la conception du monde comme un Tout et l'idée de la délivrance par l'insertion de soi dans ce Tout, tout en laissant de côté le mythe de la transmigration des âmes⁹³.

C'est en conjuguant intuitions, expériences et savoirs religieux que Schopenhauer aboutit à sa conviction sur le monde : l'essence du monde et de la vie est Volonté (ou

⁸⁹ Il présente ce système dans son ouvrage central : *Le monde comme Volonté et comme représentations I et II*.

⁹⁰ *Ibid.*, « Sur le besoin métaphysique de l'homme », tome II, p. 1398-1399.

⁹¹ *Ibid.*, tome I, p. 707.

⁹² *Ibid.*, p. 747.

⁹³ *Ibid.*, p. 693.

vouloir-vivre⁹⁴). Cette dernière est la force organisatrice de la vie. Elle est libre, toute-puissante, sans buts ni fins dernières⁹⁵. Elle dirige l'ensemble du monde et en englobe la totalité : « en dehors d'elle il n'y a rien⁹⁶ ». Elle est la vie ; elle en génère le cycle. Elle est une « impulsion aveugle et irrésistible⁹⁷ » qui se déploie dans le présent⁹⁸. Elle est la force derrière la nature, celle qui en explique la dynamique, l'essence, la direction. À celle-ci, s'ajoutent les « représentations ». Elles sont un moyen dont disposent les êtres humains pour entrer en contact avec le monde. À chaque fois que l'on agit ou que l'on interagit, nous le faisons par le biais de représentations. La Volonté est essence et les représentations sont des constructions subjectives au service de la Volonté.

Cette force organisatrice du vivant se définit par la souffrance permanente qu'elle génère. Schopenhauer va jusqu'à affirmer que « TOUTE VIE EST ESSENTIELLEMENT SOUFFRANCE⁹⁹ ». Ce lien entre Volonté et souffrance s'explique par le caractère désirant de la Volonté¹⁰⁰. Elle soumet tous les êtres vivants à un flot ininterrompu de désirs¹⁰¹. Schopenhauer illustre ce flot en présentant l'aspect désirant de la vie végétale :

L'existence de la plante est elle aussi un désir sans repos, jamais satisfait, une poussée incessante à travers des formes toujours plus élevées, jusqu'à ce que le point d'arrivée, la graine, devienne de nouveau le point de départ, et ce répété à l'infini, sans aucun but, sans aucune satisfaction finale, sans aucun point de repos¹⁰².

⁹⁴ *Ibid.*, p. 585-530. Il utilise ces deux termes comme synonymes.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 525-585.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 526.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 529.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 537.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 589.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 587.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 586.

Cette « poussée incessante » est l'impulsion que la Volonté donne à la plante. La souffrance est l'état habituel de cette vie désirante. La joie est un état d'exception, seulement ressentie dans l'instant infinitésimal qui sépare la réalisation d'un désir de l'apparition d'un nouveau¹⁰³.

Schopenhauer explique en trois temps cette relation qu'il établit entre désirs et souffrance. Il observe premièrement que la conscience supérieure des êtres humains — par rapport aux autres formes du vivant — produit une souffrance plus grande :

[...] où la conscience s'accroît, le tourment augmente lui aussi, et atteint par conséquent son degré le plus élevé chez l'homme, où ce degré sera encore d'autant plus grand que l'homme est capable d'une connaissance plus lucide, qu'il est plus intelligent; celui qui est habité par le génie souffre le maximum¹⁰⁴.

Les désirs ont une plus grande emprise sur le lucide. Ils s'y multiplient, se complexifient et deviennent plus difficiles à satisfaire. Conscient de son incapacité à réaliser tous ses désirs, le lucide fige devant eux et souffre de son insuffisance face à leur infinité. En ciblant cette coïncidence entre souffrance et conscience, Schopenhauer met de l'avant une intuition qui est aussi fondamentale chez Nietzsche et Cioran. Dans un deuxième temps, Schopenhauer explique que les désirs nous font souffrir lorsque nous sommes dans l'impossibilité de les réaliser. Le monde matériel étant limité, nous devons lutter pour nous approprier la matière nécessaire à la réalisation de nos désirs :

[...] la nature et les formes organiques se disputent la matière à partir de laquelle elles veulent émerger, chacune ne possédant que ce qu'elle a arraché à l'autre, de manière à nourrir une lutte perpétuelle pour la vie et pour la mort, lutte d'où procède précisément et principalement la résistance en vertu de laquelle le désir, constitutif de l'essence intime de toute chose, se trouve toujours entravé, pousse en vain sans pour autant pouvoir se départir de son

¹⁰³ *Ibid.*, p. 603-605.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 588.

essence, se fraye péniblement un chemin jusqu'à faire sombrer ce phénomène, les autres s'emparant alors avec avidité de sa place et de sa matière¹⁰⁵.

Cette lutte constamment entravée fait naître le manque et le besoin. Dans un troisième temps, Schopenhauer décrit la plus grande douleur qui soit : l'ennui ou l'absence de désirs. Elle surgit lorsque le besoin disparaît. À l'image d'un prédateur, la souffrance ne se contente pas de tourmenter ceux qui échouent à réaliser leurs désirs, elle s'abat également sur ceux qui ont su y arriver. Pour Schopenhauer, « [l]e fléau perpétuel du peuple est le besoin, l'ennui est celui du monde aisé¹⁰⁶. » L'ennui, c'est le vide qui emplit soudainement une personne lorsqu'elle cesse d'être écartelée par ses désirs :

Si en revanche les objets de son vouloir lui viennent à manquer, lorsqu'une satisfaction trop facile les lui reprend aussitôt, [elle] est assailli[e] par un vide terrifiant et par l'ennui : autrement dit, son essence et son existence mêmes deviennent pour [elle] un poids insupportable. Sa vie, tel un pendule, balance alors entre la douleur et l'ennui¹⁰⁷.

Les désirs apaisés font naître le besoin vital de se distraire afin de se libérer du poids de l'existence. Le peuple a besoin de pain et de jeux : du pain pour combler son besoin de survie, puis des jeux de cirque pour le divertir¹⁰⁸, car « [...] dès que le besoin et la souffrance accordent du répit à l'homme, l'ennui se fait aussitôt sentir au point qu'il éprouvera un besoin impérieux de se distraire¹⁰⁹. »

Réunissant ces trois cas, Schopenhauer conclut que toute vie est souffrance, qu'elle soit animée par les désirs ou qu'elle soit condamnée à l'ennui par leur absence. Il fait ensuite un pas de plus en constatant notre impossibilité d'agir sur ce constat de souffrance permanente : on ne peut pas changer l'essence de l'existence. Nous devons nous y résigner et apprendre à vivre avec. À noter que Nietzsche est critique d'une

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 587.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 593.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 590-591.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 593.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 592.

telle posture. Il croit qu'il faut aller plus loin. Il ne faut pas seulement supporter l'existence, il faut surtout apprendre à l'aimer telle qu'elle est.

S'accommoder de l'existence : enjeu pratique

Schopenhauer propose différentes attitudes à adopter afin de prendre le pli de l'existence. Son but est de réduire la souffrance humaine grâce à des consolations partielles¹¹⁰. Une première attitude est accessible aux personnes lucides ayant — par intuition — saisies l'essence de l'existence. Elles comprennent que la vie humaine fait partie du cycle de matière qu'est le monde¹¹¹. Notre mort n'est pas une fin en soi. Elle participe au renouvellement d'une nature immortelle et infinie dont nous faisons temporairement partie¹¹² :

Chaque individu, chaque visage humain, chaque vie, n'est qu'un court rêve de plus fait par l'esprit infini de la nature, par la volonté obstinée de vivre, n'est qu'une forme éphémère de plus qu'elle dessine comme en jouant sur sa feuille sans fin, l'espace et le temps, qu'elle fait exister pendant un instant évanescent et minuscule comparé à ceux-ci, puis l'efface pour faire de la place¹¹³.

Ce savoir permet la « sérénité d'âme¹¹⁴ » par la réinsertion de soi dans le Tout¹¹⁵. Seul l'être lucide, au contraire de l'être seulement conscient, peut y accéder. Le respect de la justice universelle est un exemple d'attitude « lucide », car ses principes découlent de la Volonté¹¹⁶. Honorer cette justice, c'est s'insérer dans la Volonté en traitant les autres comme soi-même¹¹⁷. Cette justice s'oppose au « *principum*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 595.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 534.

¹¹² *Ibid.*, p. 532-534.

¹¹³ *Ibid.*, p. 608.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 692.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 525.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 659.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 690.

*individuationis*¹¹⁸ » (principe d'individuation). En elle, on cesse de se définir comme une unité distincte, autonome et indépendante, jusqu'à apprendre à respecter la Volonté.

L'indifférence stoïque peut nous aider à suivre cette voie. On y apprend le contrôle de nos désirs jusqu'à la réduction de notre inquiétude existentielle. Elle nous aide à vivre dans un monde où une souffrance vaincue est automatiquement remplacée par une autre¹¹⁹. Elle nous apprend à dominer notre souffrance par la raison jusqu'à atteindre un certain bien-être, une « équanimité stoïque¹²⁰ ». Schopenhauer décrit cet idéal :

On pourrait donc éviter [les grandes joies et les grandes peines] si on était capable de se forcer à toujours parcourir du regard très clairement les choses dans l'ensemble et dans leurs rapports, et à se garder fermement de leur prêter concrètement la couleur dont on aimerait les voir revêtues. Le but principal de l'éthique stoïcienne était de libérer l'âme de toutes ces illusions ainsi que de leurs conséquences, et de les remplacer par une impassibilité inébranlable¹²¹.

On apprend peu à peu à vivre le monde *tel qu'il est*. En réduisant l'ampleur de nos désirs, on diminue l'ampleur de notre individuation jusqu'à progressivement regagner le monde. On cesse alors de participer à « la course incessante pour attraper des fantômes toujours changeants¹²² ». Notons déjà que Cioran expérimenta le stoïcisme, tout en se méfiant de cette sagesse prônant l'indifférence.

Schopenhauer reprend ensuite l'idée platonicienne de l'élévation de soi par la contemplation du bien et du beau. Il décrit comment la contemplation des œuvres d'art capables d'exprimer « l'essence la plus intime du monde¹²³ » et la complexité du désir ont un mystérieux pouvoir de consolation. On trouve « une satisfaction

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 659.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 599.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 597.

¹²¹ *Ibid.*, p. 601.

¹²² *Ibid.*, p. 602-603.

¹²³ *Ibid.*, p. 508.

temporaire, jamais totale et finale¹²⁴ », lorsque, par la contemplation, nos pensées cessent pendant un instant d'être obsédées par la réalisation de nos désirs : « [...] nous savons alors que ces instants, où détachés de cet élan furieux de la volonté nous nous arrachons en quelque sorte à la pesanteur de l'atmosphère terrestre, sont les plus heureux que nous connaissions¹²⁵. » La musique, en tant qu'art à part, en est l'exemple parfait. Elle touche au noyau de notre être par sa capacité à être « l'image immédiate de la volonté même¹²⁶ ». Or, puisque cette contemplation est éphémère, c'est le rôle de la philosophie de s'assurer que la Volonté soit accessible sous la forme d'une « connaissance universelle durable¹²⁷ ». Schopenhauer tente d'assumer ce rôle.

Constatant néanmoins l'insuffisance de l'indifférence stoïque (elle est incapable d'éliminer toute la souffrance) et de la contemplation (elle est une consolation temporaire), Schopenhauer propose enfin l'ascèse radicale comme moyen d'échapper à la Volonté en la niant¹²⁸. Nier la Volonté, c'est cesser d'être soumis aux désirs incessants qu'elle génère. Par contre, on ne la nie pas impunément. Pour y arriver, il faut renoncer au monde par l'ascèse :

Par le terme [...] d'ASCÈTE, j'entends au sens restreint cette brisure PRÉMÉDITÉE de la volonté par le renoncement à l'agréable et par la recherche du désagréable, par un mode de vie pénitent qu'on choisit soi-même, par des macérations qu'on s'impose soi-même, afin de mortifier durablement la volonté¹²⁹.

L'ascète doit se confondre au Tout en cessant de distinguer son avenir de celui d'un étranger. Cessant de se préférer aux autres, il prend sur lui la souffrance du monde. Il

¹²⁴ *Ibid.*, p. 1792.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 719.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 511-512.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 1791.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 748-753.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 721.

se détache de son propre vouloir jusqu'à la négation de soi¹³⁰. Il réalise l'idéal schopenhauerien de la pitié jusque dans l'extrême¹³¹. C'est par ce chemin radical que se réalise le salut chez Schopenhauer¹³². La négation de la volonté permet de sortir du cycle vain des désirs. L'ascète se libère de la volonté en la poussant à bout, en y entrant jusqu'à l'excès, jusqu'à la retourner de sens et la nier. Il retourne au Néant¹³³. Il n'est plus une part différenciée du monde : il est le monde. Schopenhauer constate que la majorité des êtres humains seront instinctivement porté-e-s à résister face à cette finale radicale. Il conclut que cette résistance n'est qu'une autre preuve que le monde est Volonté, car notre résistance face à l'anéantissement du monde est la preuve de notre attachement au vouloir-vivre¹³⁴. S'opposant à cette résistance instinctive, Schopenhauer rappelle que le retour au Néant par la négation de soi est la seule voie durable pour échapper complètement à la souffrance¹³⁵ et accéder à un état « de joie intérieure et de félicité tranquille et véritable¹³⁶ ».

Somme toute, l'espoir est absent de cette réponse schopenhauerienne. On n'y trouve qu'une alternative entre des arrangements avec l'univers (un moindre mal) et une perte du monde par l'anéantissement de soi. Son désespoir pessimiste est un aveu d'impuissance. Vaut mieux se résigner devant ce sur quoi on ne peut pas avoir d'emprise. Apprenons à vivre en ce monde, plutôt qu'à s'acharner contre lui. Concluons des accommodements avec lui ou nions-nous complètement, si nous en sommes capables. C'est avec de telles conclusions que Schopenhauer s'est défini comme l'un des plus grands penseurs immanents de la souffrance, se positionnant comme un incontournable pour l'analyse de la pensée cioranienne. D'ailleurs, le pessimisme de Cioran est très près de celui de Schopenhauer : lui aussi n'a pas espoir qu'un autre monde soit possible.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 688 et p. 699.

¹³¹ *Ibid.*, p. 694.

¹³² *Ibid.*, p. 729.

¹³³ *Ibid.*, P. 748.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 752.

¹³⁵ *Ibid.*, P. 752-753.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 718.

1.1.2 L'espoir de Nietzsche

Le monde est volonté de puissance : enjeu théorique

Tout comme Schopenhauer, Nietzsche répond au défi qu'est la définition du monde en l'absence de Dieu. Pour y arriver, il s'oppose à Platon en affirmant qu'il n'existe qu'un seul plan de réalité¹³⁷. En suivant Schopenhauer, il affirme que seuls les savoirs issus de nos expériences (perceptions et intuitions¹³⁸) permettent d'accéder à l'existence et au réel. Se fiant à ces dernières, Nietzsche conclut que le monde n'est pas animé par une seule force (la Volonté), mais par une multitude de pulsions. Cette affirmation est son grand pari. Il lit l'ensemble du monde selon un principe unique¹³⁹ qui affirme que « tout est pulsions et forces », allant même jusqu'à « [...] lire le monde des phénomènes physiques, inorganiques, sur le modèle de la vie pulsionnelle¹⁴⁰. » Il ajoute que ces pulsions à l'apparence « protéiforme, insaisissable et fluide¹⁴¹ », possèdent en réalité une « structure interne¹⁴² ». Elles obéissent au principe de la « volonté de puissance¹⁴³ » :

[...] voilà mon univers *dionysiaque* qui se crée et se détruit éternellement lui-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, voilà mon par-delà bien et mal, sans but, à moins que le bonheur d'avoir accompli le cycle ne soit un but, sans vouloir, à moins qu'un anneau n'ait la bonne volonté de tourner éternellement sur soi-même — voulez-vous un *nom* pour cet univers ? Une *solution* pour toutes ses énigmes ? Une *lumière* même pour vous, les plus ténébreux, les plus secrets, les plus forts, les plus intrépides de tous les esprits ?

¹³⁷ Friedrich Nietzsche, « Essai d'autocritique », in *La naissance de la tragédie*, Paris, Librairie Générale Française, 2013, p. 55-56.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹³⁹ Notons qu'il existe une tension ici dans la pensée nietzschéenne. Nietzsche dénonce comment Schopenhauer affirme que le monde est animé par une seule force (la Volonté). Or, il reprend une part de cette vision schopenhauerienne en affirmant que le monde est animé par une seule force (la volonté de puissance) composée d'une multitude de pulsions.

¹⁴⁰ Voir note 210 de Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Paris : GF Flammarion, 2000, aphorisme 36.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

— *Ce monde, c'est le monde de la volonté de puissance — et nul autre ! Et vous-mêmes, vous êtes aussi cette volonté de puissance — et rien d'autre*¹⁴⁴ !

C'est en cette conviction que naît sa métaphysique immanentiste. Cette structure donne un axe directeur aux pulsions. Leur objectif est la libération et l'augmentation de leur force¹⁴⁵. Afin d'y arriver, les pulsions doivent entrer en lutte entre elles. Cette lutte définit l'ensemble de la réalité¹⁴⁶. C'est ici que se lit la plus grande hypothèse de la pensée nietzschéenne. Elle se définit comme une « économie de principe¹⁴⁷ » où l'entière du monde peut être comprise selon ce principe unique¹⁴⁸ : le monde est volonté de puissance.

Par contre, Nietzsche observe que cette volonté de puissance ne se dévoile pas toujours de la même façon. Elle se tourne contre elle-même chez les faibles. Elle n'y est pas absente, même si elle semble se nier. Se comparant aux forts, les faibles développent du ressentiment envers la vie¹⁴⁹, source de leurs souffrances. Ils développent une morale qui leur confère une supériorité¹⁵⁰ pour se reconforter face à leur propre faiblesse. Cette morale donne à la faiblesse une apparence vertueuse et associe la force au mal. Dans cette construction morale, on sent comment « [l]es agneaux gardent rancune aux grands rapaces¹⁵¹ ». Nietzsche dénonce ce ressentiment et cette morale. Il les déclare absurde, car ils se fondent sur l'idée de choix : « Exiger de la force qu'elle ne se manifeste *pas* comme force, qu'elle ne soit *pas* volonté de terrasser, volonté de maîtrise, soif d'ennemis, de résistances et de triomphes, c'est tout aussi absurde que d'exiger de la faiblesse qu'elle se manifeste comme force¹⁵². »

¹⁴⁴ : Sous la dir. de Céline Denat et Patrick Wotling, « Dionysiaque », in *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, p. 103. Cité à partir de *Fragments Posthumes XI*, 38 [12].

¹⁴⁵ Voir par exemple : Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 13.

¹⁴⁶ *Ibid*, aphorisme 36, note 216.

¹⁴⁷ *Ibid*, aphorisme 36.

¹⁴⁸ *Ibid*, aphorisme 13.

¹⁴⁹ *Ibid.*, *La généalogie de la morale*, *Friedrich Nietzsche : Œuvres*, premier traité, aphorisme 13.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, *La généalogie de la morale*, premier traité, aphorisme 13.

Pour Nietzsche, il faut accepter la volonté de puissance telle qu'elle se manifeste. On doit nier toute morale qui l'entrave et construire une évaluation hiérarchique des valeurs selon le critère de la force¹⁵³.

Se réintégrer au monde : enjeu pratique

En formulant théoriquement ce qu'est le monde, Nietzsche rend intelligible sa structure interne¹⁵⁴. Cette intelligibilité lui sert d'outil pour expliquer aux êtres humains ce qu'il considère préférable : se conformer à la volonté de puissance en élevant la vie. Pourquoi est-ce que Nietzsche choisit cet objectif plutôt qu'un autre ? Il semble guidé par un désir de probité. Il nous faut réaliser *ce qu'est* le monde. On touche ici à l'objectif suprême de Nietzsche, ce qui motive l'ensemble de sa pensée. Il souhaite que les êtres humains cessent de nier la vie. Il veut qu'ils se réconcilient avec elle jusqu'à participer à son élévation. C'est par l'observation du monde que les êtres humains s'élèveront à la compréhension de cet objectif ultime¹⁵⁵. Ils comprendront pourquoi il est souhaitable d'obéir à la volonté de puissance en tant que « finalité inconsciente de la nature¹⁵⁶ ». En concentrant leur énergie afin de favoriser l'« engendrement du génie¹⁵⁷ », les êtres humains travailleront à réaliser leur plus grand destin et leur plus grande potentialité. Ils seront au service du tout¹⁵⁸ ! En espérant la réalisation d'une telle destinée, Nietzsche se positionne à contre-courant de l'époque moderne qui vise plutôt l'égalité, sans véritable axe directeur. Il propose de réaliser son espoir en deux étapes. La première est négatrice : des esprits libres feront la critique de tous les systèmes de pensée qui nient la vie en dérogeant de la

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 36, p. 88.

¹⁵⁵ Ibid., aphorisme 6, p. 61.

¹⁵⁶ Ibid., p. 60.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid., III^e considération inactuelle, Paris, Gallimard, 1990, aphorisme 6, p. 59.

volonté de puissance. La deuxième est affirmative : des philosophes-législateurs créeront des valeurs favorisant la réalisation de la volonté de puissance.

L'étape négatrice : critique de ce qui nuit à la vie

Nietzsche considère que les êtres humains se sont éloignés de la vie et que la volonté de puissance se présente sous une forme amoindrie. Toutefois, par sa décadence, la modernité crée un espace vide propice à la proposition de valeurs permettant un retour vers la vie. Or, avant que ces valeurs puissent être rassembleuses, il faut critiquer tout ce qui nie la vie. Nietzsche entre dans cette phase négatrice en formulant le rôle des esprits libres. À noter que cette figure s'entrecoupe avec les figures des « vrais philosophes », des « philosophes du dangereux » et des « philosophes authentiques ». Ces figures doivent toutes détruire les pensées qui nuisent à la réalisation de la volonté de puissance. Elles sont courageuses et ont une volonté forte¹⁵⁹. Elles prennent de grands risques en s'opposant aux fondements de leur époque¹⁶⁰. L'esprit libre « [...] vit de manière "non-philosophique" et "non-sage", et surtout *imprudente*, et il ressent le fardeau et le devoir de cent tentatives et tentations de vie : - il *se* risque constamment, il joue *le* jeu dangereux¹⁶¹. » Les esprits libres doivent être inactuels pour réaliser leur tâche¹⁶². Se distanciant de leur temps, ils acquièrent un regard total et englobant sur le monde¹⁶³. Ils deviennent alors les « mauvaises consciences » de leur époque, leur pensée entrant nécessairement en contradiction avec l'idéal de celle-ci. Nietzsche donne Schopenhauer comme exemple d'un esprit inactuel. Il a résisté à son époque marquée par le scepticisme kantien afin

¹⁵⁹ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, p. 69.

¹⁶⁰ *Ibid.*, aphorisme 44.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶² *Ibid.*, p. 182.

¹⁶³ *Ibid.*, *Gai savoir*, aphorisme 380.

de développer un regard capable de saisir la totalité du monde¹⁶⁴. Une fois leur inactualité acquise, le rôle des esprits libres est de préparer les conditions nécessaires à l'émergence des surhumains¹⁶⁵. Ils doivent construire un argumentaire capable de critiquer toutes les formes de répression des pulsions humaines¹⁶⁶. Se faisant esprit libre, Nietzsche développe de telles critiques.

Il critique la « pulsion de vérité¹⁶⁷ » où la vérité est recherchée coûte que coûte, peu importe les conséquences positives ou néfastes de cette quête. Se laisser guider par un tel objectif autre que celui de l'élévation de la vie, c'est cesser d'obéir à l'axe directeur du monde¹⁶⁸. En appui à ce dernier constat, Nietzsche pose une question radicale : « À supposer que nous voulions la vérité : *pourquoi pas plutôt* la non-vérité ? Et l'incertitude ? Même l'ignorance¹⁶⁹ ? » Suivant le critère d'élévation de la vie, « [...] renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie, nier la vie¹⁷⁰ », car ce qui favorise la vie n'est pas toujours ce qui est considéré comme vrai. D'autant plus qu'être capable de vivre hors de la vérité, dans une incertitude constante, est un signe de force¹⁷¹. On sait alors pourquoi les faibles reconnaissent le sage en celui qui se pare d'une morale excessive empli de certitudes¹⁷², alors que les forts reconnaissent la sagesse en celui qui se met à risque afin de réaliser sa volonté de puissance. En suivant ces indications, Nietzsche critique la quête de vérité dans la science et la philosophie positiviste. La science¹⁷³ recherche la vérité, « [...] *en dépit du fait* que l'inutilité et le danger de la "volonté de vérité", de la "vérité à tout prix", lui sont

¹⁶⁴ *Ibid.*, III^e considération inactuelle, aphorisme 3.

¹⁶⁵ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 61.

¹⁶⁶ *Ibid.*, aphorisme 227.

¹⁶⁷ Voir par exemple : *Ibid.*, aphorisme 1.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 152.

¹⁶⁹ *Ibid.*, aphorisme 1.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 261.

¹⁷² *Ibid.*, *Gai savoir*, aphorisme 359.

¹⁷³ Il existe cependant une nuance face à cette critique nietzschéenne de la science : Nietzsche aime le parti pris de la science envers la probité. Il y voit un instrument possible.

constamment démontrées¹⁷⁴. » Par conséquent, elle arrive souvent à des résultats qui nuisent à la vie¹⁷⁵. De façon similaire, les philosophes positivistes ont tendance à croire que la vérité est nécessairement plus souhaitable que la non-vérité¹⁷⁶, jusqu'à considérer l'acte de « connaître » comme une fin en soi¹⁷⁷.

Nietzsche critique aussi le christianisme en tant que ressentiment envers la vie¹⁷⁸. Cette religion, à la place d'utiliser sa puissance créatrice de sens et de valeurs afin d'élever la vie¹⁷⁹, s'acharne à la nier par ses différents principes (égalité, humilité, haine du corps, répression du « péché », etc.). Elle nie les instincts humains¹⁸⁰ et tue les esprits forts, complexes et nuancés à force de dogmes¹⁸¹.

Puis, Nietzsche affronte l'instinct grégaire démocratique. Cet instinct nie la vie en lui imposant un principe extérieur à elle : l'égalité. Or, « la vie même est *essentiellement* appropriation, atteinte, conquête de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté¹⁸² ». Chercher l'égalité, c'est oublier que :

[l']"exploitation" n'appartient pas en propre à une société pervertie ou imparfaite et primitive : elle appartient en propre à l'*essence* du vivant, en tant que fonction organique fondamentale, elle est une conséquence de la volonté de puissance authentique, qui est justement la volonté de vie¹⁸³.

La quête de l'égalité entrave la vie en l'empêchant d'être ce qu'elle est. Les modernes en sont la preuve. En absolutisant le principe d'égalité, ils ont nié la vie jusqu'à

¹⁷⁴ *Ibid.*, *Gai savoir*, p. 256.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 255.

¹⁷⁶ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 1, p. 47.

¹⁷⁷ *Ibid.*, aphorisme 207.

¹⁷⁸ *Ibid.*, *Gai savoir*, aphorisme 358, p. 278. À noter que le rapport à la religion de Nietzsche est plus complexe que ne le laisse entendre cette présentation rapide de la critique qu'il formule envers le christianisme. Par exemple, Nietzsche reconnaît sur un mode utilitariste et pragmatique l'utilité de la religion. Ce ne sera pas mon objectif de développer ici ces nuances.

¹⁷⁹ *Ibid.*, « Essai d'autocritique », in *La naissance de la tragédie*, aphorisme 5, p. 69.

¹⁸⁰ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 55.

¹⁸¹ *Ibid.*, aphorisme 44, p. 98.

¹⁸² *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, p. 247.

¹⁸³ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, p. 248.

atteindre un niveau de déchéance et de faiblesse inégalé. Sans axe directeur¹⁸⁴ autre qu'une conformité en tout à la morale du troupeau¹⁸⁵, les modernes, déboussolés et incapables d'organiser hiérarchiquement leurs pulsions, souffrent de paralysie de l'action. D'autant plus qu'en cherchant en tout le confort et la suppression de leurs souffrances, ils montrent leur incompréhension de l'importance de la souffrance en tant que nécessité à tout dépassement de soi. La vie contient nécessairement une part de souffrance : on se renforce en l'affrontant et on s'affaiblit en l'évitant. Le plaisir, la négation de la souffrance, le confort et le bien-être sont les critères de jugement du monde de morales d'esclave¹⁸⁶. Les morales de maîtres jugent que ce qui est bien, c'est ce qui favorise l'expression de la puissance. Cette distinction entre philosophie d'évitement de la souffrance et philosophie de l'élévation de la vie est très éclairante pour la comparaison Cioran/Nietzsche. Cioran est beaucoup plus sensible à l'idée que la vie dans le monde est rendue extrêmement difficile par la souffrance qui naît dans la conscience du Néant. Il tente de réduire cette souffrance par différents moyens : extases, engagement politique, ataraxie, ascèse, etc. Par ailleurs, Cioran se rapproche souvent de Nietzsche lorsqu'il montre sa compréhension de l'inéluctabilité de la souffrance. Cette compréhension l'oblige à accepter la souffrance et à tenter de vivre avec elle par différents moyens.

La critique nietzschéenne de la modernité s'accomplit finalement dans la critique de trois figures qui y émergent (et qui s'entrecoupent) : le sceptique, le nihiliste et le dernier homme. Les nihilistes sont définis dans *Par-delà le bien et le mal* comme « [...] des fanatiques de la conscience à l'esprit puritain qui aimeront encore mieux avoir pour lit de mort un néant certain plutôt qu'un quelque chose d'incertain. ¹⁸⁷ » Par sa « volonté de néant¹⁸⁸ », le nihiliste est faible. Seules des civilisations

¹⁸⁴ *Ibid.*, aphorisme 224.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 197.

¹⁸⁷ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, p. 55.

¹⁸⁸ Voir note 78 : *Ibid.*, p. 300.

décadentes peuvent produire un tel être. Quant au scepticisme, il mène à la neurasthénie, c'est-à-dire à la paralysie de l'action¹⁸⁹. Être sceptique, c'est, par excès de doute, voir sa volonté disparaître. Le scepticisme est le symptôme d'une société qui se trouve au carrefour de tant de systèmes créateurs de sens que ses membres s'y perdent jusqu'à être incapables d'en adopter un¹⁹⁰. Finalement, l'avènement du dernier homme est le signal qu'une époque est épuisée. Incapable de quoi que ce soit, il rapetisse tout. Tout lui semble pénible, il ne cherche que le confort et la fin de sa propre souffrance. Le dernier homme veut périr¹⁹¹. Son émergence annonce que la modernité a atteint le dernier stade du nihilisme.

La modernité est l'époque de la dégénérescence de l'humanité. Nihiliste et sceptique, elle est vouée à s'effondrer et à laisser derrière elle un vide propice au renouveau. Nietzsche espère que cette faiblesse sera bientôt remplacée par une grande force, celle du surhumain, du danseur¹⁹² et du chevalier-troubadour provençal¹⁹³. La modernité crée les conditions nécessaires à l'émergence de ce surhumain. Les plus forts sauront en profiter pour s'élever et les plus faibles dépériront sous la forme du dernier homme¹⁹⁴.

L'étape affirmative : se réconcilier avec le monde

Pour y arriver, l'étape négatrice est insuffisante. Il faut construire un cadre propice à l'émergence de cette force. C'est pourquoi Nietzsche entre dans une phase affirmative en

¹⁸⁹ *Ibid.*, aphorisme 209.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 175.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 333.

¹⁹² *Ibid.*, *Gai savoir*, aphorisme 381.

¹⁹³ *Ibid.*, aphorisme 383.

¹⁹⁴ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 200, p. 156.

se faisant prophète. Il propose une marche à suivre pour se réconcilier avec le monde. Cette marche est composée à la fois de valeurs et d'attitudes à créer ou à adopter afin d'agir à l'image du monde et de s'y réintégrer.

Valeurs

Nietzsche indique que des philosophes-législateurs¹⁹⁵ saisiront l'occasion qu'est la mort de Dieu¹⁹⁶ vécu comme déchirement de la civilisation occidentale¹⁹⁷. Ils profiteront de l'espace libéré par les critiques des esprits libres¹⁹⁸ afin de « prendre le grand large¹⁹⁹ ». Une fois sur la mer de tous les risques, ils créeront de nouvelles valeurs sur les ruines des anciens systèmes de sens. La force de ces philosophes est de savoir identifier quelles sont les valeurs qui favorisent la vie et qui reproduisent le principe organisateur du monde²⁰⁰ (la volonté de puissance) : « [L]eur "connaître" est un *créer*, leur créer est un légiférer, leur volonté de vérité est — *volonté de puissance*²⁰¹. » Les valeurs qu'ils créent ne sont nouvelles qu'en opposition avec les valeurs de l'époque moderne. En niant la vie, la modernité rend nécessaire la création de valeurs qui nous dirige vers le monde afin de le retrouver. Désormais incapables de s'intégrer spontanément à la vie sans la nier, les êtres humains se sont hissés hors de l'ordre naturel. Tout accord inconscient entre le monde et eux est désormais impossible. Ils ont besoin d'un axe directeur leur dictant la voie à suivre²⁰². Nietzsche prend son plus grand risque

¹⁹⁵ Sur le concept de « philosophe-législateur », voir : *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 211.

¹⁹⁶ L'homme à la lanterne annonce cette mort à l'aphorisme 125 du *Gai savoir*, p. 162.

¹⁹⁷ *Ibid.*, III^e considération inactuelle, p. 44.

¹⁹⁸ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, p. 181.

¹⁹⁹ *Ibid.*, *Gai savoir*, p. 254.

²⁰⁰ *Ibid.*, III^e considération inactuelle, aphorisme 6.

²⁰¹ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, p. 182.

²⁰² À noter que le rapport aux absolus de Nietzsche peut se lire sous différents angles. Par exemple, à l'aphorisme 224 de *Par-delà le bien et le mal*, il critique la modernité nihiliste pour son incapacité à proposer un axe directeur aux modernes ; ce qui a pour conséquence de rendre ces derniers faibles, car incapables d'organiser hiérarchiquement leurs pulsions. Ou encore à la page 259 du *Gai savoir*, Nietzsche affirme la nécessité des absolus pour les forts qui peuvent les utiliser pour contrôler les

en disant : la volonté de puissance sera cet axe capable de réconcilier l'esprit humain et la vie²⁰³, de créer ce « *Socrate qui fait de la musique*²⁰⁴ ». Par son aptitude à élever la vie²⁰⁵, le surhumain en sera la matérialisation²⁰⁶. À travers son avènement, les êtres humains reprendront leur avenir en main, jusqu'à dépasser définitivement le nihilisme moderne.

Bien que Nietzsche demeure vague sur ce que sont ces « nouvelles valeurs » et sur ce que signifie cette « réconciliation avec la vie », une hypothèse — étayée par plusieurs passages de son œuvre — permet de s'en faire une idée. La voici : puisque la volonté de puissance est la structure interne (l'Un) d'un monde chaotique (le multiple), s'y conformer c'est trouver un équilibre entre nos pulsions libérées et leur mise en ordre, entre le dionysiaque (forces libérées) et l'apollinien (mise en ordre), entre la vie et l'esprit²⁰⁷. Pour illustrer cet équilibre, Nietzsche présente le modèle de la tragédie grecque. Elle est l'image même de la nature²⁰⁸, car elle réconcilie ses deux grandes forces (force dionysiaque et force apollinienne) grâce à l'effet combiné des chœurs et des acteurs. Cette forme d'art a d'ailleurs fait ses preuves : Nietzsche croit qu'elle a permis aux Grecs de dépasser leur pessimisme jusqu'à atteindre une certaine sérénité²⁰⁹. Reproduire un tel exploit à l'époque moderne permettrait de dépasser le nihilisme et le pessimisme qui s'y déploient.

Cette réconciliation entre le dionysiaque et l'apollinien montre la part d'ordre comprise dans l'idéal nietzschéen. Nietzsche cherche la réconciliation entre la mesure et la

faibles, tout en donnant (paradoxalement) parfois l'impression de vouloir voir naître une vie où les êtres humains seraient capables de vivre sans dogmes. Puis, lorsque Nietzsche critique la pulsion de vérité aux aphorismes 1 à 4 de *Par-delà le bien et le mal*, il semble encore une fois s'accrocher à la nécessité des absolus pour la vie humaine en décrivant le déchéance de l'« homme objectif » qui, incapable de croire en quoi que ce soit et incapable de départir ce qui favorise ou non la vie, est la figure d'une des plus grandes déchéances qui soit.

²⁰³ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, aphorismes 13 et 36.

²⁰⁴ *Ibid.*, *La naissance de la tragédie*, aphorisme 15.

²⁰⁵ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 203.

²⁰⁶ *Ibid.*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1971, p. 24.

²⁰⁷ Wotling, « Introduction », in *La naissance de la tragédie*, p. 24.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 19.

²⁰⁹ Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, p. 19.

démésure. Il s'approprie l'éthique antique grecque qui rejette l'*hubris* et la reformule. Ainsi, la volonté de puissance n'est pas que relâchement débridé de toutes les pulsions : elle est surtout *mise en ordre* des pulsions. S'y conformer, c'est reprendre sa place dans le monde, dans les cycles de destruction et de création. Être volonté de puissance, ce n'est pas obéir à toutes nos pulsions, c'est plutôt réussir à les organiser hiérarchiquement dans le but d'affronter le monde et notre souffrance. C'est de cette façon que l'on arrive à vivre. En agissant sur nos propres pulsions, on peut aller jusqu'à trouver des consolations directement dans le monde. Le surhumain est l'incarnation de cet équilibre recherché. Il est « [...] l'homme par-delà bien et mal, le maître et seigneur de ses vertus, le richissime en volonté ; voilà précisément ce qui doit s'appeler *grandeur* : pouvoir être aussi multiple que total, aussi vaste que plein²¹⁰. » Ce surhumain résout l'énigme complexe au centre de la pensée nietzschéenne : quelle forme (ou quelles valeurs) est en mesure de favoriser la vie ? Présentée à la fin de *La naissance de la tragédie*, la figure d'un « Socrate musicien » permet de donner une deuxième image en réponse à cette question. Socrate musicien, c'est la raison réconciliée avec l'art. C'est l'esprit réconcilié avec la multiplicité du monde²¹¹ : c'est un équilibre retrouvé.

Attitudes

À ces nouvelles valeurs, s'ajoutent des attitudes à adopter en réponse au monde afin d'y trouver consolation et réconciliation. Inspirée du stoïcisme, l'« *amor fati* » est une de ces attitudes. On l'adopte dans l'objectif de trouver consolation et paix à l'intérieur même de la souffrance. Puis, Nietzsche puise dans le vocabulaire provençal du Moyen-Âge pour définir une deuxième attitude à adopter : la « *gaya scienza* » ou le « gai savoir ». Ce gai savoir correspond à la gaieté obtenue suite à notre insertion dans le mouvement cyclique de la nature. Il naît de l'adéquation entre notre vie et la

²¹⁰ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, p. 184.

²¹¹ Voir par exemple : *Ibid.*, aphorismes 208 et 174.

volonté de puissance²¹². En lui, nous refusons tout ressentiment et toute forme de transcendance, de métaphysique et de romantisme²¹³. Le gai savoir oppose le rire à la lourdeur de ce qui nie la vie²¹⁴. C'est un savoir qui s'apparente à « [...] quelque chose de léger, de divin et d'étroitement apparenté à la danse, à l'exubérance²¹⁵ ! » Le danseur ne restreint pas ses pulsions affirmatrices de la vie²¹⁶. Il danse par-dessus la morale. Il doute dans la joie²¹⁷. Il danse jusqu'à renouer avec l'« un originaire²¹⁸ », avec la marche du monde. Nietzsche nous appelle à joindre cette danse :

Salut, qui créé de *nouvelles* danses !
 Dansons donc de mille manières,
 Libre — soit appelé *notre* art,
 Gai — *notre* savoir²¹⁹ !

Le surhumain crée cette danse lorsqu'il acquiesce face au monde, lorsqu'il est gaieté et rire. Son rire est un humour sceptique qui doute face à tout ce qui nie la vie²²⁰. Par sa capacité à être léger, à prendre des risques, à vivre dans l'incertitude, et ce, tout en dansant « jusque sur le bord des abîmes²²¹ », le surhumain arrive à être créateur de valeurs. Nietzsche le présente sous la forme de Zarathoustra et appelle à l'imiter : « J'ai consacré le rire ; vous, hommes supérieurs, *apprenez* donc — à rire²²² ! » D'ici à l'avènement de ces surhumains, Nietzsche décrit comment la gaieté peut déjà consoler les esprits libres. Après avoir souffert du poids de leur inactualité, ils peuvent finalement se consoler par le rire²²³ :

²¹² Wotling, « Introduction », chap. in *La naissance de la tragédie*, p. 28-29.

²¹³ Nietzsche, « Essai d'autocritique », chap. in *La naissance de la tragédie*, aphorisme 7.

²¹⁴ Denat et Wotling, « Gai savoir », p. 142-145.

²¹⁵ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, p. 184-185.

²¹⁶ *Ibid.*, « Épilogue », chap. in *Gai savoir*, aphorisme 383.

²¹⁷ *Ibid.*, *Ecce Homo, Friedrich Nietzsche : Œuvres*, p. 1265.

²¹⁸ *Ibid.*, *La naissance de la tragédie*, p. 87.

²¹⁹ *Ibid.*, *Gai savoir*, p. 320.

²²⁰ Denat et Wotling, « Gai savoir », p. 144.

²²¹ Nietzsche, *Gai savoir*, p. 262.

²²² *Ibid.*, « Essai d'autocritique », chap. in *La naissance de la tragédie*, p. 76.

²²³ *Ibid.*, « Gai savoir », aphorisme 377.

''Gai savoir'' : cela veut dire les saturnales d'un esprit qui a résisté patiemment à une terrible et longue oppression — patiemment, fermement, froidement, sans s'incliner, mais sans espoir —, et qu'envahit soudain l'espoir, l'espoir de la santé, *l'ivresse de la guérison*²²⁴.

Cette délivrance par le rire s'accompagne aussi d'un *amor fati*, d'un amour de la direction que prend le monde. Cela signifie qu'il ne faut pas seulement vivre sans nier le monde. Il faut aller plus loin. Il faut apprendre à aimer ce monde, peu importe les souffrances qu'il nous inflige. C'est une philosophie qui vise :

[...] un *acquiescement dionysiaque* au monde tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter, en sélectionner — elle veut le cycle éternel — les mêmes choses, la même logique et non-logique des nœuds. État le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude dionysiaque : ma formule pour cela est ''amor fati''²²⁵.

Devant l'inévitable, la seule attitude capable de favoriser la vie, est celle qui aime ce cycle de la vie qui se renouvelle sans cesse dans la souffrance et dans la joie.

L'*amor fati* et le gai savoir, en tant que réponses de Nietzsche au monde, peuvent être interprétés de deux façons. Premièrement, on peut y voir la volonté d'acquiescer au monde par un « oui enthousiaste ». Par une telle réponse, Nietzsche s'oppose à tout jugement pessimiste sur le monde, tel qu'on en retrouve chez Schopenhauer²²⁶. Il souhaite que les êtres humains cessent de refuser *ou de seulement accepter* le monde, car de telles attitudes amoindrissent la vie. Seul un rapport enthousiaste à la vie permet de lui donner l'impulsion nécessaire pour qu'elle s'élève. La deuxième interprétation possible vient nuancer la première en insistant sur le refus de la morale chez Nietzsche. Sa réponse au monde ne serait pas du domaine de l'acceptation ou de la négation. Il acquiesce face au monde, sans jugement moral. L'*amor fati* et le gai savoir, c'est accueillir en soi tout ce qui *est*, tout en suspendant son jugement. On

²²⁴ Denat et Wotling, « Gai savoir », p. 143.

²²⁵ Extrait tiré des fragments posthumes XIV, 16 [32], tel que cité dans Denat et Wotling, « Philosophe », p. 219.

²²⁶ Nietzsche, « Essai d'autocritique », Chap. in *La naissance de la tragédie*, p. 71.

reconnaît ici l'influence du scepticisme antique et du pyrrhonisme. La suspension du jugement y est pratiquée afin d'atteindre la sérénité, le bien-être et l'ataraxie²²⁷.

Suivant l'une et l'autre de ces perspectives, l'attitude nietzschéenne à l'égard du monde aboutit à une part d'espoir. Nietzsche espère que les êtres humains transformeront leur relation à l'existence en adoptant des attitudes qui favorisent la vie afin de sortir de la modernité nihiliste. Il regarde vers l'avenir : les êtres humains sauront-ils répondre à ses attentes ? Sauront-ils profiter de la mort de Dieu pour réapprendre à aimer ce qu'est le monde ? Le fait même de poser ces questions éloigne Nietzsche du pessimisme schopenhauerien où le mieux que l'on puisse faire, c'est tolérer ou nier la vie.

1.2 Quatre constantes de la pensée postchrétienne

Schopenhauer et Nietzsche prennent tous deux un grand risque : ils définissent ce qu'est le monde à partir de leur expérience et formulent leur réponse au monde à partir de cette définition. Ils développent respectivement une métaphysique immanente en lisant le monde comme un tout dirigé par un principe ordonnateur (Volonté ou Volonté de puissance). Étant part de ce tout, les êtres humains obéissent à ce principe, au même titre que l'ensemble de la nature. Il peut prendre une forme plus ou moins forte. Nietzsche observe que la volonté de puissance se présente parfois sous une forme plus faible lorsqu'elle pousse les êtres humains à nier la vie. Schopenhauer observe que la Volonté prend parfois une forme plus faible lorsqu'elle se présente sous la forme de l'individualité humaine.

Cioran, quant à lui, demeure plus prudent. Ou plutôt, il est incapable de les suivre sur cette voie en adhérant à l'une ou l'autre de ces métaphysiques immanentes. Il a

²²⁷ Sextus Empiricus, *Les hypotyposes ou institutions pyrrhoniennes*, en ligne, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/empiricus/pyrrhon.htm>, page consultée le 20 janvier 2017.

constamment un rapport critique à la connaissance et à toute systématisation du savoir. Il résiste à la tentation de définir ce qu'est le monde et de formuler un objectif que les êtres humains devraient atteindre. Il se contente de consigner par écrits ses différentes expériences du monde.

Quatre constantes (le souci de probité, la connaissance comme chute, le gnosticisme/pessimisme et le scepticisme) étayent cette attitude centrale de la pensée cioranienne et forment ses fondements philosophiques et théologiques. Leur examen constitue une excellente base pour ensuite explorer la lecture que Cioran fait du monde [enjeu théorique] et les réponses qu'il y donne [enjeu pratique]. Nous verrons que — paradoxalement — ces quatre constantes sont toutes présentes d'une façon ou d'une autre chez Schopenhauer et Nietzsche. C'est dans les nuances entre ces constantes que la spécificité de la pensée cioranienne apparaît le plus nettement en tant que non-dépassement de son moment sceptique.

1.2.1 Le souci de probité

L'analyse de ces trois pensées mène à un premier constat : elles répondent toutes à la mort de Dieu par la recherche de la probité. Ces penseurs proposent que les êtres humains, désormais sans absolus, s'ancrent dans ce qu'est le monde afin d'arriver à vivre. Le vide laissé par la mort de Dieu doit être comblé par la quête d'une existence en accord avec le monde. Tout cela comme si, incapables de croire en quoi que ce soit, ils se tournent vers ce qu'ils connaissent et tentent d'y trouver le nécessaire pour vivre. Bien sûr, ce que signifie cette intégration au monde — ou cette probité — varie d'un penseur à l'autre, puisque leurs lectures du monde divergent. Une intuition les rassemble tout de même : ce goût pour la probité semble émaner d'un fond de stoïcisme où l'on doit accepter la part du monde que l'on ne peut pas changer.

Schopenhauer cherche la probité en construisant l'ensemble de son système philosophique sur la base de ce que son intuition lui révèle. De plus, les consolations qu'il propose misent sur le respect de la probité comme mode d'accession à un moindre mal. Par exemple, lorsque Schopenhauer relève que la compréhension du monde comme un cycle de matière²²⁸ est une consolation, il propose la probité comme mode d'être au monde. Il souhaite que l'on vive en accord avec le fait que notre corps est une part d'un tout immortel se renouvelant constamment. En faire autant, c'est calmer notre anxiété face à notre mort en cessant de la considérer comme un horizon définitif. Par la probité, on résiste à la tentation de chercher des paradis. On trouve notre bien-être à l'intérieur du monde. Nietzsche reprend d'ailleurs une telle conviction lorsqu'il présente son idée d'« éternel retour ». Il considère qu'il est possible de trouver une consolation en ce monde par l'amour de ce qu'il est en tant qu'éternelle répétition. Par contre, pour Schopenhauer, aucune consolation en ce monde de souffrance permanente ne peut être absolue. C'est ici que sa spécificité sur la question de la probité se dévoile à travers sa conception de l'ascèse. L'ascète débute par le respect excessif de la probité. Par contre, il le fait uniquement dans le but d'arriver ensuite à renverser la Volonté, jusqu'à y échapper²²⁹. La probité n'est donc pas une fin en soi chez Schopenhauer. On ne peut pas y trouver notre salut²³⁰. En effet, puisque c'est le monde qui nous fait souffrir par ce qu'il est (Volonté), on doit nécessairement s'en soustraire si l'on veut échapper à notre souffrance.

Pour Nietzsche, il s'agit de ressentiment envers la vie en tant qu'incapacité d'aimer le monde tel qu'il est, avec la part de souffrance qu'il contient nécessairement. Il souhaite au contraire que les êtres humains cessent de nier le monde, jusqu'à recommencer à réaliser ce qu'il est (volonté de puissance)²³¹. Il arrive à cette conclusion de la même façon que Schopenhauer et Cioran arrivent aux leurs : en se fiant à son expérience du

²²⁸ Schopenhauer, *tome I*, p. 532-534.

²²⁹ *Ibid.*, p. 752-753.

²³⁰ *Ibid.*, p. 729.

²³¹ Nietzsche, « Gai savoir », aphorisme 372.

monde. Par exemple, il mentionne dans *La naissance de la tragédie* que c'est grâce à « la certitude immédiate propre à l'intuition²³² » qu'il définit le monde comme une alliance entre les forces dionysiaques et apolliniennes. Cette intuition naît de l'affrontement des pulsions qui le compose. À l'écoute de son corps, lieu de tous ces combats pulsionnels, Nietzsche développe sa pensée.

Puisque tout savoir émerge du corps, Nietzsche conclut que le meilleur savoir est celui développé à partir de l'expérience de l'auteur-e, et non à partir d'une reconstruction théorique désancrée. Il reconnaît cette force à Schopenhauer. Il a su écouter son intuition jusqu'au bout et construire un savoir authentique sur cette base. Son héroïsme²³³ naît dans sa capacité à être inactuel, à fuir l'érudition pour ne se pencher que sur les questions fondamentales à partir de ses expériences. Par contre, en suivant sa propre intuition, Nietzsche reproche à Schopenhauer un manque de probité dans la définition de son idée de Volonté comme essence du monde. Il considère que le monde est composé d'une multitude de pulsions. Croire, au contraire, qu'il est composé d'une seule force montre que l'on ne s'est pas débarrassé de l'ombre de Dieu²³⁴.

Après avoir défini sa vision du monde en suivant son intuition, Nietzsche propose la probité comme objectif à atteindre pour les êtres humains : « Je vous conjure, mes frères, à la Terre restez fidèles, et n'ayez foi en ceux qui d'espérances supraterrrestres vous font discours²³⁵ ! » Pour y arriver, il faut se conformer à la volonté de puissance. Cependant, Nietzsche observe que la modernité nous a détournés de cette nécessité. Il faut la retrouver en suivant les nouvelles valeurs créées par les philosophes-législateurs. Ce faisant, nous respecterons ce qu'est le monde : c'est le défi auquel l'ensemble de la pensée nietzschéenne s'attaque. Il considère cet objectif comme

²³² *Ibid.*, *La naissance de la tragédie*, aphorisme 1.

²³³ *Ibid.*, III^e considération inactuelle, p. 79-81.

²³⁴ *Ibid.*, *par-delà le bien et le mal*, aphorisme 19.

²³⁵ *Ibid.*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 25.

nécessaire, parce qu'il souhaite aider les êtres humains à vivre. La mort de Dieu rend la vie difficile, car elle laisse les êtres humains sans guides. Or, les êtres humains ont besoin de guides pour vivre. Il faut leur en proposer un nouveau. Tant qu'à leur en proposer un nouveau, Nietzsche se dit : vaut mieux en adopter un qui respecte la vie et qui l'élève, plutôt qu'en choisir un qui ne l'a respecte pas et qui l'amoindrit. C'est sur cette préférence que Nietzsche élabore son goût pour la probité : il préfère choisir la dynamique du monde comme principe directeur (la volonté de puissance), plutôt que tout autre principe risquant de mener à une négation de la vie. Nietzsche croit que c'est en respectant la volonté de puissance que nous nous renforcerons à long terme en apprenant à affronter le monde : ce monde est trop dur pour que l'on puisse l'affronter tout en étant faibles. C'est pourquoi ce guide de la volonté de puissance, plus que tout autre, est appelé à durer. À ce premier avantage de la probité, il ajoute qu'elle permet de réconcilier « lucidité » et « joie », ainsi qu'« esprit » et « vie ». C'est en adoptant les attitudes probes que sont le gai savoir et l'*amor fati*, que l'on retrouve la vitalité de l'enfance, tout en conservant la lucidité de l'adulte²³⁶. Maintenant adultes-enfants, en symbiose avec le monde, nous arrivons à l'affronter et à y trouver une certaine joie et un certain réconfort.

Le mécontentement de Cioran envers l'existence est également accompagné d'une recherche de probité. Son refus d'adhérer à une métaphysique en est un premier exemple. Pour Cioran, croire à un système de pensée, c'est trahir un monde qu'il sait complexe et insaisissable. Un système ne peut pas suffire à le contenir. Il y préfère un réalisme complexe comme représentation plus juste du monde. À partir de là, le goût de Cioran pour la probité se précise. Il adopte l'*a priori* schopenhauerien et nietzschéen selon lequel toute connaissance vraie doit émerger de notre expérience du monde. Dès son mémoire sur l'intuitionnisme bergsonien²³⁷, il considère que le savoir issu de notre

²³⁶ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 38-40.

²³⁷ Pour un extrait de ce mémoire, voir Cioran, « L'intuitionnisme bergsonien (1932) », in *L'Herne : Cioran*, Paris, Éditions de l'Herne, 2009, p. 134-142

intuition est plus près de ce qu'est le monde que la connaissance conceptuelle. Peter Sloterdijk souligne d'ailleurs comment Cioran obéit à la leçon nietzschéenne de l'authenticité : notre savoir doit émerger de notre expérience²³⁸. Allant un pas plus loin (et suivant encore une fois Nietzsche), Cioran considère que tout savoir valable émerge de notre corps et donc de notre physiologie²³⁹. Tout savoir uniquement conceptuel ne présente aucun intérêt :

J'aime la pensée qui garde une saveur de sang et de chair, et je préfère mille fois à l'abstraction vide une réflexion issue d'un transport sensuel ou d'un effondrement nerveux. [...] Pourquoi refusons-nous d'accepter la valeur exclusive des vérités vivantes, issues de nous-mêmes²⁴⁰ ?

Les philosophes sont incapables d'atteindre les questionnements essentiels, puisqu'ils se coupent du savoir émergeant de leur corps en s'empêtrant dans leurs concepts²⁴¹. C'est pourquoi on observe souvent que « [d]es gens simples ont bien souvent des intuitions qu'un philosophe ne peut avoir. Car le point de départ c'est le vécu, ce n'est pas la théorie. Un animal même peut être plus profond qu'un philosophe, je veux dire, avoir un sens de la vie plus profond²⁴². » Pour diminuer la distance qui nous oppose au monde, il faut se libérer de la philosophie²⁴³ et réapprendre à se fier à notre intuition et à notre expérience du monde. Ce dernier objectif est central chez Cioran : il considère que la souffrance humaine naît de la distance qui s'installe entre nous et le monde. C'est pourquoi il souhaite respecter ce qu'est le monde (probité) : il veut s'y réintégrer. Ce que signifie le fait de « respecter ce qu'est le monde » révèle sa lecture du monde. La constante de la connaissance comme chute viendra préciser ce regard que Cioran porte sur l'existence.

²³⁸ Sloterdijk, p. 110.

²³⁹ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, p. 777 et Cioran, *Entretiens*, p. 119.

²⁴⁰ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 32.

²⁴¹ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 849.

²⁴² *Ibid.*, *Entretiens*, p. 170.

²⁴³ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 623.

C'est ainsi que, prenant acte de la mort de Dieu, ces trois penseurs considèrent que la meilleure façon de se réorienter dans le vide est de se tourner vers le monde, de le définir (Schopenhauer et Nietzsche) et de s'y intégrer (Schopenhauer, Nietzsche et Cioran). L'immanence apparaissant comme préférable à la transcendance.

1.2.2 La connaissance comme chute

Ce goût pour la probité peut s'expliquer par la proximité de ces trois penseurs avec le récit de la Genèse, ou du moins avec l'idée de la connaissance comprise comme une chute. La connaissance est perçue comme quelque chose qui sépare les êtres humains du monde. En elle, l'esprit et la vie se divisent. En recherchant la probité, ces penseurs espèrent réconcilier ces deux pans, jusqu'à ce que l'être humain puisse se réintégrer au monde. En tant que récit de la chute humaine dans la connaissance, la lecture historique de la Genèse décrit le moment où les êtres humains sont sortis de la probité. En goûtant au fruit de l'arbre de la connaissance, Ève entraîna la perte du paradis de l'inconscience et de l'éternel présent. Près de notre animalité, nos connaissances simples y étaient en harmonie avec la nature.

Schopenhauer emploie ce schéma de la Genèse pour exprimer sa lecture du monde. Il affirme que le péché originel correspond au moment où la Volonté s'affirma par la naissance du principe d'individuation chez les êtres humains.²⁴⁴ À partir de là, les désirs furent complètement libérés et les êtres humains tombèrent en chute dans une souffrance permanente. Par leur péché originel, les êtres humains se sont séparés du Tout qu'est le monde et se sont engouffrés dans le principe individuel, générant le début de leur déchéance actuelle. Leur conscience toujours grandissante les soumet à

²⁴⁴ Schopenhauer, *tome I*, p. 743.

des désirs qui ont de plus en plus d'emprise sur eux²⁴⁵ et fait d'eux les êtres les plus souffrants qui soient. À partir de là, Schopenhauer croit que les êtres humains doivent se délivrer en niant la Volonté jusqu'à redevenir une part indifférenciée du Tout.

Nietzsche définit lui aussi la connaissance comme une chute, lorsqu'il admet que l'esprit a séparé l'être humain de la vie et du monde. Par exemple, il affirme que « [l]'esprit, c'est la vie qui tranche dans sa propre chair » et que cultiver son esprit, c'est « bâtir son nid au-dessus des abîmes »²⁴⁶. De plus, en formulant l'objectif de sa pensée, Nietzsche reconnaît implicitement — mais très clairement — cette chute causée par la connaissance : il souhaite réconcilier l'esprit avec la vie. Ainsi, l'esprit aurait entraîné les êtres humains hors de la vie, hors du monde tel qu'il est. Il a historiquement été un problème et la modernité n'en est qu'une preuve supplémentaire. Dans sa deuxième *Considération inactuelle*, Nietzsche continue sur cette voie en exprimant sa nostalgie envers l'animalité perdue des êtres humains. L'image qu'il dessine est celle du paradis perdu : il imagine l'inconscience des animaux et leur capacité de vivre dans l'instant présent²⁴⁷. L'absence d'esprit y apparaît comme ce qui permet l'intégration parfaite au monde. Par contre, Nietzsche ne propose pas la perte de l'esprit comme solution au monde. En proposant plutôt la réconciliation de celui-ci avec la vie, Nietzsche fait un grand pari. Il croit qu'il est possible de lier les deux parts du monde : son côté apollinien (l'esprit et la mise en forme) et son côté dionysiaque (la vitalité et les pulsions libérées). Il faut trouver un équilibre entre l'ordre et le désordre. Il faut organiser hiérarchiquement les pulsions qui forment le monde. Ce retour à l'équilibre rêvé par Nietzsche s'inspire du monde « d'avant le péché originel » tel que défini dans la Genèse. Nietzsche affirme la nécessité d'acquiescer face au monde sans le juger et d'ainsi vivre *par delà le bien et*

²⁴⁵ *Ibid.*, aphorisme 57.

²⁴⁶ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 149.

²⁴⁷ *Ibid.*, *Ille considération inactuelle*, p. 95-97.

le mal. Le péché originel nous apprend la morale²⁴⁸ : pour l'expier, il faut régresser vers le temps qui la précède.

La Genèse est également centrale dans l'imaginaire cioranien. Il estime qu'elle exprime la vérité du monde en mettant en récit la chute de l'être humain :

J'imagine parfois l'histoire universelle comme un grand fleuve du péché originel. Je lis et relis le Livre de la Genèse et j'ai le sentiment qu'en quelques pages tout y est dit. C'est bouleversant. Ces nomades du désert possédaient une vision complète de l'homme et du monde²⁴⁹.

En décrivant la connaissance comme la source de la souffrance humaine, Cioran estime que ce récit exprime la plus grande vérité qui soit²⁵⁰. Son expérience lui révèle cette conviction : la connaissance engendre la tragédie humaine²⁵¹ en rompant le lien qui unit les êtres humains au monde et en les condamnant à une vie consciente et dérivée. Les êtres humains perdent alors accès au paradis, entrent dans le temps et s'individualisent. L'être humain naît avec le péché originel et « [t]out être qui se manifeste [le] rajeunit²⁵². » Avant ce péché, rien ne distinguait l'être humain des animaux. Il vivait dans l'instant présent, sans autre préoccupation que sa survie immédiate. Or, il n'a pas su se contenter de ce que Dieu lui offrait : une vie idéale, inconsciente et sans inquiétudes. C'est par cette incapacité de se contenter de son insignifiance que l'être humain créa sa perte. Depuis, il reproduit chaque jour ce péché de démesure et approfondit le gouffre que le sépare désormais du monde.

Cioran précise et illustre cette lecture de la Genèse dans son ouvrage *De l'inconvénient d'être né*. Il attribue deux naissances à l'être humain en tant qu'individu et espèce : la naissance biologique et la naissance de la conscience. Au

²⁴⁸ « La Genèse », Chap. in *La Bible* : « Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal ».

²⁴⁹ Cioran, *Entretiens*, p. 204.

²⁵⁰ À ce sujet, voir notamment : *Ibid*, p. 36, 37, 85, 112, 204.

²⁵¹ *Ibid.*, « Glossaire : Savoir », *Cioran : Œuvres*, p. 1781.

²⁵² *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 812.

niveau collectif, la naissance biologique correspond à la naissance de l'espèce et la naissance de la conscience arrive avec le péché originel. Au niveau individuel, la naissance biologique correspond à la naissance du corps et la naissance de la conscience correspond au moment où une personne prend acte de la distance qui l'oppose au monde. Dans les deux cas, la naissance de la conscience est le premier jour d'une terrible déchéance :

Pour moi, il n'y a eu qu'une seule découverte dans l'histoire mondiale. Elle se trouve dans le premier chapitre de la *Genèse*, où il est question de l'arbre de la vie et de l'arbre de la connaissance, c'est-à-dire de l'arbre maudit. La tragédie de l'homme, c'est la connaissance. J'ai toujours remarqué que chaque fois que je prends conscience de quelque chose le sentiment que j'en ai s'en trouve affaibli. Le plus beau titre qu'on ait jamais donné à un livre, pour moi c'est *Bewusstsein als Verhängnis* (Le malheur d'être conscient). [...] [ce] titre est la formule qui résume ma vie. Je crois avoir été hyperconscient durant toute ma vie et c'est cela qui en fait une tragédie²⁵³.

L'être humain aurait donc dû s'arrêter à sa naissance biologique : *De l'inconvénient d'être né*, ou plutôt, *De l'inconvénient d'être conscient*. Lorsque Cioran souhaite ne jamais être né, il souhaite ne jamais s'être séparé du paradis de l'inconscience qu'est l'enfance. La *Genèse* met en récit ce regret. C'est pourquoi Cioran y revient constamment pour illustrer sa lecture du monde où le « conflit de la conscience et de la vie²⁵⁴ » est central.

1.2.3 Le gnosticisme/pessimisme

À partir du rapport commun de ces auteurs à la probité et à la connaissance comme chute, on voit comment leur mise en récit du monde est en fait très similaire. Ils parlent tous d'un moment ayant perturbé l'équilibre du monde (la connaissance comme chute),

²⁵³ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 36-37.

²⁵⁴ Titre du projet de thèse de Cioran, qu'il ne rédigera pas : Cavailès, « Préface », p. XXVI.

ce qui sous-entend qu'il existe un monde « probe » qu'il faut trouver ou retrouver. En ajoutant la variable du « gnosticisme/pessimisme », on précise cette lecture commune en faisant apparaître le pessimisme de Schopenhauer et de Cioran et l'espoir de Nietzsche.

Le gnosticisme est un courant religieux affirmant que le monde est perverti dans son essence, car il aurait été créé par un mauvais dieu. Ce courant agit comme une trame de fond pour le pessimisme de Schopenhauer. Selon lui, le monde ne peut pas être sauvé, parce que son essence (Volonté) ne génère que de la souffrance. Il ne saurait y avoir de salut en ce monde mauvais. Nous sommes condamnés à ne vivre que de la souffrance ; les seuls plaisirs qui nous soient donnés de goûter, sont si éphémères qu'ils ne peuvent pas être comptés comme tels.

Nietzsche dépasse ce pessimisme schopenhauerien d'influence gnostique. Il travaille à rejeter une telle lecture du monde qui génère du ressentiment envers la vie. Lorsque Nietzsche critique le monde, il ne critique pas ce qu'il est. Il critique les formes faibles que prend parfois la volonté de puissance. Il les critique afin de favoriser l'émergence de formes fortes capables d'élever la vie. Le gnosticisme apparaît comme une de ces formes faibles. Nietzsche en fait la critique, parce qu'il considère qu'il s'agit d'une des formes les plus radicales de condamnation du monde. Or, condamner le monde pour ce qu'il est, c'est amoindrir la vie. Pour lui, le monde de la volonté de puissance n'est pas un mauvais monde. Il s'oppose au pessimisme de Schopenhauer en se réconciliant avec le monde dans toutes ses dimensions.

Quant à Cioran, la forme particulière de son pessimisme le pousse à adhérer à la mise en récit du monde proposée par le gnosticisme, bien qu'il n'ait pas accès à la foi religieuse. Dans son ouvrage *Le mauvais démiurge*²⁵⁵, Cioran est clair à ce sujet : « [i]l est difficile, il est impossible de croire que le dieu bon, le "Père", ait trempé dans le scandale de la

²⁵⁵ Voir Cioran, *Le mauvais démiurge*, p. 1169-1178. Cioran y expose ses positions gnostiques en décrivant le monde comme étant perverti dans son essence, car créé par un mauvais dieu.

création. Tout fait penser qu'il n'y prit aucune part, qu'elle relève d'un dieu sans scrupules²⁵⁶ [...]. » Cioran est porté vers une telle affirmation, parce que son expérience lui révèle que le principe du mal domine²⁵⁷ en ce monde où le désespoir est la règle et l'espoir l'exception ; « le monde est un réceptacle de sanglots²⁵⁸... ». Particulièrement pessimiste, Cioran s'accorde avec la conviction gnostique selon laquelle il ne peut pas y avoir de salut en un tel monde. De plus, en affirmant que l'être humain est perverti dès sa naissance par le péché originel, Cioran confirme son gnosticisme : « [l']homme est parti du mauvais pied. La mésaventure au paradis en fut la première conséquence. Le reste devait suivre²⁵⁹. » Il arrive même au point où il affirme que « [l]a nature humaine [est] corrompue dans l'œuf²⁶⁰ » et que « l'homme est maudit depuis le commencement²⁶¹ ». Au final, l'être humain paie son péché par la souffrance permanente qui s'est abattue sur lui et l'histoire en est bien la preuve : les civilisations s'effondrent « [...] avec une obstination et une méthode qui trahissent bien les agissements d'une puissance ténébreuse et ironique²⁶². »

1.2.4 Le scepticisme

Ces trois premières constantes créent des points de tension entre les pensées de Cioran, Schopenhauer et Nietzsche : leurs pensées s'y entrecroisent avant de reprendre leur direction particulière. C'est seulement avec la dernière constante, le scepticisme, que la spécificité de Cioran apparaît définitivement. Jusqu'à maintenant, la direction qu'il a empruntée semble suivre celle de ces prédécesseurs. Or, au

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 1169.

²⁵⁷ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 648.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 614.

²⁵⁹ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1377.

²⁶⁰ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 164.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 250.

²⁶² *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1428.

moment fatidique, il cesse de les suivre. Il ne dépasse pas son moment sceptique. Au contraire, son doute se concentre et se systématisé.

Schopenhauer commence avec la remise en doute de l'existence de Dieu. Sceptique, il conteste la possibilité même d'un univers transcendantal. L'écoute attentive de ce que lui révèle son expérience du monde est à l'origine de ces doutes. Par contre, une fois la certitude acquise de la mort de Dieu, Schopenhauer dépasse son premier moment sceptique en fondant son système explicateur du monde. Convaincu de la véracité et de la probité de cette métaphysique immanente, il croit qu'elle est à même d'expliquer la Vérité du monde et de l'existence.

Le chemin suivi par Nietzsche est similaire. Tout comme Schopenhauer, il commence par un moment sceptique où il doute de l'existence de Dieu. Ce doute initial mène rapidement à une conclusion : Dieu est mort et le monde est volonté de puissance. Par contre, il faut rappeler que Nietzsche intègre une part de doute à la formulation de sa lecture du monde. Il est incapable de dépasser complètement son scepticisme. Au contraire de Schopenhauer, il n'affirme pas sa vision du monde, il la propose sous la forme d'une hypothèse. Il ne prétend pas dire le vrai, il prétend surtout proposer ce qui élève la vie. En formulant la volonté de puissance, Nietzsche répond au fléau sceptique qui s'enracine dans son époque :

Le scepticisme est en effet l'expression la plus spirituelle d'une certaine constitution physiologique multiple que l'on appelle dans la langue courante neurasthénie et disposition malade ; elle apparaît chaque fois que se produit un croisement décisif et brusque de races ou de classes longtemps séparées²⁶³.

La volonté de puissance aide à sortir de cette paralysie en favorisant l'organisation hiérarchique des pulsions, nécessaire à toute action. Pour Nietzsche, il faut trahir notre scepticisme initial en adoptant un principe de vie qui — *vrai ou non* — nous aide à

²⁶³ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 208, p. 174.

vivre, car « le fait que l'on *obéisse* longuement et dans une seule et même direction : cela finit toujours et a toujours fini par produire à la longue quelque chose qui fait que la vie sur terre mérite d'être vécue²⁶⁴ ». C'est pourquoi, guidé par sa volonté de vivre, Nietzsche tente de tromper ses doutes avec la volonté de puissance. Or, son scepticisme qui le pousse vers le nihilisme, fruit de son époque, est beaucoup plus ancré en lui qu'il aimerait le croire :

De la genèse du nihilisme. — On n'a que tardivement le courage de ce que l'on *sait*. Je n'ai osé que récemment m'avouer que j'ai toujours été nihiliste à fond : l'énergie, le fanatisme avec lequel j'avançais dans mon nihilisme m'a trompé sur ce fait fondamental. Quand on avance vers un but, il semble impossible que "l'absence de but en soi" constitue le fond de notre *credo*²⁶⁵.

D'ailleurs, ce scepticisme/nihilisme souterrain, on le sent transparaître à plusieurs reprises. L'une d'elles est particulièrement marquante : Nietzsche termine son œuvre *Par-delà le bien et le mal* en affirmant la nécessité de toujours résister à la tentation de fixer nos idées²⁶⁶.

Au final, Schopenhauer dépasse définitivement son scepticisme initial et Nietzsche le suspend pour arriver à vivre. Nous verrons dans les deux chapitres suivants que Cioran ne se risque pas à formuler une affirmation sur ce qu'est le monde (Schopenhauer) ou même à élaborer une hypothèse (Nietzsche) sur ce qu'il est. Sa vision du monde est imprégnée de certaines constantes, mais au-delà d'elles, il est incapable de nier son scepticisme organique²⁶⁷ jusqu'à adhérer à l'ensemble d'une métaphysique. Ce constat sera mon point d'entrée dans sa pensée et je m'appuierai sur lui pour développer mon analyse. Il permet de comprendre pourquoi la pensée de Cioran se formule sous la forme d'un réalisme complexe décrivant ses propres expériences. Chaque aphorisme agit à titre de « vérité d'un instant ». Leur accumulation forme un portrait particulièrement

²⁶⁴ *Ibid.*, aphorisme 188.

²⁶⁵ *Ibid.*, *La volonté de puissance II*, Paris, Gallimard, 1995, p. 50.

²⁶⁶ *Ibid.*, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 296.

²⁶⁷ Voir notamment Cioran, *La tentation d'exister*, p. 885 et Cioran, *Entretiens*, p. 225-226.

précis de Cioran. On termine la lecture de son œuvre avec l'impression d'avoir découvert un nouveau langage capable, dans un jeu de contradiction, de proposition et d'exploration, d'exprimer la complexité de l'existence.

CHAPITRE II

LA TENTATION DES ABSOLUS RELIGIEUX ET POLITIQUES

Cioran n'adhère pas à une explication du monde formulée suite à la mort de Dieu. Les métaphysiques de la volonté de puissance et de la Volonté ne le convainquent pas. Elles ne correspondent pas suffisamment à l'image qu'il se fait du monde. Pourtant, son rapport à de tels absolus n'est pas univoque. Il est attiré par ces idées qui prétendent expliquer ce qu'est le monde. Il aimerait pouvoir y croire, afin de se soulager du fardeau de ses doutes. Ces absolus, tout autant que ceux que l'on a perdus ou détruits, aident à vivre. Ils rendent la vie humaine possible et sont préférables à la certitude du néant. Il suffit de constater la « postérité en lambeaux²⁶⁸ » d'un monde sans Dieu pour s'en convaincre.

Dès ses premières œuvres, de *Sur les cimes du désespoir* à *Bréviaire des vaincus*, Cioran exprime son attirance et sa nostalgie envers les absolus. Il les pense en tant qu'idées ou modes d'être qui transcendent le monde en l'expliquant et en lui donnant un sens. Ce sont des systèmes de sens qui englobent tout. « [N]ous y adhérons ou nous [nous] en détachons²⁶⁹ » ; nous y entrons ou nous en sortons. Il s'intéresse à eux, parce qu'il expérimente leur absence et la souffrance qu'elle amène. Il problématise la modernité en tant qu'époque incapable de fournir de nouveaux absolus aux êtres humains. Cette époque est une expérience du vide. Cioran n'en sortira pas indemne : son mal d'être y naît. Jaudeau décrit ce rapport aux absolus en affirmant que « [s]i Cioran, issu d'une génération nihiliste, bannit les arrières-mondes, il n'en conserve

²⁶⁸ Bélanger-Michaud, p. 283.

²⁶⁹ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 708.

pas moins la persistante nostalgie²⁷⁰. » Il regrette l'époque où les êtres humains pouvaient encore regarder vers Dieu pour obtenir une réponse à leurs inquiétudes. Malgré cette lucidité face à l'épuisement des absolus, Cioran essaie de se laisser absorber par certains d'entre eux. Il espère y trouver un remède à son incapacité de vivre. Or, l'approfondissement constant de notre chute dans la connaissance rend difficile une telle adhésion aux absolus. Nous avons perdu les derniers résidus de naïveté que nous possédions encore. Comment *croire* encore, lorsqu'on pense tout connaître ? Cioran tente tout de même de trahir son esprit lucide avec des croyances, tant il souhaite vivre. Les absolus sont sa meilleure option, parce qu'avec leurs certitudes, ils font disparaître la vacuité qui le fait souffrir. C'est pourquoi il chercha la foi religieuse afin de se perdre en Dieu et expérimenta la politique pour se laisser emporter par son énergie dionysiaque.

2.1. De la nécessité des absolus

« Existe-t-il une seule vie qui ne soit imprégnée des erreurs qui font vivre²⁷¹ ? »

« B [ollon] : Vous écrivez : “À la longue la vie sans utopie devient irrespirable, pour la multitude au moins. Sous peine de se pétrifier, il faut au monde un délire neuf. ” On a donc besoin de l'utopie et de l'illusion ?

C [ioran] : Sûrement, c'est la vérité. La seule réponse au néant se trouve dans l'illusion²⁷². »

Dès *Sur les cimes du désespoir*, Cioran adopte une posture sceptique. C'est son attitude initiale et son rapport spontané au monde. Cependant, il entrecoupe rapidement cette position par des considérations favorables aux absolus. Il est porté

²⁷⁰ Jaudeau, p. 70.

²⁷¹ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 617.

²⁷² *Ibid.*, *Entretiens*, p. 267.

vers eux, à la fois par une réflexion rationnelle (ils aident à vivre) et par une inclination instinctive (il a besoin d'eux).

Le pan rationnel de cette réflexion débute avec l'adhésion à un constat schopenhauerien et nietzschéen : les êtres humains ont besoin d'obtenir des réponses à leurs questions existentielles. Schopenhauer formule cette idée en affirmant que les êtres humains sont des « animaux métaphysiques ». Il observe comment la conscience exacerbée génère en eux un besoin métaphysique. Conscient-e-s de leur position dans le monde — au contraire des autres êtres vivants —, les êtres humains ressentent le besoin de donner du sens à leur présence au monde :

Hormis l'homme, aucun être ne s'étonne de sa propre existence ; c'est pour tous une chose qui se comprend tellement bien d'elle-même qu'ils ne la remarquent pas. Dans la quiétude du regard de l'animal s'exprime encore la sagesse de la nature, parce qu'en l'animal la distance qui sépare la volonté de l'intellect n'est pas encore suffisamment importante pour que tous deux puissent s'étonner l'un de l'autre lorsqu'ils se rencontrent. Ainsi, le monde phénoménal tout entier se trouve ici encore fermement attaché au tronc de la nature dont il est issu ; il participe encore de l'omniscience inconsciente de la mère de toutes les mères. — Ce n'est qu'une fois que l'essence intime de la nature (la volonté de vivre dans son objectivation) a traversé les deux règnes des êtres dépourvus de conscience, puis a remonté d'un pas assuré et hardi la vaste série des animaux, ce n'est qu'un moment où elle arrive enfin au seuil de la raison, dans l'homme, donc, qu'elle accède pour la première fois à la réflexion <Besinnng> : et là, elle se prend à s'étonner de sa propre œuvre et se demande ce qu'elle est elle-même. Son étonnement est d'autant plus sérieux qu'elle se retrouve pour la première fois et en toute conscience face à la MORT et, avec la finitude de toute existence, s'impose à elle plus ou moins clairement la vanité qu'il y a dans toute aspiration. Avec cette réflexion et cet étonnement naît, par suite, le BESOIN MÉTAPHYSIQUE propre à l'homme seul ; aussi l'homme est-il un *animal metaphysicum* [un animal métaphysique]²⁷³.

Par le développement de sa conscience, l'être humain perd la « sagesse de la nature ». Il a besoin de comprendre les causes de son apparente vanité. Il s'étonne de sa propre

²⁷³ Schopenhauer, *tome II*, p. 1395.

existence²⁷⁴ et cesse de considérer qu'elle va de soi²⁷⁵. Schopenhauer répond à ce besoin métaphysique en expliquant rationnellement ce qu'est le monde. Nietzsche fait de même en proposant son hypothèse de la volonté de puissance.

Cioran fonde lui aussi son rapport aux absolus sur ce besoin métaphysique, tout en insistant sur la nécessité des illusions pour la vie humaine. En les rejetant toutes, il s'est approché de la mort. Après être revenu de cet état limite, il sait maintenant qu'il faut tout faire pour les conserver²⁷⁶. Il sait maintenant que « [l]es hommes ont besoin de points d'appui, ils veulent la certitude coûte que coûte, même aux dépens des vérités²⁷⁷ ». L'histoire en est la preuve : « chaque époque s'intoxique d'un absolu²⁷⁸ ». L'histoire humaine est mise en branle par un cycle débutant avec la naissance d'une civilisation et de ses valeurs. Lorsque ces valeurs sont renversées, le cycle se termine par la décadence de cette civilisation²⁷⁹. Une période de scepticisme précède le renouvellement de ce cycle. Ensuite, un nouvel absolu génère de nouvelles croyances et le cycle recommence. C'est ainsi qu'« [à] l'apogée, on enfante des valeurs ; au crépuscule, usées et défaits, on les abolit²⁸⁰. » À force de succession des siècles, la nécessité de sens pour vivre s'est intégrée à la constitution humaine. Depuis, nous sommes prisonniers de cet *a priori*. Nous sommes des « victime[s] du "sens" de la vie²⁸¹ ». On ne peut plus échapper à cette dimension qui nous définit : « [o]n peut tout étouffer chez l'homme, sauf le besoin d'absolu, lequel survivrait à la destruction des temples et même à l'évanouissement de la religion sur terre²⁸². » Cette évolution a fait en sorte que « [v]ivre signifie : croire et espérer, — mentir et se

²⁷⁴ Cioran, *Mauvais démiurge*, p. 1215.

²⁷⁵ Schopenhauer, *Tome II*, p. 1396-1397.

²⁷⁶ Cioran, *Le livre des leurres*, p. 225-226.

²⁷⁷ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 1110.

²⁷⁸ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 709.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 683.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 750.

²⁸² *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 33-34.

mentir²⁸³. » Les absolus nous définissent : « [u]ne poussière éprise de fantômes, — tel est l'homme²⁸⁴. » C'est pourquoi leur disparition signifie aussi la disparition d'une part de nous-mêmes. La disparition d'une idole nécessite que « ses racines dans l'âme²⁸⁵ » soient arrachées. Elle correspond aussi à la chute d'une société, car « [l]a durée et la consistance d'une collectivité coïncident avec la durée et la consistance de ses préjugés²⁸⁶. » À partir du constat de la permanence des absolus, Cioran conclut qu'il doit bien y avoir des raisons expliquant l'attachement qu'ont les êtres humains pour eux. C'est en étudiant sa propre attirance qu'il identifie ces causes.

Par exemple, il constate que l'adhésion à un absolu permet de réduire l'emprise qu'a notre conscience sur nous. Cet effet est un des plus grands biens que l'on puisse rechercher, puisque notre conscience est la plus grande source de souffrance qui soit. En nous révélant le néant qu'est le monde, notre conscience rompt le voile des illusions²⁸⁷ et crée en nous un immense vide. Elle nous révèle que « [c]'est en vain qu'on court après l'existence et la vérité. Tout est néant, une ronde d'hallucinations sans rythme²⁸⁸. » Elle détruit notre douce naïveté et érige « un mur infranchissable entre [nous] et le bonheur²⁸⁹ ». Si on souhaite vivre, il faut fuir cette conscience qui rend impossible la vie, car « [a]voir une conscience toujours en éveil, redéfinir sans cesse son rapport au monde, vivre dans la perpétuelle tension de la connaissance, cela revient à être perdu pour la vie. Le savoir est un fléau, et la conscience une plaie ouverte au cœur de la vie²⁹⁰. » Les absolus neutralisent ce fléau en trompant notre conscience et notre lucidité jusqu'à nous redonner une part d'inconscience. À l'opposé, le savoir nous éloigne de nos origines :

²⁸³ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 657.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 657.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 593.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 683.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 502.

²⁸⁸ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 339.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 460.

²⁹⁰ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 48.

[...] seuls sont heureux ceux qui ne pensent jamais, autrement dit ceux qui ne pensent que le strict minimum nécessaire pour vivre. La vraie pensée ressemble, elle, à un démon qui trouble les sources de la vie, ou bien à une maladie qui en affecte les racines mêmes. Penser à tout moment, se poser des problèmes capitaux à tout bout de champ et éprouver un doute permanent quant à son destin ; être fatigué de vivre, épuisé par ses pensées et par sa propre existence au-delà de toute limite [...] — c'est être malheureux au point que le problème de la pensée vous donne envie de vomir et que la réflexion vous apparaît comme une damnation²⁹¹.

Les absolus sont un moyen efficace pour arrêter cette pensée perpétuelle qui nie la vie. En fournissant une explication englobant l'ensemble du monde, ils permettent d'arrêter notre pensée. Adhérer à un absolu, c'est se laisser engloutir dans un mode d'être et le suivre sans jamais le questionner²⁹². Pour y arriver, il faut trouver en nous la capacité d'accepter l'irrationalité d'une telle posture. Il faut tromper notre raison et adhérer à une idée totale dont notre raison doute du bien-fondé.

Les absolus se définissent comme un espoir d'arrêter notre chute dans la connaissance. Lorsqu'on arrive à en adopter un, on se réintègre peu à peu au monde par notre inconscience, tout en s'en éloignant aussi en adhérant à un principe extérieur à lui. Les absolus jouent un rôle paradoxal chez Cioran. En permettant l'arrêt de la pensée, ils favorisent la vie. Par contre, ils peuvent aussi détourner l'être humain du sensible en ne fondant pas leur logique interne dans le monde. Cioran insiste davantage sur la première option. Il considère que l'adhésion à un absolu est une des meilleures façons pour l'être humain de s'émanciper de sa conscience surdéveloppée. Il s'éloigne alors de Nietzsche qui insiste davantage sur la tendance des absolus à éloigner les êtres humains du monde.

Les absolus favorisent aussi l'expression des instincts. En donnant réponse à tout, ils permettent de ne pas se questionner avant d'agir, jusqu'au point où l'on peut

²⁹¹ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 47-48.

²⁹² *Ibid.*, p. 61-62.

s'émanciper de la connaissance qui introduit le doute et la rationalité dans nos choix. Ces deux tendances de la connaissance sont néfastes pour la vie. Le scepticisme et le nihilisme qui émergent suite à la mort de Dieu en sont la preuve. Éternellement mécontent-e-s, la vie des sceptiques et des nihilistes est constamment entravée par leur lucidité. Ils sont les « [...] symptômes d'appauvrissement du sang et d'intellectualisation morbide de la chair²⁹³. » De plus, le doute et la négation issus de l'esprit rationnel et connaissant complexifient le monde en produisant une indécision malade qui mène au dépérissement de l'être humain²⁹⁴. Les réflexes et l'instinct sont tués par cette surabondance de conscience. Au contraire, en arrêtant la pensée, les absolus permettent un rapport plus spontané au monde.

Les absolus permettent aussi de s'émanciper de notre « moi » en tant qu'attribut de la conscience. Les êtres humains lui ont donné naissance en s'individualisant et en créant le mythe de l'« individu » autonome et indépendant. Une réduction de la force du moi permet d'échapper à une part de la souffrance générée par la conscience²⁹⁵, car un accroissement du moi va de pair avec un accroissement de la conscience. Cioran est ici très près de Schopenhauer qui décrit l'individuation humaine comme une négation du Tout qu'est le monde.

Cioran décrit ensuite comment l'adhésion à un absolu favorise la vie en permettant l'action. Un excès de lucidité et de connaissance empêche l'action : « *faire* est l'antipode de *savoir*²⁹⁶ ». La vie des sceptiques en est la preuve :

[...] les délicats nous laissent entrevoir le moment où les concierges seront harassés par des scrupules d'esthètes ; où les paysans, courbés de doutes, n'auront plus la vigueur d'empoigner la charrue ; où tous les êtres, rongés de

²⁹³ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 681.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 682.

²⁹⁵ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 116.

²⁹⁶ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 486.

clairvoyance et vidés d'instincts, s'éteindront sans la force de regretter la nuit prospère de leurs illusions²⁹⁷.

La vie élaguée de sa part d'illusion est la preuve qu'« [u]ne entreprise n'est possible que si l'on a un minimum d'illusions, autrement ce n'est pas possible²⁹⁸. » Les absolus rendent possible l'action en cartographiant et organisant la complexité du monde. Il nous suffit d'adopter ces certitudes en tant que « vision cohérente du Chaos » et « arrangement avec l'Impossible »²⁹⁹ pour calmer notre inquiétude. Au contraire, refuser de prendre un tel arrangement, c'est se perdre en tentant de naviguer dans un monde désorganisé et sans direction apparente. Pour Cioran, la force des absolus réside dans leur capacité à installer des frontières entre nous et ce néant. Ils sont des repères sur lesquels on peut s'accrocher pour ne pas glisser vers le vide. Il observe d'ailleurs que le simple fait d'exister nécessite une part de croyance : « [...] la respiration elle-même procède d'un fanatisme en germe, comme toute participation au mouvement...³⁰⁰ » C'est pourquoi, si l'on souhaite vivre, il apparaît nécessaire de consentir au minimum à la plus grande illusion qui soi : celle de la « vie »³⁰¹. Pourquoi ? Parce que :

[n]ul n'exécuterait l'acte le plus infime sans le sentiment que cet acte est la seule chose et unique réalité. Cet aveuglement est le fondement absolu, le principe indiscutable de tout ce qui existe. Celui qui le *discute* prouve seulement qu'il *est* moins, que le doute a sapé sa vigueur³⁰².

Nous devons toutes et tous, y compris les plus grands « esprits clairvoyants³⁰³ », reculer « devant les dernières conséquences du doute³⁰⁴ ». En doutant de la vie, de l'existence, de soi et de la réalité, on détruit tout ce qui nous sépare du vide. Il faut se

²⁹⁷ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 668.

²⁹⁸ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 296.

²⁹⁹ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 749.

³⁰⁰ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 644.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 657.

³⁰² *Ibid.*, p. 644.

³⁰³ *Ibid.*, *La Tentation d'exister*, p. 876.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 876.

résigner à adopter certaines certitudes afin de se maintenir du côté de la vie et de l'être.

Au final, Cioran constate que sans absolu et sans croyance, on atteint la limite du désespoir et on y trouve notre ruine. Cette absence d'espoir mène au « désastre de la chair³⁰⁵ ». Les pensées qu'on entretient nous poussent à « *broyer du rose*³⁰⁶ » jusqu'à détruire notre équilibre intérieur. Au contraire, la résignation devant un absolu permet de trouver la force d'agir et de prospérer³⁰⁷. Il est donc préférable de ne pas tirer les conclusions ultimes de la mort de Dieu. Nous devons nous arrêter sur le chemin qui nous mène à la destruction de toutes les « majuscules »³⁰⁸. L'idéal pour la civilisation occidentale serait d'aller à contre-courant de la modernité. L'objectif étant de se sauver en créant de nouvelles valeurs jusqu'à regagner un équilibre en ce monde : « [l]es époques d'apogée cultivent les *valeurs* pour elles-mêmes : la vie n'est qu'un moyen pour les réaliser ; l'individu ne se *sait* pas vivre, il *vit*, — esclave heureux des formes qu'il engendre, soigne et idolâtre.³⁰⁹ » En créant des valeurs, on fait preuve de la plus grande force qui soit : celle qui nous permet de nous réintégrer au monde. Ces valeurs rendent la vie possible. Grâce à elles, la vie disparaît jusqu'à donner l'impression d'aller de soi : « [s]e *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.³¹⁰ »

³⁰⁵ Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, p. 760.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 760.

³⁰⁷ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 637.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 679.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 424.

2.2 Vouloir vivre : expérimenter l'absolu religieux et l'absolu politique

Pour toutes ces raisons, Cioran décide d'expérimenter les absolus, malgré son scepticisme initial. Il trompe ses doutes dans l'espoir d'arriver à vivre et agir. Il se donne une des tâches les plus difficiles qui soient : celle d'être inactuel. Il suit cette voie, car — de toute façon — c'est la seule qui lui est accessible : « [q]ue reste-t-il encore à l'homme ? Accepter les illusions une fois pour toutes. Est-ce de la résignation ? Au contraire c'est le courage suprême³¹¹. » Il tente d'avoir ce courage d'inactualité. Il se plonge dans la religion et dans la politique en espérant y oublier qu'il *est*. Cet oubli est garant du plus grand bien qui soit. Il mène à la perte de la conscience au profit de la vitalité. La spécificité des premiers écrits de Cioran se trouve dans cette quête de vitalité. Il en fait son objectif ultime. Peu à peu, tout disparaît, à l'exception d'une obsession : celle de la vie définie comme bouillonnement d'énergie³¹². Tout ce qui l'entrave est nul et nuisible. Tout ce qui l'alimente doit être encouragé. Cioran condamne la tiédeur, le doute et la sagesse, car

[L]'existence du sage est vide et stérile, car dépourvue d'antinomies et de désespoir. Mais les existences que dévorent des contradictions insurmontables sont infiniment plus fécondes. La résignation du sage surgit du vide, et non du feu intérieur. J'aimerais mille fois mieux mourir de ce feu que du vide et de la résignation³¹³.

L'atteinte d'une plus grande vitalité permet de fuir la stagnation sceptique. C'est pourquoi il faut apprendre à « [a]imer les grandes joies et les grands désespoirs ; mais haïr à mort l'inertie, le doute et la passivité, et haïr tout autant ce qui freine l'ardeur passionnée de l'esprit et retient l'élan absurde vers le monde³¹⁴. » Grâce aux absolus, on échappe aux tendances qui nous éloignent du monde (sagesse, esprit, scepticisme, raison). Ils favorisent l'expansion de l'énergie et de la vitalité nécessaires à notre

³¹¹ *Ibid.*, *Le livre des leures*, p. 255.

³¹² *Ibid.*, p. 121.

³¹³ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 80.

³¹⁴ *Ibid.*, *Le livre des leures*, p. 140.

réintégration au monde. Ce raisonnement encourage Cioran à adhérer à ce qui fait exploser l'énergie du monde, peu importe les conséquences morales ou politiques. Il va même jusqu'à plaider pour la recherche du délire comme mode de libération de notre énergie créatrice et de notre spontanéité³¹⁵. Il expérimente les absolus religieux et politiques en appliquant ces critères de jugement du monde (vitalité, spontanéité, création, énergie libérée, fin de la morale).

2.2.1 L'absolu religieux. La nostalgie d'une certitude perdue

« Il tombe sous le sens que Dieu était une solution, et qu'on n'en trouvera jamais une aussi satisfaisante³¹⁶. »

La quête religieuse de Cioran est omniprésente dans l'ensemble de son œuvre. Il considère la foi religieuse comme un des meilleurs remèdes à l'esprit : c'est la « suprême errance³¹⁷ ». Il y trouva pendant longtemps un réconfort, allant jusqu'à dire que « [s]eule la pensée de Dieu me tient encore debout³¹⁸. » Cioran témoigne de cette importance de l'absolu religieux dans de nombreux fragments.

Son premier constat naît de son expérience de l'époque moderne. Il observe comment la disparition de Dieu y a fait naître un grand mal d'être, une « acédie » marquée par le « vide » et l'« effroi »³¹⁹. Pendant longtemps, les êtres humains se perdaient dans le néant de la divinité. Maintenant, ils font face à un néant complet³²⁰. Ils n'ont nulle part où s'accrocher pour ne pas y tomber ou y succomber. Sans Dieu, nous sommes perdus : « Dieu se mêle de tout, il est *présent* dans les moindres détails. Pourrions-

³¹⁵ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 289.

³¹⁶ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1340.

³¹⁷ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 290.

³¹⁸ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 460.

³¹⁹ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 317.

³²⁰ *Ibid.*, p. 290.

nous sourire sans son intervention ? Les croyants qui l'implorent à chaque pas savent fort bien que le monde livré à lui-même s'anéantirait aussitôt³²¹. » Cioran se demande : pourquoi sommes-nous perdus sans Dieu ? Et conclut : sa force est de donner un sens au monde :

B. : Qu'est-ce que Dieu pour vous ?

C. : La limite jusqu'où l'homme peut aller. Le point maximum. Ce qui donne un contenu, un sens³²².

En croyant à lui, nous calmions notre anxiété face à notre incompréhension du monde. Adhérer à l'absolu religieux, c'est obtenir de la certitude sans même avoir à se fatiguer³²³. C'est là que se trouve la force de la religion. Elle réussit à donner des réponses aux questions fondamentales de l'existence humaine, là où la philosophie a échoué³²⁴. Ce faisant, elle comble notre besoin métaphysique et nous permet de vivre et d'agir. Nous n'avons qu'à nous fier à elle en tout. Elle favorise l'expansion de notre vitalité³²⁵ en comblant notre sentiment de vide par des explications irrationnelles (mais acceptées socialement)³²⁶.

De plus, la force de ces explications est de donner un espoir de salut. Elles donnent l'illusion de notre éternité. En promettant l'accès au paradis, Dieu nous décharge de notre pire fardeau : la peur de la mort. Croire en lui, c'est être rassuré face à notre finitude. Nous voulons nous approcher de lui jusqu'à obtenir ce qu'il possède et que l'on croyait à jamais inaccessible : l'éternité³²⁷. Cette délivrance est essentielle, parce qu'elle permet de croire que le monde peut être autre chose que souffrance

³²¹ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 326.

³²² *Ibid.*, *Entretiens*, p. 266.

³²³ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 863.

³²⁴ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 299.

³²⁵ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 679-690.

³²⁶ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 306.

³²⁷ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 498.

permanente³²⁸. C'est un espoir qui nous permet de vivre, et la foi religieuse nous le fournit.

Elle donne également un sens à nos souffrances. Elle les extériorise et crée l'illusion que nous n'en sommes pas à l'origine :

Du temps où le Diable florissait, les paniques, les effrois, les troubles étaient des maux bénéficiant d'une protection surnaturelle ; on savait qui les provoquait, qui présidait à leur épanouissement ; abandonnés maintenant à eux-mêmes, ils tournent en "dramas intérieurs" ou dégénèrent en "psychoses", en pathologie sécularisée³²⁹.

Or, sans la croyance au Diable, nous devons faire face à nos souffrances sans cause apparente. Incapable de nous en détourner, nous nous livrons à l'ennui et nous y trouvons notre perte³³⁰. Nous ne pouvons plus avoir recours à l'oubli salvateur et à la douce inconscience que nous fournissait Dieu. Nous devons faire face à l'être dans son entièreté, sans pouvoir nous échapper dans le réconfort du non-être. À l'opposé d'un monde sans croyance, la religion permet d'échapper au monde et d'éviter une part de l'angoisse que celui-ci fait naître en nous³³¹. En s'extrayant du monde pour entrer en Dieu, on réhabilite l'existence : « [u]n moment d'absolu rachète le vide de tous les jours ; un instant réhabilite une vie. L'orgasme de l'esprit est l'excuse suprême de l'existence. C'est ainsi qu'on perd, de tant de bonheur, ses esprits en Dieu³³². »

L'extase religieuse favorise aussi l'extinction salutaire du moi³³³. S'adressant à Dieu, Cioran exprime ce besoin : « Écume de mes abandons, je voudrais en Toi mettre fin à

³²⁸ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 604.

³²⁹ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 755.

³³⁰ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 605.

³³¹ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 261.

³³² *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 446.

³³³ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 306-306.

mon esprit et en finir avec les troubles vains. Tu es le tombeau dont on rêve aux heures défavorables à l'être et le berceau suprême des immenses fatigues³³⁴. » En Dieu, nous pouvons noyer notre esprit agité. On échappe alors au temps et on atteint le sentiment de l'éternité³³⁵. Le moi se dissout dans l'absolu et la conscience cesse d'être souffrance.

Si l'on suivait uniquement ces considérations, on pourrait penser que l'absolu religieux est le gage d'une bienheureuse naïveté inconsciente³³⁶. Or, Cioran nuance ce propos en prenant acte de sa propre expérience. Il réalise que le salut religieux par l'ascèse est un trop grand sacrifice auquel il ne peut se résoudre. Il préfère maintenir son moi dans le monde plutôt que de le mettre en jeu dans l'espoir d'avoir accès à une délivrance incertaine. Son moi est la dernière illusion qui l'attache au monde. Il ne peut pas le sacrifier. Par cette posture, il se rapproche de la critique nietzschéenne de l'ascèse. Nietzsche l'associe à une volonté de faiblesse³³⁷. Il ne comprend pas comment un être ayant renoncé à son moi peut affronter le monde. Éteint, l'être ascétique lutte contre la vie. Cioran tient trop à la vie pour suivre cette voie. D'autant plus qu'il paraît insensé de se soumettre à une souffrance plus grande en pratiquant l'ascèse dans un monde où « [l]a limite de chaque douleur est une douleur plus grande³³⁸. » La sainteté apparaissant en ce sens comme un vice sans pareil³³⁹.

Cioran rejette également l'absolu religieux lorsqu'il constate à quel point il est synonyme de refus du monde tel qu'il est. Cette négation du monde s'exprime notamment à travers la recherche du paradis. Ce désir d'un autre monde signifie que l'on est incapable de se satisfaire de notre monde actuel. L'espoir du paradis est un

³³⁴ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 462.

³³⁵ *Ibid.*, p. 449 et p. 465.

³³⁶ *Ibid.*, p. 373.

³³⁷ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 34.

³³⁸ Cioran, *Des larmes et des saints*, p. 294.

³³⁹ *Ibid.*, p. 303.

rejet du caractère « fini » de l'existence. En ce sens, la sainteté est un renoncement au monde dans l'espoir d'en atteindre un autre³⁴⁰. Elle se fonde dans le refus de la condition humaine (définie par la mort). Pour Cioran, il s'agit d'une des plus grandes formes de ressentiment qui soient. Incroyant, il sait qu'il est impossible d'échapper à la mort. Il sait qu'il est préférable de refuser le ressentiment religieux afin de tenter de se réconcilier avec le monde. D'autant plus que l'idée du paradis lui semble contre-intuitive : pourquoi vouloir continuer éternellement cette vie qui nous fait tant souffrir ? Ne devrions-nous pas, au contraire, être contents de savoir qu'elle se termine³⁴¹ ? Bien que Cioran veuille éviter tout ressentiment envers la vie, cette volonté de mourir montre qu'il n'y est pas encore tout à fait arrivé. Nietzsche y reconnaîtrait l'incapacité de se projeter dans un éternel retour.

Au final, Cioran est incapable de préférer le non-être à l'être. Il établit clairement cette position dans son premier livre roumain (*Bréviaire des vaincus*) en disant ceci : « J'ai assez perdu de ma lumière à force de quémander de hautaines aumônes. Dégoûté des ciels de toutes sortes, je donne mon âme en pâture aux parures du monde³⁴². » Il tourne le dos à Dieu et porte son regard vers l'immanent. Il ne veut plus que son obsession religieuse soit un obstacle à sa vie : « [v]ous n'avez que trop fatigué mes regards, vous autres, les anges et les saints et les voûtes ! Je veux désormais apprendre à respecter les mottes de terre³⁴³. » Pour y arriver, il devra refuser l'attrait de l'éternité, jusqu'à y préférer le vide des illusions terrestres³⁴⁴. Cela lui permettra de se rapprocher du monde, car « [l]es religions n'ont elles pas toutes pour mission ambiguë de couper l'homme des sources de la vie³⁴⁵ ? » Se libérer du christianisme, c'est se libérer du « mal d'âme³⁴⁶ » qu'il fait naître en nous par sa lutte

³⁴⁰ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 197.

³⁴¹ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 808.

³⁴² *Ibid.*, *Bréviaire des vaincus* p. 511.

³⁴³ *Ibid.*, p. 515.

³⁴⁴ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 255.

³⁴⁵ *Ibid.*, *Bréviaire des vaincus*, p. 525.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 524.

contre la vie³⁴⁷. La religion ne peut pas nous libérer de notre finitude. Vaut mieux se libérer tout de suite de cet espoir dévastateur³⁴⁸. Une fois libres, nous regagnons la possibilité de respecter la probité du monde jusqu'à apprendre à aimer « l'existence *sans résultat*³⁴⁹ ». Nos chutes nous apprennent à trouver une consolation permanente dans le monde, plutôt que dans un extérieur illusoire. Au contraire, la religion, en se fondant dans cet extérieur, ne peut qu'être une consolation temporaire qui ne tardera pas à nous décevoir³⁵⁰. Cioran renverse sa première intuition à propos de la religion : d'un absolu salvateur, il la considère désormais comme une idée néfaste pour la vie. La religion peut faciliter la vie pendant un temps, mais elle s'avère finalement plus défavorable que favorable à la vie. Suivant cette conclusion, Cioran tente de se libérer de son obsession religieuse en épuisant l'idée de Dieu jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien : « [n]ous devons penser à Dieu jour et nuit afin de l'user, de le "banaliser". Nous n'y arriverons qu'en le sollicitant sans répit, jusqu'à ce qu'il nous devienne indifférent³⁵¹. »

Ultimement, Cioran observe que le contexte actuel résout la question pour de bon : la consolation religieuse n'est plus accessible. Les cieux sont vides, rien ne sert de les implorer encore³⁵² :

Usé jusqu'à la corde, le christianisme a cessé d'être une source d'étonnement et de scandale, de déclencher des crises ou de féconder les intelligences. [...] à l'occasion il éveille notre... indifférence. Après avoir occupé nos profondeurs, c'est tout juste s'il se maintient à notre surface ; bientôt, évincé, il ira grossir la somme de nos expériences manquées³⁵³.

³⁴⁷ *Ibid.*, *Bréviaire des vaincus*, p. 525.

³⁴⁸ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 197.

³⁴⁹ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 697.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 693.

³⁵¹ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 304.

³⁵² *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 610.

³⁵³ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 861.

Notre conscience n'a pas épargné Dieu. Elle le révèle tel qu'il est : « un *rien* en plus³⁵⁴ ». « Jésus descend de la croix³⁵⁵ » et le moindre doute fait trembler Dieu :

Dieu a tout intérêt à protéger ses vérités. Un simple haussement d'épaules, parfois, les démolit toutes ; car il y a beau temps que nos pensées les ont fait s'écrouler. Même un ver troublerait son sommeil, pour peu qu'il soit capable d'inquiétude métaphysique³⁵⁶.

Cioran rappelle tout de même que cet absolu religieux déchu demeure important pour toute réflexion métaphysique³⁵⁷. Si l'on veut s'approcher de l'être, il faut prendre en compte la religion dans sa capacité à révéler une part importante des besoins et des tendances de l'âme humaine.

2.2.2 L'absolu politique. L'espoir d'un renouvellement de l'Occident.

Abandonné-e-s par Dieu, nous devons trouver un autre absolu capable de rendre la vie possible. À ce sujet, Cioran observe la montée d'un nouvel absolu :

"L'absolu" national est comme un opium dont nous nous servons, d'aucuns pour enterrer leur lucidité, d'autres, pour faire valoir leurs instincts. Les temps passés avaient leurs "solutions". Aujourd'hui, nous n'avons que la nation à notre disposition³⁵⁸.

Suite à son échec religieux, Cioran se laisse tenter par cet absolu politique. Cette adhésion étonne. Quoique partageant certaines tendances avec le fascisme, les premiers écrits cioraniens ne laissent pas entrevoir la possibilité d'un engagement politique. Plusieurs passages de *Sur les cimes du désespoir* sont d'ailleurs éloquentes à

³⁵⁴ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 308.

³⁵⁵ *Ibid.*, *Bréviaire des vaincus*, p. 523.

³⁵⁶ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 337.

³⁵⁷ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 204.

³⁵⁸ *Ibid.*, « Entre la conscience européenne et la conscience nationale (1937) », Chap. in *Apologie de la barbarie*, p. 260.

ce sujet, par exemple : « [l] e monde ne mérite pas qu'on se sacrifie pour une idée ou pour une croyance³⁵⁹ » et « il m'est désormais presque impossible de participer aux tourments du monde et à ses aspirations³⁶⁰ ». Malgré ce manque initial de penchant politique, Cioran s'investit en politique en espérant que son être y soit aspiré dans une expérience totale, jusqu'à l'éloigner de sa lucidité et de sa conscience qui le détruisent. Une fois sur ce chemin, il transforme ses critères de jugements sur le monde. Son expérimentation de l'absolu politique glissa alors vers l'adhésion au fascisme. Il en reviendra transformé.

C'est dans ses premières œuvres que Cioran met en place les thèmes et les critères qui le mèneront ensuite vers l'adhésion à un absolu politique. Ces derniers sont des signes avant-coureurs de la direction que son militantisme prendra par la suite³⁶¹. Par exemple, dans *Le livre des leurres*, il prône de façon quasi acharnée la nécessité des excès³⁶², de l'expansion de la vitalité, de « l'ardeur passionnée³⁶³ », et ce, contre toute forme de passivité. Il souhaite voir naître un monde nouveau³⁶⁴ construit à partir de ferveur et de risques. Il s'éloigne progressivement de son scepticisme en dénonçant toute forme de tiédeur :

Je préfère mille fois une existence dramatique, tracassée par son destin et soumise au supplice des flammes les plus brûlantes, à celle de l'homme abstrait, tourmenté par des questions non moins abstraites et qui ne l'affectent qu'en surface. Je méprise l'absence du risque, de la folie et de la passion. Combien féconde en revanche est une pensée vive et passionnée, irriguée par le lyrisme³⁶⁵ ?

³⁵⁹ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 42.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

³⁶¹ Piednoir et Puica, « Préface », Chap. in *Apologie de la barbarie*, p. 17.

³⁶² Cioran, *Le livre des leurres*, p. 182.

³⁶³ *Ibid.*, p. 140.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 209.

³⁶⁵ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 44.

Il cultive un goût pour l'irrationnel, pour la vitalité et la démesure. Il vaut la peine de la citer longuement à ce sujet :

Tout ce qui est forme, système, catégorie, plan ou schéma procède d'un déficit des contenus, d'une carence en énergie intérieure, d'une stérilité de la vie spirituelle. Les grandes tensions de celle-ci aboutissent au chaos, à une exaltation voisine de la démence. Il n'est pas de vie spirituelle féconde qui ne connaissent les états chaotiques et effervescents de la maladie à son paroxysme, lorsque l'inspiration apparaît comme une condition essentielle de la création, et les contradictions comme des manifestations de la température intérieure. Quiconque désapprouve les états chaotiques n'est pas un créateur, quiconque méprise les états maladifs n'est pas qualifié pour parler de l'esprit. Seul vaut ce qui surgit de l'inspiration, du fond irrationnel de notre être, ce qui jaillit du point central de notre subjectivité. Tout produit exclusif de l'acharnement et du travail est dépourvu de valeur, comme tout produit exclusif de l'intelligence est stérile et inintéressant. En revanche me ravit le spectacle de l'élan barbare et spontané de l'inspiration, l'effervescence des états d'âme, du lyrisme essentiel et de tout ce qui est tension intérieure — toutes choses qui font de l'inspiration la seule réalité vivante dans l'ombre de la création³⁶⁶.

Au départ, ces tendances dionysiaques — sans volonté d'y trouver un équilibre avec l'apollinien — se définissent comme apolitiques. Par contre, elles apparaissent rapidement comme le socle sur lequel l'engagement politique de Cioran s'appuiera. Son séjour dans le Berlin du IIIe Reich (1933-1935) agit comme élément déclencheur³⁶⁷. Cioran y est séduit par l'énergie du régime nazi. Dans leur préface aux écrits politiques de Cioran, Piednoir et Puica décrivent cet enchantement : « [...] l'étudiant en philosophie nourrit soudain, dès son arrivée à Berlin, une véritable passion pour la "nouvelle Allemagne" — l'efficacité de sa *Gleichschaltung*, la frénésie de son peuple, le charisme de son *Führer*, surtout³⁶⁸. » À partir de là, l'analyse cioranienne de la modernité prend une dimension politique, imprégnant à la fois ses œuvres et ses écrits. Liés à l'actualité, ses écrits reprennent les thématiques courantes des années 1930 en Europe : « déferlement de violence », « effondrement

³⁶⁶ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 45.

³⁶⁷ Piednoir et Puica, p. 11-26.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 13.

métaphysique », « déclin des valeurs morales et spirituelles », « perte d'identité » et « civilisation occidentale à l'agonie »³⁶⁹. Ces thèmes se matérialisent par l'adhésion à l'absolu fasciste. Cioran participe peu à peu à la montée du mouvement fasciste roumain (sous l'égide de la Garde de fer) et espère que sa petite nation saura imiter l'Allemagne nazie jusqu'à déployer sa grandeur.

En analysant en profondeur cet engagement et ses motivations, on réalise rapidement que Cioran n'est pas motivé par une haine antisémite. Sa volonté d'adhérer à un absolu politique naît plutôt des tendances souterraines de sa pensée. Son implication repose sur trois objectifs : permettre aux êtres humains de trouver un absolu qui leur permet de vivre, ralentir leur chute dans la connaissance et réduire la distance qui les oppose au monde. Au moment où il écrit, c'est le fascisme allemand qui lui apparut comme le plus à même de réaliser ces volontés. Il projeta en lui ses espoirs métaphysiques. Le politique apparaissant alors comme un moyen permettant de changer notre rapport au monde et de répondre à la détresse de « l'homme pris dans le drame de la vie »³⁷⁰.

Cette position guide ses réflexions sur le politique. Il s'y intéresse comme lieu de destruction et de création de valeurs. Il souhaite réaliser la politique de grand style de Nietzsche où le critère de jugement sur le monde n'est pas la vérité, mais bien la vitalité³⁷¹. Suivant ce critère, il pense le politique comme un moyen, car en soi il « n'est qu'une somme d'extériorités infécondes, [il] se préoccupe seulement de cadres et de formes, ignore la compréhension vitale et le rythme intérieur, la complexité qualitative ou les élans organiques »³⁷². Malgré tout, il peut se montrer utile par sa capacité à agir sur notre compréhension métaphysique du monde. Cioran espère qu'il saura créer le vide nécessaire à la création de nouvelles valeurs favorisant

³⁶⁹ Piednoir et Puica, p. 8.

³⁷⁰ Cioran, « De l'historicisme à la métaphysique », Chap. in *Apologie de la barbarie*, p. 28-29.

³⁷¹ *Ibid.*, « Lettre allemande (1933) », p. 71.

³⁷² *Ibid.*, p. 67.

la vie. Ce faisant, il se trouve très près de la pensée nietzschéenne. Il en fera d'ailleurs une lecture fascisante, où la part d'équilibre de la pensée de Nietzsche est éliminée au profit de l'unique recherche du dionysiaque.

Le politique et le besoin métaphysique des êtres humains

La principale motivation politique de Cioran naît de sa compréhension de la modernité : puisque les êtres humains n'ont plus d'absolu sur lequel s'appuyer, le politique pourrait leur en fournir un. La spécificité de cette tentative apparaît dans son aspect collectif. Cioran ne pense plus seulement à lui. Il espère trouver un absolu qui sauvera l'ensemble de la civilisation occidentale. Il projette son propre besoin métaphysique sur le collectif (un peu comme Nietzsche l'avait fait avant lui). Il souhaite trouver un absolu capable de freiner la décadence moderne³⁷³ en donnant un objectif à des milliers de personnes qui n'en ont plus³⁷⁴. Dans ses écrits politiques, il cible la dictature comme un moyen d'y arriver. Il observe comment elle réduit l'angoisse existentielle des modernes³⁷⁵ en limitant leur liberté absolue et en leur imposant des frontières et des valeurs à respecter. Par exemple, la dictature nazie détruit le scepticisme moderne émanant de l'excès de connaissance et le remplace par la force de l'héroïsme. Cioran y reconnaît la réalisation des philosophies de la vie de Nietzsche et de Simmel³⁷⁶. L'hitlérisme répond au besoin d'absolu des êtres humains en favorisant l'expansion de leur vitalité et de leur créativité. L'Allemagne nazie en est la preuve. En créant des valeurs à l'image de la culture allemande, le fascisme a permis aux Allemands de réaliser leur grandeur³⁷⁷. Il les a sauvés du drame de l'être moderne, celui où l'on est « jeté dans une pluralité de formes divergentes qu'[on] ne

³⁷³ *Ibid.*, « Le renoncement à la liberté 1937 », Chap. in *Apologie de la barbarie*, p. 239.

³⁷⁴ *Ibid.*, « Apologie de la barbarie », p. 51.

³⁷⁵ *Ibid.*, « Le renoncement à la liberté 1937 ».

³⁷⁶ *Ibid.*, « L'Allemagne et la France ou l'illusion de la paix (1933) », p. 103.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 108-113.

peut pas synthétiser³⁷⁸ ». En s'émancipant du doute, l'être humain redevient créateur. C'est pourquoi Cioran considère que l'élan créateur barbare est préférable aux ténèbres de la décadence³⁷⁹. La force du fascisme est d'avoir permis la naissance de mythes autour desquels la nation allemande a pu se rassembler et retrouver sa force³⁸⁰. Son besoin métaphysique comblé, elle a retrouvé la capacité d'agir et de vivre.

Arrêter notre chute dans la connaissance par l'irrationalité

La deuxième motivation politique de Cioran naît dans sa proximité avec l'esprit de la *Genèse*. Il considère que le fascisme peut arrêter la chute des êtres humains dans la connaissance. L'absolu politique facilite le recours à nos instincts et à notre intuition par sa capacité à nier l'intellectualisme comme mode d'être au monde. Ce faisant, il limite l'usage de la pensée consciente et favorise le retour à notre inconscience originare. Pour Cioran, un tel procédé est bénéfique. Il permet de couper l'être humain de sa plus grande souffrance : celle qui émerge de sa conscience. À partir de là, on peut renouer avec nos forces originaires et réduire la distance que notre conscience a placée entre nous et le monde. Ce raisonnement commence avec un constat établi dans *Crépuscule des pensées*. L'excès d'esprit nous a coupés de notre énergie vitale :

La décoloration des passions, l'adoucissement des instincts et toute cette dilution de l'âme moderne nous ont désappris les consolations de la colère, et ont affaibli en nous la vitalité de la pensée, d'où émane l'art de blasphémer. [...] Voilà où nous ont amenés quelques siècles d'éducation et de bêtise savante !³⁸¹.

³⁷⁸ Cioran, « La tentation du politique et du sacrifice 1934 », Chap. in *Apologie de la barbarie*, p. 117.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 120.

³⁸⁰ *Ibid.*, « La liquidation de la démocratie 1935 », p. 176.

³⁸¹ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 383.

Au contraire, la lutte politique nous réapprend ces « consolations de la colère³⁸² ». On peut y exprimer nos instincts et passions jusqu'à retrouver notre place perdue dans la nature. On se rapproche du fond originel du monde et nous cessons d'introduire — par nos excès de doute — un déséquilibre dans le monde.

Pour y arriver, le politique doit être synonyme de libération d'énergie et de création. Il ne doit pas reproduire les catégories morales du bien et du mal, car ces critères extérieurs au monde nuisent à la vie : « les valeurs morales ont cessé de se constituer dans l'ordre de la vie pour se cristalliser en une région transcendante, ne gardant que de faibles contacts avec les tendances vitales et irrationnelles³⁸³. » Cioran croit que la force du fascisme allemand est d'avoir reconnu cette dérive de la morale et d'avoir cessé d'y obéir pour seulement chercher à réaliser le critère de la vitalité. Ce faisant, il a permis à l'irrationalité et aux paradoxes du monde de s'exprimer³⁸⁴. La logique qu'il défend est la suivante : « [p]uisque, de toute manière, la réalité est irrationnelle dans son essence, à quoi bon séparer le bien du mal — à quoi bon distinguer quoi que ce soit³⁸⁵ ? » Pour Cioran, l'absence de fondement de la morale justifie qu'on la rejette afin de réaliser un objectif plus grand qu'elle : l'élévation de la vie³⁸⁶. Il faut apprendre à suivre nos instincts, jusqu'à se laisser « [...] enivrés par le sortilège démonique du devenir irrationnel, sacrifier l'ordre au profit de la tension dramatique et antinomique qui se joue dans le complexe de l'être³⁸⁷. » C'est dans cette recherche d'irrationalité que s'ancre l'admiration de Cioran pour le fascisme allemand : « [s]i j'aime quelque chose chez les hitlériens, c'est le culte de l'irrationnel, l'exaltation de la vitalité en tant que telle, l'expansion virile des forces, sans esprit critique, sans réserve et sans contrôle³⁸⁸. » Le politique trouve donc sa force dans le courage de nier

³⁸² *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 383.

³⁸³ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 61.

³⁸⁴ *Ibid.*, « Lettre allemande (1933) », Chap. in *Apologie de la barbarie*, p. 70.

³⁸⁵ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 61.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.*, « L'idéocratie (1932) », Chap. in *Apologie de la barbarie*, p. 34-35.

³⁸⁸ *Ibid.*, « L'Allemagne et la France ou l'illusion de la paix 1933 », p. 102.

l'esprit. Les instincts s'y réalisent et la vitalité renaît³⁸⁹. Cioran considère que l'on peut y réaliser une forme d'*amor fati*, tant certaines formes politiques nous rapprochent du monde et de l'amour de ce qu'il est³⁹⁰.

C'est dans de telles réflexions que l'engagement politique individuel de Cioran trouve ses fondements. Il tente l'extase politique avec l'objectif d'« [...] atteindre l'absolu à travers l'expérience d'un engagement politique idéalement total et dénué du moindre égard pour les conséquences (morales, en particulier) qu'il peut entraîner ; peu importe, au fond, la visée — pourvu qu'elle soit extrême³⁹¹. » Il veut se perdre dans le politique et y perdre son moi, jusqu'à se réintégrer au tout qu'est le monde. Il souhaite accéder à une part de consolation émergeant de l'inconscience. Pour y arriver, il lutte contre le principe individuel en cherchant à s'intégrer complètement au collectif. Il reprend la pensée schopenhauerienne qui affirme la nécessité de nier l'illusion de l'individualité, puisqu'elle nous éloigne de l'essence du monde.

Être barbare pour renouveler le monde

Finalement, Cioran s'intéresse au politique pour sa capacité à générer la barbarie nécessaire au renouvellement du monde. Elle seule peut détruire les derniers vestiges d'une civilisation agonisante : « [i]nstitutions vides, mœurs périmées, goûts fades, croyances creuses : tout succombera, englouti dans le chaos de la barbarie³⁹². » Son énergie destructrice ouvre la voie à la création des nouveaux mythes dont les êtres humains ont tant besoin. Sans son apport, ils demeurent emprisonnés dans leur déclin

³⁸⁹ *Ibid.*, « Au seuil de la dictature 1937 », Chap. in *Apologie de la barbarie*, p. 233.

³⁹⁰ *Ibid.*, « La dictature et le problème de la jeunesse », p. 144.

³⁹¹ Laurence Tacou et Vincent Piednoir, « Avant-propos », Chap. in *L'Herne : Cioran*, Paris, Éditions de l'Herne, 2009, p. 15.

³⁹² Cioran, « Apologie de la barbarie 1933 », Chap. in *Apologie de la barbarie*, p. 52.

sceptique et nihiliste. Si on veut favoriser la vie, il faut accepter que les civilisations qui ont épuisé leurs mythes doivent se renouveler et passer par la barbarie afin d'être capables d'en créer de nouveaux³⁹³. Sans barbarie, les époques épuisées sont livrées à la plus terrible des lucidités, à partir de laquelle aucune nouvelle valeur ne peut naître³⁹⁴. Or, Cioran note que : « [l]e sens créateur de la barbarie n'a jamais pu être apprécié à sa juste valeur, parce que toute barbarie commence par une destruction sauvage où l'intention plus profonde d'une régénération future demeure invisible.³⁹⁵ » Il faut dépasser ce stade et apprécier le chaos pour sa capacité à sauver les civilisations de leur propre décadence. Il faut reconnaître les formes politiques qui jouent ce rôle et les encourager. Nous devons détruire les barrières qui nous empêchent de prendre les mesures nécessaires à l'émergence des « [...] fondements d'un monde qui, sans être meilleur ou plus harmonieux, présentera du moins la garantie d'une nouvelle vitalité, de valeurs complètement transfigurées³⁹⁶. » Pour atteindre y arriver, il faut dépasser les considérations immédiates pour acquérir un regard d'ensemble³⁹⁷. Il est aisé de le faire lorsque l'on se projette dans l'avenir et que l'on reconnaît que notre décadence actuelle, sans l'apport de la barbarie, ne peut mener qu'à notre extinction.

En adoptant un tel discours, Cioran reprend la lecture fascisante de la volonté de puissance nietzschéenne. Il est convaincu que le fascisme mène à l'exaltation de cette volonté de puissance qu'est le monde. De plus, en adoptant le critère nietzschéen de la « vitalité » comme mode exclusif de jugement sur le monde, il considère peu à peu que la nécessité de la réalisation de ce critère est supérieure à la vie concrète des individus et des peuples³⁹⁸. Par contre, cette interprétation exclut la part d'équilibre

³⁹³ *Ibid.*, « Apologie de la barbarie 1933 », Chap. in Apologie de la barbarie, p. 50.

³⁹⁴ *Ibid.*, « Sommes-nous une nation ? 1936 », p. 184.

³⁹⁵ *Ibid.*, « Apologie de la barbarie 1933 », p. 51.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 54-55.

³⁹⁷ *Ibid.*, « Au seuil de la dictature 1937 ».

³⁹⁸ *Ibid.*, « La révolte des repus », p. 135, 138, 139.

que contient la pensée nietzschéenne. Ainsi, lorsque Cioran affirme que la limitation de la spontanéité signifie la mort de la création et de la vitalité³⁹⁹, il rompt avec Nietzsche. Ce dernier croit plutôt que l'expansion de la vitalité nécessite une part d'ordre. Par exemple, une personne qui libère toutes ses pulsions et qui tente de toutes leur obéir sans distinction s'éparpillera et sera incapable de quoi que ce soit. Alors qu'au contraire, une personne capable d'organiser hiérarchiquement ses pulsions sera capable de concentrer ses énergies vers la réalisation de grandes choses.

Au final, l'implication politique de Cioran est singulière. Elle n'est pas animée par une conviction politique. Elle se fonde sur une lecture spécifique de l'histoire définie comme une succession de civilisations rythmée par la naissance et la déchéance de valeurs. Cette lecture de l'histoire le pousse à adopter le fascisme, bien qu'il sache que ce mouvement est indéfendable pour ce qu'il est :

[...] comment ne pas admirer la volonté d'affirmation de l'Allemagne, prête à combattre le monde entier en brandissant des thèses insoutenables et des aspirations non fondées, mais qui sont dues à une vitalité et à un orgueil dont l'intensité efface le ridicule caricatural, affronte l'absurde et se nourrit de nombreuses erreurs que notre fade lucidité évite en raison d'une prudence honteuse⁴⁰⁰ ?

Il souhaite tant répondre au mal d'être que lui apporte son scepticisme qu'il choisit de suivre ce mouvement dans l'espoir d'y retrouver sa vitalité, sa « divinité d'alors⁴⁰¹ ». Cette posture a au moins l'avantage de s'accorder avec son scepticisme : « [l]orsqu'on est convaincu que toutes les opinions sont mauvaises, on en choisit une qui présente au moins un potentiel vital et dynamique, on l'impose et on détruit ses adversaires⁴⁰². »

³⁹⁹ *Ibid.*, Cioran, « Contre la culture officielle 1933 », in *Apologie de la barbarie*, p. 44.

⁴⁰⁰ Piednoir et Puica, p. 14.

⁴⁰¹ Cioran, *Histoire et utopie*, p. 9.

⁴⁰² *Ibid.*, « Aspects berlinois », in *Apologie de la barbarie*, p. 92.

C'est de cette façon que — par excès de scepticisme —, il s'est laissé séduire par l'hitlérisme. Il agit à l'image des « [...] esprits isolés dont l'excès de raffinement et de réflexion les empêche de décider quelle valeur embrasser et qui, par conséquent, s'abandonnent au courant d'opinion créé par l'énergie et par l'impérialisme dictatorial⁴⁰³. » Le scepticisme absolu coupe de toute considération morale : comment adopter une valeur, lorsque l'on est incapable d'y croire ? Pour plusieurs, ce scepticisme radical mène à l'inaction et à l'indifférence. Pour d'autres, il apporte tant de souffrances que l'action apparaît comme un remède dont on ne serait se passer. Ce fut le cas de Cioran. Il se laissa séduire par la « force démoniaque⁴⁰⁴ » de la dictature nazie. Il passa d'un nihilisme passif à un nihilisme actif ; d'un nihilisme sceptique à un nihilisme destructeur.

Apolitisme et indifférence

Cependant, cette politisation de son rapport au monde sera de courte durée. Cioran constate rapidement l'horreur à laquelle le fascisme allemand a mené, sans pour autant apporter les changements métaphysiques qu'il avait espérés. Au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, l'Europe est un continent détruit par la guerre et plus sceptique que jamais. Le fascisme a détruit beaucoup, sans générer un renouveau de la civilisation occidentale. Effrayé par les conséquences humaines du mouvement qu'il a encouragé et conscient de cette absence d'impact métaphysique, Cioran rejette l'absolu politique et nuance sa conviction de sa nécessité pour la vie humaine. Il reconnaît le danger des idéologies totalitaires où la pensée s'arrête et le doute s'éteint. Cet extrait de la préface de l'édition du Cahier de l'Herne qui lui est consacré résume sa réaction face à son engagement politique antérieur :

⁴⁰³ *Ibid.*, « Le renoncement à la liberté 1937 », in *Apologie de la barbarie*, p. 240-241.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

Ayant explicitement renié ses "emballlements passés" [Cioran déclare] : "Je ne comprends pas. Quelle folie ! J'en ai tiré du moins toutes les conséquences et tout l'enseignement voulu. Je ne serai plus jamais complice de quoi que ce soit. " Cioran ne put, cependant, empêcher son insertion dans l'Histoire de rejaillir sur son œuvre ; et cette ombre, rétrospectivement marquée par l'horreur de la Shoah, le poursuivit toute sa vie⁴⁰⁵.

Ses premières œuvres d'après guerre (mentionnons particulièrement *Histoire et utopie* et *Précis de décomposition*) témoignent de ce rejet du politique. Il y rejoint le mouvement de pensée dénonçant les dangers de l'optimisme et de l'espoir en politique⁴⁰⁶. Par exemple, Cioran affirme ceci dans *Histoire et utopie* : « On ne se mêle pas impunément aux luttes politiques ; c'est au culte dont ils furent l'objet que notre époque doit son allure sanguinaire : les convulsions récentes émanent d'eux, de leur facilité à épouser une aberration et à la traduire en acte⁴⁰⁷. »

Afin de marquer cette rupture avec son passé, Cioran adopte la langue française dans l'espoir de trouver — dans la difficulté de son usage — des barrières capables de retenir ses débordements. Il développe aussi un nouveau style de plus en plus aphoristique et simple⁴⁰⁸. Ces changements marquent la naissance d'un nouveau cycle d'écriture où sa quête d'absolus s'estompe⁴⁰⁹. Il passe du poète lyrique à l'esthète. Ce choix du style lui permet de s'éloigner de ses excès passés, car « [l] esthète tient en horreur le sang, le sublime et les héros... il ne prise encore que les farceurs...⁴¹⁰ » Par la recherche de formules simples et courtes, Cioran limite les dangers qu'apporte la spontanéité et la créativité du lyrisme. La force des esthètes et des sceptiques y réside : « ils ne *proposent* rien » et, « vrais bienfaiteurs de l'humanité — ils en détruisent les partis pris et en analysent le délire »⁴¹¹. C'est exactement ce que Cioran

⁴⁰⁵ Laurence Tacou, « AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR », in *Cahier de l'Herne*, p. 12.

⁴⁰⁶ Bollon, p.24-25.

⁴⁰⁷ Cioran, *Histoire et utopie*, p. 10.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, *Bréviaire des vaincus*, p. 565.

⁴⁰⁹ Piednoir et Puica, p. 10.

⁴¹⁰ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 662.

⁴¹¹ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 582.

cherche. Il veut cesser de s'engager dans le monde jusqu'à s'en retirer et ne plus y provoquer de désastre. Il veut tuer le prophète en lui⁴¹².

Cette variation dans son style va de pair avec son refus de l'action. Cette tendance débute dans les dernières œuvres roumaines et se confirme avec *Précis de décomposition*. Aux premiers abords, Cioran semble adopter une « éthique de l'indifférence » caractérisée par la volonté de donner une valeur à la vie humaine⁴¹³. En elle, il renforce sa conviction selon laquelle « tout ce que l'homme accomplit se retourne nécessairement contre lui⁴¹⁴ » et radicalise sa critique des systèmes de pensée et des idéologies, jusqu'à dénoncer l'ensemble des actions humaines. Cette position le mène au repli sur soi, au rejet de tout engagement collectif et à l'approfondissement de son apolitisme et de son indifférence. Il n'est plus question de s'attacher à un drapeau⁴¹⁵. Il considère désormais que la quête d'idéaux et la recherche d'un héros mènent un peuple vers sa perte. La solution à l'histoire réside plutôt dans le fait de donner le pouvoir à ceux qui doutent de tout⁴¹⁶. Bref, l'action constitue toujours un plus grand mal que l'inaction :

Que l'homme perde sa *faculté d'indifférence* : il devient assassin virtuel ; qu'il transforme *son* idée en Dieu ; les conséquences en sont incalculables. On ne tue qu'au nom d'un dieu ou de ses contrefaçons : les excès suscités par la déesse Raison, par l'idée de nation, de classe ou de race sont parents de ceux de l'Inquisition ou de la Réforme⁴¹⁷.

⁴¹² *Ibid.*, p. 581-585.

⁴¹³ Cette nécessité de donner à la vie humaine une valeur inébranlable semble d'ailleurs être un apprentissage largement partagé des suites de la 2^e Guerre mondiale. Il s'agit d'arrêter de donner à des valeurs (vitalité, création, etc.) une importance supérieure à la vie humaine. Par exemple, dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt propose d'y arriver en définissant la vie humaine dans toute son importance et sa complexité : elle est travail, œuvre et action.

⁴¹⁴ Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1396.

⁴¹⁵ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 803.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 662.

⁴¹⁷ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 581.

Ainsi, l'indifférence garantit la paix, car « [c]eux qui croient à *leur* vérité — les seuls dont la mémoire des hommes garde l'empreinte — laissent après eux le sol parsemé de cadavres⁴¹⁸. » La volonté d'imposer ses idées ou son rapport au monde par l'action mène nécessairement à des massacres. Seuls les indifférents n'imposent rien, car ils n'ont pas de certitudes à prescrire. La prudence exige que ce soit eux qui dirigent : « [l]es abouliques, laissant les idées telles quelles, devraient seuls y avoir accès [au politique]. Quand les affairés s'en emparent, la douce pagaille quotidienne s'organise en tragédie⁴¹⁹. » Les désastres humains sont causés par ceux qui, mécontents du monde, s'affairent à le mettre à leur main : « [l]a société, — un enfer de sauveur ! Ce qu'y cherchait Diogène avec sa lanterne, c'était un *indifférent*...⁴²⁰ » Cioran résume cette idée en rappelant ceci : « [q]ui provoque les catastrophes ? Les possédés de la bougeotte, les impuissants, les insomniaques, les artistes ratés qui ont porté couronne, sabre ou uniforme, et, plus qu'eux tous, les optimistes, ceux qui espèrent sur le dos des autres⁴²¹. » Pour se libérer de cet espoir destructeur, Cioran nous encourage à étudier l'histoire jusqu'à y constater à quel point « [l] » homme *secrète* du désastre⁴²² » et comment il n'existe « [p]oint d'évolution ni d'élan qui ne soient destructeurs⁴²³ ». Au final, si l'on veut réellement la paix, il faut tuer en nous toute « aspiration à "sauver" le monde⁴²⁴ ». Reposons-nous, cessons de nous impliquer dans quoi que ce soit et constatons à quel point « [...] les opérations de l'Ennui dépassent, en efficacité, celles des armes et des idéologies⁴²⁵. »

⁴¹⁸ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 648.

⁴¹⁹ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 757.

⁴²⁰ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 583.

⁴²¹ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 772.

⁴²² *Ibid.*, p. 801.

⁴²³ *Ibid.*, p. 771.

⁴²⁴ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 847.

⁴²⁵ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 766.

En regagnant son désespoir initial, Cioran est guidé par une envie de sécurité. Il espère ne jamais se « trahir » à nouveau⁴²⁶. À ce moment-ci de sa pensée, la sagesse se définit comme un refus de fonder quoi que ce soit⁴²⁷. La conscience de notre insignifiance peut nous aider à la réaliser. Lorsque tout nous semble vain, on cesse d'agir plus facilement que lorsque l'on s'agit pour réaliser mille et une certitudes. Celui qui ne croit à rien « ébauche des actes et les laisse inachevés », car « ses désirs expirent sous la vision de l'insignifiance universelle »⁴²⁸.

Au final, l'expérience politique a complexifié le rapport aux absolus de Cioran. Il a commencé par le scepticisme, puis par l'attrance envers les absolus. À ces deux tendances, s'ajoute maintenant la conscience de leur danger. C'est en ce sens que Cioran s'associe à la figure du « renégat », celui qui

[...] se rappelle être né quelque part, avoir cru aux erreurs natales, proposé des principes et prôné des bêtises enflammées. Il en rougit... et s'acharne à abjurer son passé, ses patries réelles ou rêvées, les vérités surgies de sa moelle. Il en trouvera la paix qu'après avoir anéanti en lui le dernier réflexe de citoyen et les enthousiasmes hérités.⁴²⁹

Prenant acte du danger des absolus, il renie ses certitudes passées et s'exerce à l'indifférence, « au détachement, au mépris, au silence⁴³⁰ ». Il tente de ne s'attacher qu'au présent. Actions et projets sont à éviter à tout prix : comment agir dans un monde où le simple fait d'écrire un livre peut suffire à faire de nous un monstre⁴³¹ ? Cioran s'efforce à vivre selon la leçon acquise grâce à la lucidité : l'inaction est toujours plus souhaitable que l'action⁴³². Il décrit quelques-unes de ses stratégies pour y arriver. Par exemple : « [j]e prends une résolution *debout* ; je m'allonge — et

⁴²⁶ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 641.

⁴²⁷ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 801.

⁴²⁸ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 728.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 633.

⁴³⁰ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 880.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 771.

l'annule⁴³³ » et « [q]uand je surprends en moi un mouvement de révolte, j'avale un somnifère ou consulte un psychologue. Tous les moyens sont bons pour celui qui poursuit l'Indifférence sans y être prédisposé⁴³⁴. » Il fait le choix de la désespérance. Il adopte une attitude impassible marquée par la quête de l'inutilité et par la destruction de tout espoir et toute croyance⁴³⁵. Son objectif final est de ne plus représenter un danger pour qui que ce soit. C'est ainsi que son éthique de l'indifférence⁴³⁶ peut aussi être considérée comme une posture politique définie par la nécessité de l'apolitisme. L'espoir politique de Cioran se traduisant par sa volonté de limiter les conséquences du politique sur la vie humaine.

Cette quête de l'indifférence semble remettre en question le premier constat de Cioran (les absolus sont nécessaires pour la vie humaine). En fait, l'absolu politique se définit comme un cas limite envers lequel il a désormais une aversion plus profonde en raison de sa propre expérience. Par ailleurs, cette ambivalence est révélatrice quant au rapport généralement tendu que Cioran entretient avec les absolus.

Après avoir établi cette idée d'éthique de l'indifférence, il est possible d'approfondir l'analyse du rejet politique cioranien. À première vue, l'apolitisme de Cioran peut nous apparaître comme une posture politique. Or, si on refait cette même analyse en gardant en tête les constantes de la pensée cioranienne, une conclusion différente s'impose. On constate que son rejet du politique n'est pas une posture politique. Il est surtout un rejet radical du politique dans son entièreté. La raison de ce rejet est plus profonde que la peur des conséquences humaines des idéologies politiques. Elle touche aux racines de la pensée cioranienne et y ajoute une dimension : celle du rejet de la démesure. Cioran associe le politique à une forme de démesure qui s'oppose au

⁴³³ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 766.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 635-636.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 581-582.

monde. En lui, l'être humain enfle son rôle dans le monde et y engendre un déséquilibre. Il éloigne l'être humain de la vie en creusant l'écart entre lui et ses origines inconscientes. Nous verrons que ce choix de la mesure est marquant dans l'évolution du rapport à l'existence de Cioran.

2.3. Le fardeau sceptique. Devoir vivre sans absolu

En conclusion, on constate qu'après avoir affirmé l'importance des absolus pour la vie, Cioran abandonne son espoir de dénouer la vie par un absolu⁴³⁷. Incapable d'adopter durablement une certitude, il remarque que « [d]ans cet univers provisoire nos axiomes n'ont qu'une valeur de *faits divers*⁴³⁸. » Il se détourne du réconfort promis par ces certitudes et retrouve son scepticisme et sa lucidité fondamentaux. Il constate à quel point « le scepticisme ne surgit que de l'impossibilité de s'accomplir dans l'extase, de l'atteindre, de la vivre⁴³⁹ ». Ainsi, l'expérience des absolus a modifié le scepticisme initial de Cioran en le renforçant. L'espoir d'une libération par un absolu cède le pas au doute face à une telle possibilité. Incapable d'échapper à son époque, il doit suivre la voie dangereuse d'une lucidité naviguant à l'intérieur d'un univers d'absolus fragilisés. Cioran décrit cet accord entre sa pensée et l'agonie moderne :

Pareil aux barbares espagnols, africains ou asiatiques dans la Rome de la décadence, dégustant le déclin de la culture dans la confusion des systèmes et des religions et, sans idéal, jouissant des doutes de la Cité, je déambule moi aussi, désabusé, dans le crépuscule de la Ville lumière. Personne n'y a de racines. Dans les yeux las des passants s'éteignent leurs contrées natales. Aucun n'appartient plus à un pays et nulle foi ne les pousse vers l'avenir. Ils goûtent tous à un présent sans goût. Les indigènes, étioles, désarmés, n'ont plus de réflexes que pour douter. Le scepticisme donnait de *l'esprit* au Siècle des

⁴³⁷ Cioran, *Le crépuscule des pensées*, p. 472 et p. 499.

⁴³⁸ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 757.

⁴³⁹ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 499.

lumières ; il est végétatif dans une civilisation finissante. Il ne reste à une vie sans horizon que la révélation des sensations et les tropismes de la lucidité. Les instincts se sont effrités. Les descendants des sceptiques raffinés ne peuvent *physiologiquement* plus croire à quoi que ce soit. Un peuple moribond n'est capable que de l'extase négative de l'intelligence face au néant universel. On respire dans les rues des souffles d'agonie et alors on s'invente des aurores pour ne pas s'avouer vaincu comme l'est la cité⁴⁴⁰.

Ce doute moderne anéantit la réalité et, lorsqu'il nous atteint, il devient impossible « d'avoir [toute] conviction précise sur la vie⁴⁴¹ ». Le scepticisme de Cioran se fonde dans ce doute dévastateur :

La pensée que la vie pourrait être autre chose qu'une floraison démoniaque, qu'elle mènerait quelque part, vers un but extérieur à son vain déroulement, me semble si accablante et non avenue que sa confirmation me blesserait irrévocablement⁴⁴².

Chez Cioran, ce scepticisme organique va de soi. Ses doutes l'empêchent de croire qu'un monde aussi complexe et insaisissable que le nôtre puisse être entièrement expliqué par un seul principe. Chaque absolu est faux et est une simplification du réel. En un sens, Cioran est hanté par une pulsion de vérité qui pose un doute sur tout ce qu'il considère. Impuissant face à elle, Cioran ne peut pas adhérer à un axe directeur qui l'aiderait à vivre. Cette pulsion le freine en l'enchaînant au doute :

Avoir vécu depuis toujours avec la nostalgie de coïncider avec quelque chose, sans, à vrai dire, savoir avec quoi... Il est aisé de passer de l'incroyance à la croyance, ou inversement. Mais à quoi se convertir, et quoi abjurer, au milieu d'une lucidité chronique ? [...] Plus rien de *net* nulle part : par notre faute les choses elles-mêmes chancèlent et s'enfoncent dans la perplexité. Ce qu'il nous faudrait, c'est ce don d'imaginer la possibilité de prier, indispensable à quiconque poursuit son salut. L'enfer, c'est la prière *inconcevable*⁴⁴³.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, *Bréviaire des vaincus*, p.549.

⁴⁴¹ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 255.

⁴⁴² *Ibid.*, *Crépuscule des pensées*, p. 390.

⁴⁴³ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1176-1177.

Cioran ne peut pas imaginer cette prière. Pour y arriver, il devrait trahir sa propre nature. Or, il sait à quel point « il est rigoureusement impossible d'annuler une appréhension organique par des constructions abstraites⁴⁴⁴ ». Le recours aux absolus n'est possible que si notre constitution organique nous le permet. On ne peut pas *décider* de croire ; on ne peut pas adhérer rationnellement à une croyance. L'adhésion à un absolu ne passe pas par le canal de la rationalité, il faut y être prédisposé pour y avoir accès. Lorsque l'on naît sceptique dans une époque sceptique, nos prédispositions sont contraires à l'absolu. Cioran tente de s'y opposer en se faisant inactuel, mais tout ce qu'il est le ramène vers ses doutes. C'est ainsi que le sceptique organique qu'est Cioran doit se consoler avec une seule certitude, celle de la mort. C'est le seul exil qui s'ouvre à lui et le seul horizon qu'il est certain d'atteindre⁴⁴⁵.

Toutefois, il faut résister à fermer l'interprétation du rapport au monde de Cioran. Bien qu'il adopte un scepticisme absolu, son rapport au monde demeure tendu et irrésoluble. Il formule cette tension à de nombreuses reprises dans son œuvre. Par exemple, il décrit comment il est « [a]nimé à la fois par la tentation de l'absolu et par le sentiment persistant de la vacuité⁴⁴⁶ ». D'un côté, il souhaite vivre et faciliter cette vie en adhérant à un absolu, d'un autre côté son scepticisme et son mécontentement envers ce qu'est le monde l'en empêchent. Le scepticisme de Cioran n'est jamais apaisé. Il est toujours déchiré entre différentes tendances de sa pensée. On ne peut jamais être certain-e que sa pensée ait abandonné une direction ou une autre. Il peut toujours y revenir, d'une façon différente ou de la même façon, car cette hésitation fait partie de sa nature : « Ma nature m'oblige à flotter, à m'éterniser dans l'équivoque, et si je tâchais de trancher dans un sens ou dans l'autre, je périrais par mon salut⁴⁴⁷. »

⁴⁴⁴ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 35.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 812.

⁴⁴⁶ Entretien avec Sylvie Jaudeau 1988, cité dans Cioran, « Glossaire : nihilisme », in *Cioran : œuvres*, p. 1766.

⁴⁴⁷ Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1274.

On peut conclure qu'« [i]l y a dans le parcours humain et spirituel de Cioran, une telle concentration de tensions et de paradoxes qu'il est impossible de ne pas y voir une espèce d'énigme, un mystère⁴⁴⁸. » C'est d'ailleurs à cette conclusion que la majorité des interprètes de Cioran arrivent. Ils observent le balancement entre l'être et le non-être⁴⁴⁹ qui caractérise la pensée cioranienne et insistent sur l'impossibilité de la résumer par un seul principe. Sa pensée est définie comme paradoxale, changeante et multiple. Par exemple, Vincent Piednoir affirme que la spécificité de Cioran réside dans cette déchirure qui marque son existence. Son incapacité à se maintenir naïvement dans le monde⁴⁵⁰ génère cette tension et rend tragique son existence. Rachel Mutin insiste également sur cette tension. Pour elle, la pensée cioranienne n'a jamais surmonté la déchirure entre le doute systématique et la tentation des absolus : « Autrement dit, l'écartèlement du sujet cioranien consiste dans un impossible choix entre l'aspiration à l'absolu, qu'il soit Dieu, vide ou néant, et une implacable inclination au scepticisme⁴⁵¹. » Cioran confirme ces intuitions lorsqu'il décrit le monde tel qu'il le comprend :

[r]ien ne se réduit à l'unité. Le chaos guette le monde à tous les coins. La contradiction n'est pas seulement le sens de la vie, mais aussi celui de la mort. Tout acte est identique à tous les autres ; il n'y a ni espoir ni désespoir, mais toutes choses sont simultanées. On meurt en vivant, et en vivant on meurt⁴⁵².

Cette complexité de la pensée cioranienne peut néanmoins être appréhendée en insistant sur les constantes qui la parcourent. Elle peut aussi être comprise en analysant les variations qui marquent le rapport au monde de Cioran, notamment en les faisant ressortir en le comparant à Schopenhauer et Nietzsche. Ces deux angles d'analyse permettent d'entrer dans les œuvres tardives de Cioran où il tente de vivre sans absolus.

⁴⁴⁸ Tacou et Piednoir, p. 14.

⁴⁴⁹ Cioran, *Bréviaire des vaincus*, p. 551.

⁴⁵⁰ Piednoir, « Emil Cioran : la déchirure d'exister ou les affres de l'insoluble ».

⁴⁵¹ Mutin.

⁴⁵² Cioran, *Le livre des leurres*, p. 398.

CHAPITRE III

COMMENT VIVRE SANS ABSOLUS ? VARIATIONS AUTOUR D'UNE EXISTENCE SCEPTIQUE

« Exister est un pli que je ne désespère pas d'attraper. J'imiterai les autres, les malins qui y sont parvenus, les transfuges de la lucidité, je pillerai leurs secrets, et jusqu'à leurs espoirs, tout heureux de m'agripper avec eux aux indignités qui mènent à la vie. Le non m'excède, le oui me tente⁴⁵³. »

« La chose la plus difficile au monde est de se mettre au diapason de l'être, et d'en attraper le ton⁴⁵⁴. »

« Animé à la fois par la tentation de l'absolu et par le sentiment persistant de la vacuité, comment aurais-je pu "espérer"⁴⁵⁵ ? »

En lisant Cioran pour répondre à la question « comment vivre à l'époque moderne ? », nous sommes témoins de l'échec de toutes ses tentatives d'adhésion à un absolu comme mode d'être. Cette expérience met en lumière les obstacles qu'affrontent les sceptiques pour pouvoir vivre. Ces obstacles furent insurmontables pour Cioran. Il dut se résoudre à vivre sans absolu et à regagner son scepticisme initial. Ce retour en arrière approfondit ses doutes et les cristallise : plus rien ne semble pouvoir les vaincre. Il formule ce constat en disant que, « [...] plus on cherche l'absolu, plus, par dépit de ne pouvoir y atteindre, on s'enfonce dans le doute, lequel serait l'envers d'une quête, la conclusion négative d'une grande entreprise, d'une grande passion⁴⁵⁶. » À partir de là, le scepticisme se définit comme une éternelle errance. Il est une incapacité de se reposer dans une croyance ou une certitude. Ce constat effrayant produit un vertige : en lui, le sceptique découvre son incapacité à dépasser ce qu'il est.

⁴⁵³ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 966.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1231.

⁴⁵⁵ *Ibid.* « Glossaire : nihilisme », in *Œuvres*, p. 1766.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1209.

Ce passage de la quête d'absolu au scepticisme permanent se définit comme la transition centrale de l'œuvre cioranienne. Elle peut être éclairée par l'analyse nietzschéenne des « âges successifs de la vie⁴⁵⁷ ». Cioran en suit les différentes phases. Premièrement, Nietzsche associe la jeunesse à l'amour des absolus. C'est un âge d'aveuglement menant inévitablement à une suite de déceptions. Cet âge correspond aux premières œuvres de Cioran, telles qu'analysées précédemment. Cioran tente de fuir son doute ravageur en l'éteignant à l'aide de certitudes. Puis, Nietzsche décrit une phase de transition où la colère naît face aux illusions passées. Cioran l'expérimente lorsqu'il réalise son erreur politique. Ensuite, Nietzsche observe que l'âge qui avance génère un retournement où les croyances de jeunesse sont rejetées. L'âge enseigne les nuances. C'est ce qui arrive avec Cioran lorsque, en vieillissant, il comprend le caractère invariable de ses doutes et réalise qu'il devra apprendre à vivre avec eux : « D'abord instrument ou méthode, le scepticisme a fini par s'instaurer en moi, par devenir ma physiologie, le destin de mon corps, mon principe viscéral, le mal dont je ne sais plus comment guérir ni comment périr⁴⁵⁸. » Il sait désormais que, pour l'âme sceptique, toute illusion est nécessairement insuffisante. Cioran décrit cette prise de conscience :

Je suis tombé dans un état d'épuisement intérieur difficile à définir. J'aurais dû "sombrier" dans une foi, mais ma nature s'y opposait. Je suis toujours allé dans le sens de l'inaboutissement. Il s'est passé quelque chose en moi depuis lors, un appauvrissement intérieur, un glissement vers une lucidité stérile⁴⁵⁹.

Cette succession des âges de la vie permet d'établir un fil conducteur définissant l'évolution de la pensée cioranienne. Toutefois, il faut rappeler que chacune de ces phases est traversée chez Cioran par la même tension qui marque l'ensemble de son œuvre. Lorsqu'il semble avoir passé à une nouvelle phase, il demeure toujours tiraillé vers les autres phases : rien n'est complètement définitif.

⁴⁵⁷ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 31.

⁴⁵⁸ Cioran, *La tentation d'exister*, p. 885.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 219.

De la quête d'absolu à cette « lucidité stérile », une constance demeure tout de même chez Cioran. Il conserve toujours son envie de vivre en tant qu'« appétit forcené d'exister⁴⁶⁰ ». Il sent en lui cette force mystérieuse que Schopenhauer nomme « vouloir vivre ». Elle l'encourage à résister au néant : « J'ai beau savoir que je ne suis rien, il me reste encore à m'en persuader vraiment. Quelque chose, au-dedans, refuse cette vérité dont je suis si assuré⁴⁶¹. » Cette force le pousse vers la vie :

La conscience du néant poussée jusqu'au bout n'est compatible avec rien, avec aucun geste. [...] Mais il y a quand même cette vitalité mystérieuse qui vous pousse à faire quelque chose. Et c'est peut-être ça la vie, [...] c'est que l'on fait des choses auxquelles on adhère sans y croire, oui, c'est à peu près ça⁴⁶².

Grâce à cette impulsion, Cioran se maintient en vie et semble rejoindre Schopenhauer et Nietzsche dans leur idée qu'une force anime la vie⁴⁶³ : « Même réduite à l'infime, la vie se nourrit d'elle-même, tend vers un surcroît d'être, veut s'augmenter sans raison aucune, par un automatisme déshonorant et irrespirable⁴⁶⁴. » Cioran l'associe à la succession des vagues : on ne peut pas expliquer la mer, comme on ne peut pas expliquer la vie⁴⁶⁵. Ces élans vers la vie nous forcent à reconnaître que « le dernier mot ne réside peut-être pas dans la négation⁴⁶⁶ ».

Ainsi, bien qu'il soit mécontent de cette existence qui semble vouloir l'expulser hors d'elle, Cioran ne cesse pas pour autant de chercher des moyens d'y vivre. Il essaie constamment de vaincre sa « *fatigue* du monde⁴⁶⁷ », malgré son incapacité à y « être naturellement⁴⁶⁸ ». C'est pourquoi ses œuvres apparaissent comme une somme de tentatives inabouties, car pour vivre, « [i]l nous faut tenter toutes les expériences si

⁴⁶⁰ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1667.

⁴⁶¹ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1210.

⁴⁶² *Ibid.* « Glossaire : vie », Chap. in *Œuvres*, p. 1790.

⁴⁶³ *Ibid.* *Écartèlement*, p. 1468

⁴⁶⁴ *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 1032.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1485.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 1465.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1464.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 499.

l'on ne veut pas s'effondrer, écrasé de douleur, de tristesse et de maladie⁴⁶⁹. » Ce goût d'exister pousse Cioran à affronter le défi d'une vie sceptique. En cela, « il joue *le jeu dangereux*⁴⁷⁰ ».

À partir de ce point, je m'intéresserai à la vieillesse de Cioran, c'est-à-dire à l'âge où il se retourne contre ses illusions et tente de vivre avec ses doutes. Pour se faire, il doit répondre à la question suivante : « Comment vivre sans croyance, sans certitude, sans absolu ? » Cette question contient en elle-même la possibilité qu'une telle vie soit possible. Cependant, il faut rappeler que cette possibilité ne va pas de soi. Elle nécessite que les êtres humains cessent d'être des animaux métaphysiques. Pour vivre sans absolus, les êtres humains doivent changer ce qu'ils sont jusqu'à apprendre à vivre sans obtenir de réponse aux questions qu'ils posent au monde. Ils doivent récuser les derniers siècles et tenter de regagner leurs origines, le temps avant le temps. Cioran ne sous-estime pas le danger d'une telle entreprise. Il sait que tout être s'éloignant des erreurs qui font vivre se met en péril : « Malheur à celui qui, ayant compris cette mascarade, s'en éloigne ! Il aura piétiné le secret de sa vitalité – et il ira rejoindre la vérité immobile [...] de ceux en qui les sources du Précieux se sont taries, et dont l'esprit s'est étioilé faute d'artificiel⁴⁷¹. » Sur cette nécessité des illusions pour la vie, il ajoute : « Nous durons tant que durent nos fictions. Quand nous les perçons à jour, notre capital de mensonge, notre fonds religieux s'évanouit. Exister équivaut à un acte de foi, à une protestation contre la vérité, à une prière interminable⁴⁷²... »

Ces avertissements servent à établir une certitude que Cioran a acquis par l'expérience : l'existence lucide et sceptique n'est pas enviable, elle est tout sauf un idéal vers lequel tendre. On ne la choisit pas, elle s'impose à nous lorsque notre incapacité à *croire* nous bloque tous autres chemins. L'œuvre de Cioran ne vise que

⁴⁶⁹ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 124.

⁴⁷⁰ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 205.

⁴⁷¹ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 663.

⁴⁷² *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 968-969.

les détrompés. Les autres, Cioran les envie et espère ne pas perturber leur bienheureuse inconscience⁴⁷³. Il souhaite leur éviter cette condition de sceptique qui est la sienne, car « [...] le sceptique — produit de fatigue et de dissolution, extrémité du cheminement de l'esprit, [est une] version tardive peut-être de l'homme⁴⁷⁴. » Dernier homme nietzschéen⁴⁷⁵, le sceptique radical est un être agonisant. Il vaut mieux éviter de rejoindre sa condition.

C'est en gardant ces réflexions en arrière-plan que je m'intéresserai aux différentes voies que Cioran explore pour arriver à vivre sans absolu. Ces voies comptent parmi celles qui s'offrent aux sceptiques modernes. Je verrai comment la vie sans absolu de Cioran débute avec le constat suivant : la conscience et la lucidité rendent la vie impossible. Le sceptique se sent étranger au monde et vit dans une impasse qui se renouvelle sans cesse. Pour en sortir (si cela est possible), il doit agir. Il peut chercher à tromper sa conscience ou apprendre à vivre avec. Pour y arriver, Cioran considère deux types de consolations, celles qui demeurent partielles et celles qui se veulent permanentes. Les deux types ont en commun de se fonder sur le rejet de la démesure. Je considérerai ces deux types tour à tour.

Suivant ce parcours, nous verrons comment, de l'inconscience au silence, Cioran illustre les variations du rapport au monde d'un sceptique organique. Parce que : *comment s'accommoder d'un monde en lequel on ne croit pas ?* Cette question plane au-dessus de Cioran dans toutes ses tentatives pour vivre sans absolus. Il doit se recomposer un rapport au monde qui se situe en dehors du domaine de la croyance ; une spiritualité « incroyante⁴⁷⁶ ». Bélanger Michaud résume cette idée en expliquant que : « [...] la tentative de Cioran est exemplaire et symptomatique d'une tendance moderne et contemporaine à sortir du cadre et à repenser pour soi ces vestiges laissés

⁴⁷³ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 41-42.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1110.

⁴⁷⁵ À ce sujet voir notamment : Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, aphorismes 208 et 224.

⁴⁷⁶ Bélanger-Michaud, p. 13-15.

par la tradition occidentale⁴⁷⁷. » C'est pourquoi Cioran considère qu'« [ê]tre moderne, c'est bricoler dans l'incurable⁴⁷⁸ ».

Mentionnons déjà que cette voie d'une vie sans absolu se trouve très près du jugement pessimiste (ou réaliste) de Schopenhauer sur le monde qui va comme suit : puisqu'il nous est impossible de changer le monde, il ne nous reste qu'à apprendre à vivre en lui. Un tel verdict se rapproche de celui de Nietzsche, lorsque ce dernier nous appelle à vivre le monde tel qu'il est, et ce, par la fondation de valeurs allant en ce sens. Avant même d'avoir analysé les tentatives de Cioran, on voit déjà comment son rapport au monde débute avec une concession et un aveu d'impuissance. Nous devons soit nous accommoder de ce qu'est le monde (et vivre) ou le rejeter (et rendre la vie impossible), car « [le bonheur] nous fait trouver parfait le monde tel qu'il se présente ; le malheur, lui, nous fait désirer qu'il soit avant tout différent de ce qu'il est⁴⁷⁹. »

À noter qu'afin de comprendre les différents stades qui se croisent dans l'expérience de Cioran, il est utile de consulter un aphorisme de *La tentation d'exister* (Annexe II). Cioran y décrit la vie du sceptique rigoureux, à laquelle on peut aisément l'associer. Cet aphorisme résume la complexité des réflexions qui le poussent vers une tendance ou une autre en touchant aux thèmes suivants : normalité, illusions, mensonge, irréalité, délivrance dans le rien, etc.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁷⁸ Jaudeau, p. 19.

⁴⁷⁹ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, p. 96.

3.1 La vie sans absolu est une impasse

« On n'abuse pas sans risque de sa faculté de douter⁴⁸⁰. »

La volonté de limiter la conscience agit comme une constante inébranlable dans la pensée de Cioran. D'ailleurs, son projet de thèse — jamais mené à terme — avait pour titre « conflit de la conscience et de la vie »⁴⁸¹. Or, il n'arrive pas à la contenir comme l'ont fait ses ancêtres, c'est-à-dire en adhérant à une croyance ou à un absolu. Livré à sa conscience entière et inaltérée, la vie telle qu'elle se présente à lui est une impasse. Ce constat représente le point de départ de ses réflexions sur ce qui rend possible l'existence sceptique. Sachant que toute certitude lui est inaccessible, Cioran tente de vivre avec ses doutes à l'aide du mensonge et de l'ironie. Ces deux voies ont l'avantage de lui permettre de s'agiter dans le monde, malgré son indécision.

3.1.1 Insuffisance du mensonge

Dans l'aphorisme « L'automate⁴⁸² » de *Précis de décomposition*, Cioran résume comment le mensonge peut nous aider dans notre vie personnelle, mais aussi collective :

Celui qui, émancipé de tous les principes de l'usage, ne disposerait d'aucun don de comédien serait l'archétype de l'infortune, l'être idéalement malheureux. Inutile de construire ce modèle de franchise : *la vie n'est tolérable que par le degré de mystification que l'on y met*. Un tel modèle serait la ruine subite de la société, la "douceur" de vivre en commun résidant dans l'impossibilité de donner libre cours à l'infini de nos arrière-pensées. C'est parce que nous sommes tous des imposteurs que nous nous supportons les uns les autres⁴⁸³.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 837.

⁴⁸¹ Cavallès, « Préface », p. XXVI.

⁴⁸² Voir Annexe I.

⁴⁸³ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 675.

Nicole Parfait désigne cette démarche par l'expression « élégance du mensonge »⁴⁸⁴. En l'adoptant, on tente d'avoir la décence de ne pas révéler en public notre incroyance et notre scepticisme. L'avantage est que l'on n'attire pas l'attention sur nous, en plus de ne pas incommoder les autres avec nos doutes et notre mécontentement inopportuns. Ce « faire semblant » permet de tromper les autres et de se distinguer du fou. Par trop d'authenticité, l'indiscrétion de ce dernier est insupportable : « [n]ous nous retranchons derrière notre visage ; le fou se trahit par le sien. [...] Ayant perdu son masque, il publie son angoisse, l'impose au premier venu, affiche ses énigmes. Tant d'indiscrétion irrite. Il est normal qu'on le ligote et qu'on l'isole⁴⁸⁵. » Au contraire du fou, le sceptique doit apprendre à faire la démonstration d'une certaine dose de croyance. Pour y arriver, l'être sceptique doit se répéter ceci : « Paraître joyeux à tout le monde, et que personne ne voie que même les flocons sont des pierres tombales : garder de la *verve* dans l'agonie⁴⁸⁶. »

Cioran entretenait aussi l'espoir de se tromper lui-même. Grâce au mensonge, il s'attribue les vices et les vertus nécessaires « pour se maintenir à la surface, pour sauvegarder cette allure entreprenante dont on a besoin pour résister au prestige du naufrage ou du sanglot⁴⁸⁷ ». Suivant ce procédé, les sceptiques peuvent développer un nouveau type d'action qui ne nécessite qu'une part minimale de croyance. En ne croyant qu'à soi⁴⁸⁸, ils peuvent réussir, en mentant, à se conserver minimalement dans l'ordre des choses, bien que leur action soit nécessairement moins vigoureuse que l'action naissant d'une croyance véritable. Cette action favorise la vie⁴⁸⁹ et permet au sceptique de se donner l'apparence d'un « vaincu décent » et d'un « réprouvé

⁴⁸⁴ Parfait, p. 181-188.

⁴⁸⁵ Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, p. 767.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 362.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1711.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 1022.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 888.

convenable »⁴⁹⁰. À partir de là, il peut se fondre dans la masse et y apprendre l'avantage de l'indistinction :

[s]i le sceptique admet à la rigueur que la vérité existe, il laissera aux innocents l'illusion de croire la posséder un jour. Quant à moi, déclare-t-il, je m'en tiens aux apparences, je les constate et n'y adhère que dans la mesure où, en tant qu'être humain, je ne puis faire autrement. J'agis comme les autres, j'exécute les mêmes actes qu'eux mais je ne me confonds ni avec mes paroles ni avec mes gestes, je m'incline devant les coutumes et les lois, je fais semblant de partager les convictions, c'est-à-dire les marottes, de mes concitoyens, tout en sachant qu'en dernière analyse je suis aussi peu *réel* qu'eux. Qu'est-ce donc que le sceptique ? — Un fantôme... conformiste⁴⁹¹.

Ce fantôme incapable de s'intégrer naturellement au monde doit adopter la tricherie comme mode de vie. C'est en trichant constamment qu'il pourra peu à peu quitter sa transparence jusqu'à adopter une apparence concrète. Pour y arriver, il doit s'efforcer d'être « normal à l'excès⁴⁹² ».

3.1.2 Insuffisance de l'ironie

L'ironie permet de travailler en ce sens. Elle est un des meilleurs outils du sceptique, car c'est un humour qui naît en lui ; « [c]'est du plus profond d'un être qu'émane le besoin de ruiner illusions et certitudes, facteurs du faux équilibre sur lequel repose l'existence⁴⁹³. » Cheminant notamment à travers le langage, cet humour sceptique permet de se rendre opaque en intégrant le mensonge dans le langage par le rire⁴⁹⁴. Sans l'ironie, le sceptique est relégué au silence, tant ses doutes l'empêchent de se prononcer sur quoi que ce soit. Il arrive à se manifester grâce à l'ironie, parce qu'elle lui permet d'affirmer et de — simultanément — remettre en doute ce qu'il vient

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 856-857.

⁴⁹¹ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1480.

⁴⁹² *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 1005-1007.

⁴⁹³ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 115.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 880.

d'affirmer. Ainsi, c'est en raison d'une « impuissance à participer naïvement à l'existence, due à une perte définitive des valeurs vitales⁴⁹⁵ » que le sceptique doit avoir recours à ce masque. En le portant, il arrive à dissimuler son incapacité de croire⁴⁹⁶. Cioran constate à quel point « [Il]'ironie dérive d'un appétit de naïveté déçu, inassouvi, qui, à force d'échecs, s'aigrit et s'envenime. [...] [S]i elle s'attaque de préférence à la religion et la sape, c'est qu'elle ressent en secret l'amertume de ne pouvoir croire⁴⁹⁷. » Elle peut venir au secours de ceux qui, irrévocablement détachés du monde⁴⁹⁸, ne peuvent y poser un pied qu'un utilisant la façade qu'elle leur offre. Elle se définit comme le refuge de ceux qui, ayant une vision trop claire de l'inanité de tout, doivent dissimuler ou ignorer une part d'eux même :

N'importe qui peut avoir de loin en loin le sentiment de n'occuper qu'un point et un instant ; connaître ce sentiment jour et nuit, toutes les heures en fait, cela est moins commun, et c'est à partir de cette expérience, de cette donnée, qu'on se tourne vers le nirvâna ou le sarcasme, ou vers les deux à la fois⁴⁹⁹.

Cioran insiste également sur le double statut de l'ironie. D'un côté, elle aide le sceptique à vivre en lui permettant de se construire une façade, d'un autre elle se définit comme un outil lui permettant de répandre ses doutes dans le réel. C'est alors que l'ironie se fait destruction par le rire⁵⁰⁰. Elle contient une part de dangerosité pour le sceptique et pour ceux qui en sont témoins, car l'ironie détruit tout. Dès qu'elle effleure une croyance, elle l'anéantit⁵⁰¹. Dès qu'elle touche à un objet, il perd une part de réalité. Elle prouve l'inanité du monde en remettant tout en question par le rire. Cioran résume en expliquant que :

⁴⁹⁵ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 81.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 938.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1423.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1143.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1395.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, *Exercices d'admiration*, p. 1626.

⁵⁰¹ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 786.

L'ironie est un exercice qui révèle le manque de sérieux de l'existence. Le moi convertit le monde en néant, car l'ironie ne procure des sensations de puissance que lorsque tout est aboli. La perspective ironique, un subterfuge du délire des grandeurs. Pour se consoler de son inexistence, le moi devient *tout*. L'ironie atteint le sérieux lorsqu'elle s'élève à la vision implacable du rien⁵⁰².

L'ironie dévoile l'insignifiance et l'irréalité de tout, même de soi. C'est ainsi que, dans sa forme la plus avancée, l'ironie devient aussi auto-ironie. Le désespoir perce l'âme du lucide qui ne peut plus croire en lui-même⁵⁰³. Le rire se fait sinistre, et le sourire agonisant⁵⁰⁴ et, « [à] se nier et se renier sans arrêt, notre esprit [perd] son centre⁵⁰⁵. »

De plus, cette forme d'ironie avancée prend plaisir à s'attaquer à toute forme de naïveté. Bien plus qu'une forme de supériorité lucide, ces attaques révèlent la jalousie des sceptiques envers ceux qui possèdent ce qu'ils ont à jamais perdu :

L'ironie dédaigne le geste naïf et spontané, car elle se place au-delà de l'innocence et de l'irrationnel. Elle contient néanmoins une forte dose de jalousie à l'égard des naïfs. Incapable de manifester son admiration pour la simplicité en raison de son orgueil démesuré, l'ironie méprise, envie et envenime⁵⁰⁶.

En cela, l'ironie révèle le tragique de l'existence sceptique ; « Le tragique est le stade ultime de l'ironie⁵⁰⁷ ». Incapable de naïveté et de croyance, le sceptique ne peut que demeurer à la surface des choses et, par une légèreté grave, mettre fin à tout sérieux. Tout approfondissement le ruine⁵⁰⁸ : « Le scepticisme ou la suprématie de l'ironie⁵⁰⁹ ».

⁵⁰² *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 319-320.

⁵⁰³ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 114.

⁵⁰⁴ *Ibid.* *Sur les cimes du désespoir*, p. 81.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 889.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 81.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 319-320.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1712.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, « Glossaire : Scepticisme », in *Œuvres*, p. 1781-1782.

3.1.3 Le sceptique doit renoncer à une part de ses doutes

En résumé, Cioran tente dans ses dernières œuvres de substituer la croyance à un absolu par le mensonge et l'ironie. Or, il réalise rapidement qu'ils font pâle figure. Ils aident à vivre temporairement en agissant comme une béquille. Par contre, Cioran reconnaît qu'ils sont beaucoup plus efficaces pour tromper les autres que pour se tromper soi-même. En eux, la conscience ne s'efface pas. Le mensonge et l'ironie masquent vers l'extérieur un malaise intérieur : « Avec du sarcasme, on ne peut faire son salut, ni aider les autres à faire le leur. Avec du sarcasme, on peut seulement masquer ses blessures, sinon ses dégoûts⁵¹⁰. » L'avantage est que les apparences sont conservées. Le désavantage est que l'existence sceptique demeure une impossibilité.

Suivant ces considérations, Cioran acquiesce devant l'évidence : le mensonge et l'ironie sont insuffisants. Déjà convaincu de l'incompatibilité du doute radical avec la vie, il est prisonnier de l'évidence suivante : s'il veut vivre, il devra renoncer à une part de ses doutes⁵¹¹. Suivant encore une fois le critère nietzschéen de la vitalité, Cioran sait qu'il doit renoncer à son scepticisme lucide s'il veut favoriser la vie :

Au fond la lucidité n'est pas nécessairement compatible avec la vie, même pas du tout. Ce genre de négation [...], c'est vraiment le néant, on arrive à la conscience absolue du néant. Et cela n'est pas compatible avec l'existence, il faut le dire. Dans ces moments, on n'a que le choix de se suicider ou de devenir religieux ou de faire je ne sais pas quoi⁵¹² [...].

Cioran poursuit ce « je ne sais quoi » en tentant de limiter ses doutes, car il reconnaît que « [l]a vie n'est supportable que si l'on ne tire pas les dernières conséquences⁵¹³. » Il doit se faire imposteur⁵¹⁴ et tromper son incertitude avec quelques croyances. Il se

⁵¹⁰ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1365-1366.

⁵¹¹ Expression développée par Sylvie Jaudeau dans *Cioran ou le dernier homme*.

⁵¹² Cioran, *Entretiens*, p.295-296.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 311.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

résout à faire des « compromis avec la non-évidence de vivre⁵¹⁵ » jusqu'à trouver des « arrangements avec l'Irréparable⁵¹⁶ ». Il sait que « [p]our vivre, pour seulement respirer, il nous faut faire l'effort insensé de croire que le monde ou nos concepts renferment un fond de vérité⁵¹⁷. » Il se transforme en « escroc du gouffre⁵¹⁸ » en acceptant qu'il y ait une contradiction entre ce qu'il sait et ce qu'il fait⁵¹⁹. Pour y arriver, Cioran est inspiré par ceux qui résistent à la tentation du doute et aux « sortilèges de l'aboulie⁵²⁰ » jusqu'à lier lucidité et action⁵²¹ :

À réfléchir à ces dompteurs d'abîme (de leur abîme), on entrevoit l'avantage qu'il y a à ne pas perdre pied, à ne pas céder à la volupté d'être épave, et, méditant sur leur refus du naufrage, on fait vœu de les imiter, tout en sachant qu'il est vain d'y prétendre, que notre lot est de couler, de répondre à l'appel du gouffre⁵²².

Malgré cette conviction pessimiste, nous verrons que Cioran tente certaines avenues afin de limiter l'emprise de ses doutes sur lui. Pour y arriver, il essaie de dépasser le mensonge et l'ironie en se réconciliant avec le monde par la mesure. Cette mesure se définissant ici comme une attitude accessible dans le monde pour le sceptique absolu.

3.2 Rejeter la démesure : tentative ultime du dernier Cioran

C'est de cette façon que, peu à peu, Cioran adopta une imposture en accord avec ses inclinations profondes, c'est-à-dire avec les constantes de sa pensée. Il prit un arrangement avec le monde en conjuguant son adhésion à l'idée du péché originel avec son scepticisme, son goût pour la probité et son gnosticisme. Ce croisement

⁵¹⁵ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 867.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 878.

⁵¹⁷ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1097.

⁵¹⁸ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 754.

⁵¹⁹ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 66.

⁵²⁰ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 868.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 872.

⁵²² *Ibid.*, p. 868.

aboutit sur son imposture : il veut trouver sa consolation dans la quête de la mesure. Son insistance sur cet objectif s'accroît à partir du *Précis de décomposition*. Il y redéfinit son rapport au monde en dehors de tout excès. Il ne veut plus accroître sa place dans le monde, il veut la réduire.

La compréhension cioranienne de la mesure s'insère dans une discussion amorcée dès l'Antiquité. Par exemple, la mesure chez Cioran est surtout définie comme un rejet de la démesure, à l'image de l'éthique antique grecque où l'*hubris* est considérée comme la pire faute. En effet, il reconnaît l'« [é]tonnante clairvoyance de la sagesse antique qui craignait que le destin ne frappe quiconque osait défier les dieux⁵²³. » Cette recherche de mesure est aussi présente chez Schopenhauer et Nietzsche sous différentes formes. Schopenhauer vise la mesure en tentant de réduire la souffrance humaine grâce à l'indifférence stoïque et l'ascèse. Nietzsche cherche un équilibre entre mesure et démesure en proposant la figure du surhumain. Cette quête marque également plusieurs courants de pensée ayant influencé Cioran⁵²⁴. Pensons notamment au bouddhisme, à l'hindouisme, au scepticisme antique et au stoïcisme. De plus, la pensée chrétienne condamne également la démesure à travers la notion de péché originel telle que formulée par Saint-Augustin. En goûtant au fruit de l'arbre de la connaissance, les êtres humains sont entrés dans la démesure et ils y sont restés depuis.

Ce goût de la mesure chez Cioran s'ancre dans sa nostalgie d'un passé précédant notre entrée dans la connaissance :

Être arraché au sol, exilé dans la durée, coupé de ses racines immédiates, c'est désirer une réintégration dans les sources originelles d'avant la séparation et la

⁵²³ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 224.

⁵²⁴ On peut d'ailleurs reconnaître ici la proximité de la pensée de Cioran avec celle d'Albert Camus : Camus cherche également la mesure en proposant la figure du Sisyphe heureux, de cet être qui apprend à aimer l'insignifiance de sa situation. À ce sujet, voir : Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1985, 192 p.

déchirure. La nostalgie, c'est justement se sentir éternellement loin de chez soi ; [...]. Dans l'aspiration nostalgique on ne désire pas quelque chose de palpable, mais une sorte de chaleur abstraite, hétérogène au temps et proche d'un pressentiment paradisiaque. Tout ce qui n'accepte pas l'existence comme telle, confine à la théologie. La nostalgie n'est qu'une théologie sentimentale, où l'Absolu est construit avec les éléments du désir, où Dieu est l'Indéterminé élaboré par la langue⁵²⁵.

Guidé par cette nostalgie, Cioran laisse de côté ses doutes pendant un instant pour formuler l'idée suivante : c'est la démesure qui nous extrait de ce paradis, seul un retour à la mesure peut nous permettre de nous en rapprocher à nouveau.

L'éthique antique est son point de départ : l'être humain doit respecter la place infime que les dieux lui ont assignée dans le monde, c'est-à-dire la place qui permet de maintenir l'équilibre du monde. Il doit suivre la « *modestie tragique* » dont la devise est « ' Mortel, pense en mortel ' »⁵²⁶. Or, Cioran observe que les êtres humains en sont incapables. Ils incarnent la forme la plus avancée de démesure. En enfant artificiellement leur importance, ils se sont détachés du monde et de la nature. Cioran observe comment « [l]'homme, ayant violé toutes les lois non écrites, les seules qui comptent, et franchi les frontières qui lui étaient assignées, s'est élevé trop haut pour ne pas exciter la jalousie des dieux, qui, décidés à le frapper, l'attendent maintenant au tournant⁵²⁷. » L'être humain n'a pas su respecter la place qui lui était assignée dans l'univers. Il y engendre un déséquilibre qui le pousse maintenant vers sa perte : « [l]'homme disparaîtra du fait qu'un instinct l'empêche de s'arrêter à temps⁵²⁸. »

Cioran appuie ce constat sur la civilisation occidentale en tant qu'exemple le plus avancé de démesure. Sa décadence en est le résultat. Les Occidentaux sont des agités incapables d'accepter la place insignifiante qu'ils ont dans le monde. Ils sont obsédés

⁵²⁵ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 609.

⁵²⁶ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1371.

⁵²⁷ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1429.

⁵²⁸ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 197.

par leur identité personnelle qu'ils tentent constamment de valoriser. Cette obsession du sujet pour lui-même correspond à ce que Schopenhauer critique déjà avant Cioran en le nommant « principe individuel ». Cette tendance est problématique, parce qu'elle nous empêche de comprendre notre insertion dans le Tout qu'est le monde. En ne pensant qu'à soi en tant qu'unité autonome, on nie la nature et les interactions que nous avons nécessairement avec elle. En suivant cette voie, on devient peu à peu incapables d'avoir un rapport direct et équilibré avec le monde. Prisonniers de l'obsession du « moi », le monde nous apparaît comme un problème à résoudre par l'accroissement constant du rôle que nous y jouons.

Cioran observe que le christianisme a créé les bases de cette démesure de l'Occident. En créant la figure omnisciente et éternelle de Dieu et en lui donnant une apparence humaine, cette religion nous donne : « [...] un statut démesuré, hors de proportion avec ce que nous sommes. En haussant l'anecdote humaine à la dignité de drame cosmique, le christianisme nous a trompé sur notre insignifiance⁵²⁹ [...] ». L'erreur du christianisme est d'avoir sorti l'être humain de la périphérie du monde pour le placer en son centre. En l'encourageant à étendre sa domination sur l'ensemble du monde, le christianisme aura été une des pires formes de démesure possible. Il pousse même ce vice de démesure jusqu'à affirmer l'immortalité de l'être humain en créant le mythe du paradis. Or, « [q] uand l'homme oublie qu'il est mortel, il se sent porté à faire de grandes choses et parfois y arrive. Cet oubli, fruit de la démesure, est en même temps la cause de ses malheurs⁵³⁰. » C'est pourquoi Cioran sait qu'il doit se détacher du christianisme s'il veut retrouver ne serait-ce qu'une part de ses origines :

La mégalomanie des couvents dépasse tout ce qu'imaginèrent jamais les fièvres somptueuses des palais. Celui qui ne consent pas à son néant est un malade mental. Et le croyant, entre tous, est le moins disposé à y consentir. La volonté de durer, poussée si loin, m'épouvante. Je me refuse à la séduction malsaine

⁵²⁹ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1188.

⁵³⁰ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1371.

d'un Moi indéfini. Je veux me vautrer dans ma mortalité. Je veux rester *normal*⁵³¹.

Par contre, Cioran observe que, portant avec lui ce bagage chrétien, l'Occidental ne recule pas vers la mesure. Il se fait plutôt prophète. Il exprime sans gêne ses certitudes et tente de convaincre les autres de le suivre. Ce prophète, figure limite de l'Occident, exprime toute la négation de la vie contenue dans la culture occidentale. Incapables de se limiter à leur insignifiance, les Occidentaux s'animent dans l'Histoire autour d'une multitude d'illusions, dans l'espoir d'y laisser leur trace : « L'Histoire : une manufacture d'idéaux..., mythologie lunatique, frénésie des hordes et des solitaires..., refus d'envisager la réalité telle quelle, soif mortelle de fictions...⁵³² » Un tel procédé mène à de graves conséquences, tant au niveau individuel que collectif. Cioran décrit ce phénomène en observant à quel point l'Occident pousse la démesure humaine à l'extrême. Dans cette civilisation, l'être humain a un :

[...] penchant à la démesure. Infatué de ses dons, il bafoue la nature, en bouleverse le marasme, y crée une pagaille tour à tour immonde et tragique qui devient pour elle proprement insoutenable. [...] Ayant franchi tant par ses connaissances que par ses actes les limites assignées à la créature, il a attenté aux sources mêmes de son être, à son fond originel. Ses conquêtes sont le fait d'un traître à la vie et à lui-même. D'où ses airs de coupable, ses allures troubles, d'où son remords qu'il tente de dissimuler par l'insolence et l'affairement. S'il s'intoxique de bruit, c'est pour s'éviter, pour escamoter le réquisitoire que le moindre retour sur soi ne manquerait pas de lui faire entendre. La création reposait dans une stupeur sacrée, dans un admirable et inaudible gémissent ; à la secouer par sa frénésie, par ses vociférations de monstre traqué, il l'a rendue méconnaissable et en a compromis la paix pour toujours⁵³³.

⁵³¹ Cioran., *Précis de décomposition*, p. 660.

⁵³² *Ibid.*, p. 584.

⁵³³ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1436.

Par ses excès, l'être humain, et plus particulièrement l'Occidental, a dérégulé la vie et a « trahi ses origines⁵³⁴ ». Il n'a pas su se maintenir dans l'éternel présent nécessaire à l'équilibre du monde⁵³⁵. Il paie chaque jour le prix de cette faute par la souffrance permanente que fait naître en lui sa démesure⁵³⁶. Depuis, il ne cesse de se redéfinir en tant qu'animal indirect⁵³⁷, en tant qu'animal séparé du monde. Cioran résume cette tragédie de l'être humain : « [I]es autres être *vivent* ; l'homme *fait des efforts* pour vivre⁵³⁸. »

Afin d'éviter cette souffrance permanente, et surtout pour arriver à vivre, Cioran rejette la démesure humaine en tant que péché de la connaissance. Il croit que seul ce processus sera capable de redonner la vie aux êtres humains, car « [I]'inconscience est le secret, le "principe de vie" de la vie. Elle est l'unique recours contre le moi, contre le mal d'être individualisé, contre l'effet débilisant de l'état de conscience, [...] ⁵³⁹. » Pour tendre vers cet idéal, Cioran doit renoncer « aux révélations métaphysiques issues du désespoir et de l'agonie⁵⁴⁰ ». Par une telle quête, il exprime la tentation que nous aurions tous en nous de façon plus ou moins consciente : « [a]u 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 parvenir⁵⁴¹. »

Sur ce chemin, un désir le guide et le motive : il rêve de l'inconscience minérale et de la sérénité du végétal. Il veut vivre aussi spontanément que les plantes et les animaux, car il sait qu'« [i]l y a quelque chose de sacré dans tout être qui ne sait pas qu'il existe, dans toute forme de vie indemne de conscience. Celui qui n'a jamais envié le

⁵³⁴ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 51.

⁵³⁵ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1082.

⁵³⁶ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 126.

⁵³⁷ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 94.

⁵³⁸ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 468.

⁵³⁹ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1378.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 32.

⁵⁴¹ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1346.

végétal est passé à côté du drame humain⁵⁴². » Cette envie explique le rejet de plus en plus marqué de toute action : Cioran veut cesser de porter attention à l'être⁵⁴³, jusqu'à vivre dans l'incompréhension la plus totale⁵⁴⁴. Pour y arriver, il sait qu'il doit se concentrer en permanence sur la vision lucide de son insignifiance.

3.2.1 Consolations partielles et individuelles

« Et ouvertement je vouai mon cœur à la terre grave et souffrante et souvent, dans la nuit sacrée, je lui promis de l'aimer fidèlement jusqu'à la mort, sans peur, avec son lourd fardeau de fatalité, et de ne mépriser aucune de ses énigmes. Ainsi, je me liai à elle d'un lien mortel⁵⁴⁵. »

Cioran exprime cette volonté de mesure à un niveau individuel et à un niveau collectif. À un niveau individuel, il l'associe à des consolations partielles auxquelles les sceptiques ont accès dès maintenant. Ils peuvent les faire naître en eux-mêmes en adoptant certaines postures visant à trouver en soi la mesure. Cette volonté de trouver une consolation partielle est déjà présente chez Schopenhauer et Nietzsche. Elle part de l'idée que, dans un monde irrévocable ou difficilement changeable, il faut parfois se résigner à n'avoir accès qu'à des consolations partielles. Chez Schopenhauer, la contemplation, la musique et l'indifférence stoïque agissent à ce titre. Chez Nietzsche, le gai savoir et l'*amor fati* sont des consolations immédiatement accessibles aux esprits libres. Par contre, Nietzsche espère aussi une consolation totale qui pourrait se réaliser par le surhumain et la réconciliation entre l'esprit et la vie. En ce sens, Nietzsche dépasse le pessimisme radical de la pensée schopenhauerienne où rien ne peut changer l'essence du monde en tant que Volonté et souffrance permanente.

⁵⁴² *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1154.

⁵⁴³ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 416.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1287.

⁵⁴⁵ Hölderlin cité par Camus en phrase liminaire de *L'homme révolté*.

Chez Cioran, la possibilité d'une consolation partielle s'exprime aussi par différents moyens. Tout comme chez Schopenhauer, la musique joue un rôle important par sa capacité à nous transporter hors du monde. Par contre, je considère que c'est l'idée de « passion de l'absurde » qui résume le mieux comment Cioran tente d'avoir accès à une consolation partielle en ce monde. Elle est un état d'esprit où l'on tente de trouver satisfaction à l'intérieur de la vie, sans tenter d'y enfler notre rôle. La passion de l'absurde est une forme radicale de mesure⁵⁴⁶. En elle, le sceptique adopte une part de croyance, prend acte de son insignifiance et s'en contente, jusqu'à y trouver un certain plaisir, et même une véritable joie. Cette passion de l'absurde se fait quête de normalité chez Cioran. Il tente d'accepter l'irrationalité d'une posture où l'on aime un monde qui nous fait pourtant souffrir, jusqu'à aimer la part d'arbitraire du monde⁵⁴⁷. Ce faisant, il s'approche d'un idéal contre-intuitif : la liaison entre joie et lucidité. Ces éléments se regroupent dans son écriture, et plus particulièrement dans le style en tant qu'existence absurde.

Pour commencer, il faut savoir que Cioran ne définit pas l'idée de « passion de l'absurde » comme un concept qu'il aimerait théoriser. Ce n'est que le titre d'un aphorisme contenu dans *Sur les cimes du désespoir*. Or, je considère qu'il résume bien une idée qui persiste dans sa pensée. Il donne plusieurs noms à cette idée à travers le temps. Il parle par exemple de « passion du dérisoire⁵⁴⁸ » et de « passion de l'inéluctable⁵⁴⁹ ». De façon générale, ces idées peuvent être pensées en tant que consentement radical face à l'existence. Il s'agit d'une pensée tragique qui accepte le caractère immuable du monde, sans chercher une échappatoire⁵⁵⁰. En adoptant cette passion, le sceptique se fonde au monde, jusqu'à y être bien⁵⁵¹. Il se fait « mesuré » et

⁵⁴⁶ « Mesure radicale » : Idée paradoxale qui montre bien la difficulté de Cioran à trouver la mesure : il tente d'être mesuré... de façon démesurée.

⁵⁴⁷ Cioran, *Précis de décomposition*, p. 592-593.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 1032.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1440.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 656-657.

⁵⁵¹ *Ibid.*, *Exercices d'admiration*, p. 1584.

apprend à vivre avec ses doutes, jusqu'à en perdre certains. Il « pratique, *en pleine conscience*, le déraisonnable nécessaire à tout acte » et « n'embellit d'aucun rêve la fiction à laquelle il s'adonne »⁵⁵². Il adopte l'image du monde sans tenter de la modifier pour qu'elle corresponde à ses attentes, ce qui lui permet d'apprendre à l'aimer. En faire autant, c'est affronter la tragédie humaine et tenter de la dépasser :

La tragédie de l'homme, animal exilé dans l'existence, tient à ce qu'il ne peut se satisfaire des données et des valeurs de la vie. Pour l'animal, la vie est tout ; pour l'homme, elle est un point d'interrogation. Point d'interrogation définitif, car l'homme n'a jamais reçu ni ne recevra jamais de réponses à ses questions⁵⁵³.

Le sceptique doit renoncer à cette interrogation permanente pour adopter la passion de l'absurde. C'est seulement de cette façon qu'il pourra se fondre dans le monde et réaliser un idéal de probité. L'objectif d'une telle posture est de rendre possible la vie sans absolus. La vie agissant ainsi à l'image d'un « contre-absolu ». Le raisonnement est le suivant : puisque Dieu est mort et que nous perdons de plus en plus la possibilité de croire, retournons-nous vers le monde, vers la seule réalité que nous connaissons encore et accrochons nous y pour arriver à vivre. Nietzsche parlerait ici d'un retournement des valeurs où l'objectif est désormais de se conformer à la vie pour pouvoir la perpétuer. La passion de l'absurde se situe là ; dans cette idée que l'on doit s'accrocher à ce que l'on peut dans un monde où toutes nos certitudes passées se sont écroulées. On comprend alors que, pour vivre, on doit maintenir en soi l'illusion de la vie⁵⁵⁴. L'avantage de la passion de l'absurde est d'être un rien qui suffit à « créer l'illusion de la vie⁵⁵⁵ ». C'est ainsi que l'on apprend à « tromper le Rien avec la Vie — un rien aussi, mais plus juteux⁵⁵⁶ ».

⁵⁵² *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 617.

⁵⁵³ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 91.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, *Bréviaire des vaincus*, p. 533.

Dans ses œuvres tardives, Cioran tend de plus en plus vers cette posture. Son mécontentement semble s'épuiser. Dans la quête d'absolu, il s'opposait au monde et tentait de lui imposer un modèle extérieur à lui. Au contraire, dans la quête de la passion de l'absurde, il peut s'apaiser en cessant de vouloir changer le monde. Il se résigne à son insignifiance et apprend à l'aimer, à accepter son « néant avec enthousiasme⁵⁵⁷ ». Il peut alors calmer cette agitation perpétuelle, caractéristique des êtres humains éternellement insatisfaits et toujours en quête de vérités et de réponses. Son désespoir grandissant lui permet de se rapprocher de la vie, jusqu'à être capable de véritablement l'aimer pour tout ce qu'elle est. Alors qu'au contraire, l'espoir exige que le monde devienne autre chose que ce qu'il est, ce qui pousse vers la haine du monde :

[...] n'ayant plus rien qui puisse encore m'attacher à la vie, n'ai-je plus rien qui puisse me retourner contre elle. Je n'ai commencé à l'aimer qu'au fur et à mesure de la dispersion de mes espoirs. Lorsque je n'aurai plus rien à perdre, je serai un avec elle⁵⁵⁸.

C'est sur cette voie que le sceptique apprend la mesure. Il cesse d'enfler son rôle dans le monde et apprend à se « reposer dans l'existence⁵⁵⁹ ». Il apprend à aimer son inutilité : « [l]'aboureur au Sahara est sa dignité⁵⁶⁰ ». Il s'agite sans but, et sait que « [s]e débattre sans espoir » est « la seule manière d'être qui ne berne pas l'intelligence »⁵⁶¹. Pour atteindre cette consolation, le sceptique peut prendre l'enfant comme exemple. Il vit tellement dans le présent, la naïveté et l'inconscience qu'il n'a pas peur de la mort, ce qui le rapproche de l'immortalité⁵⁶². Cioran envie cette présence pleine au monde dont les enfants sont capables. Il va même jusqu'à dire que : « [t]outes les fois qu'on tombe sur quelque chose d'existant, de réel, de plein,

⁵⁵⁷ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1177.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 490.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 608.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, *Bréviaire des vaincus*, p. 548.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 555.

⁵⁶² *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 294.

on aimerait faire sonner toutes les cloches comme à l'occasion des grandes victoires ou des grandes calamités⁵⁶³. » Une telle nostalgie est aussi observable chez Nietzsche où tout ce qui éloigne les êtres humains de la vie, de cette plénitude, est critiqué dans l'espoir de retrouver une "meilleure" existence où rien n'entrave le libre déploiement de la vie. Mutin croit que cette nostalgie de la plénitude chez l'être moderne naît dans son incapacité à renoncer à l'ombre de Dieu et à l'illusion de plénitude que Dieu lui fournissait : « La tragédie de l'homme moderne consiste alors dans son incapacité à renoncer totalement au souvenir de Dieu dans la mesure où rien ne peut compenser le vide béant qui est désormais à sa place⁵⁶⁴. » Cioran tente de regagner cette plénitude en acceptant l'absence de sens apparente du monde en espérant arriver à aimer cet état de fait et en être comblé⁵⁶⁵. Il y parvient lorsqu'il dit : « [...] l'intérêt de la vie, c'est qu'il n'y a pas de réponses. Certes, par hasard ou par accident, il y en a, mais ce ne sont pas en *elles-mêmes* des réponses⁵⁶⁶ ... » À partir de là, il apprend à trouver en lui-même « la joie de l'inanité⁵⁶⁷ ».

En allant encore plus loin, Cioran espère apprendre à apprécier la mort grâce à la passion de l'absurde. Il s'engage dans cette voie en reconnaissant qu'elle donne de la saveur à la vie⁵⁶⁸ : « [l]a mort est l'arôme de l'existence. Elle seule prête goût aux instants, elle seule en combat la fadeur. Nous lui devons à peu près tout.⁵⁶⁹ » De toute façon, il faut reconnaître que de répudier quelque chose d'aussi définitif et inévitable ne peut qu'être néfaste⁵⁷⁰. Il en va de même pour la souffrance. Cioran reconnaît que rien ne sert de chercher à l'éviter, puisqu'elle est permanente⁵⁷¹. Il faut plutôt l'accueillir « comme une faveur de la nature démente, comme un miracle

⁵⁶³ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1460.

⁵⁶⁴ Mutin.

⁵⁶⁵ Cioran, *La tentation d'exister*, p. 951.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 164-165.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 676.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 960-961.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1243.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, *Le livre des leurre*, p. 150.

⁵⁷¹ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 105.

négatif...⁵⁷² » D'ailleurs, à la longue, on comprend qu'elle a la force de nous rattacher au monde et de nous rendre plus fort, et pour cela, on doit lui être reconnaissants⁵⁷³. L'expérience de la Roumanie a mené Cioran vers une telle compréhension. Dans cette nation de vaincu-e-s, on apprend rapidement qu'on ne peut éviter la souffrance⁵⁷⁴ : « [l]'habitude de la souffrance sans fin et sans raison, la plénitude du désastre, quel apprentissage à l'école des tribus écrasées⁵⁷⁵ ! » L'existence absurde apparaissant au final comme celle où l'on apprend à aimer le monde pour tout ce qu'il est afin de rendre la vie possible. On peut alors s'écrier : « N'être rien, - ressource infinie, fête perpétuelle⁵⁷⁶. » Dans cette passion, les événements de la vie perdent leur gravité insurmontable. On apprend à traverser les épreuves dans la légèreté de ceux qui se sont émancipés d'un sérieux inutile et funeste.

En adoptant ce mode d'être, Cioran espère pouvoir se réintégrer au temps jusqu'à cesser de se sentir étranger dans le monde. Constamment en *chute dans le temps*, il se sent prisonnier d'un interstice atemporel, qu'il ressent comme une « mauvaise éternité⁵⁷⁷ » à l'intérieur de laquelle il est coupé des vivants. La passion de l'absurde apparaît comme un moyen de se réintégrer au cours des jours jusqu'à arrêter sa chute.

Cioran constate aussi que la passion de l'absurde lui permet de se délivrer de la pression du devenir. En ayant constamment conscience de son inimportance, il n'est plus soumis à l'anxiété de se « réaliser ». Ainsi, il réalise qu'« [o]n ne découvre une saveur aux jours que lorsqu'on se dérobe à l'obligation d'avoir un destin⁵⁷⁸. » Il

⁵⁷² *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 605.

⁵⁷³ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1128-1129.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 852.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 853.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 956.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1152-1153.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 780.

apprend peu à peu à apprécier l'inaccomplissement et la sérénité qui accompagne le laisser-aller qu'elle rend possible⁵⁷⁹.

Bref, pour débiter dans la passion de l'absurde, il faut comprendre que « [...] nous n'avons pas été mis au monde pour innover, pour bouleverser mais pour jouir de notre semblant d'être, pour le liquider doucement et disparaître ensuite sans bruit⁵⁸⁰. » Cette discrétion dans l'être permet, dans l'humilité de la mesure, d'apprendre à s'insérer dans le fragile équilibre du monde. Dans cette humilité retrouvée, le sceptique renonce à chercher la vérité du monde⁵⁸¹ et cesse d'interroger l'être. Il comprend que la remise en doute du monde par la connaissance l'éloigne de la vie⁵⁸². Il apprend la frivolité de ceux qui, s'étant approché des pires abîmes et en étant revenus, ont compris que, « naturellement sans fond, [elles] ne peuvent mener nulle part⁵⁸³. » Ainsi, la véritable passion de l'absurde n'est accessible qu'à ceux qui, après avoir connu l'inconscience, ont sombré dans une lucidité désespérée. Ceux-là seuls pourront comprendre l'importance de cette ultime illusion qui vient tout racheter en rendant la vie possible, malgré tout. La passion de l'absurde apparaissant donc comme une voie supérieure à celle du mensonge, parce qu'elle n'exige pas que le sceptique camoufle ce qu'il est. Au contraire, il y réalise le meilleur de ce que sa condition lucide lui permet.

À la lecture des œuvres tardives, cette passion de l'absurde se précise. Cioran la tente sous différentes variations. Il la recherche en souhaitant retrouver la normalité, en tentant de limiter ses désirs, en expérimentant l'irrationalité, en souhaitant lier joie et lucidité et en poursuivant sa vie grâce à l'amour du style.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 781.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1359.

⁵⁸¹ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 146.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 191.

⁵⁸³ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 586.

Normalité

Cioran essaie d'avoir immédiatement accès aux consolations promises par la passion de l'absurde en tentant d'être normal. Il veut imiter ceux pour qui « la vie est une évidence⁵⁸⁴ », jusqu'à ce qu'elle le devienne pour lui aussi. Pour l'instant, il fait plutôt partie des lucides qui démasquent les erreurs qui font vivre les gens "normaux" et qui vivent avec « [l]e regret de ne pas s'être fourvoyé comme tous les autres⁵⁸⁵ ». Pour regagner la normalité, Cioran sait qu'il doit renoncer à sa démesure lucide. Il doit réapprendre la vie spontanée d'un être inconscient. Il doit recommencer à s'intéresser aux détails insignifiants du quotidien comme s'ils étaient de la plus grande importance.

Cette recherche de normalité est d'autant plus renforcée qu'il réalise désormais les dangers de la sagesse et de l'indifférence. Bien qu'il les ait prônés pendant longtemps, il sait maintenant qu'il aurait dû s'en méfier :

Je ne recommande le renoncement à personne, car trop rares sont ceux qui réussissent, une fois au désert, à surmonter l'obsession de l'éphémère. Là-bas comme dans le monde, la précarité des choses garde le même douloureux attrait. Sachons bien que les illusions des grands solitaires furent plus irréalistes encore que celles des naïfs et des ignorants⁵⁸⁶.

Bien loin d'une forme de vertu stoïque, il associe l'indifférence et la sagesse à une illusion comme une autre. Après les avoir expérimentées, il voit bien que ces tendances ne mènent pas à la délivrance. Bien au contraire, il constate que par excès de sagesse, on perd la seule chose que l'on possède en ce monde (notre moi) et par excès d'indifférence, on se détache de tout jusqu'à se livrer tout entier à l'ennui. Il

⁵⁸⁴ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 25.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1715.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 75.

conclut que la sagesse et l'indifférence mènent bien plus à un « achèvement négatif de l'homme⁵⁸⁷ », qu'à un quelconque salut :

La plus grande stupidité que l'esprit humain ait jamais conçue est l'idée de la délivrance par la suppression du désir. Pourquoi entraver la vie, pourquoi la détruire pour un gain aussi stérile que l'indifférence totale et une libération illusoire ? Comment oserait-on encore parler de la vie lorsqu'on l'a anéantie en soi⁵⁸⁸ ?

En coupant l'être de toutes les sources de la vie, ces tendances ne mènent qu'à une confrontation plus radicale de soi à l'ennui⁵⁸⁹. Rien de bon ne peut ressortir d'une telle situation limite où on ne fait que constater l'incompatibilité de ces tendances avec la vie.

C'est pourquoi Cioran croit qu'une véritable sagesse ne sera pas ascétique. L'être humain est un être agissant. L'indifférence et l'inaction sont opposées à sa nature. Au contraire, une sagesse réaliste et ancrée dans ce qu'est l'être humain se définirait plutôt comme l'intégration de soi dans les insignifiances du monde, dans la *normale des choses* : « [...] se sentir exister, c'est s'enticher de ce qui est manifestement mortel, vouer un culte à l'insignifiance, s'irriter perpétuellement au sein de l'inanité, prendre la mouche dans le néant⁵⁹⁰. »

En faisant de la passion de l'absurde un choix logique, Cioran se rapproche de l'idée d'un gai-savoir, d'un adulte-enfant capable de trouver dans sa lucidité et sa conscience une certaine forme d'inconscience. Au contraire, ceux qui se confortent dans leur indifférence laissent leur orgueil prendre le dessus sur leur vie. Ils doivent le dépasser pour adhérer à la plus grande illusion qui soit : celle du plaisir et de la joie⁵⁹¹. Dès qu'ils toucheront aux limites négatives de l'indifférence, lorsqu'ils auront atteint « l'incuriosité radicale », ils en reviendront transformés. Ils sauront qu'il vaut

⁵⁸⁷ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 730.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 79.

⁵⁸⁹ Voir Annexe I pour l'aphorisme central où Cioran remet en doute la suprématie de l'indifférence.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1147.

⁵⁹¹ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 74-76.

mieux « retourner parmi les vivants, et retrouver auprès d'eux [leurs] anciennes misères, qu'il [ont] piétinées dans [leur] course au détachement »⁵⁹². Ils comprendront finalement qu'il vaut mieux réapprendre les illusions qui permettent de vivre, que de s'attacher à ces illusions qui éteignent la vie.

C'est pourquoi Cioran tente de se fondre dans les inquiétudes des autres. Il sait désormais qu'« [o]n se trouve au sein de la vie chaque fois qu'on dit — *de tout cœur* — une banalité⁵⁹³. » Lorsqu'on y parvient, on sait qu'on a réussi à se fondre dans le quotidien; jusqu'à chasser l'ennui dans l'occupation⁵⁹⁴. Suivant ce nouveau rythme, on échappe pendant un moment à l'aspiration du néant : « L'éternel présent est *existence*, car dans cette expérience radicale seulement, l'existence acquiert évidence et positivité. Arraché à la succession des instants, le présent est production d'être, dépassement du rien⁵⁹⁵. » Dans ce moment sacré, la normalité nous fait goûter à « la présence intégrale des choses⁵⁹⁶ »; la nostalgie de Cioran est comblée. Pour s'en approcher, il faut apprendre à donner de l'importance à ce que l'on sait qui n'en a pas⁵⁹⁷ et assimiler les méprises qui rendent la vie possible. Elles « *sont la vie* » et, au contraire, toute recherche de vérité est étrangère à la vie et la nie⁵⁹⁸.

Pour relever ce défi, Cioran idéalise les « idiots » dans leur capacité à ne pas réfléchir sur la vie, à se déployer dans le monde sans préoccupations existentielles et sans ennui⁵⁹⁹. Il les idéalise et les associe à un certain rejaillissement de nos origines dans le monde actuel : ils aimeraient les suivre sur cette voie et revenir aux temps « [...] où aucun vocable n'entravait les êtres, au laconisme de l'interjection, au paradis de

⁵⁹² *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1150.

⁵⁹³ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 482.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1297.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 78-79.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1336.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 721-722.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, *Crépuscule des pensées*, p. 386.

l'hébétude, à la stupeur joyeuse d'avant les idiomes⁶⁰⁰. » Par contre, il se rend rapidement compte qu'il s'est laissé trompé par le mythe de l'imbécile heureux. Il réalise que sa quête d'imbécilité exige qu'il renonce à une part de la grandeur que l'esprit a donnée à l'être humain⁶⁰¹. De plus, l'idiotie le remmène vers le vide qu'il tentait pourtant de fuir : « [j]'ai voulu devenir indiciblement normal, - et me voilà dans l'hébétude, de plain-pied avec les idiots, et aussi vide qu'eux.⁶⁰² » Il découvre d'autant plus que ce vide est horizontal, à l'image d'un « désert monotone » et d'« une étendue neutre où glisse sourdement la terreur »⁶⁰³. De toute façon, il reconnaît qu'il n'a pas accès à ce paradis qu'il s'est imaginé, puisque, étant le produit de son époque, il est incapable de s'en détacher pour vaincre ses doutes.

limiter ses désirs

Cioran tente aussi d'atteindre la passion de l'absurde en limitant ses désirs. Chez Schopenhauer, une telle démarche est nommée « indifférence stoïque » et l'objectif est de limiter notre souffrance. Chez Cioran, l'objectif du contrôle de nos désirs est de se faire mesuré afin de respecter notre place dans le monde. En-désirant moins, on agit moins et on se restreint jusqu'à regagner un lieu similaire à nos origines. La limitation de nos désirs a aussi l'avantage de nous rapprocher de la vie, car on y apprend à se contenter de ce que le monde nous offre immédiatement et on se résigne à ne pas souhaiter le changer. Cioran reconnaît cette force dans le stoïcisme en tant que sagesse qui permet de calmer l'« inquiétude constante⁶⁰⁴ » que fait naître en nous la société en projetant sur nous une multitude de désirs. Il souhaite la suivre afin de se libérer des souffrances supplémentaires que nous impose la civilisation, pour

⁶⁰⁰ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 747.

⁶⁰¹ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 26-27.

⁶⁰² *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 618.

⁶⁰³ *Ibid.*, *Crépuscule des pensées*, p. 365.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1089.

seulement se limiter aux souffrances de la nature⁶⁰⁵. En apprenant des anciens ce détachement, le sceptique peut s'émanciper du destin et déployer son amour du monde⁶⁰⁶. Par ailleurs, Cioran met en garde contre une radicalisation de cette tendance. Il comprend rapidement que l'éradication de tous nos désirs par l'ascèse nous arrache du monde et nous empêche d'y participer. Par ce chemin vers la béatitude, le sceptique se perd et se détruit, puisqu'aucun lien entre lui et la réalité ne subsiste.⁶⁰⁷

Être irrationnel

C'est pourquoi, plutôt que d'éteindre complètement ses désirs, il tente d'aimer l'irrationalité du monde⁶⁰⁸ :

Je trouve que ce qui est vraiment beau dans la vie, c'est de n'avoir absolument aucune illusion et de faire un acte de vie, d'être complice d'une chose comme ça, d'être en contradiction totale avec ce que vous savez. Et si la vie a quelque chose de mystérieux, c'est justement ça, que sachant ce que vous savez, vous être capable de faire un acte qui est nié par votre savoir⁶⁰⁹.

Cette voie permet de chercher la mesure et la probité par l'apprentissage de l'amour du monde tel qu'il nous apparaît. Cioran commence par reconnaître que la vie, par nature irrationnelle, ne peut pas être appréhendée par la catégorie de la raison⁶¹⁰ ; il est vain de chercher une réponse sensée à un monde insensé⁶¹¹. Après ce constat, on doit accepter que les raisons que l'on devra adopter pour vivre soient nécessairement absurdes. Libérés de la nécessité du « raisonnable », on est libre de s'adonner à

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 1090.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1090.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1225.

⁶⁰⁸ *Ibid.* *Sur les cimes du désespoir*, p. 85-87.

⁶⁰⁹ *Ibid.* *Entretiens*, p. 93.

⁶¹⁰ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 42.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 95-96.

n'importe quelle activité, en sachant qu'une vaut n'importe quelle autre. Cette acceptation de l'irrationalité est essentielle pour la passion de l'absurde. Elle est une étape menant à un amour absolu du monde. Si l'on demeure accroché au critère de la « raison », on sera à jamais insatisfait du monde et de son incapacité à se conformer à ce critère. Cet amour de l'irrationalité apparaissant alors — paradoxalement — comme une forme absolue de rationalité. En ouvrant toutes les possibilités, il permet à chacun de vivre selon ce qui, instinctivement, lui permet de vivre et de trouver un équilibre. Cela apparaît comme la façon la plus rationnelle de favoriser la vie.

Dans son analyse de Cioran et de Nietzsche, Clément Rosset insiste sur l'importance de cette notion d'irrationalité. Il constate que l'irrationalité donne accès à la véritable joie de vivre. Lorsque le lucide est capable de l'adopter, il lie lucidité et joie pour créer une forme accomplie de passion de l'absurde. Avant tout, il faut rappeler que la joie est centrale chez Cioran. Seul le rire peut racheter le monde en tant que « seule vraie victoire sur le monde⁶¹² » :

Tant que vous pouvez rire, même si vous avez mille raisons de désespérer, il faut continuer. Rire est la seule excuse de la vie, la grande excuse de la vie ! Et je dois dire que même dans les grands moments de désespoir j'ai eu la force de rire. C'est l'avantage des hommes sur les animaux⁶¹³.

Or, il sait par expérience que la lucidité et l'incapacité d'adhérer à un absolu rendent parfois la joie inaccessible. En analysant le rapport à la joie de Cioran, Rosset conclut que ce n'est pas la lucidité qui lui bloque l'accès à la véritable joie, mais bien son incapacité à être irrationnel. Afin d'arriver à cette conclusion, il commence par proposer la possibilité d'un tel rapprochement entre « joie » et « lucidité » à partir de l'idée nietzschéenne de « gai savoir ». Avec cette idée, Nietzsche postule la possibilité d'un tel rapprochement et nous lance le défi d'arriver à les associer en

⁶¹² *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1299.

⁶¹³ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 141.

nous. Il espère que les êtres humains sauront réaliser ce pari jusqu'à réconcilier leur esprit avec la vie, jusqu'à trouver la légèreté du danseur et le rire de l'adulte-enfant. Rosset observe que Cioran continue sur ce terrain et pose la question philosophique « la plus grave et la plus sérieuse⁶¹⁴ » lorsqu'il interroge ce pari nietzschéen. Rosset constate qu'en expérimentant cette question, Cioran ne parvient jamais totalement à lier « joie » et « lucidité », parce qu'il subsiste toujours en lui un mécontentement envers le monde, une incapacité à s'y intégrer totalement. Il est incapable d'adopter l'irrationalité nécessaire pour aimer un monde qui le fait souffrir. Par cette incapacité, Cioran prouve qu'il ne peut pas avoir complètement accès à la passion de l'absurde et à la véritable joie de vivre. Il ne peut pas aimer sans nuance un monde qui le mécontente. Rosset suggère que s'il y parvenait, il atteindrait une joie inébranlable, car complètement lucide.

Cette thèse rejoint ici l'hypothèse de Kierkegaard⁶¹⁵ selon laquelle toute joie naïve est désespoir en puissance. Seule la joie désespérée consciente de l'inanité de tout est une véritable joie, rien ne peut l'ébranler. Cioran abonde dans le même sens en notant que « [I]a seule manière de supporter revers après revers est d'aimer l'idée même de revers. Si on y parvient, plus de surprises : on est supérieur à tout ce qui arrive, on est une victime invincible⁶¹⁶. » Il aurait aimé atteindre une telle joie consciente, mais il sait aussi que « la futilité consciente, acquise, volontaire⁶¹⁷ » est la chose la plus difficile à acquérir en ce monde. Elle est même quasi impossible à acquérir lorsque l'on constate que la joie est inconsciente par définition. Lorsqu'on est joyeux, on ne s'en rend pas compte. L'essence de la joie véritable est d'être une participation naïve et inconsciente au monde⁶¹⁸. C'est pourquoi Cioran considère qu'il ne saurait y avoir

⁶¹⁴ Rosset, p. 101.

⁶¹⁵ La comparaison entre Cioran et Kierkegaard aurait aussi été intéressante à analyser. Nicole Parfait la développe dans son ouvrage *Cioran ou le défi de l'être* aux pages 44-89.

⁶¹⁶ Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1385.

⁶¹⁷ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 888.

⁶¹⁸ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 91-93.

de véritable joie consciente. Dès que l'esprit s'éveille, la joie disparaît dans la conscience de notre souffrance permanente⁶¹⁹. La joie de Cioran est donc nécessairement partielle. Jaudeau rappelle que des éclairs de joie et de rire traversent parfois sa lucidité : « [a]u cœur du désarroi, il ne nous apprend pas à désespérer, au paroxysme de la lucidité, il perçoit encore une joie extravagante qui tombe comme une grâce⁶²⁰. » Mais il ne faut jamais laisser de côté l'ambivalence de cette joie. Frosin insiste sur ce caractère en décrivant comment Cioran reconnaît l'importance du rire (il est la « grande excuse de la vie⁶²¹ »), tout en étant incapable d'accéder à un rire pur, naïf, innocent et total. Cioran sourit devant l'absence de sens du monde⁶²². Son sourire est un silence qui agit comme une manifestation nihiliste ou sceptique.

Le style

Cioran tente ces différentes variations de la passion de l'absurde (normalité, irrationalité, joie) par le style. Après avoir rejeté sa démesure lyrique par l'adoption d'un style concis et fragmentaire, il essaie d'aimer l'insignifiance du monde à travers une vie d'esthète. De plus en plus soucieux du beau dans l'écriture, il se décrit comme un « vaurien soucieux d'apparences » et un « avorton élégant »⁶²³. Il fait du style son imposture, cherche « la mélodie cachée de la souffrance⁶²⁴ » et transforme le monde en un « prétexte esthétique⁶²⁵ ». Il y adhère en trompant une part de ses doutes jusqu'à véritablement y croire. Le style exige ce renoncement. Pour l'adopter, le

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁶²⁰ Jaudeau, p. 21.

⁶²¹ Frosin, p. 476.

⁶²² *Ibid.*, p. 484.

⁶²³ Cioran, *La tentation d'exister*, p. 852.

⁶²⁴ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 496.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 496.

sceptique doit se libérer du silence⁶²⁶ dans lequel l'a enfermé son incertitude⁶²⁷.

Cioran reconnaît qu'il a travaillé sur lui pour arriver à l'adopter :

Mais théoriquement, je ne devrais pas écrire un mot et ne rien publier. Si j'étais absolument fidèle à moi-même. Mais je ne peux pas l'être, dans la mesure où, quand même, je me suis pris en charge ; où j'ai voulu m'accommoder un peu avec l'existence⁶²⁸.

Son objectif n'était pas de créer du sens avec les mots, il souhaite simplement s'occuper dans le beau et la recherche esthétique⁶²⁹. Pour dépasser son silence, l'écriture fragmentaire est libératrice. Elle permet au sceptique d'écrire sans devoir se plier à l'exigence de cohérence et de système de l'écriture continue. Nicole Parfait observe qu'en brisant le silence par le style, Cioran résiste au néant en se bâtissant une identité qui lui permet de maintenir en vie son moi⁶³⁰. Il peut alors s'attacher au réel en construisant des représentations. Ces dernières éloignent le vide en créant l'illusion de la vie :

Avec des certitudes, point de style : le souci du bien-dire est l'apanage de ceux qui ne peuvent s'endormir dans une foi. À défaut d'un appui solide, ils s'accrochent aux mots, — semblants de réalité ; tandis que les autres, forts de leurs convictions, en méprisent l'apparence et se prélassent dans le confort de l'improvisation⁶³¹.

Le style est donc le moyen par lequel Cioran renonce à aller jusqu'au bout de sa lucidité et de la mort de Dieu. Il est trop dangereux d'« en affronter les suites⁶³² » pour celui qui veut vivre. Il sait que l'illusion de son existence lui est essentielle. Elle seule lui donne encore une illusion de sens⁶³³, car « [l]orsqu'on a inventé des mondes et qu'on les a égarés à travers les espaces, on en vient à désirer quelque chose qui

⁶²⁶ Dans son analyse, Jaudeau rappelle qu'un scepticisme absolu appelle au silence : Jaudeau p. 20.

⁶²⁷ Cioran, *La chute dans le temps*, p. 1142.

⁶²⁸ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 48.

⁶²⁹ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 944.

⁶³⁰ Parfait, p.188.

⁶³¹ Cioran, *Syllogismes de l'amertume* », p. 746.

⁶³² *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 621.

⁶³³ *Ibid.* *Bréviaire des vaincus*, p. 520.

serait – le Moi — une ombre d'être dans un non-être général⁶³⁴. » Ce faisant, Cioran s'éloigne des formes extrêmes de l'ascétisme où le moi doit disparaître. Le style apparaissant ici comme une véritable solution partielle, puisque Cioran est bien conscient qu'une mesure radicale exige le renoncement au moi. Son maintien nous donne la fausse illusion de notre importance et nous empêche de nous fondre complètement dans le monde.

Le style a au moins l'avantage immédiat de lui permettre de se construire des masques⁶³⁵, de jouer le jeu de l'existence par le mensonge et l'élégance. Sans adhérer à un absolu créateur de sens, il se rapproche de la passion de l'absurde en apprenant à apprécier la vie par l'écriture, bien qu'il sache qu'elle n'a pas de sens dans l'absolu. Il développe peu à peu un amour irrationnel pour une existence qui génère pourtant en lui du mécontentement. D'une certaine façon, il apprend à sublimer sa souffrance par l'art, tel que Schopenhauer le proposait déjà bien avant lui. Par le style, il apprend à vivre pour « [v]eiller inutilement l'incompréhensible du monde et de Dieu⁶³⁶ ». La force du style est de permettre aux sceptiques, dans une civilisation où Dieu est mort, de trouver consolations directement dans le monde et de cesser d'être dépendants d'un extérieur illusoire. C'est en ce sens que le style chez Cioran apparaît comme un gai savoir (par le style, il apprend qu'une certaine douceur naît dans la contemplation des plus grands gouffres de l'existence humaine⁶³⁷ ...), au sens nietzschéen du terme. Jaudeau remarque à quel point le style, en tant que choix de la frivolité et de la légèreté, correspond au dernier stade du scepticisme⁶³⁸. En lui, Cioran est profondément sérieux dans son absence de sérieux :

Cioran esquisse une apologie de la frivolité conçue comme un art difficile et le seul mode d'être sérieux. Ne peut s'y livrer que celui qui, revenu de tout,

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 520.

⁶³⁵ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 901.

⁶³⁶ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 504.

⁶³⁷ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 936-937.

⁶³⁸ Jaudeau, p. 19.

découvre le caractère superficiel de la vie. En somme "aller très loin dans la frivolité, c'est cesser d'être frivole" c'est "être superficiel par profondeur" dirait Nietzsche. Le frivole jouit de la "saveur d'inutilité de la vie" en contemplant "le néant élégant des choses". Cet ultime avatar du sceptique érige l'absence de sérieux comme le dernier degré du sérieux et touche dès lors au domaine de l'art⁶³⁹.

Voilà quel est le statut du style chez Cioran : un art d'exister sceptique. Un art qui, bien qu'il ne donne pas de solution à l'existence, a au moins la force thérapeutique de rendre possible l'existence sceptique⁶⁴⁰. Par lui, le sceptique extériorise ses souffrances⁶⁴¹ et les exorcise, jusqu'à diminuer leur intensité : « écrire, c'est se guérir⁶⁴² ».

Cependant, comme après chacune de ses tentatives, Cioran s'avoue vaincu : il est incapable d'atteindre la passion de l'absurde tant sa souffrance lui paraît insurmontable :

La multiplicité des formes vitales engendre une folle dynamique où seul se reconnaît le démonisme du devenir et de la destruction. L'irrationalité de la vie se manifeste dans ce débordement de formes et de contenus, dans cette frénétique tentation de renouveler les aspects usés. Une sorte de bonheur pourrait échoir à qui s'abandonnerait à ce devenir, s'employant, au-delà de toute problématique torturante, à goûter toutes les potentialités de l'instant, dans la perpétuelle confrontation révélatrice d'une relativité insurmontable. L'expérience de la naïveté est la seule planche de salut. Mais pour ceux qui ressentent la vie comme une longue agonie, la question du salut n'est rien de plus qu'une question⁶⁴³.

Il est incapable de se laisser aller dans la dynamique du monde. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler la tension permanente qui le déchire. Il possède « un cœur passionnément épris du monde⁶⁴⁴ », mais vit avec un esprit inapte à se faire à l'idée

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ Cioran, *Exercices d'admiration*, p. 1626.

⁶⁴¹ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 280.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 156.

⁶⁴³ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 33.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 492.

du monde. Cette tension lui rend inaccessible le pari nietzschéen⁶⁴⁵. D'ailleurs, portant constamment attention à l'existence⁶⁴⁶, il sera à jamais incapable de retrouver la mesure de son insignifiance en regagnant l'inconscience. Son grand échec aura d'avoir été impuissant devant sa lucidité et son action : il démasque la nullité de toute illusion et l'associe au ridicule de la naïveté⁶⁴⁷. Pourtant, la passion de l'absurde aurait nécessité qu'il en adopte une. Il y réussit partiellement avec le style, bien que nous verrons que son scepticisme ne l'épargna pas vers la fin de sa vie. Il est donc incapable de vaincre complètement le mécontentement que lui inspire ce monde depuis le moment où, dans sa première œuvre, il révéla ceci : « Je suis mécontent de tout⁶⁴⁸. »

En résumé, Sarah-Danièle Bélanger explique que Cioran vit « le drame religieux de l'incroyant⁶⁴⁹ ». En éliminant toute illusion, il se retrouve seul face à l'absurde. À partir de là, il est incapable de dépasser le caractère insatisfaisant de cette position. Cette logique devient une aporie à laquelle il est condamné à ne jamais sortir⁶⁵⁰. Il ne pourra suivre Nietzsche dans la valorisation de la souffrance, tant son expérience lui révèle, au final, son caractère dévastateur :

Bien que la souffrance comme phénomène m'impressionne et même parfois m'enchant, je ne saurais en écrire l'apologie, car la souffrance durable — et la véritable souffrance est telle — pour purificatrice qu'elle soit dans sa première phase, finit par détraquer, détruire, désagréger. L'enthousiasme facile pour la souffrance caractérise les esthètes et les dilettantes, qui la prennent pour un divertissement, ignorant sa terrible force de décomposition et ses ressources venimeuses de désagrégation, mais aussi sa fécondité, qu'il faut, cependant, payer très cher. Détenir le monopole de la souffrance revient à vivre suspendu au-dessus d'un gouffre. Toute vraie souffrance en est un⁶⁵¹.

⁶⁴⁵ Une utopie que Nietzsche ne semble d'ailleurs jamais avoir atteint.

⁶⁴⁶ Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, p. 766.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 595.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 69.

⁶⁴⁹ Bélanger-Michaud, p. 41.

⁶⁵⁰ *Ibid.*

⁶⁵¹ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, p. 54.

À l'opposé, Nietzsche lui reprocherait son incapacité à se contenter du monde. Il critiquerait probablement sa pensée comme une forme de ressentiment envers la vie devant être éliminée. Il ciblerait probablement la tendance de Cioran à vouloir minimiser sa souffrance. Tout comme Schopenhauer, Cioran cherche parfois le calme, le repos, le confort, le bien-être et la délivrance de soi. Nietzsche y reconnaît un amoindrissement de la vie menant à l'immobilisme⁶⁵². Bref, pour Nietzsche, Cioran fait probablement l'erreur de nombreux philosophes : il est incapable de se satisfaire d'un monde qui résiste à sa force de raisonnement en ne se révélant pas à lui.

3.2.2 Consolation permanente et collective

« L'homme va disparaître, c'était jusqu'à présent ma ferme conviction. Entre-temps j'ai changé d'avis : il doit disparaître⁶⁵³. »

Cioran envisage également une consolation permanente. Celle-ci à l'avantage d'être plus en accord avec sa pensée. En formulant des consolations partielles, Cioran a reproduit une incohérence qui débute avec Schopenhauer. Ce dernier affirme que le monde est un Tout auquel on doit s'intégrer. Pourtant, il reproduit le *principum individuationis* (principe individuel) en proposant des réponses au monde (indifférence stoïque, ascèse, etc.) qui ne se réalise que sur le plan individuel et jamais sur le plan collectif ; ce qui ne fait que renforcer notre individuation. Pour être cohérent, il devrait plutôt penser les êtres humains comme un tout afin d'arrêter de reproduire la séparation entre l'être humain et le monde. D'ailleurs, c'est peut-être cette incohérence qui poussa Nietzsche à vouloir dépasser son maître en formulant

⁶⁵² Nietzsche, *Gai savoir*, aphorisme 370.

⁶⁵³ Cioran, *Aveux et anathèmes*, p. 1707.

son hypothèse de la volonté de puissance. Cioran considère également que les êtres humains doivent regagner le monde. La consolation permanente qu'il analyse répond à cette nécessité en proposant que les êtres humains renoncent à leur démesure afin de regagner leur inconscience originelle.

Ainsi, Cioran passe de la mesure à un niveau individuel à la proposition de l'extinction de l'humanité. Cette solution radicale vise à ce que l'être humain retrouve la mesure de son espèce dans l'équilibre de la nature. En chemin, il devra se perdre, car avec le temps, il s'est défini dans la démesure :

L'homme devrait cesser d'être — ou de devenir — un animal doué de raison. Il ferait mieux de devenir un être insensé qui risquerait tout à chaque instant — un être capable d'exaltations et de fantasmes dangereux — qui pourrait mourir de tout ce qu'offre la vie comme de tout ce qu'elle n'offre pas. Chaque homme devrait avoir pour idéal de cesser d'être homme. Et cela ne peut se faire que par le triomphe de l'*arbitraire absolu*⁶⁵⁴.

Cette idée émerge de sa perception générale du monde et se soumet à l'exigence de mesure qui le guide désormais. Cette consolation permanente est formulée à partir de sa compréhension du monde actuel et il exprime la solution qu'il envisage pour le monde. À travers elle, il exprime ce qu'il croit que les êtres humains devraient faire pour survivre à leur décadence actuelle. Il s'agit d'une solution théorique, bien plus que pratique. Nous verrons qu'il ne croit pas vraiment à sa possibilité de réalisation, en plus de ne pas militer en sa faveur sur un plan politique. Il s'agit surtout d'un regard personnel sur le monde, menant à une conclusion lucide sur ce qui entraîne les êtres humains vers leur faillite finale. C'est ainsi que, par incapacité d'espérer, il se fait apolitique, même lorsqu'il évoque une solution collective (et politique) au monde. Il rejoint donc Nietzsche en insufflant une part de doute à la consolation collective qu'il propose. Il pousse ce doute encore plus loin en mentionnant qu'il ne croit pas vraiment à la possibilité que les êtres humains puissent s'extraire de leur

⁶⁵⁴ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 95.

condition actuelle.

Cioran commence son raisonnement en s'appuyant encore une fois sur le récit de la Genèse. Il affirme qu'en tant qu'espèce, les êtres humains ont fait l'erreur de s'éloigner du monde en goûtant à la connaissance. Depuis, l'être humain n'est jamais complètement ancré dans le monde : « Alors que tous les êtres ont leur *place* dans la nature, il demeure une créature métaphysique divagante, perdue dans la Vie, insolite dans la Création.⁶⁵⁵ » Jamais dans la vie, il est toujours dans un « en deçà ou au-delà⁶⁵⁶ ». Pour éviter cette malédiction, il aurait dû se satisfaire de son état originel et se perpétuer dans l'inconscience en profitant du don de l'ignorance que Dieu lui a offert⁶⁵⁷. De cette façon, les êtres humains auraient évité bien des souffrances. En se considérant comme une part d'un tout, ils ne se seraient pas individualisés et leur mort ne leur aurait pas apparu comme une fin en soi. Ils auraient évité leur condition de mortels et n'auraient pas interrogé leur présence au monde. Ils n'auraient pas eu à faire face à l'ennui.

Ainsi, l'être humain n'a pas su écouter cet avertissement contenu dans le récit de la Genèse : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement⁶⁵⁸. » En goûtant au fruit de cet arbre, l'être humain est tombé dans la démesure et a créé les conditions de sa fin. Incapable de se satisfaire de son paradis, il paie depuis les conséquences de son péché. Maintenant, s'il veut survivre, il doit se rappeler cet avertissement et en prendre acte. Il doit reconquérir l'arbre de la vie en tant qu'âge d'or de son humanité : « [l]ui seul vaut d'être reconquis, lui seul mérite l'effort de nos regrets⁶⁵⁹. » Pour y arriver, il doit rejeter l'autre arbre, celui qui le sépare de la vie, et se rappeler que l'important est de demeurer « identique à soi » et

⁶⁵⁵ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 602.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1074.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 1072.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 1071-1072.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 1082.

non de chercher des variations⁶⁶⁰. La démarche à entreprendre nous est dictée par l'essence de cet arbre. Il nous apprend la distinction entre le bien et le mal. Il faut maintenant l'oublier à tout prix, car :

[...] dès que nous envisageons un acte comme bon ou mauvais, il ne fait plus partie de notre substance, mais de cet être surajouté que nous a octroyé le savoir, cause de notre glissement hors de l'immédiat, hors du vécu. Qualifier, nommer les actes, c'est céder à la manie d'exprimer des opinions ; or, comme l'a dit un sage, les opinions sont des "tumeurs" qui détruisent l'intégrité de notre nature et la nature elle-même. Si nous pouvions nous abstenir d'en émettre, nous entrerions dans la vraie innocence et, brûlant les étapes *en arrière*, par une régression salutaire nous renaîtrions sous l'arbre de la vie. Empêtrés dans nos évaluations, et plus disposés à nous passer d'eau et de pain que du bien et du mal, comment recouvrer nos origines, comment avoir encore des liens directs avec l'être⁶⁶¹ ?

Ces liens avec nos origines, nous pouvons commencer à les retisser en nous émancipant de la morale. Il faut se débarrasser de cette morale qui empêche tout rapport spontané au monde⁶⁶² en nous imposant des critères extérieurs à lui. En rêvant d'un monde par-delà le bien et le mal, Nietzsche est très près de Cioran et montre sa grande proximité avec le récit chrétien de la Genèse. Il retient le jugement selon lequel la connaissance de la distinction entre le bien et le mal est responsable de notre décadence. Notre réconciliation avec le monde passant alors nécessairement par l'annulation de notre péché originel. Cioran abonde en ce sens, tout en rappelant notre difficulté à concevoir le Bien comme une entrave à la vie⁶⁶³. Pour s'en convaincre, nous devons nous rappeler que l'idéal en ce monde est que « l'existence [...] trouve sa justification en elle-même⁶⁶⁴ ». Par ce rappel de la Genèse, Cioran insiste sur son idéal de probité compris comme retour à nos origines. Sa volonté de mesure s'exprime à travers cet idéal : « [j]'aimerais *tout* oublier et me réveiller face à la

⁶⁶⁰ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1681.

⁶⁶¹ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1080-1081.

⁶⁶² *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 98.

⁶⁶³ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1326.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, *Exercices d'admiration*, p. 1583.

lumière d'avant les instants⁶⁶⁵. » Il constate que l'essentiel de l'être moderne s'exprime par cette nostalgie collective de nos origines, c'est le « fond de son être⁶⁶⁶ ». Au-delà de tout, cette nostalgie n'est pas une illusion :

La quête des commencements est la plus importante de toutes celles que nous puissions entreprendre. Chacun de nous la tente, ne fût-ce qu'en de brefs moments, comme si opérer ce retour offrait l'unique moyen de nous ressaisir et de nous dépasser, de triompher de nous-mêmes et de tout. C'est aussi le seul mode d'évasion qui ne soit pas une désertion ou une duperie. Mais nous avons pris l'habitude de nous accrocher à l'avenir, de mettre l'apocalypse au-dessus de la cosmogonie, d'idolâtrer l'éclatement et la fin, de miser jusqu'au ridicule sur la Révolution ou le Jugement dernier. Toute autre arrogance prophétique vient de là. Ne vaudrait-t-il pas mieux nous diriger en arrière, vers un chaos autrement riche que celui que nous escomptons⁶⁶⁷ ?

L'espoir d'un dénouement de l'humanité chez Cioran passe donc par un retour en arrière compris comme une régression nécessaire. Ainsi, insiste-t-il : « Après nous être dégradés en nous mêlant du Devenir, il est grand temps que nous redécouvriions cette identité initiale que nous avons brisée par le délire des grandeurs dont est atteinte la conscience.⁶⁶⁸ » Dans notre mesure redécouverte, nous pourrions profiter de cette « indifférence minérale⁶⁶⁹ » où chaque instant prend l'apparence d'une éternité⁶⁷⁰. Ce bouleversement naîtra dans une « révolution *sans foi*⁶⁷¹ », la seule qui soit encore possible pour les êtres incroyants que nous sommes devenus.

Cioran comprend que cette révolution ne sera possible qu'avec la mort de l'être humain. Dès son premier livre, il exprime cette volonté de « ne plus être homme⁶⁷² ». Il comprend très tôt que le tragique de notre existence naît dans notre extériorité face au monde. Pour l'éviter, il faut renoncer à ce que nous sommes. Il accentue ce

⁶⁶⁵ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1687.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 1684.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, *Exercices d'admiration*, p. 1594.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, *Des larmes et des saints*, p. 324.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 934-935.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 843.

⁶⁷¹ *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 1048.

⁶⁷² *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 65.

raisonnement dans ses œuvres plus tardives et étend cette volonté à l'humanité. Il rêve d'un monde immanent conforme à la nature⁶⁷³, affranchi du cancer humain⁶⁷⁴. À partir de là, un paradoxe le poursuit : pour survivre, l'être humain doit disparaître. Cette misanthropie s'appuie sur un raisonnement logique et une évidence : les êtres humains détruisent le monde en y introduisant une contradiction. S'ils ne sont pas éradiqués, ils mettront fin à cet univers avant de s'arrêter. C'est pourquoi, si l'on veut sauver le monde, il faut réduire leur importance jusqu'à ce qu'ils disparaissent :

Il vaut mieux être animal qu'homme, insecte qu'animal, plante qu'insecte, et ainsi de suite.

Le salut ? Tout ce qui amoindrit le règne de la conscience et en compromet la suprématie⁶⁷⁵.

La mesure radicale réclame ce raisonnement. Il faut reconnaître l'incompatibilité entre le monde et les êtres humains : « Le grand tort de la nature est de n'avoir pas su se borner à un seul règne. À côté du végétal, tout paraît inopportun, mal venu. Le soleil aurait dû bouder à l'avènement du premier insecte, et déménager à l'irruption du chimpanzé.⁶⁷⁶ » Puisque les êtres humains ne peuvent survivre sans le monde et que le contraire est possible, la seule possibilité qui s'offre à nous est de tenter de s'effacer : « Défaire, dé-crée, est la seule tâche que l'homme puisse s'assigner⁶⁷⁷ [...] » Il faut s'émanciper de ce que nous sommes jusqu'à disparaître dans le règne animal ou végétal⁶⁷⁸. L'espèce humaine est une espèce qui, sortie de sa condition, la dépasse et se ruine. Éternellement insatisfaite, elle doit se résoudre, pour sa propre survie, à accepter sa condition d'animal ordinaire. Le salut humain passe donc par le renoncement à soi, par le renoncement à ce que nous sommes devenus :

⁶⁷³ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 923.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, *De l'Inconvénient d'être né*, p. 1376.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 1289.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 1300.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, 1273.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 65.

Infléchissement euphorique du malaise originel, de cette fausse innocence qui éveilla chez notre ancêtre le désir du nouveau, la foi à l'évolution à l'identité du devenir et du progrès, ne s'écroulera que lorsque, parvenu à la limite, à l'extrémité de son égarement, l'homme, tourné enfin vers le savoir qui mène à la délivrance et non à la puissance, sera à même d'opposer irrévocablement un *non* à ses exploits et à son œuvre⁶⁷⁹.

Le chemin vers ce « non » doit commencer avec l'acceptation du caractère problématique de la démesure humaine. Il faut admettre que notre existence est contre nature⁶⁸⁰. Face à l'innocence de la nature⁶⁸¹, notre existence est un attentat⁶⁸². Alors que les autres vivants « se confondent avec leur condition⁶⁸³ », l'être humain s'en extrait et crée une existence de plus en plus exécrationnelle et malvenue. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer à quel point « [I]a nature [...] exècre *l'homme*⁶⁸⁴ » ; la planète « nous vomit » et « nous maudit »⁶⁸⁵. En résumé, nous devons admettre que notre essence en tant qu'être humain est négation de l'existence⁶⁸⁶. Une fois cela admis, ce qui est, pour l'instant loin d'être réalisé, l'être humain pourra s'engager vers la destruction de soi. Il doit renoncer à tout ce qui le distingue de la nature, à tout ce qui le définit, bref à tout ce qui fait de son existence entière un exemple de démesure.

Pour faire face à ce défi, nous devons affronter ce qui nous distingue du monde depuis le péché originel : notre qualité d'animal métaphysique. Pour y arriver, l'humanité entière doit regagner son inconscience originelle à l'intérieur de laquelle l'interrogation du monde ne peut pas être pensée. Cioran croit que la chute de l'animal métaphysique sera proportionnelle à l'accroissement de la vitalité du

⁶⁷⁹ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1082.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1076-1077.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 1076.

⁶⁸² *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1318.

⁶⁸³ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1074.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1244.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1440.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1379.

monde⁶⁸⁷. Or, il se demande tout de même : l'être humain pourra-t-il survivre à ce renoncement à soi ? Privé de sa condition d'animal métaphysique et de l'absolu de l'« être humain », que lui restera-t-il⁶⁸⁸ ? Ne se retrouvera-t-il pas « [...] nu face au gouffre qui succède à l'évanouissement de tous les dogmes et de tous les tabous⁶⁸⁹ [?] »

L'inconscience accompagnant cet état permettra peut-être d'éviter cette anxiété : l'être inconscient s'intègre au monde et ne lui impose pas son raisonnement logique. En retrouvant l'inconscience, l'être humain cessera de vivre le monde comme une insolubilité et le vivra désormais comme une évidence⁶⁹⁰. Il trouvera alors le seul paradis sur terre celui où, par l'inconscience, l'être humain cesse d'être humain⁶⁹¹. C'est seulement dans ce cas de figure qu'il peut vivre sans être terrassé et paralysé par son ennui. Une fois inconscient, il pourra échapper à cette peur sans cause. Il ressentira la peur *logique*, saine, comme une bénédiction⁶⁹², car « [p]our atroce qu'elle soit, elle est néanmoins supportable, puisque tous les vivants s'y résignent ; elle les secourt et les ravage, elle ne les anéantit pas⁶⁹³. ». Alors qu'au contraire, l'anxiété de l'ennui « [...] est faite de l'impossibilité de communier avec le tout, de nous y assimiler, de nous y perdre ; elle arrête le courant qui passe du monde à nous, de nous au monde⁶⁹⁴ [...] ». Afin de perdre cette peur dégénérée, nous devons reculer vers notre peur originelle, celle qui émane d'une existence contenue dans « ses justes proportions⁶⁹⁵ ».

Pour y parvenir, l'être humain doit renoncer à l'illusion de son individuation. Il doit renoncer à ce moi qui le définit et le rend unique à ses yeux. Bien qu'à un niveau

⁶⁸⁷ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 702.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 713.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1423.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1289.

⁶⁹¹ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1494.

⁶⁹² *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1196.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 1198.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 1197.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 804.

individuel, Cioran ait renoncé à cette volonté par peur de se perdre, il affirme sa nécessité pour une réconciliation absolue des êtres humains avec le monde. En ne renonçant pas à leur individualité, les êtres humains poursuivent leur entreprise démesurée incompatible avec la vie. En évoquant cette idée, Cioran adopte la conviction schopenhauerienne selon laquelle les êtres humains rompent avec le tout — la Volonté — par l'individuation. À partir de là, le moi devient « fissure de l'être⁶⁹⁶ ». Il brise l'unité d'un monde dont l'équilibre dépend de l'interaction saine de ses différentes parts. Pour le regagner Cioran adopte la méthode de son maître : nous pouvons retrouver la mesure par la conscience que nous ne sommes qu'« [...] un assemblage fugitif, un composé dont les ingrédients n'attendent qu'à se disjoindre⁶⁹⁷. » Nous comprenons par ce savoir que nous sommes éternels, parce que notre vie fait partie d'un agrégat temporaire de matière⁶⁹⁸ qui se renouvelle sans cesse, notamment grâce à notre mort. Notre mort n'est pas une fin en soi dans un univers où la vie se manifeste à travers différentes formes temporaires. Cette perspective nous permet de quitter la « solitude de l'être⁶⁹⁹ » qu'à fait naître en nous notre moi. On acquiert alors une inconscience qui « [...] nous fait participer à nos commencements, à notre intégrité primitive, et nous replonge dans le chaos bienfaisant d'avant la *blessure* de l'individuation⁷⁰⁰. »

L'humanité doit trouver le courage de renoncer au geste de ses premiers ancêtres. Elle doit apprendre à se contenter de l'état premier que Dieu lui a confié. Elle doit accepter son indistinction originelle⁷⁰¹ : « [i]l [faut] s'en tenir à l'état de larve, se dispenser d'évoluer, demeurer inachevé, se plaire à la sieste des éléments, et se consumer paisiblement dans une extase embryonnaire⁷⁰². » Afin de générer en soi ce

⁶⁹⁶ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1073.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1218.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 1195.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, *Le livre des leurres*, p. 116.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1222.

⁷⁰¹ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1488.

⁷⁰² *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1336.

désir, il faut alimenter notre volonté d'effacement jusqu'à vouloir rivaliser avec les taupes et les troglodytes⁷⁰³. Il faut cesser d'être « sujet » en « s'exerc[ant] à l'absence, à l'obligation de n'être plus rien⁷⁰⁴ » et en pratiquant l'irréalisation de soi⁷⁰⁵. Ce renoncement agit à contresens de la nature humaine, « [...] y parvenir, c'est détruire l'homme qu'on a été et qu'on est, tuer en soi-même tout le passé, l'œuvre de millénaires, s'affranchir, en un mot, de l'Espèce, de cette hideuse et immémoriale racaille⁷⁰⁶. » Une fois affranchis de notre espèce, nous pourrions peut-être jouir d'une joie neutre qui se suffit à elle-même⁷⁰⁷, fruit de l'existence inconsciente.

Par contre, Cioran sait que le renoncement au moi est entravé par la civilisation occidentale à l'intérieur de laquelle sévit l'obligation de l'identité individuelle. Au contraire du bouddhisme, cette culture glorifie le moi et le cimente dans la société. En Occident, « [c]hacun est pour soi-même un dogme suprême ; nulle théologie ne protège son dieu comme nous protégeons notre moi [...] ⁷⁰⁸ ». Ainsi, lorsque l'on constate que « [c]hacun est pour soi le seul point fixe de l'univers⁷⁰⁹ », on réalise la difficulté de mener à bien l'abolition de l'individuation. Cioran persévère tout de même à la proposer, parce qu'il considère que la mort de Dieu en Occident est insuffisante : « À quoi bon se défaire de Dieu pour retomber en soi ? À quoi bon cette substitution de charognes⁷¹⁰ ? » La quête de la mesure exige que l'on renonce à toutes les formes de démesure, même à la nôtre. Pour affronter cette exigence ultime, il faudra s'armer d'un scepticisme dont le doute désagrège tout⁷¹¹. On réaliserait alors un nihilisme radical imitant la nature à l'intérieur de laquelle aucune croyance ne subsiste.

⁷⁰³ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1116.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1415.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1118.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1336.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1201.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 634.

⁷⁰⁹ *Ibid.*

⁷¹⁰ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 781.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 745.

Le politique et l'histoire sont démesure

À partir de là, il est évident que des domaines comme ceux du politique et de l'histoire sont rejetés par Cioran. Ils approfondissent la démesure des êtres humains en les encourageant à dépasser leur statut insignifiant de départ, soit pour s'immortaliser dans l'histoire, soit pour changer le monde par l'action politique (ou les deux à la fois). À l'opposé de ces tendances, Cioran observe comment l'« agir est contraire à l'équilibre du monde⁷¹² ».

C'est pourquoi le rejet de l'engagement politique chez Cioran se précise très rapidement sous la forme d'un rejet de la démesure qu'il génère. En se fondant sur l'action d'un moi survalorisé, le politique crée l'illusion dangereuse d'une supériorité humaine. Il engendre aussi un grave ressentiment en fondant son existence sur un principe d'insatisfaction. En tant que volonté de changer le monde, le politique en affirme constamment l'insuffisance. L'être politique perd toute possibilité de trouver une consolation dans le monde immédiat. Seul un monde qui se plierait à sa morale, à ses valeurs et à ses idéaux pourrait le satisfaire. La pensée utopique illustre très bien cette tendance en refusant constamment tout bonheur présent afin de se projeter dans un futur idéalisé⁷¹³ où le monde s'émanciperait finalement de son irrationalité pour adopter la forme parfaite d'un monde unitaire et rationnel⁷¹⁴.

C'est dans un même ordre d'idée que Cioran critique l'histoire. Il la considère également comme un éloignement face à nos origines. Les êtres humains ont fait l'erreur de renoncer à l'éternel présent pour entrer en elle⁷¹⁵. Ainsi, « [...] l'histoire [apparaît] comme une négation graduelle, comme un éloignement progressif d'un état

⁷¹² *Ibid.*, *Entretiens*, p. 224.

⁷¹³ *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 1036.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 1039.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 1059.

premier, d'un miracle initial⁷¹⁶ [...]. » Pour survivre, l'histoire exige que l'être humain s'agite sans arrêt pour la faire avancer⁷¹⁷. Puis, en s'autonomisant, elle « l'use et le dévore, et ne manquera pas de l'écraser⁷¹⁸. » En elle, l'être humain se dégrade afin de la maintenir en vie. D'ailleurs, n'importe quelle étude historique suffit à rappeler à quel point toute aventure humaine mène nécessairement au pire⁷¹⁹. C'est pourquoi Cioran refuse l'historicisme d'Hegel ou de Marx⁷²⁰ : il n'y a et n'y aura jamais de progrès dans l'histoire humaine⁷²¹.

En niant l'histoire, on met fin à la succession des époques et on trouve une stagnation salutaire où chaque instant a l'apparence d'une éternité⁷²². La vie recommence à s'exprimer telle qu'elle est, comme une masse indifférenciée où la mort et la renaissance s'exécutent dans l'indifférence d'un monde amoral. Il n'y a plus de succession de croyances, car celle qui subsiste est éternelle dans sa capacité à réconcilier l'esprit avec la vie : la croyance à la vie et au monde, rien de plus. Les événements, ces « tumeurs du Temps⁷²³ », disparaissent et l'existence se déploie, enfin « enfin identique à elle-même⁷²⁴ ». Cet espoir ne se réalisera que si les êtres humains parviennent à se départir de l'orgueil et de la naïveté qui leur ont permis de se croire importants. S'ils y arrivent, ils pourront enfin goûter au bonheur de celui qui se « [prélasse] dans l'être⁷²⁵ ».

À peine après avoir évoqué ces possibilités, Cioran les remet en question. Il doute du bien-être qu'apportera la fin de l'histoire en disant que : « [s]oulagé du fardeau de l'histoire, l'homme, au comble de l'épuisement, une fois qu'il aura abdiqué sa

⁷¹⁶ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1429-1430.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 1452.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 1429.

⁷¹⁹ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 65.

⁷²⁰ *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 996.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 1055.

⁷²² *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1276.

⁷²³ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 800.

⁷²⁴ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1426.

⁷²⁵ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 821.

singularité, ne disposera plus que d'une conscience vide sans rien qui puisse la remplir : un troglodyte désabusé, un troglodyte revenu de tout⁷²⁶. » Il décrit ce vide en revenant vers son goût pour la plénitude. Il observe qu'en renonçant à soi et au monde qu'il s'est créé grâce à l'histoire et au politique, l'être humain devra aussi renoncer à l'illusion de plénitude que la conscience de son « être » lui donnait⁷²⁷.

Au-delà de ces réserves, Cioran admet qu'il est impossible de réaliser sa vision d'un monde post-historique. Par contre, il croit que sa seule perspective permet de tromper l'existence et de favoriser la vie :

Inutile de remonter après vers le paradis 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.

Dira-t-on que nous substituons un fantôme à un autre, que les fables de l'âge d'or valent bien l'éternel présent auquel nous songeons, et que le moi originel, fondement de nos espoirs, évoque le vide et s'y ramène en fin de compte ? Soit ! Mais un vide qui dispense la plénitude ne contient-il pas plus de réalité que n'en possède l'histoire dans son ensemble⁷²⁸ ?

Peu importe leur possibilité de se réaliser, les réflexions de Cioran visent surtout à permettre la vie dans l'immédiat en créant des apparences. Ainsi, au moment où il semble s'éloigner de son objectif de rendre la vie sans absolus possibles, Cioran y revient en affirmant que sa quête de la mesure n'avait comme objectif que de créer une perspective susceptible de réaliser ce défi (peu importe qu'elle soit possible ou non).

⁷²⁶ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1430.

⁷²⁷ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1326.

⁷²⁸ *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 1060-1061.

3.3 Silence et désespoir : se résigner au désert

Épuisé par son obsession d'un « vivre sans absolus », Cioran se lasse de ces interrogations et désespère. Il ne croit plus en l'être humain et en sa capacité de changer ce qu'il est. Il conclut son œuvre sur cette note : « Peut-être faudrait-il rabaisser le débat, doter les choses d'une ombre de réalité, restreindre l'hégémonie de la clairvoyance, oser soutenir que tout ce qui a l'air d'exister existe à sa façon, las de divaguer, changer de sujet⁷²⁹ ... » Cioran veut quitter son obsession métaphysique jusqu'à retrouver les rangs inconscients de ceux qui ne s'interrogent sur rien. Le silence lui apparaît alors comme le dernier refuge de celui qui s'est lassé de tourmenter un monde qui ne lui répond jamais. Cette lassitude est celle d'un être profondément désespéré et impuissant qui se résout à l'évidence : rien ne peut désormais faire dévier l'humanité de la direction qu'elle suit depuis des siècles.

Cioran termine avec le même désespoir avec lequel il avait commencé. Renonçant à l'espoir de Nietzsche, il ne croit pas que des valeurs (ou quoi que ce soit) puissent redresser l'espèce humaine et la sauver du désastre qu'elle a engendré pour elle-même. Même un « contre-absolu » qui l'a remmené vers le monde ne vaut rien pour cette espèce désenchantée qui ne saurait être trompée une nouvelle fois. Revenu de ses illusions, il revient en dernière instance vers ses premières intuitions, vers ces cimes qu'il sait depuis toujours insurmontables. Constant dans sa pensée, ce refus de l'espoir se radicalise dans ses derniers écrits et rappelle l'absurdité de toute espérance à l'intérieur d'une humanité mort-née. D'ailleurs, pour un gnostique comme lui, rien ne sert d'espérer dans un monde dominé par le principe du mal⁷³⁰. Dans un tel monde, l'avenir n'est qu'une version détériorée du présent. Il sait que chaque époque n'est qu'une répétition de l'apparition de la conscience venant rompre le bonheur naïf en

⁷²⁹ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1170.

⁷³⁰ *Ibid.*, *Le mauvais demiurge*, p. 1169.

introduisant l'Ennui dans l'esprit⁷³¹. Il sait aussi que le paradis de la mesure est perdu : les êtres humains ne pourront jamais le retrouver⁷³². Ils ont fait de la terre un monde incompatible avec le paradis, jusqu'à en effacer les derniers souvenirs⁷³³.

De plus, Cioran reconnaît que le renoncement est incompatible avec la nature humaine, ce qui rend impossible tout retour en arrière. Cette nature est tellement inaliénable, que nous ne serons en dévier, même si notre survie en dépend⁷³⁴ :

De toute évidence nous sommes dans le monde pour ne rien faire ; mais, au lieu de traîner nonchalamment notre pourriture, nous exhalons la sueur et nous nous essoufflons dans l'air fétide. L'Histoire entière est en putréfaction ; ses relents se déplacent vers le futur : nous y courons, ne fût-ce que pour la fièvre inhérente à toute décomposition.

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*⁷³⁵.

En raison de cette faiblesse, nous devons nous renommer : nous sommes les vaincus et les incurables, les prisonniers du temps⁷³⁶. La porte du paradis s'est barrée derrière nous et nous avons détruit la clé qui nous y donnait accès. Cioran rompt alors définitivement avec l'utopie nietzschéenne. Il est incapable de suivre Nietzsche dans son grand risque : les êtres humains ont perdu ce qu'ils sont (volonté de puissance), et ils ne seront pas le retrouver.

La contextualisation de la pensée de Cioran permet d'expliquer une part de cette distance. Il écrit avec la deuxième guerre mondiale en arrière-plan. Avec cette image en tête, comment espérer que l'Occident s'améliore ? N'est-il pas plus logique d'espérer qu'il s'éteigne et disparaisse afin de ne plus imposer au monde son horrible action ? C'est cette deuxième direction que prend la pensée cioranienne : en prenant

⁷³¹ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 707.

⁷³² Cavaillès, « Préface », p. XXI.

⁷³³ Cioran, *Aveux et anathèmes*, p. 1644.

⁷³⁴ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1482.

⁷³⁵ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 620.

⁷³⁶ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1095.

acte des évènements marquants du XXe siècle, il actualise la pensée nietzschéenne et l'ampute de tout projet et de tout espoir envers l'humanité. Le spectacle de l'Occident lui révèle une civilisation épuisée, en perte de vitalité et dont la décadence se fait dangereuse dans sa tendance à répandre ses doutes⁷³⁷. On ne peut plus rien espérer d'elle. Pire encore, vaut mieux n'y fonder aucun espoir, car en elle tout espoir noble est transformé en un désastre à son image. Coupable d'excès de lucidité⁷³⁸, l'Occident est tellement usé que rien de ce que l'on pourrait faire ou dire ne pourrait refaire naître en lui sa vitalité passée⁷³⁹. Les Occidentaux sont tombés si profondément dans l'esprit qu'ils ne peuvent même plus s'imaginer le monde⁷⁴⁰. Ils ont élevé le péché de la connaissance au statut de Dieu en croyant sans limites à la science. Ils ont créé la forme la plus aboutie de décadence⁷⁴¹. Ce savoir absolutisé est d'autant plus dangereux que ses divers développements s'imposent sur le monde, le transforment et le détruisent en l'exploitant au-delà de ce qu'il peut permettre⁷⁴². Dans leur perversion, ils sont incapables de reconnaître leur propre dérive. Ils préfèrent ce mouvement dans lequel les entraîne la science à la quiétude que leur renoncement pourrait leur apporter⁷⁴³. Ainsi

[...] nous sommes tous des violents, des enragés qui, ayant égaré la clef de la quiétude, n'ont plus accès qu'aux secrets du déchirement. Au lieu de laisser le temps nous broyer lentement, nous avons cru bon de renchérir sur lui, d'ajouter à ses instants les nôtres⁷⁴⁴.

Nous aurions dû nous plaire dans notre effacement⁷⁴⁵, mais ce salut nous est inaccessible. Par notre nature d'agités, il nous est impossible de trouver la quiétude satisfaisante et c'est pourquoi nous périrons avec notre démesure.

⁷³⁷ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 212.

⁷³⁸ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1083.

⁷³⁹ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 769.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 802.

⁷⁴¹ *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 1007.

⁷⁴² *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1074.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 1088.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 821.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1276.

À partir de ce constat, Cioran ne considère le monde que sous un seul angle : il s'en va vers sa fin et rien ne peut l'arrêter dans sa chute. L'Occident a transformé le reste du monde à son image. La fin de l'humanité ne pourra être évitée : ses forces se sont épuisées dans l'histoire, il ne lui reste plus rien pour continuer⁷⁴⁶. Bien qu'il nous soit possible de nous imaginer un monde posthistoire utopique, il est plus vraisemblable que, si notre chute laisse des survivants, ce ne sera que pour les voir reproduire les mêmes erreurs du passé et tout recommencera en suivant le même chemin, car :

L'ennui au milieu du paradis fit naître chez notre premier ancêtre un appétit d'abîme qui nous a valu ce défilé de siècles dont nous entrevoyons maintenant le terme. Cet appétit, véritable nostalgie de l'enfer, ne manquerait pas de ravager la race qui nous succéderait et d'en faire la digne héritière de nos travers⁷⁴⁷.

De plus, ce rêve d'un monde posthistoire, s'il se veut réaliste, doit aussi prendre en compte que la vie telle qu'elle est n'est rien d'autre qu'« un mal sans prestiges, une fatalité sans éclat » et une « immensité stérile »⁷⁴⁸.

Au final, rien ne sert d'espérer un avenir meilleur pour l'espèce qui, en pervertissant la nature, a trahi l'équilibre du monde. Interrogé par Jean-François Duval dans ses *Entretiens*, Cioran résume sa pensée sur cette question :

J.-F. D. : Pourquoi cette fatalité ?

C [ioran] : Dès que quelqu'un sort de son assiette originelle... L'homme étant né pour vivre comme les animaux — et il s'est lancé dans une aventure qui n'est pas naturelle, qui est étrange. Et donc il n'a plus un cadre d'existence définitivement fixé. Mais cette aventure de l'homme est anormale, elle se retourne nécessairement contre lui. L'homme, qui est tout de même, un animal génial, a le destin du type qui se lance dans un truc fantastique mais qui en paie les conséquences. Parce qu'il est trop exceptionnel pour que ça finisse bien. Il suit une route qui ne peut le mener qu'à sa ruine... C'est pas du pessimisme. Je

⁷⁴⁶ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 685.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1441-1442.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 663.

n'ai jamais affirmé la nullité de l'homme. Seulement je considère que l'homme a pris un mauvais chemin, et qu'il ne pouvait pas ne pas le prendre⁷⁴⁹.

Par cette certitude envers la fin à venir, Cioran reprend une intuition qui revient périodiquement dans l'histoire où une civilisation se croit la dernière⁷⁵⁰. Il restera à voir si l'avenir lui donnera raison ou si, par un mécanisme que Cioran n'aura pas prévu, l'humanité se renouvellera comme elle en a été capable depuis les derniers siècles : sommes-nous devant une véritable fin annoncée ou sommes-nous seulement au bout d'une époque tellement épuisée qu'elle n'est pas capable de croire à sa propre survie ?

Le silence de l'âge

Dans ses dernières années, Cioran traduit ce désespoir final par le silence. Il y trouve un certain soulagement rendu possible par la lassitude que l'on acquiert en vieillissant. Cioran illustre cet effet de l'âge sur la pensée en expliquant que, si Nietzsche avait vécu plus longtemps, sa pensée se serait apaisée :

À un étudiant qui voulait savoir où j'en étais par rapport à l'auteur de *Zarathoustra*, je répondis que j'avais cessé de le pratiquer depuis longtemps. Pourquoi ? me demanda-t-il. — Parce que je le trouve trop naïf... Je lui reproche ses emballements et jusqu'à ses ferveurs. Il n'a démolé des idoles que pour les remplacer par d'autres. Un faux iconoclaste, avec des côtés adolescents, et je ne sais quelle virginité, quelle innocence, inhérentes à sa carrière de solitaire. Il n'a observé les hommes que de loin. Les aurait-il regardés de près, jamais il n'eût pu concevoir ni prôner le surhomme, vision farfelu, risible, sinon grotesque, chimère ou lubie qui ne pouvait surgir que dans l'esprit de quelqu'un qui n'avait pas eu le temps de vieillir, de connaître le détachement, le long dégoût serein⁷⁵¹.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, *Entretiens*, p. 58-59.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1351.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 1323-1324.

Patrice Bollon, le biographe de Cioran, considère que l'âge a agi de cette façon sur la pensée cioranienne. Il observe comment Cioran a eu peu à peu accès à « un désengagement qui confinait à de la sérénité⁷⁵². » Cette sérénité apparaît dans son humour grave qui fait rire en exagérant des souffrances et des questionnements existentiels jusqu'à l'absurde. Cioran résume cet humour en disant : « [e]n vieillissant on apprend à troquer ses terreurs contre ses ricanements⁷⁵³. » Ainsi, l'âge nous offre un nouveau regard sur nos souffrances passées : « [a]vec l'âge, ce ne sont pas tant nos facultés intellectuelles qui diminuent que cette *force de désespérer* dont, jeunes, nous ne savions apprécier le charme ni le ridicule⁷⁵⁴. » Par la vieillesse, on acquiert une distance salutaire face au monde. Elle nous offre la sagesse nécessaire pour comprendre que rien ne sert de se révolter contre une existence qui ne saurait répondre à notre besoin métaphysique : « [...] avec l'âge, on se fait à ses propres terreurs, on n'entreprend plus rien pour s'en dégager, on s'embourgeoise dans l'Abîme⁷⁵⁵. » On devient alors tolérant, envers nous et envers le monde. On perd de notre vigueur jusqu'à retomber en enfance⁷⁵⁶. Pour arriver à un tel stade, il faut commencer par accepter le caractère irrémédiable de notre souffrance et y trouver notre bien-être. Cavallès décrit comment Cioran suit une telle courbe : il passe « du trop-plein annihilateur à la plénitude de la vacuité⁷⁵⁷ ».

À la fin de sa vie, il résume cette idée dans un de ses *Entretiens*, en décrivant la seule vérité qui, au fond, nous est accessible :

Helga Perz : Monsieur Cioran, la question du sens est-elle une question qu'il faille absolument éviter ?

⁷⁵² Bollon, p.15.

⁷⁵³ Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, p.779.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 783.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 813.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, *Histoire et utopie*, p. 983.

⁷⁵⁷ Cavallès, « Préface », p. XXV.

Cioran : Cette question m'a tourmenté toute ma vie, mais je n'ai trouvé aucune réponse. Après avoir pas mal lu et réfléchi, je suis arrivé à la même conclusion que le paysan du Danube ou les analphabètes de la préhistoire : il n'y a pas de réponse. Il faut s'y résigner et subir la vie comme elle vient⁷⁵⁸.

À ce stade-ci, il adopte un sourire sage et silencieux. Ce silence dans lequel il apprendra à se plaire, marque les dernières années de sa vie où il cesse d'écrire. L'avant-propos du *Cahier de l'Herne* sur Cioran relève cette transition dans l'œuvre de Cioran entre une jeunesse tragique et une vieillesse sereine :

Le sérieux tragique de l'ensemble de la production roumaine cède peu à peu la place à l'ironie, au sarcasme, à une sorte de dérision qui comble, par la provocation, le vide consécutif au rejet sans appel de toute forme d'action. Loin de la frénésie d'autrefois, Cioran apprend, avec les années, les bienfaits de la distance, le goût du retrait. Sceptique, il assiste au spectacle atterrant de l'Histoire.⁷⁵⁹

Ainsi, après avoir cherché la vitalité, l'indifférence puis la normalité, Cioran se reconforte dans le silence en tant que posture ultime de l'être sceptique. Après avoir soumis l'ensemble du monde à ses doutes, il se fatigue⁷⁶⁰ et doit se résoudre à l'impossibilité de savoir quoi que ce soit. Ce résultat le confine au silence. Celui-ci lui apparaît comme « la seule réalité, l'unique forme d'expression⁷⁶¹. » Il y trouve le repos serein de l'âme agitée. Il se résigne à « à la discipline de l'abstention et à la suspension du jugement⁷⁶² » et tente de vivre la vie telle qu'elle se présente à lui. Il se délivre alors de cette tâche exténuante et désespérante qu'est la quête de sens et de vérité. Il ne lui reste qu'à laisser le temps passer, sans s'inquiéter⁷⁶³. À ce point-ci, Cioran semble atteindre une forme d'*amor fati* et de passion de l'absurde à force d'épuisement et de fatigue. Au final, ce bien-être n'étant peut-être accessible qu'aux esprits qui ont tout affronté avant de savoir que le véritable repos ne se trouve que

⁷⁵⁸ Cioran, *Entretiens*, p. 31.

⁷⁵⁹ Tacou, p. 15.

⁷⁶⁰ Cioran, *Exercices d'Admiration*, p. 1627.

⁷⁶¹ *Ibid.*, *Sur les cimes du désespoir*, p. 100.

⁷⁶² *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1100.

⁷⁶³ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, 1273-1274.

dans le monde et dans le rien qui le compose. Cet état correspond à un doute radical qui cesse de s'exprimer. Il s'agit du scepticisme le plus radical possible : celui qui reconnaît qu'on ne peut pas juger quelque chose qu'on ne peut pas connaître, d'où la nécessité de suspendre notre jugement : « Quand on est sorti du cercle d'erreurs et d'illusions à l'intérieur duquel se déroulent les actes, prendre position est une quasi-impossibilité. Il faut un minimum de niaiserie pour tout, pour affirmer et même pour nier⁷⁶⁴. » C'est ainsi que Cioran s'isole dans le silence et cesse de créer une distance entre lui et le monde avec des mots. Il force son esprit à cesser de se manifester. Il défit sa condition d'être humain et annonce l'épuisement de son espèce⁷⁶⁵.

Il tire avantage de cette situation en cherchant en lui-même ce qui lui permet de vivre. Seules les constantes du rien, du doute et du désespoir peuvent le guider, car en le définissant, elles sont les seuls appuis dont il dispose. Il réalise alors que, contre toute attente, il réussit à en faire des principes qui permettent la vie. Après de nombreuses années à l'exéquer, Cioran comprend que le rien et le sentiment du vide peuvent aussi être une source de consolation⁷⁶⁶. La conception du Néant en Orient lui a ouvert les yeux sur cette possibilité :

Le néant pour le bouddhisme (à vrai dire pour l'Orient en général) ne comporte par la signification quelque peu sinistre que nous lui attribuons. Il se confond avec une expérience limite de la lumière, ou, si on veut, avec un état d'éternelle absence lumineuse, de vide rayonnant : c'est l'être qui a triomphé de toutes ses propriétés, ou plutôt un non-être suprêmement positif qui dispense un bonheur sans matière, sans substrat, sans aucun appui dans quelque mode que ce soit⁷⁶⁷.

Ainsi, bien que Cioran n'adhère pas au bouddhisme en tant que foi étrangère, il en tire tout de même certaines inspirations qui lui permettent de transformer son regard sur sa propre expérience du rien. En poursuivant dans cette voie, il comprend comment l'illusion du vide peut être valable, car sans elle, « [...] point de remède à

⁷⁶⁴ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1659.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 750.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1224.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1644.

l'infirmité d'être, ni d'espoir de réintégrer, ne fût-ce qu'en de brefs instants, la douceur d'avant la naissance, la lumière de la pure antériorité⁷⁶⁸. » De la même façon, il apprend à reconnaître les bienfaits potentiels de son doute sur la vie. En croyant à son doute, il trouve en lui la part de stabilité nécessaire à la vie⁷⁶⁹.

Le désespoir offre également quelques consolations à l'être sceptique. En comprenant que l'humanité est désormais dans l'ère du trop-tard, il peut cesser de s'accabler devant l'impossibilité de l'améliorer. Il trouve alors le « soulagement et le repos du vaincu⁷⁷⁰ ». Sachant cela, le sceptique peut renoncer sans remords à sa quête de salut. Il se libère alors de cet énorme poids et se satisfait de ce monde, à la place d'en chercher un au-delà⁷⁷¹. À travers cette expérience, Cioran apprend que « [l]a certitude qu'il n'y a pas de salut est une forme de salut, elle est même *le salut*⁷⁷². » Ce savoir le libère de toutes obligations et lui permet de vivre comme il l'entend, sans restrictions.

Cioran aura trouvé en lui-même certaines consolations face au monde. Il a eu recours à la thérapeutique de l'écriture et il s'est consolé en mobilisant ce en quoi il croyait spontanément. Il s'est contenté de ce qui venait à lui naturellement et a appris à vivre avec cela. L'exemple d'existence qu'il offre représente bien la tendance actuelle. Le rapport au monde de l'espèce humaine se fragmente. Chaque individu doit se composer un rapport au monde. Cette responsabilité lui incombe maintenant, alors que pendant longtemps, un système de sens et surtout de croyances lui était imposé dès sa naissance.

Avant de terminer son œuvre, Cioran nuance toutefois la consolation que l'on trouve en soi. Il comprend comment ce salut sceptique est un repos dans le désert⁷⁷³. Le

⁷⁶⁸ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1228-1229.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 1253.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1381.

⁷⁷¹ *Ibid.*, *Le mauvais démiurge*, p. 1251.

⁷⁷² *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1390.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 1277.

sceptique peut atteindre une certaine forme de repos, qui ne pourra toutefois jamais être complet. Lorsqu'il nous atteint, le doute nous plonge dans une indistinction angoissante : [o]n avance dans un désert, et on ne sait jamais où on en est⁷⁷⁴. » Cette idée de « repos au désert » illustre un paradoxe de Cioran. Sa lucidité le détruit, mais l'aide aussi à vivre : « Doute dévastateur, doute nourricier⁷⁷⁵ ! » Cioran termine donc sa vie dans la même ambivalence où elle avait commencé. Constamment tiraillé, il n'aura jamais pu goûter à la sérénité la plus complète, une ombre venant toujours obscurcir la moindre illumination.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1679.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1326.

CONCLUSION

« À y bien regarder, ne serait-il pas légitime de conclure que, devant les événements, il ne reste à l'esprit libre, rebelle au jeu des idéologies, mais asservi encore au temps, que le choix entre le désespoir et l'opportunisme^{776?} »

Menant son combat féroce avec l'existence dans une solitude presque complète et préférant plaisanter avec ses amis plutôt que de leur partager le sérieux de ses angoisses, Cioran sentait qu'il était un étranger incapable de participer pleinement au monde⁷⁷⁷. Pourtant, la force de son œuvre réside dans l'inverse : il était bien de son monde et ses déchirements sont aussi les nôtres. Il l'admettra dans la phrase qui conclut l'ensemble de son œuvre : « Après tout, je n'ai pas perdu mon temps, moi aussi je me suis trémoussé, comme tout un chacun, dans cet univers aberrant⁷⁷⁸. » Rien de plus normal : nous nous agitons tous dans l'espoir de trouver ce qui nous permettra de vivre.

Jaudeau souligne comment la force de l'œuvre cioranienne est d'avoir su traduire cette quête :

Nous voyons à l'œuvre, dans cette pensée, plus qu'une érosion des valeurs, un radical renversement des perspectives, l'avènement d'un antimonde où les réalités se dévoilent en creux. La mort n'est plus sentie comme dépossession, elle n'est que "la cessation d'une anomalie"; la perfection ne réside plus dans l'être mais émane du néant. Cependant dans cette terrible logique négative, l'énigme de l'existence resplendit comme un prodige⁷⁷⁹.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, *Exercices d'admiration*, p. 1547.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1656.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 1724.

⁷⁷⁹ Jaudeau, p. 18.

Par sa capacité à faire apparaître aussi nettement l'essentiel de l'expérience humaine, Cioran nous donne accès au mystérieux réconfort naissant de la contemplation d'une représentation particulièrement juste du monde. En s'identifiant à elle, les modernes peuvent normaliser leurs expériences. Jaudeau reconnaît la force de cette mise en commun en affirmant qu'elle a une « vertu revigorante⁷⁸⁰ ». En exposant nos pires désespoirs et angoisses, Cioran les dédramatise et, par ses exagérations ironiques, réussit même à les rendre banals. Bien qu'il n'ait pas eu l'ambition de concurrencer Nietzsche et Schopenhauer en présentant une nouvelle métaphysique immanente, son œuvre possède sa propre ampleur dans sa capacité apaisante.

Afin d'avoir accès au potentiel de cette œuvre fragmentaire, intime et complexe, je l'ai lié à la mort de Dieu annoncée par Nietzsche en tant qu'élément déclencheur de ma réflexion. Cette mort, conçue comme épuisement de l'efficacité de tous les idéaux transcendants, perturbe l'équilibre des êtres humains et exige qu'ils se recomposent. Cioran en témoigne et actualise la réflexion des penseurs de l'existence. En liant sa pensée à celle de Schopenhauer et de Nietzsche, j'ai pu observer certaines continuités et ruptures dans la pensée moderne analysant les conséquences de la mort de Dieu. Puis, en recentrant mon analyse autour des tentatives de Cioran, j'ai vu comment celui-ci débute par un retour en arrière. Nostalgique du temps où il suffisait d'adhérer à l'absolu dominant pour vivre, il tente d'en adopter un. Il découvre que l'absolu religieux lui sera à jamais inaccessible, tant il est incapable d'avoir la foi. Quant à l'absolu politique, il l'expérimente de façon désastreuse et fait le vœu de ne plus jamais s'y laisser prendre.

Incapable de se faire inactuel, il doit renoncer à cette tactique qui exige qu'il se trompe lui-même en niant ses doutes. Il doit leur faire face en vivant sans filet, seul face à eux. Par contre, apprenant rapidement l'impraticabilité de cette voie, il se tourne vers deux types de consolations (partielles et permanentes) et espère pouvoir

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 16.

s'en contenter. Or, les consolations partielles s'avèrent insuffisantes et les consolations permanentes, impossibles. Désespéré et vieillissant, il trouve refuge dans le silence, preuve de son incapacité à dépasser son propre scepticisme, mais aussi celui de son époque. Au terme de cette analyse, la pensée de Cioran apparaît encore fuyante. Dès que l'on en fixe une partie, le reste nous échappe. Jaudeau décrit ce sentiment en affirmant que l'œuvre cioranienne contient toujours un excédent que l'on n'arrive pas à saisir⁷⁸¹.

Au final, la force de Cioran aura été d'affronter les questionnements les plus dangereux, jusqu'au bord de la folie. En se risquant lui-même, il cible les questions ultimes que l'être humain doit affronter. Par exemple, en démontrant notre incapacité à regagner la mesure, il nous apprend à faire face à l'évidence de notre fin. Il renouvelle un questionnement millénaire portant sur l'avenir de l'humanité. Pessimiste, il considère que l'être humain est une espèce épuisée et, puisque pervertie dans son essence, incapable de changer pour faire face à ce qui la détruit. Rejetant la possibilité qu'un nouveau Dieu permette la poursuite de l'aventure humaine⁷⁸², il penche vers Schopenhauer et s'éloigne de Nietzsche et de Heidegger. Le cœur humain, desséché, ne peut plus s'ouvrir à un nouveau mythe⁷⁸³ : « Plus l'homme avance, moins il aura à quoi se convertir⁷⁸⁴. » Certains pourraient y voir un avantage. L'être humain, enfin libéré de ses absolus, peut maintenant vivre sa vie comme il l'entend, sans restrictions et sans système de valeur oppressant. Cioran croit au contraire que, si notre objectif est de survivre, une telle situation est pire que tout. En elle, les êtres humains, désormais muets et nus sont au plus près de leur fin⁷⁸⁵. Ils approchent de leur « tarissement par défaut d'aveuglement » et par « extermination de

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 168.

⁷⁸² Cioran, *Précis de décomposition*, p. 686-687.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 688.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, *Aveux et anathèmes*, p. 1646.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 689.

la naïveté »⁷⁸⁶. En ayant rejeté les illusions qui les font vivre⁷⁸⁷, ils ne peuvent plus survivre dans ce monde « qui exige un minimum de fraîcheur et d'obnubilation⁷⁸⁸ ». Le seul Dieu qui pourrait les sauver est un Dieu qui les délivrerait de leur « *manie du mieux*⁷⁸⁹ » en leur permettant de reculer à la place d'avancer. Or, ce Dieu n'est pas différent des autres, sans naïveté, il nous est inaccessible⁷⁹⁰.

À partir de là, notre réflexion pourrait converger vers différentes directions. On pourrait se demander si, par exemple, la modernité n'aurait pas déjà adopté un nouveau Dieu : l'être humain. Bien loin d'être nihilistes, nous croyions en nous et cela serait suffisant pour nous permettre de vivre⁷⁹¹. À l'instar de Bélanger-Michaud, on pourrait aussi penser que nous participons encore au domaine du transcendant en nous entêtant à chercher la part du monde qui nous échappe⁷⁹². Plusieurs pourront aussi se dire que Cioran est le dernier homme de Nietzsche en tant qu'être épuisé incapable de créer et d'imaginer un avenir⁷⁹³. Ce qui expliquerait le pessimisme de Cioran et la nécessité de dépasser son état par la création de valeurs capable de faire renaître la vitalité humaine.

En dernière instance, on pourrait aussi remettre l'ensemble de ces considérations en perspective en plaçant le nihilisme et le scepticisme dans leur contexte. Ils sont des phénomènes occidentaux, peut-être même des traductions philosophiques des catastrophes européennes du vingtième siècle... Les Occidentaux tendent vers eux, parce qu'ils sont des agités exigeant que le monde cède à leurs demandes de sens. Leurs besoins généralement comblés, une grande part de leur temps et de leur énergie est consacrée au constat de leur ennui et à leur volonté de réduire la distance qui les

⁷⁸⁶ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1431.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, *La tentation d'exister*, p. 843.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, *Écartèlement*, p. 1431.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 218.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, *Le crépuscule des pensées*, p. 499-500.

⁷⁹¹ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 713.

⁷⁹² Bélanger-Michaud, p. 288.

⁷⁹³ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, aphorisme 5.

oppose au monde. Or, ils sont tellement individualisés et isolés qu'ils sont coupés de cette possibilité. Ces tendances sont exacerbées chez le philosophe occidental. Cherchant le sens de tout, il ne peut qu'être mécontent devant ce monde qui résiste à la force de son raisonnement :

Le nihiliste philosophe est persuadé que tout le devenir est absurde et vain; or il ne devrait pas avoir le droit d'être absurde et vain. Mais d'où vient ce jugement : "Il ne devrait pas"? Mais où prend-on qu'il doive avoir un "sens", pourquoi le mesurer à cette toise? Le nihiliste croit au fond que la perspective de cet être vide et inutile produit sur le philosophe une impression de *mécontentement*, de vide, de désespoir. Cette opinion contredit à notre sensibilité philosophique plus raffinée. On aboutit à ce jugement absurde, que le caractère de l'existence *devrait faire plaisir au philosophe*, si tant est qu'elle veuille subsister... Or il est aisé à comprendre que le plaisir et la douleur, à l'intérieur du devenir, ne peuvent servir que de *moyens*; reste à se demander si nous *pourrions* sans danger discerner le "sens", la "fin" de l'existence, si le problème de l'absurdité de l'existence ou de son contraire n'est pas insoluble pour nous.⁷⁹⁴

En décrivant le mécontentement du philosophe, Nietzsche identifie une des tendances centrales qui pousse les Occidentaux vers le nihilisme : ils sont incapables d'accepter que le monde n'ait pas de sens ou, du moins, qu'il nous soit impossible de le trouver. Ils doivent dépasser cette incapacité à vivre dans l'incertitude s'ils veulent se réconcilier avec le monde. Pour y arriver, ils peuvent prendre exemple sur d'autres civilisations qui pensent l'être humain non pas comme un individu, mais comme une part d'un tout plus grand que lui. Ils réussissent alors à réduire cette distance néfaste entre lui et le monde qui fait tant souffrir l'Occidental. En prenant en compte cette perspective, le nihilisme et plus largement le scepticisme, peuvent être pensés en tant que courant situé dans un contexte particulier, bien plus qu'un phénomène mondial. Outre cette première mise en perspective, il est aussi possible de prendre acte de plusieurs commentaires critiques formulés à l'égard de l'œuvre cioranienne. Ils permettent de sortir de la logique de l'œuvre et de la mettre en tension, ce qui en fait

⁷⁹⁴ *Ibid.*, *La volonté de puissance*, aphorisme 105, p. 51.

ressortir d'autres éléments. Par exemple, une critique conteste le fait que les questions de « besoin » et d'« ennui » apparaissent comme mutuellement exclusives lorsque l'on confronte des pensées militantes et politiques avec des pensées existentielles, souvent apolitiques. La frontière entre ces deux niveaux de préoccupation est-elle réellement étanche? Par exemple, plusieurs reprochent à Cioran d'évacuer la notion de besoin de sa pensée pour ne se concentrer que sur l'ennui, cette souffrance de privilégiés⁷⁹⁵. Pour répondre à cette question, plusieurs éléments pourraient être pris en compte. Il faudrait probablement commencer par rappeler le désespoir de Cioran qui l'empêche d'estimer possible une véritable amélioration de ce côté⁷⁹⁶. D'ailleurs, son penchant gnostique le pousse vers la résignation, beaucoup plus que vers l'action :

Dans ce monde rien n'est à sa place, en commençant par ce monde même. Point ne faut s'étonner alors du spectacle de l'injustice humaine. Il est également vain de refuser ou d'accepter l'ordre social : force nous est d'en subir les changements en mieux ou en pire avec un conformisme désespéré, comme nous subissons la naissance, l'amour, le climat et la mort⁷⁹⁷.

Ce gnosticisme, lié à la conscience persistance de l'inanité de tout, le paralyse⁷⁹⁸. À cela, s'ajoute le sentiment persistant selon lequel la réponse à la problématique de la modernité ne peut être politique. Cioran rejoint Nietzsche en affirmant l'insuffisance et la nuisance du politique :

Toute philosophie qui croit qu'un événement politique puisse écarter, ou qui plus est résoudre, le problème de l'existence est une plaisanterie de philosophie, une pseudo-philosophie. [...] Comment une innovation politique suffirait-elle à faire des hommes, une fois pour toutes, les heureux habitants de la terre⁷⁹⁹?

⁷⁹⁵ Pensons notamment à Nancy Huston et son livre *Les professeurs de désespoir*.

⁷⁹⁶ Voir par exemple : Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, p. 82-83.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, *Précis de décomposition*, p. 615.

⁷⁹⁸ À ce sujet voir notamment : *Ibid.*, *Syllogismes de l'amertume*, p. 807.

⁷⁹⁹ Nietzsche, *III^e considération inactuelle*, aphorisme 4, p. 41.

Cioran abonde en ce sens lorsqu'il dit : « [l]e combat n'a pas lieu entre l'homme et l'homme, mais entre l'homme et Dieu. C'est pourquoi ni les problèmes sociaux ni l'histoire ne peuvent rien résoudre⁸⁰⁰. » Pour continuer ce débat, plusieurs lui répondraient que c'est sa position sociale qui lui permet d'avoir un tel discours : il ne le tiendrait pas si son « besoin » menaçait sa propre survie.

En conclusion de toutes ces analyses, il faudra aussi se demander si cela aura valu la peine. En réfléchissant avec Cioran sur le statut du commentaire philosophique, il faut se demander si la tendance à rajouter à une œuvre est valable. Ne serait-il pas mieux, au contraire, d'ajouter notre témoignage plutôt que d'éventrer celui d'un-e autre? : « Un texte expliqué n'est plus un texte. On vit avec une idée, on ne la désarticule pas ; on lutte avec elle, on n'en décrit pas les étapes⁸⁰¹. »

⁸⁰⁰ Cioran, *Le crépuscule des pensées*, p. 485.

⁸⁰¹ *Ibid.*, *De l'inconvénient d'être né*, p. 1364.

ANNEXE A

Quand on se perçoit exister, on éprouve la sensation d'un dément émerveillé qui surprend sa propre folie et cherche en vain à lui donner son nom. L'habitude émousse notre étonnement d'être : nous sommes – et passons outre, nous recouvrons notre place dans l'asile des existants.

Conformiste, je vis, j'essaie de vivre, par imitation, par respect pour les règles du jeu, par horreur de l'originalité. Résignation d'automate : affecter un semblant de ferveur et en rire secrètement ; ne se plier aux conventions que pour les répudier en cachette ; figurer dans tous les registres, mais sans résidences dans le temps ; sauver la face alors qu'il serait impérieux de la perdre...

Celui qui méprise tout doit assurer un air de dignité parfait, induire en erreur les autres et jusqu'à soi-même : il accomplira ainsi plus aisément sa tâche de *faux vivant*. À quoi bon étaler sa déchéance lorsque l'on peut feindre la prospérité? L'enfer manque de *manières* : c'est l'image exaspéré d'un homme franc et malappris, c'est la terre conçus sans aucune superstition d'élégance et de civilité.

J'accepte la vie par politesse : la révolte perpétuelle est de mauvais goût comme le sublime du suicide. À vingt ans on fulmine contre les cieux et l'ordure qu'ils couvrent. ; puis on s'en lasse. La pose tragique ne sied qu'à une puberté prolongée et ridicule ; mais il faut mille épreuves pour en arriver à l'histrionisme du détachement.

Celui qui, émancipé de tous les principes de l'usage, ne disposerait d'aucun dons de comédien serait l'archétype de l'infortune, l'être idéalement malheureux. Inutile de construire ce modèle de franchise : *la vie n'est tolérable que par le degré de mystification que l'on y met*. Un tel modèle serait la ruine subite de la société, la "douceur" de vivre en commun résidant dans l'impossibilité de donner libre cours à l'infini de nos arrière-pensées. C'est parce que nous sommes tous des imposteurs que nous nous supportons les uns les autres. Tel qui n'accepterait pas de mentir verrait la terre fuir sous ses pieds : nous sommes tous *biologiquement* astreints au faux. Point de héros moral qui ne soit puéril, ou inefficace, ou non authentique ; car la vraie authenticité est la souillure dans la fraude, dans les bienséances de la flatterie publique et de la diffamation secrète, Si nos semblables pouvaient prendre acte de nos opinions sur eux, l'amour, l'amitié, le dévouement serait à jamais rayés des dictionnaires ; et si nous avons le courage de regarder en face les doutes que nous concevons timidement sur nous-mêmes, aucun de nous ne profèrerait un "je" sans honte. La mascarade entraîne tout ce qui vit, depuis le troglodyte

jusqu'au sceptique. Comme le respect des apparences nous sépare seul des charognes, c'est périr que de fixer le fond des choses et des êtres ; tenons nous en a un plus agréable néant : notre constitution ne supporte qu'une certaine dose de vérité... Gardons au plus profond de nous une certitude supérieure à toutes les autres : la vie n'a pas de sens, elle *ne peut* en avoir. Nous devrions nous tuer sur le coup si une révélation imprévue nous persuadions du contraire. L'air disparu, nous respirons encore : mais nous étoufferions aussitôt si on nous enlevions la joie de l'inanité⁸⁰².

⁸⁰² Cioran, *Précis de décomposition*, p. 674-676.

ANNEXE B

Se modeler sur le vulgaire, c'est tout ce qu'il souhaite à ce point de sa dégringolade où il réduit la sagesse au conformisme et le salut à l'illusion consciente, à l'illusion postulée, en d'autres termes, à l'acceptation des apparences comme telles. Mais il oublie que les apparences ne sont un recours que si l'on est assez obnubilé pour les assimiler à des réalités, que si l'on bénéficie de l'illusion naïve, de l'illusion qui s'ignore, de celle précisément qui est l'apanage des autres et dont il est seul à n'avoir pas le secret. Au lieu d'en prendre son parti, il se mettra, lui, ennemi de l'imposture philosophique, à tricher dans la vie, persuadé qu'à force de dissimulations et de fraudes, il parviendra à ne pas se distinguer du reste des mortels, qu'il essaiera inutilement d'imiter, vu que tout acte exige de lui un combat contre les mille motifs qu'il a de ne pas l'exécuter. Le moindre de ses gestes sera concerté, le résultat d'une tension et d'une stratégie, comme s'il lui fallait prendre d'assaut chaque instant, faute de pouvoir s'y plonger naturellement. L'être, qu'il a disloqué, il se crispe et se démène dans le vain espoir de le redresser. Semblable à celle de Macbeth, sa conscience est ravagée; lui aussi a tué le sommeil, le sommeil où reposaient les certitudes. Elles se réveillent, et viennent le hanter et le troubler; et elles le troublent en effet, mais comme il ne s'abaisse pas au remords, il contemple le défilé de ses victimes avec un malaise adouci par l'ironie. Que lui importe maintenant ces récriminations de fantômes? Détaché de ses entreprises et de ses forfaits, il est arrivé à la délivrance *sans salut*, prélude à l'expérience intégrale de la vacuité, dont il approche tout à fait lorsque, après avoir douté de ses doutes, il finit par douter de soi, par se déprécier et se haïr, par ne plus croire à sa mission de destructeur. Une fois rompu le dernier lien, celui qui le rattachait à soi, et faute duquel l'autodestruction même est impossible, il cherchera refuge dans la vacance primordiale, au plus intime des origines, avant ce tiraillement entre la matière et le germe qui se prolonge à travers la série des êtres, de l'insecte au plus harcelé des mammifères. Comme la vie ni la mort n'excite plus son esprit, il est moins réel que ces ombres dont il vient d'essayer les reproches. Plus aucun sujet qui l'intrigue ou qu'il veuille élever à la dignité d'un problème, d'un fléau. Son incuriosité atteint à une telle ampleur qu'elle confine au dépouillement total, à un néant plus dénudé que celui dont les mystiques s'enorgueillissent ou se plaignent après leurs pérégrinations à travers le "désert" de la divinité. Au milieu de son hébétude sans faille, une seule pensée le tracasse encore, une seule interrogation, stupide, risible, obsédante : "Que faisait Dieu pendant qu'il ne faisait rien? à quoi employait-il avant la création, ses terribles loisirs?" – S'il lui parle d'égal à égal, c'est qu'ils se

trouvent l'un et l'autre au même degré de stagnation et d'inutilité. Quand ses sens se flétrissent par manque d'objets qui puissent les solliciter, et que sa raison cesse de s'exercer par horreur de porter des jugements, il en est à ne plus pouvoir s'adresser qu'au *non-créateur*, auquel il ressemble, avec lequel il se confond, et dont le Tout, indiscernable du Rien, est l'espace où, stérile et prostré, il s'accomplit et se repose⁸⁰³.

⁸⁰³ *Ibid.*, *La chute dans le temps*, p. 1102.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres

Cioran, Emil. *Cioran : Œuvres*. Paris : Quarto Gallimard, 1995, 1818 p.

Sur les cimes du désespoir, p. 15-102.

Le livre des leurres, p. 111-277.

Des larmes et des saints, p. 287-330.

Le crépuscule des pensées, p. 335-504.

Bréviaire des vaincus, p. 509-571.

Précis de décomposition, p. 579-737.

Syllogismes de l'amertume, p. 743-813.

La tentation d'exister, p. 819-970.

Histoire et utopie, p. 977-1061.

La chute dans le temps, p. 1069-1158.

Le mauvais démiurge, p. 1167-1259.

De l'inconvénient d'être né, p. 1269-1400.

Écartèlement, p. 1407-1504.

Exercices d'admiration, p. 1517-1630.

Aveux et anathèmes, p. 1641-1724.

Cioran, Emil. *Entretiens*. Paris : Gallimard, 1995, 319 p.

Cioran, Emil. *Cahiers : 1957-1972*. Paris : Gallimard, 1997, 997 p.

Cioran, Emil. « L'intuitionnisme bergsonien (1932) ». Chap. in *L'Herne : Cioran*. Paris : Éditions de l'Herne, 2009, p. 134-142.

Cioran. *Apologie de la barbarie*. Paris : Cahiers de l'Herne, 2015, 278 p.

Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Gallimard, 1971, 544 p.

Nietzsche, Friedrich. *I^{ère} et II^e considération inactuelle*. Paris : Gallimard, 1990, 224 p.

Nietzsche, Friedrich. *III^e considération inactuelle*. Paris : Gallimard, 1990, 204 p.

- Nietzsche, Friedrich. *La volonté de puissance II*. Paris : Gallimard, 1995, 498 p.
- Nietzsche, Friedrich. *Gai savoir. Friedrich Nietzsche : Œuvres*. Paris : Flammarion, 1997, p. 33-321.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo. Friedrich Nietzsche : Œuvres*. Paris : Flammarion, 1997, p. 1202-1297.
- Nietzsche, Friedrich. *La généalogie de la morale. Friedrich Nietzsche : Œuvres*. Paris : Flammarion, 1997, p. 552-633.
- Nietzsche, Friedrich. *Par-delà le bien et le mal*. Paris : GF Flammarion, 2000, 385 p.
- Nietzsche, Friedrich. *La naissance de la tragédie*. Paris : Librairie Générale Française, 2013, 308 p.
- Sous la dir. De Denat, Céline et Patrick Wotling. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris : Ellipses, 2013, 307 p.
- Schopenhauer, Arthur. *Le monde comme Volonté et comme représentations I et II*. Paris : Gallimard, 2009, 1136 p. et 1216 p.

Commentaires

- Bollon, Patrice. *Cioran l'hérétique*. Paris : Gallimard, 1997, 312 p.
- Cavaillès, Nicolas. « Préface ». Chap. in *Cioran : Œuvres*. Paris : La Pléiade Gallimard, 2011, p. XI-XXIX.
- Cavaillès, Nicolas. « Cioran : nier le père ». *Le point*, Hors-Série, no. 21, 2016, p. 82-83.
- Danièle Bélanger-Michaud, Sara. *Cioran ou les vestiges du sacré dans l'écriture*. Montréal : XYZ Éditeur, 2013, 300 p.
- Frosin, Constantin. « Cioran et le rire : Regards sur une pensée entre moralisme, religion et philosophie ». *Klincksiech – Revue de littérature comparée*, no. 328, 2008, p. 465-487.
- G. Regier, Willis. « Cioran's Nietzsche ». *French Forum*, 2005, p. 75-90.

- Huston, Nancy. *Les professeurs de désespoir*. Paris : Babel, 2004, p.
- Jaudeau, Sylvie. *Cioran ou le dernier homme*. Paris : Librairie José Corti, 1990, 173 p.
- Lotringer, Sylvère. « Portrait d'un jeune écrivain dans le délire hitlérien ». Chap. in *L'Herne : Cioran*. Paris : Éditions de l'Herne, 2009, p. 59-64.
- Mutin, Rachel. « Cioran ou le sujet écartelé ». En ligne, <http://www.dogma.lu/txt/RM-CioranSujetEcartele.htm>, page consultée le 17 mai 2016.
- Parfait, Nicole. *Cioran ou le défi de l'être*. Paris : Éditions Desjonquères, 2001, 248 p.
- Piednoir, Vincent. « Emil Cioran : la déchirure d'exister ou les affres de l'insoluble ». *Horizons philosophiques*, vol. 16, no. 2, 2006, p. 119-141.
- Piednoir, Vincent. « Corneliu Codreanu, la Légion de l'Archange Saint Michel et la Garde de Fer : Quelques éléments historiques ». Chap. in *L'Herne : Cioran*. Paris : Éditions de l'Herne, 2009, p. 55-58.
- Porte, Yann. « Cioran et la filiation nietzschéenne ». *Le Portique*, Cahier 2, 2004.
- Yann Porte, « Dieu comme Être du néant au sein du néant de l'Être chez Cioran ». *Le Portique*, Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 2, 2006).
- Rosset, Clément. « Post-scriptum : Le mécontentement de Cioran ». Chap. in *La force majeure*. Paris : Les éditions de minuit, 1983, p. 95-102.
- Sloterdijk, Peter. « Bouddhisme parisien : *Les exercices de Cioran* ». Chap. in *Tu dois changer ta vie*. Paris : Fayard, 2015, p. 73-122.
- Sontag, Susan. « "Thinking Against Oneself" : Reflections on Cioran ». Chap. in *Styles of Radical Will*. New York: Picador, 1967, p. 74-95.
- Tacou, Laurence. « AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR ». Chap. in *L'Herne : Cioran*. Paris : Éditions de l'Herne, 2009.
- Tacou, Laurence et Piednoir, Vincent. « Avant-propos ». Chap. in *L'Herne : Cioran*, Paris : Éditions de l'Herne, 2009, p. 15-17.

Tiffreau, Philippe. « Cioran et Nietzsche » et « Cioran et Schopenhauer ». Chap. in *Cioran ou la dissection du gouffre*. Paris : Henri Veyrier, 1991, p. 106-107.

Wotling, Patrick. « Introduction », Chap. in *La naissance de la tragédie*. Paris : Librairie Générale Française, 2013, 308 p.

Apport théorique

Bannour, Wanda. « Philosophie du nihilisme ». Chap. in *Les nihilistes russes*. Paris : Éditions Anthropos, 1978, 448 p.

Camus, Albert. *L'homme révolté*. Paris : Gallimard, 1985, 384 p.

Camus, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris : Gallimard, 1985, 192 p.

Heidegger, Martin. « Le mot de Nietzsche, Dieu est mort ». Chap. in *Les chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard, 1962, 461 p.

Sextus Empiricus, *Les hypotyposes ou institutions pyrrhonienne*. En ligne, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/empiricus/pyrrhon.htm>, page consultée le 20 janvier 2017.