

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'INCERTITUDE DU SUJET DANS UN CONTEXTE DE DÉSENCHANTEMENT DU
MONDE : ÉMILE CIORAN, FIGURE-TYPE DE L'HOMME DÉSEMPARÉ

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
FRANCIS BOILARD

MAI 2010

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.01-2006). 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

Je ne saurais suffisamment remercier ma directrice de mémoire, Micheline Milot, professeure au département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). En me transmettant sa passion pour Weber et la sociologie des religions, Madame Milot a largement contribué au questionnement dont ce mémoire est le fruit. Généreuse de sa personne et de son temps, elle a toujours le bon mot pour motiver ses étudiants. Travailler avec elle est un réel privilège et pour cela, je lui réitère ma reconnaissance, ainsi que ma gratitude. De façon insolite, je salue monsieur Horvilleur, qui m'a enseigné la philosophie lors de mon séjour à l'Université Aix-Marseille 1. Platon ne m'a pas quitté et comme en témoignent quelques bribes de ce mémoire, mon dialogue avec lui se poursuit.

Je tiens aussi à souligner l'influence qu'eut mon oncle, Carl Paquin, sur mon développement intellectuel. Philosophe de la famille, il m'a initié à Nietzsche à l'âge de dix-huit ans et m'a offert, il y a de cela quelques années, *De l'inconvénient d'être né* en guise de cadeau de Noël. Bref, c'est à Carl que je dois l'idée de travailler sur Émile Cioran. Et surtout, j'adresse mes plus grands remerciements à mes parents, Claude et Micheline, qui depuis mon entrée à l'Université, me supportent financièrement et moralement. Sans leur présence et leur compréhension, je suis loin d'être certain que ce mémoire aurait vu le jour.

En terminant, je remercie le Fond québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) pour la bourse d'excellence qui m'a été octroyée, de l'année 2006 à l'année 2008. De même, je remercie le Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal (CEETUM), qui dans les derniers mois de ma rédaction, m'a permis de bénéficier d'une bourse de prolongation d'étude.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
Entrée en matière	1
Sujet de recherche : Émile Cioran	4
Entre holisme et individualisme	4
Une méthode idéaltypique	5
Plan du mémoire et objectifs	8
PREMIÈRE PARTIE : CADRE THÉORIQUE	
CHAPITRE I	
MISE EN CONTEXTE HISTORIQUE	11
1.1 Introduction	11
1.2 La religion dans les sociétés d'avant l'État	12
1.3 Le progrès de la conscience avec l'État	14
1.4 Le parcours chrétien vers l'immanence	15
1.5 La modernité politique et le contrat social	18
1.6 La division du sujet, contraire de la coïncidence interne	21
CHAPITRE II	
LA CRISE DES IDÉOLOGIES ET LA CONDITION HISTORIQUE	23
2.1 Introduction	23
2.2 Du dernier souffle hétéronome au règne de l'autonomie pure	24
2.3 L'effondrement du système totalitaire	27
2.4 Raz-de-marée dans la tour d'ivoire	28
2.5 Une confiance populaire chancelante	30
2.6 L'inconnu de nos lendemains politiques	33

2.7	La condition historique, triomphe de la division	35
2.8	La survie d'une croyance en l'avenir	36
2.9	L'individualisme, ou l'image inversée de la réalité	38

CHAPITRE III

	LE DÉSENCHANTEMENT ET LES DILEMMES DE LA RAISON	41
3.1	Introduction	41
3.2	Le désenchantement du monde : un retour à Max Weber	42
3.3	Le processus de rationalisation	43
3.4	Le polythéisme des valeurs et la perte de sens	47
3.5	L'antinomie de l'action rationnelle	49
3.6	Des écueils à la science comme vocation	52
3.7	La cage de fer de la modernité	56
3.8	Destin de notre époque	58

CHAPITRE IV

	LA CRISE DE LA CULTURE ET LE PROBLÈME DE SOI	59
4.1	Introduction	59
4.2	Le concept de « crise de la culture »	60
4.3	La religiosité dans une culture en crise	62
4.4	La permanence du religieux selon Gauchet	65
4.5	Le sujet humain sans le miroir de Dieu	67
4.6	Du devoir de bonheur à l'expérience éthique	69

CHAPITRE V

	LE CYNIQUE ET LE BLASÉ DANS UNE CULTURE DE L'ARGENT	72
5.1	Introduction	72
5.2	Simmel et Weber : une affinité de méthode	73
5.3	Des ressacs d'une culture de l'argent	74
5.4	Les amoureux du méta-moyen	79
5.5	Figures du cynique et du blasé	80

5.6	Une liberté négative	83
-----	----------------------	----

CHAPITRE VI

	LA TENTATION DU SUICIDE ÉGOÏSTE ET ANOMIQUE	85
6.1	Introduction	85
6.2	Le suicide chez Durkheim : une théorie revisitée	86
6.3	Une approche culturelle du suicide égoïste	89
6.4	La société, balise aux désirs sans fins	90
6.5	Quand la culture nourrit le dérèglement	92
6.6	Le concept de « suicide ego-anomique »	95
6.7	L'homme de science et Thanatos	96
6.8	Des éléments critiques de Halbwachs	98

DEUXIÈME PARTIE : ANALYSE SOCIOLOGIQUE DE CIORAN

CHAPITRE VII

	LA MALÉDICTION DU TEMPS	102
7.1	De l'idée de surhomme au nihilisme passif	102
7.2	L'utopie, moteur de la farce historique	105
7.3	Sur la fin de l'histoire	107
7.4	Les illusions de l'espoir	110
7.5	Profondeurs de l'ennui	112
7.6	Nostalgie du paradis perdu	114
7.7	Relecture de la Genèse	116
7.8	Le néant plutôt que l'être	117
7.9	Un déchirement face au temps	118

CHAPITRE VIII

	DE L'AMBIVALENCE FACE AU SAVOIR	120
8.1	Le penseur et la crise des idéologies	120
8.2	Dévaluation de la vérité	122
8.3	L'inutilité de la science	125

8.4	La lucidité contre l'illusion	127
8.5	La volonté de se connaître	128
8.6	Une tentation de se duper	130
8.7	Cioran était-il philosophe ?	132

CHAPITRE IX

	LA RAISON CONTRE L'ACTION SOCIALE	134
9.1	Retour sur l'action rationnelle	134
9.2	Le cynisme de Cioran	137
9.3	Contre le devoir de besogner	140
9.4	Les autres, aiguillons de l'activité	142
9.5	Renoncer pour être soi	145
9.6	Une éthique à deux pôles	147

CHAPITRE X

	SOLITUDE ET DÉSIR DU RIEN	149
10.1	Exilé de nulle part	149
10.2	Seul dans la grande ville	151
10.3	Égoïste, destiné au malheur	153
10.4	Réconfort de l'idée de suicide	155
10.5	Modèle du sage	157
10.6	Prisonnier de son Moi	159

	CONCLUSION	161
	Retour sur le projet et la méthode	161
	Synthèse des sujets abordés	162
	Un dernier mot	166

SCHÉMA 1

	ESQUISSE D'UNE THÉORIE RESTREINTE DE L'IDÉOLOGIE	168
--	--	-----

BIBLIOGRAPHIE 169

RÉSUMÉ

Ce mémoire propose une lecture sociologique de l'œuvre de maturité d'Émile Cioran (1911-1995), qui s'entame avec son *Précis de décomposition* (1949) et se termine avec *Aveux et Anathèmes* (1987). Mon objectif est double. D'une part, je veux broser un portrait du monde dans lequel un écrivain comme Cioran a pu émerger, après la Deuxième Guerre mondiale et non avant, en Occident et non ailleurs. Et partant de l'idée que Cioran est façonné par un monde qui l'influence, j'en fais aussi un révélateur de notre culture. Comme cette culture est la nôtre, j'estime que nous pencher sur Cioran peut nous aider à réfléchir sur nous-mêmes.

Afin de faire la sociologie de Cioran, j'ai construit un cadre théorique qui s'appuie sur les travaux de Marcel Gauchet, de même que sur des sociologues classiques dont Max Weber, Georg Simmel et Émile Durkheim. Avec ces auteurs, j'aborde des concepts tels que la crise des idéologies dans un monde désenchanté, la perte de liberté et la perte de sens, la crise de la culture... De même, je traite de la montée de l'individualisme, de la fragilisation du croire, du cynisme et du blasement contemporain et pour finir, du suicide.

Ce cadre étant posé, je le reprends pour analyser le « personnage Cioran », que je prends soin de distinguer de l'homme réel. Puisant dans l'héritage de la sociologie compréhensive, j'aborde Cioran par une approche idéaltypique : je sélectionne des fragments de son œuvre pour construire une figure-type de l'« homme désemparé ». Ma thèse est la suivante : *en tant que sujet, Cioran est profondément déchiré, dans ce qu'il est et dans ce qu'il veut.*

La division de Cioran prend forme de tensions, d'oscillations, de conflits et de contradictions (que je dissèque dans ma partie analytique). Mon analyse de Cioran gravite autour des thèmes suivants : le temps, le savoir, l'action, les autres, la solitude, le suicide et le renoncement. J'en arrive à cette conclusion : Cioran ne sait pas ce qu'il veut car il ne sait pas qui il est. Et s'il ne sait pas qui il est, c'est parce qu'il vit dans une époque qui a fait de lui un « sujet ».

Mots clés : Cioran, désenchantement, modernité, culture, cynisme, désespoir, suicide.

INTRODUCTION

[...] aucun de ces systèmes de pensée dont nous ne saurions nous passer si nous voulons saisir les éléments chaque fois significatifs de la réalité ne peut épuiser sa richesse infinie.

Ils ne sont rien d'autre que des essais pour mettre de l'ordre dans le chaos des faits que nous avons fait entrer dans le cercle de notre *intérêt*, sur la base chaque fois de l'état de notre connaissance et des structures conceptuelles qui sont chaque fois à notre disposition.

Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*.

Entrée en matière

Dire que « Dieu est mort »¹, un siècle après Nietzsche, relève presque du poncif ; c'est devenu une évidence. Plusieurs se réjouissent de ce que nous a permis de gagner le déclin de la religion : une émancipation des dogmes de l'Église, un rapport moins coupable aux plaisirs, une plus grande liberté de penser, etc. Mais avons-nous mesuré l'ampleur de ce que nous avons perdu ? La religion donnait un sens à notre vie en l'inscrivant dans un ordre qui nous transcende. Or, plus rien ne « dépasse » nos sociétés, c'est à peine si nos sociétés surplombent les hommes qui en font partie. L'Église et l'État ne sont plus des garants symboliques de nos collectivités, l'individu préfère être le seul à avoir autorité sur sa vie. Il doit résoudre le problème du sens de sa vie sans le support d'une autorité extérieure. Mais peut-il vraiment *construire* du sens ? S'il choisit ses croyances et ses valeurs au lieu de les recevoir d'en haut, il doit bien réaliser, tôt ou tard, que son bricolage est subjectif, révisable, qu'il ne repose pas sur du roc... L'homme est maintenant libre d'être ce qu'il est ou de devenir ce qu'il veut être. Seulement, est-il à la hauteur de cette tâche ?

En articulant le plus bas et le plus haut, la religion aidait à nous positionner dans l'existence. Dans nos sociétés sorties de la religion, l'homme n'a plus de « volonté divine » qui justifie d'emblée sa place dans le monde. La religion avait cet avantage, qu'elle

¹ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Coll. « Classiques de la philosophie », no 4620, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p.211.

permettait d'expliquer l'inexplicable. En situant la souffrance et la présence du mal dans un rapport au plus haut, elle les rendait supportables. Aujourd'hui, force est de reconnaître que les causes ultimes de la souffrance nous échappent ; à défaut de pouvoir l'expliquer, il s'agit donc de l'apaiser (à l'aide de spécialistes) ou de la fuir (par la poursuite du bonheur). Quant à l'existence du mal, nous n'avons plus de forme symbolique pour l'appréhender. Dieu est mort, Satan triomphe. Et « l'irrationalité du monde » n'est plus compensée par l'idée de paradis. Malgré cela, un besoin de croire nous incite encore à nous projeter dans l'avenir. Sauf qu'après l'effondrement des idéologies nazie et communiste, cet avenir n'est plus celui de la collectivité. C'est maintenant en vue de *son* avenir que l'individu travaille comme un forcené. « Demain sera mieux qu'hier », disaient les modernes. Cette croyance est encore la nôtre ! À force d'être démentie, combien de temps va-t-elle encore durer ?

Dans *L'avenir d'une illusion*, Sigmund Freud annonce (comme Nietzsche) la fin de « l'illusion religieuse » ; mais comme d'autres positivistes, il crut possible de remplacer Dieu par la science : « Nous croyons que le travail scientifique a la possibilité d'apprendre par l'expérience, sur la réalité du monde, quelque chose par quoi nous pouvons accroître notre puissance et d'après quoi nous pouvons aménager notre vie »². Si la science accroît effectivement notre puissance sur le monde (allant jusqu'à nous donner la possibilité de nous détruire), elle n'a pourtant pas de réponses ultimes sur les façons dont nous devrions aménager notre vie. La médecine repousse la mort sans être en mesure de *prouver* qu'il vaut mieux vivre que mourir. Et si elles éclairent sur les moyens d'atteindre nos fins, les sciences humaines ne peuvent fonder la valeur de ces fins. Comme le savant aimerait combler, par l'artifice scientifique, le vide laissé par la mort de Dieu ! Il reste pourtant l'auteur de ses abstractions, qui sont « objectives » dans la mesure où... d'autres savants s'accordent, pour un temps, sur le fait qu'elles le sont. Il n'est pas exclu que la science soit une valeur. Afin de poursuivre la vérité, le savant doit *croire* qu'elle existe, ensuite de quoi il commence à travailler. Tout compte fait, la vocation pour la science ne procure par la sérénité des croyances religieuses. Certes, elle a de quoi occuper l'esprit du savant ! Mais ce faisant, elle le plonge dans une course épuisante, interminable.

² Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1995, p.56.

L'humanité a fait bien des progrès depuis les Lumières. À l'aube du 21^e siècle, notre présent est-il à ce point préférable à notre passé ? Certes, nos démocraties permettent à tous les citoyens de participer à la vie politique, elles font de nous des égaux et nous donnent le droit à la liberté de conscience et de religion. Mais elles n'ont rien pour résoudre la « crise du sens » qui atteint certains d'entre nous. Les réponses sont à chercher ailleurs que dans la forme politique... Plusieurs trouvent leur compte dans le système économique, ils se donnent un avenir en se construisant une carrière. Mais à quelle fin ? Pourquoi *œuvrer* dans le monde, si ce n'est plus pour « gagner son ciel » ? Pour gagner de l'argent, peut-être, sauf que l'argent ne résout pas la question du sens de nos vies. Bien sûr, celui qui fait carrière jouira d'un certain statut, d'une place dans la hiérarchie sociale qui le rendra désirable aux yeux des autres. En contrepartie, passer par les autres pour se donner l'impression d'être « quelqu'un » a quelque chose d'illusoire. Peu importe sa profession ou ses succès, l'homme *sait* qu'il est poussière et qu'il le redeviendra. Il lui arrive de l'oublier, dans ces moments d'ignorance chronique où il se croit indispensable à la marche du monde. Cependant, pour croire en la toute-puissance de son Moi, il a besoin de l'approbation des autres, qui l'amène à se dissocier de son moi « authentique », diront certains philosophes. En bref, le sujet contemporain se trouve dans une tension entre la volonté d'être soi, sans savoir qui il est, et le besoin de se construire un ego en passant par la reconnaissance des autres.

Pris dans l'étau d'un monde que les dieux ont quitté, il arrive au sujet de se sentir seul : seul dans la grande ville, seul parmi les autres, seul face à lui-même. Il est prisonnier de son Moi et des rets de sa rationalité. Le « désenchantement du monde », au sens de Weber, lui a fait perdre le sens du magique, du mystère et du merveilleux. Perméable à l'esprit scientifique comme à l'ethos économique, il *analyse*, sa vie est parsemée de calculs. Il décortique ses interactions, pallie à son anxiété en anticipant, tant qu'il le peut, l'effet de ses actions – en les regardant du point de vue des autres. Mais cela vaut tant qu'un désir d'agir l'anime. Faute de sens qui le canalise vers un but, son désir peut également s'atrophier... Dans un monde où tout semble morne, où rien n'a de valeur intrinsèque et où l'avenir s'avère parfois trompeur, l'incertitude et l'apathie l'envahissent. Les idées noires l'enveniment. Alors ce n'est plus la volonté d'être soi ou celle d'être quelqu'un qui le tiraille. Il sombre dans le

déchirement, plus profond, entre la tentation d'exister et celle de disparaître. Est-ce donc là que devaient le conduire l'histoire et les « progrès » de la conscience ?

Sujet de recherche : Émile Cioran

Cette entrée en matière cerne le gros des interrogations qui m'ont porté vers mon sujet de recherche. Mon mémoire de maîtrise porte le titre suivant : « L'incertitude du sujet dans un contexte de désenchantement du monde : Émile Cioran, figure-type de l'homme désemparé ». Mon cadre théorique porte sur la première partie du titre. À partir de philosophe et de sociologues tels que Marcel Gauchet, Max Weber, Georg Simmel et Émile Durkheim, je brosse un portrait du monde dans lequel un écrivain comme Cioran a pu émerger, en Occident plutôt qu'ailleurs, après la Deuxième Guerre mondiale et non avant. Dans ma partie analytique, je vais appliquer mon cadre théorique à la portion de l'œuvre de Cioran écrite en France (après son départ de la Roumanie, en Europe de l'Est). Au lieu d'expliquer Cioran par lui-même, ou d'en retracer les influences philosophiques, mon objectif est de porter un regard sociologique sur son œuvre. Si je devais formuler mon projet sous forme de question, je le ferais ainsi : « Comment les travaux de Gauchet, Weber, Simmel et Durkheim nous permettent-ils de comprendre, d'un angle sociologique, le personnage que Cioran met en scène dans ses écrits de maturité ? ». Mais si au lieu de partir de la société pour expliquer l'individu, je parlais de l'individu pour comprendre la société, je me demanderais : « En quoi le personnage d'Émile Cioran reflète-t-il la condition du sujet contemporain et plus précisément, celle de l'homme désemparé ? »

Entre holisme et individualisme

La sociologie est une science humaine ayant la société pour objet d'étude. Néanmoins, elle reste divisée quant aux façons de la concevoir. L'approche holiste développée par Émile Durkheim analyse la société comme un Tout dont on peut dégager des lois générales ; tant de causes et de fonctions qui *déterminent* les individus. Max Weber comprend plutôt la société à partir du sens qui motive l'action, en prenant pour révélateur les croyances et les valeurs des

individus ou des groupes. Pour l'exprimer de façon schématique, au lieu d'étudier les mécanismes sociaux qui font des individus ce qu'ils sont, « l'individualisme méthodologique » s'intéresse aux façons qu'ont les individus de construire la société. Entre le primat de la société sur les individus ou l'antériorité de l'individu par rapport au social, le mémoire que je propose tend plutôt, par le choix du sujet, vers l'héritage wébérien. Cependant, même si ma partie analytique porte sur un *individu*, Émile Cioran, ma réflexion joue dans un va-et-vient entre individu et société. Sur ce point, je puise dans l'héritage de Georg Simmel, pour qui « il y a société là où il y a action réciproque de plusieurs individus »³. Comme le souligne Patrick Watier, « L'individu se départit de soi, ce soi étant bien entendu aussi déjà social, pour entrer en société, société qui elle-même n'existe pas sans le concours des individus ; l'action réciproque nous permet d'échapper à la recherche d'une cause ultime et d'éviter la régression à l'infini »⁴. Dans cette perspective, mieux vaut éviter le dilemme, trop arbitraire, entre holisme et individualisme méthodologique. Plus d'un siècle après sa fondation, la sociologie gagne à combiner ces deux traditions.

Une méthode idéaltypique

Mon cadre théorique ne s'applique ni à des données statistiques ni à un corpus d'entretiens, il me sert de *lunette* pour relire la portion d'une œuvre philosophique et littéraire. Après avoir parcouru quelques écrits de jeunesse de Cioran, j'ai décidé de me concentrer sur ses écrits de maturité. Au lieu d'être traduits du roumain, ils ont été écrits en français, ce qui les rend beaucoup plus clairs et agréables à lire. Ma partie analytique porte sur tout ce que Cioran a écrit en français, de son *Précis de décomposition* (publié en 1949) jusqu'à *Aveux et anathèmes* (publié en 1987). Je complète cette sélection par certains passages de ses *Entretiens*.

Cioran serait le premier à convenir que son œuvre de maturité mérite plus d'attention que ses écrits de jeunesse : « Mon premier livre, paru en 1934, est contaminé d'un bout à l'autre

³ Georg Simmel, *Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999, p.43.

⁴ Patrick Watier, présentation de *Georg Simmel et l'expérience du monde moderne*, Paris (dir. Patrick Watier), Méridiens Klincksieck, 1986, p.68-69.

par le jargon philosophique. Ce qui le sauve, c'est son fond éminemment sombre »⁵. Le Cioran de maturité développe les mêmes thèmes que le jeune Cioran sauf qu'il le fait dans un style moins abstrait, plus percutant. Lorsqu'il s'explique sur la différence entre ses livres écrits en roumain et ceux écrits en français, Cioran nous dit qu'« Ils procèdent d'une même vision de la vie, d'un même sentiment de l'être, si vous voulez. Ils expriment la réaction d'un marginal, d'un pestiféré, d'un individu que rien n'attache plus à ses semblables. Cette vision ne m'a pas quitté »⁶, conclut-il. Ce qui a changé par contre, c'est son intensité ; si le jeune Cioran lutte encore contre le monde, le Cioran de maturité a définitivement abdiqué. Par ailleurs, cette différence entre le « Cioran d'avant » et le « Cioran d'après » servira d'amorce à ma partie analytique...

Bien que de très beaux textes de Cioran soient des textes continus, il préfère écrire des aphorismes ; cela lui permet de livrer des conclusions en s'épargnant d'en retracer le raisonnement. C'est pourquoi il est difficile d'en offrir une reconstruction *systematique*. Son œuvre est (volontairement) parsemée de contradictions. Selon Cioran, c'était le prix à payer pour échapper à la rigidité d'un système théorique. « Un système ne supporte pas la contradiction [...] C'est pourquoi j'écris des fragments, pour pouvoir me contredire » admet-il. « La contradiction fait partie de ma nature et de celle de tout le monde, au fond »⁷. Comme Cioran *accepte* la contradiction, affirmant telle chose pour ensuite affirmer telle autre, j'ai préféré aborder son œuvre avec une méthode idéaltypique.

On obtient un idéaltype *en accentuant* unilatéralement *un ou plusieurs* points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés *isolément* [...] qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un *tableau de pensée* homogène [...]. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : *il est une utopie*⁸.

Cependant, les idéaux-types de Weber ne sont pas des « personnages », ce sont des concepts tels que « l'action rationnelle », la « communauté », le « capitalisme », etc. Pour voir comment la méthode idéaltypique peut s'appliquer à des *individus* plutôt qu'à des

⁵ Émile Cioran, *Entretiens*, Paris, Gallimard, Coll. « Arcades », 1995, p.147.

⁶ *Ibid.*, p.150.

⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁸ Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p.181.

concepts, il faut se tourner du côté de Simmel puisqu'il a construit (dans certains textes) des *figures-types*. « Dans l'univers de Simmel, des personnages balzaciens sont transformés en types sociaux abstraits, mi-fictifs, mi-réels »⁹, note Vandenberghe. Ainsi, en optant pour une sociologie compréhensive et en mobilisant la méthode idéaltypique pour construire, à partir de l'œuvre de maturité de Cioran, une figure-type de « l'homme désemparé », je m'inspire des travaux de Weber et Simmel. Et surtout, je partage les implications épistémologiques de leur méthode. Loin d'aspirer à décrire le « vrai Cioran », j'en propose une interprétation sociologique, ni plus ni moins.

La figure de « l'homme désemparé » que je vais construire représente *un* cas de figure *possible* dans un monde désenchanté. Ceci dit, pour en donner une image cohérente, je vais devoir insister sur sa *division*. Que Cioran se contredise, qu'il soit toujours en lutte contre lui-même n'a rien d'un hasard : il est sujet et comme sujet, il est profondément déchiré. « Regretter le repos dans l'indifférence, le rêve neutre de l'existence sans qualités, ne sert à rien ; nous sommes voulus sujets, et tout sujet est rupture avec la quiétude de l'Unité »¹⁰. En fait, *cette division du sujet contemporain sera le noyau dur de mon interprétation de Cioran*. Dans ses entretiens, Cioran admet ne connaître que deux grands problèmes : « comment supporter la vie et comment se supporter soi-même. Il n'y a pas de tâches plus difficiles », dit-il. « Et il n'y a pas de réponses définitives pour en venir à bout. Simplement chacun doit résoudre au moins partiellement ces problèmes pour lui-même »¹¹. Mon mémoire ne prétend pas résoudre ces problèmes, au contraire ! Mais si je peux montrer, à partir d'une lecture sociologique de Cioran, pourquoi ces problèmes sont maintenant les nôtres, peut-être que nous pourrons les méditer avec plus de détachement...

Comme pour Weber, l'idéaltype « n'a d'autre signification que d'un concept limite [...] purement idéal, auquel on mesure [...] la réalité pour clarifier le contenu empirique de certains de ses éléments importants, et avec lesquels on la compare »¹², j'inviterais le lecteur,

⁹ Frédéric Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, Paris, Éditions la Découverte, Coll. « Repères », 2001, p.80.

¹⁰ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1956, p.21.

¹¹ Émile Cioran, *Entretiens*, *op. cit.*, p.259.

¹² Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p.185.

au fil de sa lecture, à se comparer à Émile Cioran, en voyant dans quelle mesure (et sur quel point) il s'en approche ou s'en écarte. Après tout, *l'intérêt* de Cioran tient entre autres au retour qu'il nous invite à faire sur nous-mêmes.

Plan du mémoire et objectifs

Mon cadre théorique est précédé d'une mise en contexte historique où je résume la thèse de Gauchet sur le « désenchantement du monde ». Des sociétés primitives aux sociétés d'après l'État, en passant par le parcours chrétien, la modernité politique et l'émergence du sujet moderne, ce détour par l'histoire enrichira ma conceptualisation. Car pour saisir ce que Gauchet entend par « sortie de la religion » ou « crise des idéologies », j'estime qu'il faut aussi se pencher sur sa définition de la religion et sur le *processus* qui, selon lui, nous a conduit à en sortir. Cette mise en contexte m'apparaît comme un détour nécessaire pour en arriver à Cioran (que j'aborde uniquement dans ma partie analytique).

La première partie de mon cadre théorique traite de « la crise des idéologies » et de « la condition historique » en Occident. Avec Gauchet, je soutiens que la fin des idéologies nazie et communiste nourrit une crise des idéologies dans nos sociétés démocratiques. Le savant en sciences sociales ne peut prévoir le futur et en ce sens, il ne peut être certain que telle décision politique conduira nécessairement à tel résultat ; même s'il nous le garantissait, le souvenir du carnage totalitaire a fait de nous des sceptiques. La condition historique amène à reconnaître l'imprévisibilité du futur. Et si dans leur quête du bonheur, les individus tentent de maîtriser leur avenir, cet avenir ne s'identifie plus à celui de la collectivité. À ce titre, le temps est le grand ennemi de Cioran. Rétif aux illusions de l'utopie mais attiré par elles, il ne trouve de réconfort que dans... le passé d'avant la naissance.

Dans la deuxième partie de mon cadre théorique, j'examine, avec Weber, certains impacts du « désenchantement » sur la conscience du sujet contemporain. Celui qui ne trouve plus de sens à sa vie dans les formes religieuses ou politiques a désormais la charge d'en élaborer le contenu. Il est divisé entre la rationalité en valeur, qui le porte à s'investir vers un but par conviction, et la rationalité en finalité, qui l'incite au calcul des moyens adéquats pour arriver

à ses fins. Dans ce climat d'incertitude, la science ne peut *prouver* que nous devrions faire telle chose ou vivre de telle façon. Malgré les contraintes du capitalisme ou de la domination bureaucratique, l'individu est effectivement « libre » de faire ce qu'il veut. Mais cela suppose qu'il sache quelles fins viser et pour quelles raisons le faire. Or, Cioran a fait son deuil de la finalité car l'humanité, selon lui, n'en a aucune. Il est divisé entre son désir d'agir et sa « lucidité », qui lui prescrit le renoncement.

La troisième partie de mon cadre théorique aborde « la crise de la culture ». Avec Simmel et Gauchet, j'y soutiens que la montée de l'individualisme ébranle la disposition à croire de l'être humain. Sans le support symbolique de l'Église ou de l'État, l'individu se reconnaît comme l'auteur de ses croyances, de ses valeurs et de ses buts. Mais ce déplacement du fondement du sens fragilise ses adhésions et l'amène à les réviser. Le désenchantement du monde place le sujet dans une tension entre, d'une part, le besoin de se définir hors de la conformité à des systèmes religieux ou idéologiques et, d'autre part, le questionnement qu'il porte sur le sens de l'existence, en ayant la liberté mais la charge d'en élaborer les réponses. Cela peut le conduire à « l'épuisement d'être soi ». Sur ce point, Cioran se sent prisonnier de son Moi. Apatride, sans attache au monde, il se sent infiniment loin de Dieu et subit son propre doute comme un coup du destin.

La quatrième partie de mon cadre théorique porte sur « les figures du cynique et du blasé ». Comme l'a montré Simmel, l'argent est devenu une finalité absolue dans nos sociétés. Sauf qu'en se posant comme équivalent universel des choses, l'argent les vide de leur substance spécifique et les rend quantifiables, relatives les unes par rapport aux autres. La monnaie sert de médiation entre les hommes ; en faisant de nos relations sociales des relations monétaires, elle les dépersonnalise. C'est dans cette culture de l'argent qu'émergent les figures du « cynique » et du « blasé ». Le premier se plaît à dévaluer la valeur de toute chose, le deuxième est indifférent aux différences de valeurs. L'existence n'a plus de charme pour le blasé de la métropole. Faute de but, sa volonté est moribonde. En fait, Cioran partage plusieurs traits de caractère du cynique et du blasé, même si son « personnage » est assez riche pour en faire une figure-type à part entière.

« Le suicide » est le thème de la dernière partie de mon cadre théorique. Le type de suicide qui m'intéresse – le « suicide ego-anomique », théorisé par Durkheim – provient de la volonté de l'individu à s'affirmer en face de la société, et de la difficulté de la société à limiter ses passions. En postulant le droit au bonheur de tous, notre culture participe au dérèglement qu'elle aurait pour tâche de réguler. Le suicidaire peut agir et s'investir dans le monde. En revanche, quand ses espoirs manquent de freins, il se bute aux résistances extérieures et replonge dans l'isolement qui nourrissait son apathie. Pour ce qui est de Cioran, il est déchiré entre un désir de vivre et d'agir (en se projetant vers l'avenir) et sa volonté « d'être rien ». Combinée à sa haine de lui-même, de la société et des autres, cette discorde accroît l'attrait que la mort exerce sur lui.

Mon projet de mémoire a ceci d'original, qu'il pose un regard sociologique sur un penseur que l'on aborde généralement pour son contenu philosophique ou littéraire. Je veux montrer que Cioran est un individu unique, certes, mais un individu auquel personne n'est complètement étranger puisqu'au fond, notre culture en est la génitrice.

PREMIÈRE PARTIE : CADRE THÉORIQUE

CHAPITRE I

MISE EN CONTEXTE HISTORIQUE

Le discrédit jeté sur les tentatives d'orientation globale au nom du petit, du pluriel et des marges est allé de pair avec la démultiplication des spécialités et l'éclatement bureaucratique des savoirs. Double impasse, génératrice sous l'un et l'autre de ses aspects d'une vertigineuse déperdition d'intelligibilité [...] Il ne saurait être question de revenir sur les exigences d'information et de preuve que les disciplines nouvelles de l'homme en société ont développées depuis un siècle. Mais il n'est plus possible de se passer du type de questionnement avec lequel elles ont cru et entendu briser [...] Nous sommes des nains qui ont oublié de monter sur les épaules des géants. Si l'altitude de leur prouesse nous est interdite, le secours de leur taille nous reste offert.

Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*.

1.1 Introduction

Mon chapitre II s'entame avec le désenchantement du monde et la crise des idéologies selon Marcel Gauchet. Mais lorsqu'il traite du désenchantement, Gauchet renvoie non seulement à un état de fait mais à un *processus*. Dans cette partie, c'est ce processus que j'entends résumer. Je vais d'abord exposer ce que sont les sociétés primitives, avant de montrer en quoi elles furent transformées par l'émergence de l'État. Ensuite, je vais aborder la religion chrétienne et la Réforme protestante – qui servirent de pont à la modernité politique. Pendant la modernité, les hommes rêvaient d'un avenir où les hommes pourraient enfin retrouver l'unité (avec la société et avec eux-mêmes). J'en retiens la conclusion suivante : ils ont abouti au triomphe de la division.

Cette mise en contexte historique est très théorique. Afin de composer avec peu de pages et trop de contenu, j'ai trouvé dans le jargon sociologique une bouée de sauvetage. À vrai dire, ce

chapitre est marqué par un délire d'ordre et d'objectivité qui me freinait au moment où je l'ai rédigé. J'encourage quand même le lecteur à le traverser car il jette les bases des autres chapitres qui pour leur part, sont beaucoup plus fluides.

1.2 La religion dans les sociétés d'avant l'État

Fait central dans l'anthropologie politique de Pierre Clastres (le maître défunt que Gauchet reprendra dans sa théorie générale), les sociétés primitives sont des « sociétés sans État, elles sont les sociétés dont le corps ne possède pas d'organe séparé du pouvoir politique »¹³. Sur fond d'indivision, aucune distinction n'est possible entre le politique et le « social » ; pouvoir et société atteignent chez les primitifs une parfaite symbiose. Des mécanismes internes veillent au refoulement de la division, ce qui permet aux sociétés primitives d'assurer, dans une logique de l'immuable, la reconduction de leur unité : « La société primitive est totalité une en ce que le principe de son unité ne lui est pas extérieur : elle ne laisse aucune figure de l'Un se détacher du corps social pour la représenter, pour l'incarner comme unité »¹⁴. *Les sociétés d'avant l'État sont donc des sociétés du refus de la domination.* Les structures de leur mode de reproduction contiennent le désir de pouvoir du chef qui au lieu de dominer les parties du Tout, leur obéit, voire s'obéit lui-même puisqu'il se plie à la volonté générale. Ses prouesses de guerre servent moins son pouvoir que son prestige et sa parole, suggestive, perpétue au lieu de commander ; elle rappelle le temps autre de la fondation, qui fige les pratiques culturelles dans obéissance due aux ancêtres. Les sociétés primitives sont complètement enracinées dans le passé.

Des normes invariablement reproduites deviennent possibles dans la mesure où elles ont été parfaitement intériorisées. C'est en ce sens que *les sociétés d'avant l'État sont aussi des sociétés du refus de l'extériorité de la loi* car la loi, c'est la norme et la norme, c'est la loi. Que sa violence n'en camoufle les fonctions : la torture comme marquage indélébile des corps se comprend surtout comme initiation des parties, satisfaites de cette marque d'appartenance à la communauté. En gravant la loi dans la chair des membres qui la portent, on affirme son caractère absolu, inoubliable mais surtout, intransgressible puisque non extérieur. Ce rite « dit le refus de la société primitive de courir le risque de la division, le risque d'un pouvoir séparé d'elle-même,

¹³ Pierre Clastres, *Recherches d'Anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p.103.

¹⁴ *Ibid.*, p.192.

d'un pouvoir qui lui échapperait »¹⁵. La volonté d'unité des primitifs les protège de la domination politique qui en fait, précède la relation économique d'exploitation (la possibilité d'accumuler provient de l'appropriation du travail de l'un par la force d'un l'autre). En tant que sociétés du refus de la domination, *les sociétés primitives sont aussi des sociétés qui refusent l'éthique productiviste* - qui suppose l'accumulation. Suivant ce qui vient d'être établi, on peut conclure qu'elles sont des *sociétés du refus de l'inégalité parmi les hommes*.

Marcel Gauchet construit sa théorie à partir de Clastres, en incluant toutefois un élément que ce dernier passe sous silence : la dimension religieuse des sociétés primitives, qui permet de comprendre leur refus du changement et, par ricochet, la parfaite imbrication du pouvoir et de la société. En fait, le désir d'unité des primitifs se place en aval de la religion première, clé de voûte d'un éternel retour du même.

La religion à l'état pur, elle se ramasse dans cette division des temps qui place le présent dans une absolue dépendance envers le passé mythique et qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale en même temps qu'elle signe la dépossession sans appel des acteurs humains vis-à-vis de ce qui confère matérialité et sens aux faits et gestes de leur existence¹⁶.

Par l'évocation du mythe et le rituel, le chaman convertit le présent en continuité inchangée de la volonté ancestrale. Si les nostalgiques se réjouissent de cette salvation de l'unité, d'un point de vue moderne, une telle fusion n'est possible que dans un rapport de subordination absolue. Car si dans les sociétés d'avant l'État, « la société gagne en force ce que les individus perdent en autonomie », *les individus perdent en autonomie ce que la société gagne en force*. À la différence de Clastres, les sociétés primitives sont pour Gauchet des sociétés de l'hétéronomie « c'est-à-dire [des sociétés] de la subordination de l'ordre temporel à l'ordre divin qui domine par sa loi »¹⁷. La continuité entre forces occultes et réalités manifestes empêche la remise en cause de l'ordre qui en découle puisqu'une critique, pour atteindre son objet, doit pouvoir l'identifier alors que dans les sociétés d'avant l'État, l'invisible se reproduit sans la présence d'une incarnation visible (objets sacrés ou représentants). Refusant la division politique, les sociétés primitives évitent les contrecoups de la domination. En contrepartie, elles cristallisent

¹⁵ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1994, p.159.

¹⁶ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p.15.

¹⁷ Marcel Gauchet, *La condition historique*, Paris, Stock, Coll. « Essais », 2003, p.133.

leur conservatisme. Si l'on postule que l'essence de l'homme s'affirme dans la production subjective du monde (Hegel) ; si l'on ajoute que la religion, en copiant sans faute le modèle du passé, « signe la dépossession sans appel des acteurs humains » (Gauchet) ; alors on peut soutenir que « la religion institutionnalise l'homme contre lui-même ». La libération de la subjectivité ne surgira qu'avec l'émergence de l'État, structure de division.

1.3 Le progrès de la conscience avec l'État

L'émergence de l'État constitue l'une des plus grandes révolutions de l'histoire de l'humanité. « Elle est un fait spirituel qui se convertit en force matérielle. Elle suppose ce bouleversement de la croyance qui instaure et justifie la scission entre dominants et dominés en incarnant l'invisible dans le visible »¹⁸. Avec l'arrivée de l'État surgit la domination du petit nombre sur le grand nombre, la loi comme contrainte ressentie, la possibilité d'accumuler en extirpant les fruits du travail d'autrui. Les sociétés d'avant l'État bénéficient d'une égalité qui découle de celle de tous devant les origines. Dans les sociétés d'après l'État, l'ordre social repose sur une structure hiérarchique qui selon Gauchet, contient plusieurs virtualités transformatrices : « [...] l'avènement de la scission politique, c'est aussi l'introduction de la nécessité du devenir, l'installation d'une contrainte dynamique, d'un principe de changement au cœur de la pratique collective, sur tous les plans, matériel et spirituel comme symbolique »¹⁹. Cette première étape de sortie de la religion inaugure la séparation du politique et du social, elle introduit de la verticalité dans nos rapports sociaux. En fait, les dominants gouvernent le monde en tirant leur légitimité de la puissance des dieux. De là une double conséquence : la matérialisation de l'invisible dans l'autre du pouvoir lui confère une visibilité qui l'ouvre au besoin de rationalisation des hommes et la domination politique, en emboîtement hiérarchique avec l'altérité religieuse, peut être remise en cause.

Prise de conscience du sujet dans la mise à distance de l'objet politique : la visibilité objective des normes transforme la loi incontestable en extériorité questionnable. *Les prémisses d'une subjectivité se mettent en place.* « La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que

¹⁸ *Ibid.*, p.85.

¹⁹ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p.30.

par une autre conscience de soi »²⁰ disait Hegel et si le valet prend conscience de soi dans la résistance de l'extériorité, alors l'extériorité de l'État marque le progrès de la conscience. D'abord parce que l'État sonne le glas de la religion première, qu'il libère l'homme de son « entrée à reculons dans l'histoire » en lui permettant de manifester son essence dans un processus d'objectivation de plus en plus actif, « conscient ». Mais aussi parce que l'arrivée de l'État bouleverse le rapport que les hommes entretiennent avec l'altérité divine, et que ce bouleversement modifie à son tour le statut de l'altérité humaine. Dans les sociétés primitives, l'Autre est seulement autre en ce qu'il constitue ce que les parties du Tout (et le Tout) ne sont absolument pas : « la conscience de soi est être-pour-soi simple égal à soi-même en excluant de soi tout ce qui est autre [...] Ce qui est autre pour elle est objet inessentiel, marqué du caractère négatif. Mais l'autre est aussi conscience de soi »²¹ et les sociétés d'après l'État sauront le comprendre, par la possibilité de reconnaissance qui surgit de la confrontation entre hommes et entre sociétés...

1.4 Le parcours chrétien vers l'immanence

Le processus que je m'efforce de systématiser se déroule sur fond de contingence, tel un enchaînement de possibilités advenant dans leur alliance avec le déterminé. La direction n'est jamais univoque, unilinéaire. Faite de jonctions et de ruptures soudaines, elle vogue sur les aléas de la rencontre des peuples²². À ce compte, je retiens ce que Gauchet considère comme la deuxième étape de la sortie de la religion : il s'agit de la séparation des juifs d'avec la royauté sacrée du Pharaon, un « improbable absolu » qu'il théorise en insistant sur la conjoncture spécifique au peuple d'Israël. Alors que la fermeté de leur cohésion empêche une dissolution des Hébreux dans l'empire égyptien, leur participation au foisonnement spirituel de leur époque les rapproche des hénothéismes, c'est-à-dire des « religions qui tendent à l'unification de leur principe spirituel ». En affinités électives avec ces fruits de la haute civilisation, les juifs marcheront vers la terre promise en cultivant la pousse du Dieu unique : « L'invention du

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991, p.149.

²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (tome 1), Aubier-Montaigne, 1941, cité par François Gauvin dans « Spinoza, Kant, Hegel : Les textes fondamentaux de la philosophie moderne », *Le Point Hors-série*, no 10. (dir. François Gauvin), Septembre / octobre 2006, p.89.

²² J'aurais aimé développer sur la Grèce antique. Mais comme cette mise en contexte se doit d'être concise, et que Gauchet n'identifie pas le moment grec comme une étape de la sortie de la religion, j'enchaîne directement avec le parcours chrétien.

monothéisme consiste à se servir de ce qui se passe chez les autres pour en faire autre chose, et pour définir sa propre identité »²³. Le monothéisme permet aux juifs de dominer spirituellement ceux qui les dominent politiquement, en opposant à l'oppression égyptienne le sentiment de leur élection.

Gauchet retient une troisième étape de sortie de la religion, une brisure historique qui marque - peut-être autant que l'émergence de l'État ? - un basculement dans les rapports de l'humanité avec l'altérité divine. C'est l'expansion d'une hérésie juive libérant l'universel en puissance dans la particularité du peuple d'Israël, l'éclosion d'un contenu divin se transmettant et se diffusant sous une forme inédite. Son canal n'est rien de moins que la parole du fils de Dieu. À rebours de Moïse, Jésus est un « messie à l'envers » : « ce qu'il annonce, ce n'est pas la victoire sur l'occupant romain, dernier avatar en date d'une oppression familière, ce n'est pas une révolte, inutile, contre les dominations terrestres, c'est la sortie du monde où il y a des dominations »²⁴. Dévaluation du monde par l'enseignement du Christ, qui fait de l'homme un individu-en-relation-à-Dieu puis valorisation de l'individu (ou « divinisation de l'humain »), par la nature même de cette relation : de la fraternité des croyants liés par leur amour du Christ découle l'égalité des chrétiens face à Dieu. De l'invisible extra-mondain, la valeur d'égalité s'imprègne d'un absolu qui suivra sa descente dans le monde²⁵.

Le Dieu universel se donne comme étrangeté, comme extériorité sortant du rapport (plus direct) de révélation en s'incarnant dans l'intermédiaire du fils. Ce déplacement de la médiation change le contenu de la religion : les chrétiens se retrouvent plongés dans l'ambiguïté déchirante de la volonté divine. « Jésus ne délivre pas un message impératif et univoque, il n'expose pas une foi en articles ; il s'exprime par paraboles ; il prêche par l'exemple. Il est vérité, mais il ne dit pas directement ce que l'on doit croire en fait de vérité »²⁶. Hegel voyait dans la figure du Christ un basculement vers la *conscience malheureuse* : son rôle d'intermédiaire creuse la distance qui sépare les hommes de l'autre monde et ce faisant, il exacerbe les insuffisances du plus bas par rapport au plus haut. « L'homme s'est élevé au-dessus de sa condition terrestre et

²³ Marcel Gauchet, *La condition historique*, op. cit., p.95.

²⁴ *Ibid.*, p.100.

²⁵ Sur cette thèse que je vais joindre sous peu à celle de Gauchet, voir Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, Coll. « Essais », 1983, p.35 à 81.

²⁶ Marcel Gauchet, *La condition historique*, op. cit., p.109.

mortelle ; il n'est plus que le conflit de l'infini et du fini, de l'absolu qu'il a posé en dehors de la vie, et de sa vie réduite à la finitude »²⁷. La médiation christique trouble une postérité aux prises avec le couplage d'un ordre devenu infiniment loin.

Cette tension appelle l'arrivée d'une nouvelle forme, « médiation de la médiation » devant répondre au malaise d'une division à la fois sociale et psychique. C'est l'Église comme « bureaucratie de l'esprit et du salut » qui sert le remède, par la mise en place du pouvoir ecclésiastique. Sur le plan intrareligieux, le prêtre se consacre aux fonctions sacrales que lui délègue l'institution, en commémorant la présence de l'invisible dans le monde visible. Connaisseur d'âmes, docteur du sens, l'interprète des Écritures Saintes détient le « monopole du pardon légitime ». Au niveau extrareligieux, les communautés chrétiennes se retournent contre la persécution romaine en organisant le célibat des ecclésiastes et la pratique de l'aumône : deux façons de marquer la transcendance de Dieu face aux liens de la cité²⁸. C'est précisément sur ce point que s'opère une liaison entre Gauchet et les travaux de Louis Dumont. Que l'Église soit dominée par l'empire est une chose, mais qui perd en signification si l'on manque de préciser le niveau de cette domination. Car si l'empereur gouverne le monde, le prêtre domine l'extramondain qui sur le plan hiérarchique, conserve une suprématie ontologique. La conversion au christianisme de l'empereur Constantin modifie tout de même les degrés de l'articulation. Une fois rattachée au corps étatique, l'Église fait un pas en direction du monde, et devra par la suite modérer la dévaluation de ce vers quoi elle marche. En allant vers l'Église, l'État fait un saut hors du monde, ce qui dégage au politique des possibilités de transcendance²⁹. Servant chacune les besoins d'unité de l'autre, les formes politiques et religieuses poursuivent leur autonomisation. Mais la déconnexion n'est pas encore achevée...

Un contenu religieux bouillonne, puis se retourne contre la forme objective qui stimula son explosion : la Réforme protestante divise l'unité chrétienne et parachève l'unification d'un monde auquel la chrétienté avait concouru. Elle se comprend d'abord par une « crise de la médiation ». Le rapport direct au Texte (sans l'intermédiaire du prêtre) ébranle la hiérarchie du corps ecclésiastique, de même que son autorité pédagogique ; les 95 thèses de Luther critiquent

²⁷ Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, s.l., Seuil, Coll. « Points », 1993, p.32.

²⁸ Marcel Gauchet, *La condition historique*, op.cit., p.111 à 116.

²⁹ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p.61 à 70.

la décadence de l'Église, elles s'attaquent aux indulgences et défendent le droit au mariage des prêtres. En plus de généraliser son accès, la traduction de la Bible en allemand instaure une relation d'intimité entre le croyant et son Dieu. En fait, la traduction du mot « travail » par *Beruf* (qui signifie « vocation au travail ») servit de levier au capitalisme moderne. C'est en portant fruits dans le monde, donc en lui donnant une *valeur* que le protestant peut déceler les signes de sa place au ciel. Cette sacralisation de l'œuvre est amplifiée par Jean Calvin, pour qui Dieu est volonté pure et l'homme, une extension, une affirmation de ce vouloir divin. Le dogme de la prédestination, loin de signer l'apathie des damnés, encourage plutôt l'activité (rationnelle et ascétique) de ceux qui cherchent dans le monde les signes de leur élection. Depuis l'éthique protestante, « la cité de Dieu » s'édifie sur terre³⁰. L'absorption et l'intégration de l'extra-mondain dans l'intra-mondain entraîne moins le renversement que le *déplacement* des valeurs du haut vers celles du bas. Ainsi, l'individu chrétien et l'égalité qui s'y greffe naviguent sous un jour nouveau puis infusent, imbibés de l'absolu céleste, notre modernité politique. Gauchet puise son leitmotiv dans cette thèse de Louis Dumont : « La principale leçon à méditer est peut-être que la plus effective humanisation du monde est sortie à la longue d'une religion qui le subordonnait le plus strictement à une valeur transcendante »³¹. Une autre façon d'affirmer que le christianisme est la religion de la sortie de la religion.

1.5 La modernité politique et le contrat social

Une dérobée de l'altérité divine sous l'impulsion du christianisme, suivie d'un basculement dans l'immanence avec la réforme protestante ; si l'invisible survit, son éloignement ronge sa liaison avec le monde visible, qui s'affranchit de sa dépendance envers le plus haut. Cette libération de « l'histoire » réalise le passage vers la modernité politique, moment de maturité de l'univers occidental : « l'essentiel de son mouvement consiste à ramener au cœur de l'espace humain-social ce qui partout avant et partout ailleurs l'articulait et le commandait du dehors »³². Ainsi, la sortie de la religion est « ce phénomène tout à fait prodigieux [...] qui consiste à écarter l'altérité de la définition de l'humanité. La communauté humaine en vient à se définir à partir

³⁰ Ce résumé s'appuie sur Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964. Je reviendrai sur cette thèse dans le Chapitre III.

³¹ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, p.71.

³² Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p.233.

d'elle-même. Elle se donne des raisons depuis elle-même : le règne de l'hétéronomie fait place au monde de l'autonomie »³³. Dans ce contexte où la distinction qui subordonne le plus bas au plus haut *s'efface*, sapant une liaison que l'édifice hiérarchique supportait *en la fondant*, une refonte des fondements sociétaux s'avère impérative. Car ce n'est pas seulement Dieu qui se retire sous la poussée de l'autonomie, c'est aussi le rapport au temps de nos sociétés qui se renverse. Autrefois tournée vers le passé, la temporalité collective se projette maintenant dans l'ailleurs de l'avenir. Une réorientation menée sous l'égide de la divine Raison qui telle une panacée, promet le Progrès de l'humanité entière. Avec la modernité politique, un glissement s'opère de la croyance religieuse (où règne l'autorité du passé) vers la croyance politique (où règne l'autorité du futur), ce qui bouleverse autant l'assiette spirituelle des hommes que les façons de penser leur lien au collectif. La coupure de la religion et du politique implique une reconstruction du pouvoir terrestre.

Replacée dans la longue durée des sociétés humaines, la démocratie est l'expression par excellence de la sortie de la religion. Elle est en son fond rupture avec le mode de structuration religieux qui fut celui d'ensemble des collectivités humaines avant la nôtre. La démocratie, c'est le pouvoir des hommes se substituant à l'ordre défini par les dieux ou voulu par Dieu³⁴.

Cette définition de Gauchet puise en fait dans celle de Tocqueville, qui fait de la démocratie « non pas un type d'organisation des pouvoirs, mais un type de société ». Pour l'un et l'autre, le politique est « la façon dont une société organise son mode d'installation dans l'être, c'est-à-dire la façon dont s'inscrit dans son symbolisme le rapport de l'homme à soi, de l'homme à autrui et de l'homme au monde »³⁵. En ce sens, le passage de la monarchie à la démocratie est une révolution cruciale *puisqu'elle déstructure ce symbolisme*. D'où le besoin de rationaliser le transfert, de lui conférer un sens et un fondement à l'aide d'une philosophie politique. Telle sera la tâche des penseurs du contrat social. Pris isolément, leurs projets de société divergent, sauf que replacés dans le courant des Lumières, ils se rejoignent sur les enjeux, sur la « méthode », et

³³ Marcel Gauchet, *La condition historique*, op. cit., p.199.

³⁴ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2004, p.183.

³⁵ André Akoun et al., *Dictionnaire de sociologie*, Seuil, « Le Robert », 1999, p.494.

sur la figure de l'Autre faisant l'office de cette méthode. D'un commun esprit, les penseurs de la modernité remplacent Dieu par un nouveau « Roi secret »³⁶.

Taxer Hobbes d'absolutisme. Faire de Locke l'état-major de la superstructure, ou de Rousseau le nostalgique des primitifs. Ce sont des vérités partielles, certes, mais aussi très partiales en ce qu'elles manquent de resituer ces trois penseurs dans l'esprit de leur époque. Que l'homme serve de point d'ancrage à un courant théorique commun, voilà qui m'apparaît plus intéressant, surtout en regard de la sortie de la religion, d'une progression de l'autonomie faisant de l'individu le centre des démocraties modernes. Dumont rejoint partiellement Hegel dans sa lecture des contractualistes, tout comme Gauchet qui dans une perspective moins holiste, soutient que « La décomposition du collectif en individus est appelée par sa subjectivation. Elle est un passage obligé de la conquête de l'idée »³⁷. La fiction d'un état de nature rejoint la réalité historique en situant l'altérité dans le monde. Animal ou sauvage, l'Autre de l'homme apparaît comme menaçant (chez Hobbes) paresseux (chez Locke) ou bienheureux (chez Rousseau) : s'il y a différence sur le contenu, il y a tout de même convergence sur la forme. Les penseurs du contrat social théorisent le fantasme de leur époque : celui d'une *tabula rasa* du passé en vue d'une amélioration de l'avenir. Mais comme le concept d'histoire manquait à l'époque, la rupture se pense comme continuité et l'originaire, comme fondement légitime de l'artifice politique.

Le Léviathan de Hobbes témoigne d'une crise de la médiation qui dans l'immédiat, se résout par un despotisme démocratique : « [Hobbes] est le penseur du retournement de l'ancien *pouvoir d'incarnation* en *pouvoir par représentation*, du pouvoir imposé par la hiérarchie divine au pouvoir créé par le contrat des égaux »³⁸. Locke libéralise la théorie de Hobbes. Dans un esprit « protestant », il sent le besoin de légitimer dans l'immanence (d'abord par le travail, ensuite par la monnaie) l'inégalité de propriété alors qu'au temps du régime féodal, la possession et les différenciations statutaires se justifiaient par la subordination de l'intra-mondain à l'extra-mondain. Pour sa part, Rousseau traite des origines et des fondements de l'inégalité parmi les

³⁶ Le « roi secret » se trouve là où « l'élément absolu et métaphysique de la réalité rencontre la valeur suprême, avec l'exigence absolue envers nous-même et envers le monde ». Voir la préface de Jean-Louis Vieillard-Baron dans Georg Simmel, *Philosophie de la modernité* (tome 2), Paris, Payot, 1990, p.19.

³⁷ Marcel Gauchet, *La condition historique*, *op. cit.*, p.215.

³⁸ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, *op. cit.*, p.117.

hommes ; le manque d'égalité prend alors forme de *problème* auquel le contrat social profile une solution politique. En bref, les contractualistes veulent lier des égaux par une domination qui fait de son point d'arrivée le commencement légitime. Ils cherchent tous, à divers degrés, une coïncidence de la base subissant l'action du sommet et du sommet agissant sur la base³⁹. Penser l'indivision des parties et du Tout, avec le concept de « volonté générale », est aussi une façon de palier à la division des parties qui composent ce Tout... Que la sortie de la religion suscite un tel besoin de synthèse en dit long sur l'efficacité de ses fonctions.

1.6 La division du sujet, contraire de la coïncidence interne

Comme en témoignent l'œuvre de Rousseau ou de Kant, la croyance au Progrès s'accompagne de l'idée d'une perfectibilité de l'homme, d'une liberté de se faire qui transforme son registre moral. Le déploiement de la modernité pose les conditions d'un sujet « autodéterminé », qui lui aussi se donne sa propre loi. Mais la sortie de la religion résout moins les problèmes qu'elle ne les déplace : « Réduction de l'altérité, ce n'est pas élimination de la dimension de l'autre au profit d'on ne sait quel règne de la présence pure, c'est transfert de l'autre dans l'immanence »⁴⁰. Car si la visée d'une pleine maîtrise de soi suppose la présence d'autrui, le miroir de l'autre amplifie la division du sujet qui n'en finit pas de s'étendre. Loin de faire unité, le sujet se découvre bien plutôt sous le mode du contraire de la coïncidence avec soi : « Ce ne sont plus sa pleine propriété de lui-même et sa faculté de se choisir en toute connaissance de cause qui articulent le sujet ; ce sont sa dépossession consciente et sa détermination par une part de lui-même qu'il ignore »⁴¹. *Le sujet moderne est divisé, une part de ce qu'il est lui échappe.*

Cette division du sujet marche en concomitance avec l'histoire des formes collectives. En fait, lorsque « [l'autonomie] s'installe, le rapport de l'humanité avec elle-même devient rapport d'altérité fonctionnelle, que ce soit au plan collectif, dans la société, dans la politique, ou que ce soit au plan individuel. Tout se joue entre soi et soi, mais moyennant une extériorité pratique à

³⁹ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.248 à 252.

⁴⁰ *Ibid.*, p.238.

⁴¹ *Ibid.*, p.243.

soi »⁴². Au niveau politico-social, les hommes réalisent que le souverain peuple et l'autre du pouvoir font deux choses plutôt qu'une. Au grand dam des espoirs rousseauistes, ou du système hégélien de la réconciliation, l'idéal d'une symbiose entre le sommet (les dominants) et la base (les dominés) tourne au paradoxe des conséquences : on visait l'unité, on atteint la division, qui marque autant les parties que leurs rapports avec le Tout. « L'Esprit » marche à contresens de la synthèse. Aux antipodes des sociétés primitives, *les sociétés modernes sont donc des sociétés du refus de l'unité, des sociétés de la division*. L'État se charge alors de chapeauter l'antagonisme : « Cas de figure type d'une *réflexivité collective inconsciente d'elle-même*. Le conflit assure une fonction réfléchie qui exclut la conscience des agents. C'est de l'impossibilité même de la réunion des esprits et de l'ignorance de ce que leur déchirure opère que vit le social-sujet »⁴³. Voilà une bonne part du mérite théorique que Gauchet reconnaît à Freud : celui d'avoir compris, à partir de l'inéluctable division d'avec soi, l'impossibilité d'un plein savoir de soi dans la science totale de soi. Il n'est donc pas anodin que Freud se soit inquiété de la montée du socialisme, en associant le rêve d'égalité au malaise d'une culture qui désormais, doit se passer de l'illusion religieuse⁴⁴...

⁴² Marcel Gauchet, *La condition historique*, op. cit., p.200.

⁴³ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.280.

⁴⁴ Voir Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995. J'aborde cet ouvrage comme un prolongement pessimiste de son ouvrage *L'avenir d'une illusion*.

CHAPITRE II

LA CRISE DES IDÉOLOGIES ET LA CONDITION HISTORIQUE

2.1 Introduction

Dans ce chapitre, je redéfinit les concepts d'hétéronomie et d'autonomie mobilisés dans ma mise en contexte historique, à partir de la thèse de Gauchet. C'est en m'appuyant sur ces concepts que j'aborde le moment totalitaire en Occident, soit l'épisode à partir duquel je traite maintenant du « désenchantement du monde », en concentrant mon analyse autour de trois aspects : le totalitarisme et son échec, la crise des idéologies dans nos démocraties, et la montée de l'idéologie individualiste.

Pendant le moment totalitaire, les dirigeants nazis et communistes justifiaient leurs politiques par la « science » de la sélection naturelle ou de la lutte des classes. Sauf qu'après la Deuxième Guerre mondiale et la chute du mur de Berlin, la crédibilité de ces théories s'effondre avec les régimes qu'elles avaient pour tâche de légitimer. Partant de là, je montrerai que la fin des idéologies totalitaires nourrit une « crise des idéologies » dans nos démocraties. Le discours idéologique propose une explication rationnelle du devenir collectif. Mais non seulement le rapport du savant à la réalité est affecté par l'éclatement des grands systèmes théoriques, en plus, sa parole est mise en doute par les récepteurs de son discours. Le sens que le savant attribue à l'avenir se prête au scepticisme ambiant. Alors qu'on estimait pouvoir prédire l'avenir, « la condition historique » démystifie nos illusions à son égard. Reconnaître son imprévisibilité a pour effet d'amplifier l'incertitude du sujet.

Une face de l'idéologie survit tout de même à cette crise : c'est sa face utopique, qui consiste à réinvestir ici-bas des attentes autrefois projetées dans l'au-delà. Sous l'influence de l'individualisme, l'individu contemporain croit en son bonheur personnel, il est animé par un

futur qu'il ne peut se retenir de transfigurer. L'image qu'il s'en fait n'est-elle rien d'autre qu'un « voile » ?

2.2 Du dernier souffle hétéronome au règne de l'autonomie pure

La théorie de Marcel Gauchet sur le désenchantement du monde traite, par une approche essentiellement structuraliste, du rapport ontologique entre l'homme et l'histoire. Pour rendre compte de cette articulation, Gauchet s'appuie sur une distinction qui permet de saisir l'originalité de la modernité par rapport à la tradition, soit le passage d'une société hétéronome, gouvernée par la religion⁴⁵, à une société autonome, qui se donne sa propre loi et se propose l'autogouvernement pour idéal. Dans le règne de l'hétéronomie, la loi et l'ordre social se reçoivent de l'extérieur (de l'altérité religieuse) alors que dans un régime de l'autonomie, ils émanent directement de la société, dans la libre délibération de ses membres. Les sociétés de type hétéronomes sont des « sociétés holistes », elles se caractérisent par un primat du Tout sur les parties. À l'inverse, les sociétés autonomes sont des « sociétés individualistes » puisque dans celles-ci, ce sont les parties qui priment sur le Tout. Au niveau temporel, une croyance en l'autorité du passé fige les sociétés hétéronomes dans la reproduction du même. Courroies de transmission de la volonté ancestrale, leurs membres puisent leurs références symboliques dans l'ailleurs des fondations et, par leurs pratiques culturelles, font du présent son invariable continuité. Aux antipodes de ce mode de reproduction, une croyance en l'autorité du futur projette les sociétés autonomes vers l'avenir, portées qu'elles sont par une dynamique de changement et de production de l'autre. Dans ce type de sociétés, c'est moins ce qui précède que ce qui suivra qui donne sens au présent, puis motive l'action sociale⁴⁶.

⁴⁵ Suivant Gauchet, il faut bien distinguer la religion première des grandes religions institutionnelles, auxquelles généralement le terme est associé. La religion au sens fort n'implique pas l'Église ou la hiérarchie d'un corps de prêtres ; on pourrait même dire qu'elle les exclut. Je renvoie ici à la première section de mon Chapitre I.

⁴⁶ Cette opposition idéaltypique entre sociétés hétéronomes et sociétés autonomes se trouve dans Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p.91 à 96.

Le précédent chapitre a permis de saisir que les concepts d'hétéronomie et d'autonomie, loin de se réduire à une opposition idéaltypique, peuvent aussi se comprendre comme une transition. Pour la suite de mon mémoire, l'expression « sortie de la religion » (dépendamment du contexte de son utilisation), pourra aussi bien désigner cet aspect transitif qu'un état de fait, parvenu à terme.

C'est en reprenant les concepts d'autonomie et d'hétéronomie que Gauchet aborde la montée du totalitarisme au 20^e siècle, par une analyse qui rappelle une thèse de Louis Dumont. Pour ce dernier, « le totalitarisme est une maladie de la société moderne qui résulte de la tentative, dans une société où l'individualisme est profondément enraciné, et prédominant, de le subordonner à la primauté de la société comme totalité »⁴⁷. Autrement dit, le moment totalitaire en est un où la forme de l'Un issue de l'ère hétéronome commande les versions les plus radicales de l'autonomie, en faisant de la restructuration de l'unité collective une promesse d'avenir. Ainsi peut-on résumer l'ambition du totalitarisme : « faire entrer le diable démocratique dans la bouteille religieuse, plier les expressions de l'autonomie à un ordre d'essence hétéronome »⁴⁸. Les partisans de l'extrême droite « demandent à la forme même de la politique autonome d'être le vecteur de l'hétéronomie », ceux de l'extrême gauche, « à l'hétéronomie d'être le levier de l'autonomie »⁴⁹. La loi qui préside à cette réorganisation collective n'est pas celle de Dieu, reçue de l'extérieur, pas plus que celle de la communauté humaine, telle qu'établie par les penseurs de la modernité. Hannah Arendt montre que cette loi est à la fois immanente au monde et extérieure aux hommes (pris dans leur individualité).

La légitimité totalitaire, dans son défi à la légalité et dans sa prétention à instaurer le règne direct de la justice sur terre, accomplit la loi de l'Histoire ou de la Nature sans la traduire en normes de bien ou de mal pour la conduite individuelle. Elle applique la loi directement au genre humain sans s'inquiéter de la conduite des hommes [...] La politique totalitaire [...] promet la justice sur terre parce qu'elle prétend faire du genre humain lui-même l'incarnation de la loi⁵⁰.

⁴⁷ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p.163.

⁴⁸ Marcel Gauchet, *La condition historique*, op. cit., p.292.

⁴⁹ *Ibid.*, p.297-298.

⁵⁰ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris, Seuil, Coll. « Points / Politique », 1972, p.206-207.

Inspirée du darwinisme, la loi de Nature appliquée par les nazis prescrit - au nom de la sélection naturelle - la suppression des faibles. La loi de l'Histoire des communistes défend une idée similaire. Car si l'histoire est celle de la lutte des classes, ce serait la fin de l'histoire si la classe destinée à être renversée cessait de périr sous l'ordre des dirigeants totalitaires. Pour Arendt, les politiques de la terreur constituent l'essence du totalitarisme : « La terreur comme réalisation d'une loi du mouvement dont la fin ultime n'est ni le bien-être des hommes ni l'intérêt d'un homme mais la fabrication du genre humain, élimine l'individu au profit de l'espèce, sacrifie les "parties" au profit du "tout" »⁵¹. Dans un système prêt à tout pour reconstruire l'Un, le moindre écart devant la Loi fait l'objet d'une répression systématique.

Si de nos jours, le délire de l'entreprise totalitaire semble évident, il en allait autrement des années 30 jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. À vrai dire, le désir de réanimation de l'Un était tel qu'il fallut attendre que son « principe de réalité » le rattrape pour en faire le deuil. Cette réalité, ce sont les archives et les documents d'État qui attestent des crimes nazis et communistes⁵². De la perspective de Gauchet, c'est la réalité historique de nos sociétés dont le degré d'autonomie, à la sortie du 19^e siècle, devait nous affranchir des vestiges hétéronomes, pour ainsi marquer la dernière étape de la sortie de la religion. Ce renversement n'est pas sans conséquences sur les rapports qu'entretiennent les parties avec le Tout. Plus question, pour le citoyen contemporain, de mouler sa volonté à celle d'un chef ou de laisser l'État intervenir dans ses affaires car, pour reprendre le mot de Benjamin Constant, notre liberté n'est plus celle « des anciens » mais bien celle « des modernes »⁵³. Les individus font maintenant preuve de méfiance envers tout régime qui aurait pour effet de limiter les libertés individuelles. Même les interventions de l'État, malgré le fait qu'elles agissent sur elle, s'effectuent au nom d'un détachement de la vie commune.

⁵¹ *Ibid.*, p.210.

⁵² Même après la Deuxième Guerre mondiale, tout un courant de l'intelligentsia française continuait de nier (ou s'entêtait à justifier) les crimes du communisme. « L'opium des intellectuels » de Raymond Aron est une critique virulente de ces penseurs, dont Sartre et Merleau-Ponty.

⁵³ Voir la conférence sur « La liberté des anciens comparée à celle des modernes » dans Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Coll. « Folio / Essais », Paris, Gallimard, 2004.

Voyant une illusion dans ce règne de l'autonomie pure, Gauchet s'en fait le critique, en signalant que la défaite du totalitarisme ne va pas sans le ressac d'une nouvelle pathologie idéologique : « Une pathologie de la désappartenance, par opposition à celle de l'âge totalitaire où il s'agissait de nier l'individu au profit du collectif censé le définir, que ce soit la classe, la nation ou la race [...] Émerge la figure d'un individu pur, ne devant rien à la société, mais exigeant tout d'elle »⁵⁴. L'identification de ce basculement permet de clore un premier cercle conceptuel. Car si la modernité se construit par l'émancipation de la société par rapport à la détermination religieuse, l'autonomie change de sens dans la modernité avancée. Elle devient une volonté de libération des individus face au monde social, qu'ils perçoivent comme une extériorité contraignante.

2.3 L'effondrement du système totalitaire

Loin de s'expliquer par le seul usage de la force, le succès momentané de l'entreprise totalitaire tenait à l'efficacité de ses justifications symboliques : « Les masses qui acclamaient Hitler, Mussolini ou Staline, subissaient une propagande, non une pure contrainte »⁵⁵. Le communisme proposait à ses adeptes une téléologie : retour à l'égalité primitive, pacification des rapports sociaux, possibilité de faire ce qu'il nous plaît quand nous le voulons. Le nazisme offrait au peuple allemand une idée claire de son destin : tragique et glorieux, il passait par un accroissement de puissance. Contre les idéaux démocratiques, la croyance en la hiérarchie des races motivait les conquêtes du III^e Reich, lequel visait à réinstaurer les valeurs de l'ordre ancien où régnait la domination de l'esclave par le maître.

Les idéologies nazie et communiste émergent dans un contexte de sortie de la religion, à un moment où les hommes ne savent plus comment s'orienter dans le monde, ni d'ailleurs quelle boussole prendre pour savoir où aller. C'est pourquoi certains théoriciens ont qualifié le nazisme et le communisme de « religions séculières ». Gauchet préfère parler de l'« âge des idéologies », ce « moment où le nouveau, à savoir l'adhésion au changement, a dû, selon un processus familier, composer avec l'ancien, se couler dans le cadre hérité de la culture de

⁵⁴ Marcel Gauchet, *La condition historique*, op. cit., p.314.

⁵⁵ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Hachette littérature, Coll. « Pluriel », 2002, p.129.

l'immuable, passer compromis avec la vision religieuse de l'ordre stable et su parce que dicté du dehors »⁵⁶. Réanimer l'Un quand nos sociétés étaient sur le point de s'en affranchir, brandir l'option hétéronome quand les parties du Tout tendent à l'individualisation : une entreprise pour la moins périlleuse. Que le désir soit d'égalité ou que la volonté soit de puissance, on apprend avec le temps que *les fantasmes négocient toujours avec la réalité*. La crise des idéologies n'est pas un écran de fumée. Elle est une leçon tirée de l'histoire.

Avant d'entamer mon analyse de la crise des idéologies, je tiens à souligner que la recherche de l'Un et l'entreprise totalitaire ne recouvrent pas tout le domaine de l'idéologie au 20^e siècle. Pour demeurer légitime, la démocratie a elle aussi besoin du support de l'idéologie. Alliant Aron et Gauchet, ma thèse est la suivante : l'effondrement du totalitarisme, avec ses conséquences idéelles, fragilise le support idéologique dont la démocratie aurait besoin pour répondre au besoin de sens des individus.

2.4 Raz-de-marée dans la tour d'ivoire

Gauchet voit trois composantes à l'œuvre dans le discours idéologique. L'analyse des deux premières m'amène à soutenir que les idéologies, sans tirer à leur fin, traversent un état de crise. Commençons par la première composante : « une société qui se comprend sous le signe de son auto-production dans la durée a besoin d'une explication du mouvement du devenir qui l'engendre - une explication immanente, par opposition aux justifications transcendantes de la religion »⁵⁷. Si je peux me permettre cette inflexion, l'explication à laquelle Gauchet fait référence revendique le statut de discours scientifique. Cette face de l'idéologie rejoint la compréhension qu'en ont Marx et Aron puisqu'ils la définissent par référence aux critères du vrai et du faux. Mais si pour Marx, l'idéologie est science fausse ou « image inversée de la réalité », Aron préfère en parler au pluriel. Pour lui, les idéologies sont des doctrines qui mêlent « des propositions de faits et des jugements de valeurs. Elles expriment une perspective sur le monde et une volonté tournée vers l'avenir. Elles ne

⁵⁶ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 257.

⁵⁷ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p.96.

tombent pas *directement* [c'est moi qui souligne] sous l'alternative du vrai et du faux [...] »⁵⁸, au sens où elles *se disent* véridiques sans l'être réellement. La science dit vrai. L'idéologie prétend dire vrai tout en étant fausse.

On rejoint ici la définition qu'en donne Raymond Boudon, pour qui les idéologies sont des « doctrines reposant sur des théories fausses ou douteuses ou sur des théories indûment interprétées, auxquelles on accorde une crédibilité qu'elles ne méritent pas »⁵⁹. Je ne pense pas que pour Gauchet, l'idéologie démocratique soit marquée d'une crédibilité *excessive*. Car la capacité qu'a une domination politique à produire de l'obéissance repose en bonne partie sur la croyance des citoyens en sa légitimité : « Le fait que sa revendication propre de légitimité suivant son type ait, dans une mesure importante, "du crédit", consolide son existence »⁶⁰. Or, dans le monde occidental actuel, le crédit accordé à la domination rationnelle-légale est à la baisse⁶¹. Le manque de confiance en nos démocraties remet leur légitimité en cause mais surtout, il témoigne d'un affaiblissement de leur pouvoir symbolique.

Malgré que sa perspective diffère de celle de Gauchet, la théorie de Boudon fournit certains outils pour développer davantage à propos de la crise de la première composante de l'idéologie. Dans son analyse de « l'origine des idées reçues », Boudon conclut l'un de ses chapitres par un schéma en forme de triangle. Le premier pôle du triangle représente la réalité, le deuxième, les producteurs d'idées en sciences sociales et le troisième, le public dont le regard sur la réalité est influencé par celui des producteurs d'idées⁶². Je reprends le schéma en adaptant sa terminologie à la mienne (voir Schéma 1, après ma bibliographie). D'abord du côté des producteurs d'idées, le rapport d'observation à la réalité est marqué, depuis le milieu du 20^e siècle, par de profonds bouleversements épistémologiques - parmi lesquels je retiendrai, pour l'instant, l'effondrement du marxisme orthodoxe. Dans *La logique*

⁵⁸ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p.246.

⁵⁹ Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, Coll. « Essais / points », 1986, p.45.

⁶⁰ Max Weber, *Économie et société* (tome 1), Paris, Plon, 1971, p.288.

⁶¹ Selon Weber, la domination rationnelle-légale repose sur « la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens ». Voir *Ibid.*, p.289.

⁶² Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, op. cit., p.134.

de la découverte scientifique, Karl Popper soutient que c'est « la falsifiabilité, et non pas la vérifiabilité, qui constitue le trait essentiel des théories scientifiques. C'est la direction même de la démarche qui se trouve ainsi inversée : on ne va plus des faits à la construction des théories, mais des théories à leur contrôle par les faits »⁶³. S'il est un fait qui, après la Deuxième Guerre mondiale, aura contredit les travaux d'un producteur d'idées, c'est bien l'échec du communisme, exemple manifeste du décalage entre les aboutissements présumés d'une théorie et ses résultats. Plusieurs prédictions de Marx se sont avérées fausses. La Révolution, portée par les paysans et le parti Bolchevik plutôt que les prolétaires, eut lieu en Russie et non en Angleterre. Loin de conduire à la disparition de l'État, la mise en place d'un régime socialiste alla de pair avec l'alourdissement de la machine bureaucratique. L'égalité pour tous était le but sacré de la Révolution. Aux lendemains de 1917 (comme aujourd'hui d'ailleurs) les inégalités de classes perdurent, à l'Est comme à l'Ouest. Et finalement, s'il est quelque chose comme un principe dialectique qui gouverne le monde, la synthèse redevient toujours une thèse, à nouveau niée par l'antithèse et ainsi de suite⁶⁴. L'époque où le marxisme servait d'opium aux intellectuels (et aux masses) est terminée. Comme son corpus offrait une « explication du devenir » qui s'oppose aux « justifications transcendantes de la religion », l'infirmité de ses prédictions participe à la crise des idéologies en Occident.

2.5 Une confiance populaire chancelante

Examinons maintenant le lien de confiance qui relie (ou sépare) le producteur d'idées du citoyen profane. Tel qu'établie avec Aron et Marx, la composante rationnelle du discours idéologique repose sur la prétention à la science de celui qui le tient. Je déplace maintenant la perspective, en soutenant que le problème de l'idéologie, bien qu'elle puisse dire faux, tient surtout au fait qu'on ne peut savoir si elle dit vrai : « Il est [...] impossible de savoir *qu'on sait* si on ignore *ce qu'on sait*, impossible de savoir si un autre sait ou ne sait pas sans savoir ce qu'il sait ou ne sait pas (seul un médecin peut choisir à coup sûr son médecin, les autres ne

⁶³ Gianni Vattimo et al., *Encyclopédie de la philosophie*, Coll. « La Pochothèque », Varèse, Le livre de Poche, 2002, p.1292.

⁶⁴ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p.115 à 144.

peuvent se fier qu'à une réputation) »⁶⁵. Là où Platon opposait la rhétorique au logos, les théoriciens « classiques » de l'idéologie l'opposent à la science. Sauf qu'à rebours de la pensée contemplative, qui situait le penseur au-delà de la réalité sociale, la sociologie change notre façon d'aborder le problème de l'idéologie. Car en tant que sujet, le spécialiste des sciences sociales est immergé dans son objet d'étude. Il doit garder une distance par rapport aux choses qu'il observe. Mais cette distance n'a rien à voir avec le regard de surplomb du Philosophe roi⁶⁶.

Ce constat nous plonge dans le paradoxe de Mannheim : « Si une interprétation de l'idéologie s'effectue toujours en termes de la situation de vie de celui qui l'exprime, comment départager l'idéologique du scientifique, la rhétorique du discours vrai ? ». Dans le langage de Platon, « comment savoir si ce que nous appelons *rhétorique* n'est pas tout simplement un discours qui contredit nos opinions et la science, un discours qui concorde avec celles-ci ? ». Limite vaporeuse, puisque les sciences sociales abordent leurs objets selon différents points de vue qui s'opposent entre eux. « Ce n'est pas tant que nous ayons des intérêts divergents, mais surtout que nous n'appréhendons plus la réalité à partir des mêmes présupposés. Ce n'est pas un problème économique, ce n'est pas en raison de la lutte des classes, mais parce que l'unité spirituelle du monde a été brisée »⁶⁷, ajouterait Karl Mannheim.

Malgré la spécialisation scientifique et « le discrédit jeté sur les tentatives d'orientation globale au nom du petit, du pluriel et des marges »⁶⁸, certains intellectuels produisent encore des théories sur le mouvement du devenir occidental. Ceci dit, ces théories n'ont plus le mandat de prédire l'avenir, pas plus qu'elles ont pour tâche d'assigner un « cap » à nos sociétés⁶⁹. Et même si, dans un élan d'amour-propre, le producteur d'idées nous révélait les secrets du devoir-être sociétal, quel crédit le citoyen accorderait-il à son discours ? Il pourrait

⁶⁵ Monique Dixsaut, *Platon*, Paris, Coll. « Bibliothèque des philosophies », Vrin, p.83.

⁶⁶ Voir Platon, *La République*, Paris, Flammarion, Coll. « GF », 2002.

⁶⁷ Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, Coll. « Essais », 1997, p.219-220. Dans le Chapitre III, je reviendrai sur la destruction de l'unité spirituelle du monde, en montrant qu'elle s'articule avec le « polythéisme des valeurs ».

⁶⁸ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p.XXI

⁶⁹ Déjà Weber énonçait cette critique. J'y reviendrai dans le Chapitre III.

se demander, et à juste titre, si ce « médecin du social » ne lui impose pas des valeurs ou des croyances du haut d'une science dont il ignore les rouages... Mais si on hésite à croire ceux qui disent savoir, est-ce parce qu'on sait qu'on ne sait pas, ou parce qu'on croit savoir autant qu'eux ? Commençons par admettre la seconde hypothèse : la perte de crédibilité qui affecte le producteur d'idées tient au fait que le citoyen considère ses propres opinions comme aussi valables que celles des autres, peu importe leur profession ou leur statut.

Si quiconque ayant des yeux et des doigts, à qui on fournit du cuir et un instrument, n'est pas pour cela en mesure de faire des souliers, de nos jours domine le préjugé selon lequel chacun sait immédiatement philosopher et apprécier la philosophie puisqu'il possède l'unité de la raison naturelle - comme si chacun ne possédait pas aussi dans son pied la mesure de son soulier⁷⁰.

Par cet argument qui rappelle celui de Platon dans *La République*, Hegel critique la place réservée au philosophe dans un régime démocratique. On reconnaît au cordonnier un savoir en cordonnerie, sans reconnaître au philosophe (disons au producteur d'idées) l'autorité d'un savoir dans son champ de spécialisation. Marqué par l'égalité formelle, le rapport des citoyens au monde des idées s'apparenterait donc à celui qu'ils entretiennent avec le monde politique. Après les marasmes de la Deuxième Guerre mondiale, on hésite à suivre ceux qui prétendent savoir où aller. Car dans une démocratie, il n'y a pas de raison pour que la parole d'un individu ait plus de poids que celle d'un autre, du moins pas en ce qui concerne l'orientation de la collectivité, qui touche moins des questions de vérité que de valeurs⁷¹. Partant de l'idée qu'une valeur ne peut se prouver, qu'est-ce qui nous dit que les valeurs du philosophe sont préférables à celles du cordonnier ?

Il y a toujours un décalage entre les principes d'un régime politique et leur application concrète et à ce titre, la démocratie ne fait pas exception à la règle. Notre modernité reste partiellement platonicienne. Le monde occidental est déchiré par un conflit de valeurs mais l'affirmation de ces valeurs, pour trouver l'adhésion des récepteurs, doit passer par

⁷⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* dans « Spinoza, Kant, Hegel : Les textes fondamentaux de la philosophie moderne », Le Point Hors-série, no 10, Paris, septembre / octobre 2006, p.79.

⁷¹ En fait, il faut tout de même nuancer puisque le crédit dont bénéficient (ou non) les producteurs d'idées dépend aussi de la « valeur sociale » de la science qu'ils représentent.

l'argumentation rationnelle. J'en reviens donc à ce que j'appelais le « problème idéologique » : un intellectuel qui propose une orientation de la société ne dit pas affirmer des valeurs, il prétend dire vrai. Ainsi, pour que le conflit des valeurs prenne la voie d'un conflit pour la vérité, le discours idéologique doit bien influencer l'esprit des citoyens. Mais cette influence n'est plus celle qu'elle était avant la fin de la Deuxième Guerre mondiale. D'une part, parce que l'expérience nazie et communiste aura appris aux hommes à se méfier des grandes prophéties. D'autre part, parce que les récepteurs du discours idéologique sont soumis à des discours idéologiquement contradictoires, ce qui relativise les croyances que ces discours visent à produire. Au fond de lui, *l'individu sait qu'il peut croire savoir tout en ne sachant pas* : « l'authenticité de l'inquiétude prend le pas sur la fermeté de la conviction comme forme exemplaire du croire »⁷², note Gauchet. Sans doute que le scepticisme est « inégalement réparti » dans la population. Mais le crédit accordé aux intellectuels et aux spécialistes n'est plus le même qu'aux débuts du 20^e siècle. Comme la domination rationnelle-légale tire une part de son autorité de leur travail, ce manque de confiance dénote une perte de légitimité de nos démocraties. Si comme Weber, on situe l'idéologie entre la demande de légitimité d'un système d'autorité et la réponse des citoyens en termes de croyance, on peut conclure que cette situation participe à la crise des idéologies⁷³.

2.6 L'inconnu de nos lendemains politiques

Pour répondre aux besoins symboliques des membres d'une société, l'idéologie doit légitimer le régime politique qui la gouverne ; elle doit aussi réunir ses membres autour d'une représentation du temps, en assurant une continuité au lien entre le passé, le présent et le futur. Cela nous amène à la deuxième composante de l'idéologie : « cette idée du passé et cette image de l'avenir s'appliquent au présent sous forme d'options politiques à court, moyen et long terme (programme, projet, prophétie) »⁷⁴. Un détour par les théories classiques de

⁷² Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie ; parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, Coll. « Le débat », 1998, p.148.

⁷³ Pour Weber, « L'idéologie fonctionne pour ajouter une sorte de plus-value à notre croyance afin que cette dernière puisse rencontrer les requêtes de l'autorité ». C'est ainsi que l'interprète Paul Ricœur dans *L'idéologie et l'utopie*, *op. cit.*, p.244.

⁷⁴ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, p.96.

l'idéologie a permis de conclure à la crise de sa première composante. Également perturbée, la deuxième composante de l'idéologie renvoie moins aux critères du vrai et du faux qu'à sa dimension symbolique, « quelque chose qui peut être déformé et quelque chose au sein duquel se trouve le processus de légitimation »⁷⁵. À ce propos, Clifford Geertz m'apparaît plus pertinent qu'Aron et Marx. Selon l'interprétation que Ricoeur fait de Geertz, l'idéologie se déploie dans les procédés rhétoriques du discours. La fonction de ce discours, loin de simplement dissimuler, « est de mettre en scène un processus d'identification qui reflète l'ordre »⁷⁶. Ce processus d'identification, qui vise à produire un sentiment d'appartenance à la communauté politique, passe par une représentation commune de la temporalité. La mémoire des origines, l'idée du temps de la fondation que se donne une collectivité permet à ses membres d'assigner un sens, une direction à leur avenir. Suivant la thèse de Gauchet, je soutiens que « cette idée du passé » et surtout, « cette image de l'avenir » sont en crise et que cette crise affecte l'investissement des citoyens dans le monde politique. Après tout, pourquoi perdre son temps pour un avenir qui « promet » sans être en mesure de *garantir* ?

Le mythe de l'état de nature des contractualistes n'est plus une idée du passé qui justifie des options politiques dans le présent (un politicien qui fait de la sécurité un enjeu de sa campagne électorale évitera les arguments du type « sans l'État, l'homme serait un loup pour l'homme »). L'idée qu'un peuple se fait de son passé s'appuie maintenant sur la conscience historique. Mais comme la lecture de l'histoire varie selon les valeurs et les orientations politiques des individus, le sens qu'ils en tirent se prête lui aussi au désaccord. « Cas de figure type d'une *réflexivité collective inconsciente d'elle-même* », l'interprétation du passé fait partie des conflits qui traversent le social-sujet⁷⁷.

L'image que les individus se font de l'avenir politique n'est pas moins problématique. Les programmes électoraux ? « Du pareil au même » selon de nombreux citoyens, chez qui la pratique du vote perd plus en signification que ce qu'elle perd en pourcentage. Abstraction faite des cas où un chef charismatique prend la tête d'un parti et gagne le cœur des foules, les individus restent peu disposés à *croire* que les élections soient l'occasion d'un changement

⁷⁵ Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p.336.

⁷⁶ *Ibid.*, p.350.

⁷⁷ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.280.

radical. Après l'âge des idéologies, le scepticisme fait son chemin ; les hommes sont désormais conscients que les « programmes » planifient la production d'un avenir *incertain*. L'idée d'un « projet de société », que les intellectuels peinent d'ailleurs à concevoir, lasse des individus plus soucieux de leur bonheur que de l'avenir de la collectivité. La construction du projet aurait beau se fonder sur le débat public, l'indifférence des gouvernés lui ferait obstacle. Quant aux prophéties que tiennent les professeurs démagogues, vétérans des lumières ou prophètes du pire, qui voudrait bien les croire, outre quelques illuminés en quête de sens⁷⁸?

2.7 La condition historique, triomphe de la division

Faisons un retour en arrière afin de clore ce premier pan de réflexion. Dans la théorie de Marcel Gauchet, les sociétés autonomes se caractérisent par un primat des parties sur le Tout, ainsi que par un ethos collectif qui les propulse vers l'avenir. Leur rapport au temps ne saurait se réduire au rejet du passé avec lequel elles entendaient rompre. Car en plus de déprécier ce que l'on fuit, on valorise ce que l'on poursuit. Doré par l'idée de Progrès, l'avenir des modernes ne promettait rien de moins qu'une amélioration perpétuelle de la condition humaine. Dans cette démarche vers la pleine conscience du « soi collectif », le philosophe remplace le prêtre, il devient le nouveau berger : « Il croit disposer d'une pierre de touche, qu'il nomme la raison, pour faire le tri entre la nature et la convention, entre conventions utiles et conventions nuisibles et même pour reconstruire toute la société à partir de principes "naturels" et "rationnels" »⁷⁹. Les modernes croyaient pouvoir créer de l'unité sociale à partir de l'autonomie politique. Mais la crise de la modernité donne à voir que plus le pouvoir se détache de la société, plus les hommes s'individualisent, et plus les camps idéologiques qu'ils forment s'avèrent irréconciliables. Il fallut les turbulences politiques du 20^e siècle pour comprendre que c'est par la reconnaissance (et non par la négation) de la division sociale que

⁷⁸ La critique de la jeunesse en quête de sens et des professeurs qui s'illusionnent sur leur rôle social est récurrente chez Weber. Voir Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, Coll. « La Découverte / Poche », 2003, p.67 à 110. J'élabore moins longuement sur les « petits prophètes rétribués par l'État » car ce point sera développé dans le Chapitre III de mon cadre théorique.

⁷⁹ Lucien Scubla, « Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? », *Qu'est-ce que le religieux ? Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte-MAUSS, 2003, p.93.

passer l'autonomie au sens fort. Seule la segmentation de la société permet à la collectivité de se saisir et d'agir dans un rapport d'immanence à elle-même. Car « L'autonomie, c'est bien davantage que se donner sa propre loi : c'est se faire soi-même. L'humanité se produit elle-même dans le temps et elle apprend à se connaître [...] au travers de ce parcours, en s'y réfléchissant »⁸⁰.

Les idéologues nazis et communistes croyaient eux aussi en des principes « naturels » et « rationnels » sur lesquels faire reposer l'ordre social. Mais au lieu d'attendre que cet ordre arrive, ils voulaient en forcer l'advenue, ramener le ciel sur terre en l'imposant « par le haut ». Nul besoin de revenir sur le fait que l'échec des régimes totalitaires participe à une crise des idéologies en Occident. Mais le temps est venu d'ajouter que l'une des conséquences de cette crise est de brouiller notre représentation de l'avenir. Que dire de l'avenir aujourd'hui, sinon que rien ne saurait garantir ce qu'il sera ? Cette conscience de l'imprévisibilité de l'avenir forme le socle de la condition historique qui marque, temporellement, la sortie définitive de la religion : « L'inconnu de l'avenir, sans visage et sans nom, mais que rien n'oblige, vers lequel nul déterminisme occulte ne nous précipite, c'est l'avenir pur, dégagé du reste de cocon théologique qui continuait à nous le cacher en partie depuis deux siècles »⁸¹. Contrairement à la société moderne, qui attendait du futur la conjonction des parties et du Tout, la société contemporaine n'a plus d'idée claire de ce qui l'attend, elle se découvre sous le mode du contraire de la coïncidence avec soi. Dans un monde désenchanté, l'unité des parties et du Tout n'est plus possible. Et si le passage à l'autonomie pure offre aux hommes la liberté de se faire dans le temps, ils doivent, en contrepartie, négocier avec la perte de sens et les risques de perversions qui dans un monde sans dieux, trouvent de quoi se frayer une brèche...

2.8 La survie d'une croyance en l'avenir

Afin de renforcer la cohésion sociale, puis d'aiguiller les actions des individus vers des formes significatives pour eux, l'univers symbolique d'une société doit contenir des réponses

⁸⁰ Marcel Gauchet, *La condition historique*, op. cit., p.250.

⁸¹ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.265.

qui leur permettront de *croire savoir* où ils vont. Avec la sortie de la religion nous dit Gauchet, les croyances politiques prennent le pas sur les croyances religieuses : « L'avenir n'est pas moins inscrutable que l'au-delà. Il y a un invisible terrestre qui appelle tout autant à la spéculation et la foi que l'invisible céleste - et qui se prête au recyclage des attentes investies dans l'au-delà »⁸². Cette troisième composante de l'idéologie, qui tire plutôt vers l'utopie, n'est pas en crise comme les deux autres ; du moins, pas si on la situe au niveau des croyances individuelles...

Durant l'âge des idéologies, « les attentes investies dans l'au-delà » se réinvestissent dans ce que Gauchet appelle « l'invisible terrestre ». Les nazis envisageaient l'avenir avec confiance ; conquérir l'Europe n'était rien de moins qu'une mission qui aurait permis de rétablir, après l'erreur chrétienne, une hiérarchie des valeurs qui respecterait la différence naturelle des hommes. L'avenir des communistes n'était pas moins délirant. Dans la société communiste, la division du travail s'ordonne d'elle-même, sans besoin d'intervention de l'État ou d'une instance supérieure. L'individu trouve sur terre la place qui lui convient dans la branche d'activité qui lui plaît, « ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique »⁸³. De l'âge des religions à celui des idéologies, le paradis terrestre se substitue au royaume des cieux. Le pays de cocagne annoncé par Marx n'est rien de moins que l'avenir de l'humanité dont une classe porte l'histoire : « L'idéologie, de même que naguère la foi transcendante, détermine cela qui, par-dessus tout, importe ; elle justifie l'autorité et promet, non à l'individu mais aux êtres collectifs, une juste rétribution dans l'au-delà historique, c'est-à-dire dans l'avenir »⁸⁴. Au temps où elles faisaient fureur, Aron expliquait le succès des idéologies par le besoin d'absolu des hommes. Plus de cinquante ans plus tard, on constate que « la venue des sceptiques » éteint non seulement le fanatisme mais la possibilité d'un projet, d'un avenir collectif.

⁸² Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p.96.

⁸³ Karl Marx, *L'idéologie allemande* cité par Paul Ricœur dans *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p.124.

⁸⁴ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p.293.

Malgré cela, une tournure conceptuelle m'amène à soutenir que la troisième composante de l'idéologie n'est pas en crise, puisque la définition qu'en donne Gauchet peut aussi bien concerner la collectivité que les individus. Après tout, l'avenir reste suffisamment signifiant pour que les hommes continuent de s'y projeter. Mais le sens qu'ils lui assignent concerne maintenant leur destinée individuelle. Voilà, selon Gauchet, le point d'aboutissement de l'autonomie, cette « ultime conquête métaphysique ». Elle a dégagé les individus de la religion et des contraintes traditionnelles. Ensuite, « Elle les a déliés de ce qui pouvait leur faire obligation envers des collectifs de référence, de la famille à la Nation. Elle les a dégagés de la révérence hiérarchique, et des liens d'obédience envers l'autorité, même consentie ». Bref, « elle leur a donné, ou tend à leur donner, les pleins pouvoirs sur eux-mêmes. Mais ce faisant, elle a vidé de substance la perspective d'un pouvoir [et d'un avenir] collectif »⁸⁵. Dans la modernité avancée, les croyances individuelles détrônent les croyances politiques. Cela ne veut pas dire que l'idée que l'individu se fait de l'avenir relève seulement de ses représentations. Malgré *l'individualisation du croire*, une croyance collective marque le règne de l'autonomie pure : cette croyance est celle qui, dans le prolongement de l'éthique protestante, fait de l'individu l'auteur de son salut. Qu'il cherche la grâce dans le travail ou ailleurs n'est pas l'objet de mon propos, du moins pas pour maintenant. Ce que je retiens, c'est que l'individu se sente *personnellement* responsable d'un avenir qui le tire vers l'avant. Ceci dit, la visée d'un avenir « ne peut relever que d'un bricolage impersonnel instable et toujours repris »⁸⁶. L'idée que l'individu se fait du bonheur est guettée par ses propres incertitudes.

2.9 L'individualisme, ou l'image inversée de la réalité

Que l'individu transfigure l'avenir n'est pas la préoccupation de Gauchet. L'effet pervers de l'individualisme, selon lui, tient à la disjonction des parties et du Tout. Il peut sembler contradictoire de poser ce constat après avoir démontré que l'idéologie était en crise. Mais la contradiction n'est qu'apparente puisque l'idéologie dont il est présentement question ne s'applique pas au même niveau. La crise des idéologies qu'appréhende Gauchet touche

⁸⁵ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p.106.

⁸⁶ *Ibid.*, p.163.

essentiellement leurs fonctions de légitimation et d'intégration ; l'individualisme qu'il critique produit un effet de « distorsion » sur la réalité. Que ce soit comme anarchiste ou libéral, Gauchet a toujours bien marqué ses distances avec le marxisme⁸⁷. N'est-ce pas jouer sur les mots que de lui prêter un langage marxisant ?

Je répondrais à cette question en rapprochant Gauchet du jeune Marx. Dans les *Manuscrits de 1844*, « la démarche de Marx s'inscrit encore dans la filiation de l'idéalisme allemand qui installe la conscience de l'homme et son autonomie au centre de l'univers »⁸⁸. En ce sens, la philosophie de Gauchet s'apparente moins à celle de Marx, qu'à la filiation à laquelle Marx se rattachait avant de devenir matérialiste. Il serait donc plus pertinent, à ce niveau du moins, de situer Gauchet dans la postérité des Lumières. Après tout, Kant et Feuerbach furent les premiers à diviniser l'autonomie qu'il affectionne : « À cause de l'exaltation feuerbachienne de l'autonomie, l'hétéronomie peut être interprétée comme diabolique. Par conséquent, tout ce qui ne relève pas de l'autonomie relève de l'aliénation »⁸⁹. Gauchet partage une idée similaire. Les sociétés primitives sont aliénées par le règne de la religion pure. Les bénéfices de la reproduction du même (unité de la société, absence de domination, égalité entre les hommes, etc.) ne compensent pas les coûts qu'elle entraîne pour la conscience, absorbée par le dictat de la totalité, privée de la libération du devenir. Ce n'est qu'en sortant de l'hétéronomie que les hommes renouent avec ce qu'ils sont « réellement » : des êtres historiques.

L'idéologie dissimulatrice dont Gauchet fait la critique n'est pourtant pas la religion. Dans la lignée de Louis Dumont, il aborde le monde moderne en s'intéressant à l'emprise qu'y exerce l'individualisme, qui valorise l'individu comme « être moral, indépendant, autonome, et ainsi (essentiellement) non social », et « néglige ou subordonne la totalité sociale »⁹⁰. Si le passage à l'autonomie était sensé affranchir les hommes de l'aliénation hétéronome, qu'est-ce qui permet à Gauchet de faire de l'idéologie individualiste une

⁸⁷ Sur l'époque anarchiste de Gauchet (et l'influence de cette époque sur sa pensée actuelle), voir le texte de Samuel Moyn, « Savage and modern liberty: Marcel Gauchet and the origins of New French Thought », *European Journal of Political Theory*, Londres, s.d., p.164 à 187.

⁸⁸ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p.45.

⁸⁹ *Ibid.*, p.55.

⁹⁰ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p.304.

nouvelle forme d'aliénation ? Pour Gauchet, le passage à la modernité avancée n'en est pas un vers « la conscience claire ». C'est même plutôt l'inverse : dans la division du sujet humain et du social-sujet, il reste une part d'obscurité qui résiste et continuera de résister aux percées de la réflexion.

Pour finir, aborder l'idéologie de façon négative suppose que derrière la représentation altérée des choses, se cache une représentation plus « réelle ». Encore une fois, cela rejoint l'argument de Marx : « Dans *L'Idéologie allemande*, l'idéologique est imaginaire en tant qu'il s'oppose au réel. Par conséquent, la définition du concept d'idéologie dépend de ce qu'est la réalité - classe ou individu - avec laquelle elle contraste »⁹¹. En fait, « Les distorsions de l'idéologie se font jour dans la mesure où nous oublions que nos pensées sont une production : en ce point advient le renversement »⁹². Marx illustre ce renversement par une métaphore ; comme la *camera obscura* produit le renversement des objets sur la rétine, l'idéologie renverse les rapports réels des hommes, traversés par la lutte de classes. Quelle conception de la réalité permet à Gauchet de faire de l'idéologie individualiste une distorsion par rapport à la réalité effective ? Selon mon interprétation, cette réalité est celle du monde objectif et des structures sociales qui, au fil du cheminement historique, façonnent la conscience de l'homme et son installation dans l'être.

⁹¹ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p.105.

⁹² *Ibid.*, p.115.

CHAPITRE III

LE DÉSENCHANTEMENT ET LES DILEMMES DE LA RAISON

3.1 Introduction

Après avoir élaboré sur « la crise des idéologies et la condition historique », je conclus le chapitre précédent sur la montée de l'idéologie individualiste. Ce chapitre-ci s'entame par une comparaison de Gauchet et Weber dans leur approche du désenchantement du monde. Sur le plan conceptuel, passer de Gauchet à Weber m'amène à lier les structures collectives à l'ethos des individus qu'elles influencent.

Avec Weber, j'aborde le désenchantement à partir du concept de rationalisation, en l'appliquant à l'évolution de trois formes sociales : politique, économique et scientifique. La rationalisation conduit à l'autonomisation de ces formes ; portées par ce processus, elles suivent une logique qui les oppose les unes aux autres. Cela se traduit par l'antagonisme des valeurs, terreau d'une « perte de sens » en Occident. J'insiste tout particulièrement sur les conflits de l'individu contemporain, divisé entre deux types de rationalités : la « rationalité en valeur », qui repose sur ses croyances et la « rationalité en finalité », qui l'incite à viser ses buts par un calcul des moyens adéquats. Pour accorder le résultat de l'acte avec le résultat visé, celui qui agit de façon rationnelle en valeur a besoin de la rationalité en finalité. Mais cette dernière exige le support de la rationalité en valeur puisque pour tendre vers un but, l'individu doit le valoriser, il doit lui accorder du crédit. J'en dégage un problème au niveau de l'action : le « polythéisme des valeurs » nous fait prendre conscience de la relativité de nos fins alors que pour *agir*, nous avons besoin de croyances. Or, depuis que le sens ne se reçoit plus d'en haut, ces croyances sont fébriles.

Les modernes croyaient pouvoir remplacer la religion par la science. Cinq siècles plus tard, nous demeurons sans réponses quant au sens de nos vies. Même que la science emprisonne le sujet dans ses propres abstractions. Pour certains interprètes de Weber, le processus de rationalisation engendre une « perte de liberté ». Si la domination bureaucratique et l'esprit capitaliste limitent les possibilités d'action du sujet, il serait tout de même réducteur d'en faire le simple objet de son histoire... L'avenir reste partiellement ouvert. Le pessimisme wébérien nous rappelle simplement qu'après l'éclipse des Lumières, rien ne garantit de radieux lendemains.

3.2 Le désenchantement du monde : un retour à Max Weber

Dans la théorie de Gauchet, le désenchantement du monde renvoie à l'aboutissement de la sortie de la religion, c'est-à-dire au passage de l'hétéronomie au règne de l'autonomie pure. Bien que dans un monde désenchanté, la religion survive comme élément de *culture*, elle n'agit absolument plus comme *structure*⁹³. Elle n'agit plus comme altérité déterminant, de l'ailleurs des fondations ou du haut de la transcendance divine, les modes d'aménagement du collectif. Colliot-Thélène distingue deux courants d'interprétation du « désenchantement du monde ». D'abord, le courant phénoménologique de Peter L. Berger met l'emphase sur deux fonctions de la religion : satisfaire une demande de sens en participant à la construction sociale de la réalité, et souder les individus par ses effets socialisants. Dans cette perspective, le déclin de la religion, en plus de fragiliser le lien social, plonge l'homme dans un état d'angoisse existentielle. Pour sa part, Gauchet associe le désenchantement à une « victoire de principes d'intelligibilité immanents, au détriment d'une conception du monde ordonnée à la transcendance »⁹⁴. Mais qu'en penserait Max Weber, auteur de l'expression ? Selon Gauchet, le désenchantement du monde tel qu'entendu par Weber désigne « l'élimination de la magie

⁹³ Dans le chapitre IV de mon cadre théorique, je développerai plus longuement sur « le religieux après la religion », en rapprochant Gauchet et Simmel.

⁹⁴ Catherine Colliot-Thélène, *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, PUF, 2001, p.53. Bien que Colliot-Thélène ne fasse pas mention de Gauchet lorsqu'elle décrit ce deuxième courant, je pense qu'elle le sous-entend implicitement.

en tant que technique de salut »⁹⁵. La lecture qu'en fait Julien Freund y prête pourtant un sens beaucoup plus large :

Le désenchantement, signifie [...] que le monde a perdu son charme, mais aussi son mystère, et que l'être a perdu son enthousiasme et le sens du merveilleux que la religion entretenait avec ses mythes, ses légendes et ses fables. En perdant l'esprit de la foi, l'homme perd aussi confiance en lui-même et en son destin : il perd ses illusions mais également ses espérances. Aux croyances qui peuplaient son âme il a substitué le calcul, l'organisation méthodique et la prévision⁹⁶.

Gauchet aborde le désenchantement d'un point de vue structurel ; Weber y aboutit en passant par l'analyse des dispositions et des conduites de vie de groupes sociaux (virtuoses chrétiens et sectes protestantes) qui, par la construction d'« images du monde » culturellement signifiantes⁹⁷, orientèrent les intérêts et les actions des individus au point de réorienter l'histoire de l'Occident, en évacuant la religion de la vie organisée. S'il m'apparaît pertinent d'enrichir les analyses de Gauchet de celles de son prédécesseur, c'est justement parce que les travaux de Weber servent de pont entre le macrosocial et le microsociale. Je serai donc weberien au sens où mon analyse de la société, en définitive, vise à comprendre le type d'homme qui la construit et l'habite.

3.3 Le processus de rationalisation

Afin d'éclaircir les parts d'ombres laissées par la notion de désenchantement du monde, Freund en appelle à d'autres concepts de la pensée weberienne, à commencer par celui de rationalisation. Cette dernière est « inscrite dans la capacité de l'homme de produire des règles et des techniques, à la fois dans le domaine de l'activité et dans celui de la connaissance, afin d'introduire plus de cohérence et d'efficacité dans ses faits et gestes, au

⁹⁵ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.I.

⁹⁶ Julien Freund, *Études sur Max Weber*, Genève-Paris, Librairie DROZ, 1990, p.83.

⁹⁷ Je rappelle une citation classique de Weber : « Ce sont les intérêts (matériels et idéels) et non les idées qui gouvernent directement l'action des hommes. Toutefois, les "images du monde", qui ont été créées par le moyen d'"idées", ont très souvent joué le rôle d'aiguilleurs, en déterminant les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a été le moteur de l'action ». Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1996, p.349-350.

regard des buts et des valeurs qu'il entend servir »⁹⁸. La rationalisation renvoie à un processus ; en introduisant de l'ordre et de la cohérence dans le chaos indifférencié de la vie, elle confère une régularité à l'existence de l'homme.

Weber concentre ses analyses de la rationalisation autour de trois formes. Au niveau juridico-politique, ce qu'il appelle la « rationalisation formelle » concerne la « domination des normes juridiques s'imposant à tous les "citoyens de l'État", une domination mise en œuvre par les juristes professionnels »⁹⁹ ; il s'agit de la domination rationnelle-légale, qui repose sur « la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens »¹⁰⁰. La froideur et l'impersonnalité de la bureaucratie encadrent le quotidien des individus régis par ce type de domination. Comme l'interprète Philippe Raynaud, Weber voit dans cet aboutissement de la rationalisation un écueil pour la liberté humaine : « la recherche de la calculabilité des phénomènes sociaux conduit à concevoir la totalité du monde comme un champ ouvert à la manipulation et se traduit ainsi par la réification des hommes »¹⁰¹. La bureaucratie encadre notre avenir collectif, qu'on se charge de planifier et de produire le plus consciemment possible. Mais paradoxalement, la multiplication des moyens en vue de sa production risque de transformer le sujet en objet...

La rationalisation du droit et le développement de la bureaucratie marchent de concert avec la rationalisation de l'économie : « L'analyse de la dynamique du capitalisme renvoie ainsi, plus profondément, à la reconstruction de la logique de l'évolution du droit, à partir de la dialectique du droit naturel moderne »¹⁰². Cela dit, la thèse la plus célèbre de Weber insiste sur les rapports entre *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (un paragraphe de ma « mise en contexte historique » en propose un résumé). Bien qu'elle procède par comparaisons, sa *Sociologie des religions* défend la même thèse. La rationalisation découle du problème de la théodicée auquel furent confrontées toutes les religions du monde. En

⁹⁸ Julien Freund, *Études sur Max Weber*, op. cit., p.76.

⁹⁹ Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p.374.

¹⁰⁰ Max Weber, *Économie et société* (tome I), op. cit., p.289.

¹⁰¹ Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, Coll. « Recherches politiques », 1987, p.195.

¹⁰² *Ibid.*, p.168.

Orient comme en Occident, la religion doit fournir des explications à l'existence du mal, de la souffrance et de la mort. Alors pourquoi parler de la spécificité de la rationalisation occidentale ? Si le problème de la théodicée est universel, « “le potentiel de rationalisation” des différentes “images du monde” est néanmoins *inégal* : le judaïsme et le christianisme [...], qui favorisent une attitude de “maîtrise du monde”, ont un potentiel de rationalisation beaucoup plus important que la voie “indienne” de la “fuite hors du monde” »¹⁰³. Le salut du chrétien passe par l'ascèse ou la *vita activa* ; pour rendre gloire à Dieu, il transforme le monde par sa vocation au travail. « C'est que la grâce de l'homme religieusement qualifié se confirmait précisément dans la vie quotidienne [...], dans l'action quotidienne méthodiquement *rationalisée* au service de Dieu »¹⁰⁴. Propulsé par l'éthique protestante, le capitalisme s'en est ensuite détaché de sorte qu'aujourd'hui, cinq siècles après la Réforme, les individus sont subordonnés à des lois et des normes qu'ils ne contrôlent plus mais dont ils subissent les conséquences. Avec la rationalisation économique, ce qui au départ était un choix devient notre destin : « le puritain *voulait* être un homme besogneux et nous somme *forcés* de l'être »¹⁰⁵, conclut Weber.

Le concept de rationalisation peut concerner l'action, « au sens de la recherche méthodique d'un but pratique déterminé par le calcul toujours plus précis des moyens adéquats », ou le domaine intellectuel, au sens du « type de rationalisation opérée sur l'image du monde, par exemple, par le penseur théorique »¹⁰⁶. À ce propos, il faut noter que la dogmatique chrétienne servit à maints égards le développement d'une pensée sceptique et séculaire. L'ethos chrétien ne se réduit pas à l'attente du salut ; pour préparer le règne de la vérité, il faut aussi la répandre dans le monde concret. Mais comme Durkheim l'a montré dans *L'évolution pédagogique en France*, la mission d'évangélisation des premières universités chrétiennes souffrait d'une contradiction avec les contenus « culturellement disponibles ». Pour se répandre, l'Église avait besoin d'une culture, mais cette culture, héritée de la Grèce antique, était surtout païenne. Ainsi, l'esprit païen qu'elle s'était donné pour

¹⁰³ *Ibid.*, p.140.

¹⁰⁴ Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p.364.

¹⁰⁵ Max Weber, *L'éthique protestantes et l'esprit du capitalisme*, cité par Philippe Raynaud dans *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, *op. cit.*, p.145.

¹⁰⁶ Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p.366.

tâche d'éliminer survivait dans son enseignement et paradoxalement, la pédagogie chrétienne travaillait au désenchantement du monde. « Du moment où l'on introduit la raison, la critique, l'esprit de réflexion dans un ordre d'idées qui jusque là, s'y étaient montrés réfractaires, c'en est fait ; l'ennemi est dans la place », souligne Durkheim. Le jour où la raison « s'est établie quelque part, elle finit toujours par se jouer des barrières artificielles à l'intérieur desquelles on essaye de l'enfermer. Ce fut l'œuvre de la scolastique »¹⁰⁷. Weber va dans le même sens que Durkheim : « plus la religion est devenue religion du livre et doctrine, plus elle est devenue lettrée et a, du coup, provoqué le développement d'une pensée laïque, rationnelle et affranchie de l'emprise des prêtres »¹⁰⁸. Cette pensée laïque engendra des prophètes, des mystiques mais aussi, des sectateurs et des philosophes :

[...] partout où la connaissance rationnellement empirique a réalisé de façon systématique le désenchantement du monde et sa transformation en un mécanisme causal, apparaît définitivement la tension avec les prétentions du postulat éthique selon lequel le monde serait un cosmos ordonné par Dieu, et donc serait orienté, d'une manière ou d'une autre, autour d'un *sens* éthique¹⁰⁹.

La rationalité religieuse fut donc porteuse de la rationalité intellectualiste (en partie du moins). En ce sens, le concept de rationalisation renvoie au déclin de la religion sous la poussée de ses rejetons, la religion chrétienne et protestante.

En résumé, l'expansion des rationalités théoriques et pratiques marquant le procès de rationalisation a fait reculer l'emprise qu'avaient la magie et les normes traditionnelles dans l'organisation de nos sociétés. Bien que la rationalité de l'État bureaucratique fut précédée par la centralisation monarchique, celle-ci fut elle-même préparée par la « bureaucratie de l'esprit et du salut » de l'Église chrétienne. L'éthique protestante servit le décollage du capitalisme et la théologie forma le germe de la science moderne. Comme le comprend Raymond Aron, le désenchantement du monde se trouve à être le terme d'une évolution religieuse : « le point de départ de l'histoire religieuse de l'humanité est donc un monde peuplé de sacré. Le point d'arrivée, à notre époque, est ce que Max Weber appelle le

¹⁰⁷ Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1999, p.87.

¹⁰⁸ Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p.449.

¹⁰⁹ Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p.448.

désenchantement du monde »¹¹⁰. Pour mieux saisir les impacts du désenchantement sur notre monde, je partirai d'une interprétation d'Arion Kelkel Lyotard, qui distingue deux thèses dans la théorie du désenchantement. L'une porte sur la « perte de sens » dans un monde déchiré par le conflit des valeurs, l'autre concerne la « perte de liberté » de l'individu contemporain, devenu prisonnier de la rationalité instrumentale¹¹¹. Il faudra nuancer cette dernière thèse puisque Weber prête une autonomie au sujet. Ce n'est pas parce que l'histoire encadre notre destin que ce destin est joué d'avance.

3.4 Le polythéisme des valeurs et la perte de sens

L'autonomisation des formes sociales et des valeurs que ces formes englobent entraîne la « destruction de l'unité de sens de l'existence, jadis assurée par les “images du monde” d'origine mythico-religieuse ou métaphysique »¹¹². De cet éclatement découle un antagonisme des valeurs que ne réunit plus aucun ordre supérieur. En guise d'illustration, on peut penser aux conflits entre la religion et la politique ou encore, entre la religion et l'économie. Lorsqu'il traite du premier couple, Weber oppose l'éthique de la fraternité chrétienne, qui invite à « tendre l'autre joue », à la nécessité d'utiliser la violence dans le monde politique. Dans certaines situations, il s'agit même d'une responsabilité (seul l'usage de la force pouvait faire tomber le IIIe Reich). En ce qui concerne le deuxième type de conflit, un passage des Écritures énonce l'incompatibilité de l'amour de Dieu et des affaires économiques, sources de vices et de maux terrestres :

Nul ne peut servir deux maîtres :
ou bien il haïra l'un et aimera l'autre,
ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre.
Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent¹¹³.

¹¹⁰ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p.545.

¹¹¹ Voir Arion Kelkel Lyotard, « Habermas et les risques de la modernité selon Max Weber », *Max Weber et le destin des sociétés modernes*, Grenoble, Cahiers de Recherches sur la philosophie et le langage, 1995.

¹¹² Arion Kelkel Lyotard, « Habermas et les risques de la modernité selon Max Weber », *loc. cit.*, p.201.

¹¹³ La Bible, *Nouveau testament*, TOB, Mat.6, 24.

De tels conflits de valeurs séparent des formes sociales objectivement contradictoires. Mais « L'antagonisme des valeurs ne sévit pas uniquement entre deux activités spécifiquement différentes comme la politique et la morale ou l'économie et la politique, [...] il affecte aussi, à l'intérieur d'une même activité, par exemple la morale, deux façons différentes de comprendre une même notion de morale »¹¹⁴. Une fois Platon renversé, il n'est plus possible de faire de nos représentations des concepts universels. Alors que certains penseurs font du mérite individuel le terreau de la justice, d'autres préconisent l'égalité socioéconomique de tous les membres de la collectivité ; le choix entre l'une ou l'autre de ces représentations n'est plus une question de vérité, mais de valeur.

L'antagonisme des valeurs prend aussi place dans la conscience de l'individu, déchiré entre des sphères de valeurs irréconciliables. Car accepter une valeur revient souvent à en refuser une autre, tout aussi valable. Imaginons un citoyen croyant, partagé entre une loi religieuse et une loi d'État. « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », nous dit le Christ¹¹⁵. Mais que faire « si l'on a justement besoin de la pièce d'argent revendiquée par César pour une œuvre qui plaît à Dieu »¹¹⁶? C'est justement ici que s'opère le pont entre le macrosocial et le microsocal, dans le « conflit de devoirs » de l'individu qui dans l'obligation de choisir subit, intérieurement, les contradictions des formes objectives. Georg Simmel insiste sur l'aspect tragique d'une telle situation : « Toute exigence vraiment morale a quelque chose d'absolu, qui ne se contente pas d'une satisfaction relative dont l'existence d'une autre exigence l'obligerait à se contenter »¹¹⁷. Pour résoudre cette tragédie, il faudrait que les impératifs d'une seule forme (la religion par exemple) dominant tout le reste du monde objectif – ce qui n'est plus possible.

Le monothéisme rationalisa la vie religieuse sous couvert d'universalisme. Sauf qu'il n'a pas pu subordonner, sur le plan éthique et pratique, les diverses lois de chaque activité à la loi universelle du Dieu unique. Pour rendre compte de cet échec, Weber élabore la notion de

¹¹⁴ Julien Freund, *Études sur Max Weber*, op. cit., p.172.

¹¹⁵ La Bible, *Nouveau testament*, op. cit., Mat.22, 21.

¹¹⁶ Georg Simmel, *Études sur les formes de la socialisation*, op. cit., p.202.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.203.

« polythéisme des valeurs », qui lui permet d'appréhender la recombinaison du croire ainsi que la perte de sens dans un monde désenchanté.

Le polythéisme est la notion qui désigne la lutte inexorable qui oppose dans le monde moderne, sous une forme sécularisée, les valeurs ou systèmes de valeurs culturels, économiques, politiques ou autres, élevés au rang d'absolus. Ce sont des sortes de divinité, mais elles ne se tolèrent guère. Cette lutte est le résultat de la rationalisation désenchantée qui a réussi à disloquer l'unité du christianisme¹¹⁸.

Quand nos valeurs ne sont plus supportées par l'unité culturelle du monde, on réalise qu'elles reposent sur nos convictions qui pour leur part, n'ont aucun fondement objectif. C'est-à-dire qu'aucune valeur n'a de validité intrinsèque, elle est toujours une valeur *pour soi*. Comme le souligne Lyotard, « L'homme moderne prend désormais douloureusement conscience que tout est en définitive son œuvre, que tout résulte de ses propres actes de donation de sens et de valorisation, comme Nietzsche l'avait annoncé ». En fait, « L'unité perdue de l'ordre social et culturel, l'individu ne peut la retrouver que dans la sphère de sa vie privée »¹¹⁹. Voué à chercher le sens ailleurs que dans la religion ou la politique, l'individu contemporain s'adonne à la poursuite effrénée du bonheur. Le principe de plaisir qui gouverne sa vie personnelle l'aide à compenser les renoncements qu'il subit dans les sphères de sa vie soumises à la rationalité éthique¹²⁰.

3.5 L'antinomie de l'action rationnelle

La sociologie compréhensive s'intéresse à l'action sociale, en insistant sur le fait qu'une action, pour avoir cours, doit être *significative* pour l'individu. Weber distingue quatre idéaux-types de l'action : l'action affective, l'action traditionnelle, l'action rationnelle en valeur et l'action rationnelle en finalité. Comme selon Weber, c'est la rationalité (plus que l'affection ou la tradition) qui caractérise notre époque, je vais me contenter de définir les

¹¹⁸ Julien Freund, *Études sur Max Weber*, op. cit., p.177.

¹¹⁹ Arion Kelkel Lyotard, « Habermas et les risques de la modernité selon Max Weber », loc. cit., p.204.

¹²⁰ *Ibid.*, p.211-212.

idéaux-types de l'action rationnelle pour ensuite exposer, en suivant Raymond Aron, leur antinomie sur le plan moral.

L'action rationnelle en valeur « se caractérise par le fait qu'elle s'inspire, au cours de son développement, de la seule conviction de l'agent, sans se soucier des conséquences prévisibles ». L'individu poussé par ce type de rationalité « se met au service exclusif d'une cause d'ordre religieux, politique ou autre, avec le sentiment que le devoir s'impose à lui inconditionnellement et personnellement »¹²¹. On peut penser au navarque qui pour l'honneur, préfère couler son bateau plutôt que de se rendre aux mains de l'ennemi, ou au révolutionnaire qui, tout en sachant qu'une action risque de conduire au marasme, décide tout de même de l'enclencher, par dévotion pour sa cause. *A priori*, l'action rationnelle en finalité opère dans une logique inverse : « une fois le but posé après mûre réflexion, [elle] choisit les moyens les plus appropriés en tenant compte des conséquences prévisibles susceptibles de contrecarrer le déroulement de l'action ». Cette action « tient compte de l'antagonisme des fins ainsi que des conséquences qui pourraient éventuellement contredire l'intention de l'agent ou faire dévier l'action vers un résultat non voulu »¹²². Dans *Les étapes de la pensée sociologique*, Aron donne l'exemple du spéculateur travaillant à gagner de l'argent ainsi que celui du général, qui vise à remporter la victoire sur un champ de bataille. Le joueur de poker combine en fait ces deux figures. Patient, agressif, il agit de façon rationnelle en finalité quand après avoir décelé la faiblesse de ses adversaires, il mise tous ses jetons en prononçant « all-in ». Il juge qu'à ce moment précis de la partie, c'est le meilleur moyen de s'approcher de la victoire et de la cagnotte.

Les actions rationnelles en valeur et en finalité comportent chacune un versant positif et négatif. Celui qui agit de façon rationnelle en valeur se sent en accord avec lui-même, comme s'il retrouvait, le temps d'un acte, l'unité recherchée. Absorbé par la visée d'une fin qu'il considère comme absolue, cet homme se passe d'une réflexion critique sur le choix des moyens... Mais le monde est une extériorité qui nous résiste, et celui qui agit uniquement en fonction de ses valeurs peut engendrer plus d'un désastre. Le partisan de l'éthique de

¹²¹ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, Coll. « Le Sociologue », 1966, p.92.

¹²² *Ibid.*, p.93-94.

conviction proclame : « c'est ce monde qui est stupide et vulgaire, et non moi ; la responsabilité pour les conséquences ne me concernent pas, mais elle incombe aux autres, pour le service desquels je travaille et dont je réduirai à néant la bêtise et la méchanceté »¹²³. Weber se fait l'avocat du diable, en rappelant qu'« il n'est pas vrai que le bien ne puisse engendrer que du bien, et le mal que du mal, mais que c'est plus souvent le contraire »¹²⁴. C'est pourquoi celui qui agit de façon rationnelle en finalité « ne se sent pas en mesure de rejeter sur les autres les conséquences de sa propre action, dans la mesure où il pouvait les anticiper »¹²⁵. Tel que l'interprète Aron, l'éthique de responsabilité qui motive ce type d'action « ordonne de se situer dans une situation, d'envisager les conséquences des décisions possibles et de tenter d'introduire dans la trame des événements un acte qui aboutira à certains résultats ou déterminera certaines conséquences que nous souhaitons »¹²⁶. Mais si le monde peut faire obstacle à nos valeurs, il peut aussi déjouer nos calculs, ce qui conduit au « paradoxe des conséquences ». Voilà une autre tragédie : le résultat ultime de l'action « entretient souvent, voire quasi toujours, un rapport tout à fait inadéquat, voire quasiment paradoxal avec son sens originel »¹²⁷.

À vrai dire, l'action rationnelle en valeur et l'action rationnelle en finalité ne font pas que s'opposer : elles se complètent. Pour se donner les moyens d'atteindre une fin, il faut d'abord en fixer une. Or, la détermination de la fin ne concerne pas la rationalité en finalité, qui n'est qu'une façon d'y parvenir ; elle exige l'intervention de la rationalité en valeur. Le but n'existe que si le sujet *le valorise*, qu'il y voit quelque chose d'attrayant et de désirable (le joueur de Poker veut gagner parce qu'il aime l'argent ou le prestige de la victoire). C'est ainsi qu'une chose indifférente en-soi devient l'objet d'une visée.

Dans l'*Éthique*, Spinoza soutient que « Nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons, ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons,

¹²³ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p.204.

¹²⁴ *Ibid.*, p.197.

¹²⁵ *Ibid.*, p.193.

¹²⁶ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, op. cit., p.525.

¹²⁷ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p.185.

appétons et désirons »¹²⁸. Juger qu'une chose est bonne parce que nous la désirons, voilà qui n'assure point qu'elle le soit. Car si le désir stimule l'action, l'action conduit souvent à des conséquences qui contredisent les intentions de départ (même les bonnes). C'est pourquoi Weber insiste sur le fait que l'éthique de responsabilité doit compléter l'éthique de conviction. Mais sans le support des convictions, l'éthique de responsabilité n'a aucun sens car elle se trouve sans but. Cette tension aboutit au « nihilisme wébérien » : les buts qui guident nos actions reposent sur nos valeurs, et nos valeurs reposent sur des croyances qui n'ont pour fondement... que le crédit que nous leur accordons.

Même si notre rapport au monde est gouverné par la rationalité en finalité, la rationalité en valeur sert de moteur à la plupart de nos actions. Le calcul des moyens n'est qu'un outil pour atteindre des fins intrinsèquement relatives. « Parfois nous sommes las de calculer et nous obéissons à l'irrésistible impulsion de laisser à Dieu, ou d'envoyer au diable, les suites de nos paroles ou de nos actes »¹²⁹. Mais après avoir flanché sous le poids de cette tentation, le remords et la culpabilité nous rattrapent. Car nous sommes divisés « entre deux attitudes » ou « entre le désir de deux attitudes », résume Aron : l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité¹³⁰, telles qu'exposée ci-haut.

3.6 Des écueils à la science comme vocation

Le procès de rationalisation occidentale aboutit au polythéisme des valeurs, à une tension au niveau de l'action, ainsi qu'à un intellectualisme dont l'emprise sur le monde vécu s'élargit constamment. Perdant contact avec la réalité qu'il a lui-même produite, l'homme s'accroche aux abstractions intériorisées de la science pour interpréter sa vie et, dans la mesure du possible, donner sens aux événements. Le désenchantement du monde trouve donc sa pleine expression dans l'intellectualisation, « en tant qu'elle est l'intériorisation subjective par l'être des conditions inhérentes à la rationalisation ». Car la rationalisation « ne suscite le

¹²⁸ Baruch Spinoza, *Éthique* (III, 9, scolie), cité par Philippe Desoche dans *La volonté*, Paris, Flammarion, Coll. « GF corpus », 1999, p.199.

¹²⁹ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p.529.

¹³⁰ Ce paragraphe s'inspire de l'éclairante lecture de Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p.522 à 529.

désenchantement que comme processus de continuité qui, en s'amplifiant en vertu de sa logique interne, parvient à contaminer les âmes »¹³¹. À l'époque des Lumières, on croyait que la science allait colmater les brèches du sens. Mais à force de chercher des réponses dans la technique et l'artifice scientifique, l'homme a pris ses distances face à la réalité de l'expérience quotidienne, ce qui dans un monde désenchanté, l'amène à se questionner sur la pertinence de la quête de la vérité.

Croisant la thèse de Simmel sur *La tragédie de la culture*, Weber note que l'augmentation quantitative des contenus de l'esprit objectif (qui incluent les productions de la science spécialisée) rend d'autant plus insignifiante la part que peut en embrasser l'individu au cours d'une vie, que ce soit comme récepteur ou créateur¹³². Comme récepteur, il se trouve envahi ou accablé par le poids du savoir qui s'accumule... sans qu'il puisse l'absorber. Cela peut donner lieu au sentiment, plutôt lourd, d'avoir « trop de livres à lire ». Plus que quiconque, les Gargantuas de la connaissance sont aussi confrontés à l'ampleur de ce qu'ils ne peuvent assimiler. « Cette réserve d'esprit objectif, se développant à l'infini, pose des exigences au sujet, éveille des velléités en lui, l'accable du sentiment de sa propre insuffisance et de sa propre impuissance »¹³³, souligne Simmel. Comme le résume Weber, moins l'insertion dans le monde de la culture « offrait la probabilité qu'un individu puisse accueillir en lui la totalité de la culture ou ce qui en fait, d'une manière ou d'une autres, l'«essentiel» [...], moins il était probable donc que la «culture» et l'aspiration vers elle puissent avoir pour lui un quelconque sens intramondain »¹³⁴. On a beau se cultiver pour réduire la part de ce qui nous échappe, ce qu'il reste à savoir a quelque chose de décourageant.

Comme créateur, l'homme de science produit pour un petit nombre d'érudits. Cela peut lui faire ressentir l'insignifiante de son activité dont les impacts sur le monde, le plus souvent, restent très modestes. Tel qu'exposé dans mon chapitre sur « La crise des idéologies », les citoyens ont tendance à remettre en cause la parole du savant, ce qui rend sa

¹³¹ Julien Freund, *Études sur Max Weber*, op. cit., p.83-84.

¹³² Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p.456.

¹³³ Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages de poche, Coll. « Petite bibliothèque », 2002, p.212.

¹³⁴ Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p.456.

diffusion moins « signifiante », puisque moins influente (une action prend notamment sens parce qu'elle a des effets extérieurs). Que le discours scientifique soit remis en question suppose qu'on lui prête attention ; il arrive aussi qu'on s'en désintéresse, tout simplement. Des résultats de longues recherches restent dans l'ombre, faute de visibilité. De plus, à quelques exceptions près, les mémoires et les thèses finissent généralement sur une tablette de bibliothèque. Les critiques que Simmel propose du monde universitaire vont d'ailleurs dans ce sens. Déjà en son temps, il notait que les forces consacrées au savoir ont conduit « à l'auto-valorisation de *n'importe quel* travail scientifique dont la valeur, précisément, relève souvent d'une simple convention, voire même d'une conjuration de la caste des savants ». Il ajoute qu'« elle a conduit à une union consanguine, d'une inquiétante fécondité, au sein de l'intellectualité scientifique, dont les produits, tant intrinsèquement que du point de vue d'une efficacité ultérieure, sont cependant stériles »¹³⁵.

En deçà de ses impacts sur le monde, la culture se présente, sur le plan de la vie intérieure, comme « une évasion de l'homme hors du cycle organique prescrit par la vie naturelle » et pour cette raison, elle apparaît « comme condamnée, au fur et à mesure de sa progression, à une absence de sens toujours plus destructrice »¹³⁶. Pour qualifier cette situation, Aron reprend le concept d'aliénation : « Nous nous sentons asservis à un ensemble qui nous dépasse, condamnés à ne réaliser qu'une partie de ce que nous pourrions être, voués à l'exercice, toute notre existence, d'un métier limité sans autre espoir de grandeur que d'accepter cette limitation »¹³⁷. L'une de ces limitations est posée par la spécialisation du monde scientifique. Autant une œuvre « définitive et de bonne qualité est aujourd'hui toujours une œuvre de spécialiste »¹³⁸, autant la division du travail dans nos universités risque de multiplier les « spécialistes sans âme » pourfendus par Weber.

Dans *Le savant et le politique*, Weber montre que dans le domaine scientifique, tout le monde sait que le produit de son travail sera tôt ou tard dépassé. C'est même l'un des critères de validité d'un travail scientifique que de pouvoir être infirmé : « il ne va pas de soi [...] que

¹³⁵ Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, op. cit., p.209.

¹³⁶ Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p.456.

¹³⁷ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, op. cit., p.563.

¹³⁸ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p.76.

quelque chose qui est soumis à une pareille loi possède en soi sens et raison », nous dit Weber, en concluant que la science n'a pas de sens, puisqu'elle ne peut nous indiquer « ce que nous devons faire et comment nous devons vivre »¹³⁹. « D'où le caractère pathétique d'une existence consacrée à la recherche qui, même en cas de succès, ne peut pas ne pas nous décevoir. Nous ne connaissons jamais le terme de notre effort, nous ne recevons jamais de réponses aux questions qui nous importent le plus »¹⁴⁰, ajoute Aron. Un constat peu réjouissant pour l'homme avec une vocation pour la science.

Les sciences de la nature permettent de « maîtriser » le monde techniquement. Mais elles ne peuvent prouver que nous devons le maîtriser techniquement. Bien sûr la plupart des malades se réjouiront d'avoir un médecin pour les sauver de la mort ; néanmoins, ce dernier pratique sans pouvoir leur démontrer que la vie vaut la peine d'être vécue. Les sciences de l'homme n'ont pas plus de réponses quant au sens de la vie. Car si elles entraînent « l'individu à se rendre lui-même des comptes quant au sens ultime de sa propre action »¹⁴¹, elles ne peuvent prouver que telle valeur ou telle action vaut mieux que telle autre. Les fins des individus relèvent de croyances et de valeurs en conflit perpétuel... « Savoir si, dans de telles conditions, il faut la peine pour quelqu'un de faire de la science sa "vocation", et si la science elle-même a une vocation qui ait une valeur objective, c'est à nouveau un jugement de valeur sur lequel on ne peut se prononcer dans un amphithéâtre »¹⁴². Finalement, rien n'assure que la recherche de vérité soit plus noble qu'une autre quête. Celui qui se consacre à la vérité la place, au mieux, au sommet d'une hiérarchie de valeurs – qu'il reste impossible de fonder. Mais quel savant conçoit la vérité comme une simple valeur ? S'il y consacre tant d'efforts, c'est bien parce qu'il y voit quelque chose d'essentiel... La poursuite du savoir exige aussi le support de la croyance.

¹³⁹ *Ibid.*, p.82 et 90.

¹⁴⁰ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p.563.

¹⁴¹ Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p.103.

¹⁴² *Ibid.*, p.103-104.

3.7 La cage de fer de la modernité

La domination rationnelle-légale de nos régimes démocratiques gratifie les comportements rationnels (en finalité) de ses citoyens. L'ascétisme cultivé par l'éthique protestante répandit une disposition d'esprit et de corps nécessaire à l'intériorisation des normes de l'action rationnelle. Et le progrès de l'intellectualisation permit d'affiner le calcul des moyens par rapport aux fins, de sorte que les premiers prirent progressivement le pas sur les deuxièmes, en devenant eux-mêmes des « finalités »¹⁴³ pour l'individu. Contrairement au phénomène de « perte de sens » qui pour plusieurs, entraîne une domination du principe de plaisir, cette situation favorise une domination du principe de réalité. Gouverné par un surmoi qui l'obsède, calculant ses impacts sur le monde extérieur pour mieux s'y adapter, l'homme rationnel perd en liberté ce qu'il gagne en efficacité. La course au savoir est donc un but qui, par ses répercussions sur ses dispositions psychiques et sa conduite de vie, risque d'amplifier ses refoulements. Après la mort de Dieu, la science nourrit le malaise dans la culture qu'elle se donnait pour tâche d'éliminer.

L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient [...] pas une connaissance générale toujours plus grande des conditions de vie dans lesquelles nous nous trouvons. Mais elles signifient quelque chose d'autre : le fait de savoir ou de croire que, si on le voulait seulement, on pourrait à tout moment l'apprendre, qu'il n'y a donc en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui entre en jeu, que l'on peut bien plutôt maîtriser toute chose (en principe) par le calcul. Mais cela signifie : le désenchantement du monde¹⁴⁴.

À l'instar de ses prédécesseurs, Hobbes, Kant ou Hegel, Weber fait de l'autonomie du sujet un problème théorique. Sauf que contrairement à eux, il ne voit pas dans le progrès de la Raison une garantie de libération. C'est du moins ce dont témoignent ses analyses de la domination rationnelle-légale : « [...] si la rationalisation des relations sociales est un processus ambivalent qui, au-delà de l'affaiblissement des traditions, conduit à l'expansion de la bureaucratie, c'est parce qu'elle ne garantit nullement, bien au contraire, une

¹⁴³ Simmel est plus touché que Weber par l'influence de Marx. L'inversion des moyens et des fins dans la modernité est l'une des thèses centrales de sa *Philosophie de l'argent*. J'y reviendrai dans mon Chapitre V, avant d'aborder les figures du cynique et du blasé.

¹⁴⁴ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p. 83.

émancipation collective des sujets agissants »¹⁴⁵, interprète Philippe Raynaud. Certes, la raison contient un potentiel de libération pour le sujet qui l'utilise à cette fin. C'est par la pensée que l'on identifie la contrainte pour mieux s'y mouvoir – que ce soit pour l'accepter, s'y opposer, ou pour « danser entre les chaînes », comme dirait Nietzsche. Mais si Weber reste pessimiste, c'est parce qu'il sait que les individus s'inscrivent dans un monde historiquement situé, et que les « puissances sociales » de notre époque tendent à réduire la marge de liberté du sujet : « La rationalisation de l'activité sociale, si elle tend à ruiner les comportements "naturels" ou traditionnels, n'impliquent nullement en elle-même que les sujets deviennent nécessairement plus autonomes ». Car « l'individu intégré dans la machine bureaucratique moderne, loin de déterminer lui-même ses buts et ses moyens, obéit en règle générale à des contraintes "techniques" [...] qu'il ne maîtrise nullement »¹⁴⁶, poursuit Raynaud. En ce sens, Weber fait rupture avec l'optimisme des Lumières.

Dans la domination bureaucratique et le système capitaliste, Weber voyait un *risque* pour la liberté du sujet. Le développement du système économique moderne se traduit « à la fois par le renversement de l'*émancipation* en *asservissement*, par l'intégration des besoins économiques [...] dans un *système autonome* qu'ils ne dominent pas mais dont, au contraire, ils sont dépendants »¹⁴⁷. Dans sa conclusion de *L'éthique protestante*, Weber illustre ce basculement par l'image d'une « cage d'acier ». Elle symbolise l'emprisonnement de l'homme dans un système qu'il a lui-même produit et qui se retourne contre lui. En fait, Weber craignait que la cage de fer ne se dégrade en une « pétrification mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité convulsive »¹⁴⁸. L'interprétation de Colliot-Thélène est particulièrement éclairante : « Ce qui reste de l'esprit du capitalisme, c'est l'objectivité froide et insensible de l'humanité, l'esprit de calcul, la logique rationnelle, un sérieux dans le travail dépouillé de toute naïveté devant la vie ainsi que le confinement dans une spécialité »¹⁴⁹. Pour résumer, le procès de rationalisation occidentale décrit « la genèse et la consolidation

¹⁴⁵ Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, op. cit., p.137.

¹⁴⁶ *Id.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.185.

¹⁴⁸ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, cité par Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, op. cit., p.185.

¹⁴⁹ Catherine Colliot-Thélène, *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, Coll. « Repères », 2006, p.91.

d'un monde où les marges de liberté, c'est-à-dire la possibilité pour les hommes d'intervenir consciemment dans leur histoire, se réduisent inexorablement »¹⁵⁰. Cela n'est pas sans conséquences sur leurs façons d'envisager l'avenir.

Destin de notre époque

Weber maintient une position pessimiste face à l'avenir. À rebours de l'illusion intellectualiste, qui consiste à croire que le bonheur est pour demain tout simplement parce que nous estimons pouvoir le prévoir, il conclut *Le savant et le politique* par les mots suivants : « Ce n'est pas la floraison de l'été qui nous attend, mais tout d'abord une nuit polaire, d'une obscurité et d'une dureté glaciales »¹⁵¹. Même si après l'hiver, l'auteur du *Gai savoir* annonçait le dégel, « Weber appartient bien à la postérité de Nietzsche : le but de l'histoire semble moins chez lui d'émanciper l'humanité de la tradition, ou de resituer à l'Esprit les œuvres de la culture, que de ruiner l'illusion de la réconciliation, en montrant le caractère indépassable des antinomies qui définissent la condition historique »¹⁵². En ce sens, bien qu'ils diffèrent dans leur approche du désenchantement, Weber et Gauchet en arrivent à des conclusions similaires. Le sujet contemporain n'aurait-il le choix qu'entre l'amertume, l'apathie ou la fuite hors du monde ? Cela n'est pas si clair car malgré son nihilisme, Weber en appelait à l'héroïsme des hommes forts, savants, artistes ou chefs charismatiques, capables d'assumer le destin de leur époque tout en se montrant à la hauteur des tâches du quotidien. « Max Weber mettait au-dessus de tout moins le succès et la puissance qu'une certaine noblesse, le courage d'affronter la condition de l'homme telle qu'elle apparaît à celui qui se refuse aux illusions, à celles de la religion aussi bien qu'à celles des idéologies politiques »¹⁵³. Un siècle plus tard, cet appel à la lucidité peut-il palier à la perte de sens dans un monde sans dieux ? Ou au contraire, est-ce qu'il y contribue ?

¹⁵⁰ Catherine Colliot-Thélène, *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, op. cit., p.98.

¹⁵¹ Max Weber, *Le savant et le politique*, op. cit., p.205.

¹⁵² Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, op. cit., p.207.

¹⁵³ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, op. cit., p.570.

CHAPITRE IV

LA CRISE DE LA CULTURE ET LE PROBLÈME DE SOI

4.1 Introduction

Dans « La crise des idéologies et la condition historique », je rappelle, après avoir développé sur leur rapport au temps, que nos sociétés se caractérisent par un primat des parties sur le Tout. Cela m'amène à conclure sur l'empreinte de l'idéologie individualiste dans le monde contemporain. Je sème alors le germe de ce qui sera l'objet de mon questionnement pour la suite du mémoire, soit *la charge que l'individualisme fait porter à l'individu, qui doit maintenant trouver un sens à sa vie sans le support symbolique de l'État ou des grandes religions*. Dans mon chapitre sur « Le désenchantement et les dilemmes de la raison », je creuse cette question en la recentrant au niveau des individus, déchirés par des conflits de valeurs. Plus largement, je m'interroge sur le « sens » et la liberté que le sujet peut (ou non) trouver dans un monde désenchanté.

Le chapitre qui suit complète les précédents. Je commence par définir ce que Simmel entend lorsqu'il traite de la « crise de la culture ». Dans un contexte où l'individu se dissocie du collectif, la *religiosité* (comprise comme disposition à croire de l'homme) peut encore trouver des formes dans lesquelles s'investir. Cependant, cet investissement est fragile, éphémère, parce que les choix de vie de l'individu ne sont plus supportés par des autorités symboliques, que ce soit celle de l'Église ou de l'État. Ceci étant posé, j'établis une distinction entre *la source* de la religiosité selon Simmel et celle du religieux selon Gauchet. L'approche anthropologique qu'en propose Gauchet me conduit à réintroduire le concept d'altérité (développé en filigrane de mon premier chapitre). Détachant nos collectivités de l'Autre divin, la sortie de la religion transpose l'altérité dans le monde ; désormais, on la trouve aussi bien en son prochain qu'en soi-même.

Le désenchantement du monde place le sujet dans une tension entre, d'une part, le besoin d'être soi, de se définir hors des contraintes externes et de la conformité à des systèmes religieux ou idéologiques et, d'autre part, le questionnement qu'il porte sur le sens de l'existence, en ayant à la fois la liberté mais la charge d'en élaborer les réponses. Cette tension peut aussi bien conduire à de nouvelles recherches de conformité qu'à la fuite dans l'hédonisme. Anticipant sur ma partie analytique, j'insisterai sur une autre de ses répercussions, qui touche à *l'épuisement d'être soi*.

4.2 Le concept de « crise de la culture »

L'idéologie individualiste abordée dans mon deuxième chapitre n'a pas que des effets structurels, tel le primat des individus sur la collectivité. Elle se manifeste, culturellement, par la distanciation du sujet et du monde objectif, qui englobe toutes les formes constitutives du monde social (la science, la technique, la politique, l'économie, la morale, le droit, la philosophie, l'art et la religion). Mais puisqu'il est question de culture, et que l'étude de ses transformations requiert d'avoir une idée claire de ce qu'elle est, mieux vaut en donner une définition avant d'aller plus loin. Avec Simmel, je comprends la culture comme un pont entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif ; point médian entre les formes sociales et les caractères individuels, elle est ce par quoi le sujet se projette en elles ou se les approprie pour les intégrer à son intériorité.

Nous parlons de culture quand le mouvement créateur de la vie a produit certaines figures, dans lesquelles il trouve son expression et les formes de sa réalisation, et qui admettent en elles-mêmes, de leur côté, les flux ultérieurs de la vie et leur donnent contenu et forme, organisation et champ d'action¹⁵⁴.

Simmel met l'accent sur l'œuvre de synthèse de la culture. En permettant aux hommes de faire unité avec le monde et avec les autres, elle leur permet de palier à leur division interne. Sous l'influence de Hegel, Simmel développe donc « une notion dynamique de la culture comme *Bildung*, comme développement et réalisation de soi par assimilation des

¹⁵⁴ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité* (tome 2), *op. cit.*, p.229.

contenus culturels »¹⁵⁵. Dans la même lignée théorique, Gauchet avance que la culture désigne « ce qui anime ce travail sur soi qui permet à l'homme d'accéder à soi en se donnant forme, que cette forme emprunte les voies du choix éthique, des impératifs du savoir ou de la disposition esthétique »¹⁵⁶. Ainsi, la culture sert les sujets et non l'inverse : « Si la culture se laisse définir comme le mouvement de synthèse de l'esprit objectif et de l'esprit subjectif, le sens ultime de ce mouvement ne peut assurément se trouver, selon Simmel, que dans le perfectionnement des sujets »¹⁵⁷, note Vandenberghe.

À l'aube du 20^e siècle, Simmel s'inquiète du climat culturel de son époque. J'ai d'ailleurs effleuré ses constats en montrant, dans mon chapitre sur le désenchantement du monde, qu'un pan de la culture scientifique tend à se déconnecter de la vie des sujets qui en font leur « vocation ». Mais la tragédie de la culture ne concerne pas que la science. Simmel projette le conflit du sujet et des formes à l'ensemble du monde objectif : « La vie ressent la forme en tant que telle comme quelque chose qui lui est imposé, et veut briser la forme en général et pas seulement telle ou telle forme [...] La vie s'est insurgée contre le devoir de se développer dans des formes fermes, quelles qu'elles soient »¹⁵⁸. L'individu a besoin de s'investir dans des formes pour que sa vie prenne un sens. Sauf que *le rejet de la forme est devenu la nouvelle forme*. Comme les formes contiennent les valeurs qui orientent le rapport au monde du sujet, les rejeter le place dans une situation insoluble (sur le plan symbolique) ; il ne peut vivre sans valeurs, sauf que la crise de la culture accentue la distance qu'il entretient avec celles-ci. Faute d'options, il peut s'improviser surhomme et s'en croire le créateur. Mais cela reviendrait à endosser une autre illusion de l'idéologie individualiste. Lorsque Luc Ferry avance qu'« on peut être dans un monde de l'autonomie sans devoir ni pouvoir créer des valeurs », Gauchet est tout à fait d'accord : « on ne fabrique pas les valeurs. L'autonomie est la fabrication des lois au service de ces valeurs »¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Frédéric Vandenberghe, *op. cit.*, p.95.

¹⁵⁶ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, *op. cit.*, p.248.

¹⁵⁷ Frédéric Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, *op. cit.*, p.95.

¹⁵⁸ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité* (tome 2), *op. cit.*, p.233.

¹⁵⁹ Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004, p.103 et 105.

Dans sa *Philosophie de la modernité*, Simmel soutient qu'il manque à la culture un « concept central » pour unifier les formes. Par conséquent, le sujet ne parvient pas à les réunir psychiquement, pour ensuite les convertir en unité intérieure. Les formes s'autonomisent, se différencient et se dressent face au sujet, telles des extériorités étrangères à son intériorité. Il y a crise dans la culture au sens où « l'âme en route vers soi » ne sait plus par quel chemin passer pour se retrouver. Comme Weber, Simmel remarque que ce vide dans la culture entraîne la recherche éperdue du bonheur : « Toute la précipitation, l'avidité extérieure, et le goût du plaisir de notre époque n'en sont que les conséquences et les répercussions, car les valeurs personnelles sont recherchées là où elles n'existent pas du tout »¹⁶⁰ (je reviendrai sur la question des valeurs dans la prochaine partie, sur le cynique et le blasé). Voilà donc qui résume la thèse de Simmel sur la « crise de la culture ». Afin de l'adapter à ma problématique, je vais maintenant soutenir que le déclin des formes religieuses et politiques ébranle la *religiosité* des individus. La disposition à croire de l'homme a beau s'investir dans la recherche du bonheur, cette forme ne lui procure pas le support des formes religieuses traditionnelles.

4.3 La religiosité dans une culture en crise

Les annonces de Nietzsche sur la mort de Dieu renvoient moins à un état de fait qu'elles ne symbolisent, sociologiquement, la fin du rôle social de la religion chrétienne. À ce propos, Simmel et Gauchet s'accordent sur le fait que le déclin de la religion n'entraîne en rien l'épuisement de la religiosité. Loin de restreindre son champ d'action aux religions instituées, la religiosité désigne « le comportement pieux envers les hommes aussi bien qu'envers les dieux », une attitude de confiance, une disposition à croire de l'esprit humain qui s'investit dans différents objets (nature extérieure, destin, monde humain). Aux yeux de Simmel, ce n'est pas la religion qui crée la religiosité, mais la religiosité qui crée la religion¹⁶¹. Il conçoit la religiosité comme « une disposition irréductible et fondamentale de l'âme » ; l'avantage de cette définition tient à ce qu'elle « détache le sentiment religieux de toute liaison exclusive à

¹⁶⁰ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité* (tome 2), *op. cit.*, p.274.

¹⁶¹ Georg Simmel, *La religion*, Paris, Circé, 1998, p.19 à 26.

des objets transcendants »¹⁶². « Il est une infinité de relations à des objets très terrestres, hommes ou choses, que l'on peut désigner comme religieuses ». Ainsi, pour Simmel, ce sont moins les contenus de croyance qui sont à l'origine du croire, que le croire qui produit ses objets de croyances. Dans un texte fort éclairant sur *La religion* de Simmel, Hervieu-Léger et Willaime montrent que « Simmel restitue à la dynamique du croire sa logique propre sans chercher à l'expliquer par quelque chose d'extérieur, la croyance lui apparaissant comme une disposition particulière de l'individu qui, éventuellement, produit un objet propre comme visée absolue de sa propre logique »¹⁶³. Comme l'interprète Patrick Watier,

La vie religieuse imprègne l'âme, et les sentiments de piété, le *besoin de croire* [c'est moi qui souligne] font pour Simmel partie de dispositions constituantes de l'être humain [...] Peu importe les contenus de chaque foi, s'y donne à lire une disposition à croire qui prend les modalités diverses et plurielles et fait partie de la culture objective de l'humanité¹⁶⁴.

Dans son ouvrage sur *La religion*, Simmel brosse une typologie des croyances selon leur relation avec un objet particulier. Commenant par le fait de *croire en Dieu*, il en arrive au fait de *croire en quelqu'un* ou de *croire en soi-même*. Lorsqu'un individu croit en quelqu'un (l'enfant en ses parents, le subordonné en son supérieur, l'ami en l'ami, l'amant en l'aimée, le sujet en son prince), c'est une disposition psychologique qui s'actualise : « Se jouant dans un domaine au-delà du problème de la démonstration et de la réfutation, une telle croyance en un être humain survit d'innombrables fois aux soupçons objectivement les plus fondés ». « C'est bien la croyance *religieuse* qui se manifeste ici dans la relation de personne à personne »¹⁶⁵. La croyance en soi-même, toute subjective, n'a pas plus de fondement que la croyance en autrui. Bien que non fondée, cette croyance reste utile pour la vie individuelle et collective. Elle nous procure « une quiétude et une sécurité fondées sur le sentiment dernier du moi, marquées par l'idée que l'on préservera et imposera victorieusement ce moi face à toute situation ». Simmel suggère un rapprochement entre le fait de croire en Dieu et le fait de

¹⁶² *Id.* Hervieu-Léger et Willaime reconnaissent l'avantage de cette définition, en ajoutant que son inconvénient tient à sa trop grande généralité. Voir Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*. Paris, PUF, 2001, p.123.

¹⁶³ Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, *op. cit.*, p.123 et 128.

¹⁶⁴ Patrick Watier, postface de Georg Simmel, *La religion*, *op. cit.*, p.150-151.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.47.

croire en soi : « la croyance en Dieu et en soi-même, étant donné l'identité du comportement psychique de base, donne souvent à l'homme la même sérénité imperturbable, la même confiance en l'avenir, la même aisance à remplacer par un nouvel espoir une valeur qui vient de se révéler une tromperie »¹⁶⁶.

Sans la religiosité, Simmel soutient que « la société telle que nous la connaissons n'existerait pas ». « Que nous maintenions, au-delà de toute preuve, souvent contre toute preuve, la croyance en une personne ou en une collectivité - c'est là un des moyens les plus fermes au moyen desquels la société assure sa cohésion »¹⁶⁷. Rappelons que la société, pour Simmel, renvoie à l'action réciproque *entre* les individus. Si la crise de la culture perturbe la religiosité, il sera donc conséquent d'en chercher les répercussions dans le rapport à autrui et à soi-même du sujet (ce que je ferai dans la prochaine section). En fait, Simmel se demande dans quelles formes les hommes pourront se reconnaître dans un contexte où la religion décline, et continuera sans doute à décliner : « Cette impossibilité de préserver plus longtemps les religions transmises par les Églises, tandis que l'élan religieux survit opiniâtrement à toute « *Aufklärung* » [...] relève des plus profondes difficultés pour d'innombrables hommes aujourd'hui »¹⁶⁸.

Pendant la Deuxième Guerre mondiale, les peuples allemands et russes ont vu dans l'État un moyen de réanimer l'unité collective, ainsi qu'un lieu dans lequel réinvestir leur religiosité¹⁶⁹. Plus d'un demi-siècle plus tard, nos sociétés sont devenues conséquentes avec le degré d'autonomie des individus qu'elles régissent. Elles tiennent compte du pluralisme qui les constitue : « Je n'entends pas par pluralisme la simple résignation à l'existence de fait de gens qui ne pensent pas comme vous ; j'entends l'intégration par le croyant du fait de l'existence légitime d'autres croyances dans son rapport à sa propre croyance »¹⁷⁰. Reconnaître la pluralité des manières d'être soi pour les encadrer politiquement, c'est écarter

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.48-49.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.50.

¹⁶⁸ Georg Simmel, *Philosophie de la modernité* (tome 2), *op. cit.*, p.257.

¹⁶⁹ On pourrait faire le rapprochement avec Aron, qui explique le succès des idéologies totalitaires par le besoin d'absolu des hommes. C'est du moins l'interprétation qu'en propose Raymond Boudon dans *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, *op. cit.*, p.65.

¹⁷⁰ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, *op. cit.*, p.129.

la possibilité de les incarner en un seul point. L'État n'est plus pourvoyeur de sens ; sa fonction est de lier des individus sur un même espace, et non de répondre à leurs questions existentielles.

4.4 La permanence du religieux selon Gauchet

Gauchet rejoint Simmel sur le fait que le déclin de la religion n'entraîne pas celui du religieux. « Dieu ne meurt pas, il cesse simplement de se mêler des affaires politiques des hommes ». En fait, « Il n'y a pas disparition de la religion, mais sortie de l'organisation religieuse de la société, sortie de la compréhension religieuse de l'univers à l'intérieur duquel nous évoluons ». La religion devient un phénomène de croyance : « Elle est ce que croient des personnes à l'intérieur d'une société qu'elle n'englobe ni ne norme plus »¹⁷¹. Ce à quoi nous assistons aujourd'hui, c'est donc « à une *sortie de la religion* entendue comme sortie de la capacité du religieux à structurer la politique et la société, et à une *permanence du religieux* dans l'ordre de la conviction ultime des individus »¹⁷².

Malgré leurs affinités théoriques, Gauchet et Simmel n'ont pas la même conception de la *source* du religieux ; alors que Simmel fait de la religiosité une disposition fondamentale de l'âme, une catégorie *a priori*, Gauchet en donne une explication anthropologique. La religion provient effectivement du religieux. Mais pour que le religieux ait pu produire la religion, « il faut bien qu'il y ait quelque chose comme un substrat anthropologique à partir duquel l'expérience humaine est susceptible de s'instituer et de se définir sous le signe de la religion »¹⁷³. « L'histoire politique de la religion est à certains égards close, au moins à la pointe de la modernité, mais son histoire anthropologique est loin d'avoir dit son dernier mot »¹⁷⁴. Là où Simmel reste métaphysicien, Gauchet se fait anthropologue. L'homme, nous dit-il, ne peut se passer d'altérité. Le détour par l'autre est la route vers la conscience de soi : « le phénomène cardinal réside dans ces dimensions d'invisibilité et d'altérité qui nous habitent constitutivement. L'homme est un être qui, en tout état de cause, est tourné vers

¹⁷¹ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, *op. cit.*, p.160.

¹⁷² Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, *op. cit.*, p.55.

¹⁷³ *Ibid.*, p.60.

¹⁷⁴ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, *op. cit.*, p.20.

l'invisible ou requis par l'altérité »¹⁷⁵. Tel qu'exposé dans ma « mise en contexte historique », cette altérité peut être celle des ancêtres, comme dans les sociétés primitives, celle de Dieu, comme dans les sociétés traditionnelles ou celle du sauvage, comme dans les sociétés modernes. Nous faisons aujourd'hui une nouvelle expérience de l'altérité. « L'autre » n'est plus seulement ce qui nous est lointain, il est aussi ce qui nous est proche¹⁷⁶. On le trouve aussi bien en son prochain qu'en soi-même...

Simmel et Gauchet n'abordent pas l'origine du religieux de la même manière. Mais les conclusions qu'ils tirent de sa permanence ne sont pas très éloignées. Dans un contexte où la religion périclité, Simmel se questionne sur les lieux de réinvestissement de la religiosité. Ses travaux donnent à penser que le « besoin de croire » affronte un défi de taille dans nos sociétés puisque la crise de la culture, qui renvoie à la disjonction de l'individuel et du collectif, accentue les rapports de distance que les individus entretiennent avec les formes, ainsi qu'avec les valeurs que ces formes englobent - donc avec les croyances qui leur permettent d'adhérer à ces valeurs.

Près d'un siècle plus tard, Gauchet note que la légitimité des grandes religions bascule de l'offre de sens vers la demande de sens. Une logique d'appropriation de nos contenus de croyances remplace la logique de réception et de dévotion qui marquait le règne du monothéisme. « L'authenticité de l'inquiétude prend le pas sur la fermeté de la conviction comme forme exemplaire du croire ». L'originalité de la croyance à notre époque tient à ce qu'elle persiste malgré le fait qu'elle ne puisse prendre ses objets pour de l'argent comptant : « Son objet n'est pas le vrai, mais le sens et, pour être tout à fait précis, non pas l'objectivité du vrai, mais la nécessité objective du sens pour une subjectivité »¹⁷⁷. Mais peut-on croire en quelque chose sans le tenir-pour-vrai ? « Aller-retour et compromis boiteux entre l'adhésion

¹⁷⁵ Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, *op. cit.*, p.61.

¹⁷⁶ Simmel dirait que l'autre est ce qui nous est « étranger ». Pour Simmel, « l'étranger » ne désigne pas seulement l'individu qui vit hors de nos frontières (nationales, sociales, professionnelles, etc.). Il renvoie aussi à un *sentiment d'étrangeté*, à cette tension entre la distance et la proximité que contient toute relation *entre* humains : « dans une relation, la distance signifie que le proche est lointain, tandis que l'étrangeté signifie que le lointain est proche ». Voir Georg Simmel, « Excursus sur l'étranger » dans « L'espace et les organisations spatiales de la société », *Études sur les formes de la socialisation*, *op. cit.*, p.663.

¹⁷⁷ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, *op. cit.*, p.148.

et la distance, entre le culte du problème et le choix de la solution qui définit la religiosité spécifique de l'époque - et peut-être le mode durable de survie du religieux au sein d'un monde sans religion »¹⁷⁸, conclut Gauchet dans *Le désenchantement du monde*. Avec l'individualisation du croire, l'individu s'approprie des contenus de croyances au lieu de les recevoir, ce qui l'amène à les réviser constamment.

4.5 Le sujet humain sans le miroir de Dieu

Selon Gauchet, cesser de nous regarder à travers le miroir de Dieu nous aura permis de voir l'homme. Traitant de la permanence du religieux dans un monde sorti de la religion, il retient que *l'empreinte de l'Autre religieux gouverne les formes du problème de soi*¹⁷⁹. Le sujet contemporain s'appréhende quelque part entre la négation et l'affirmation de soi, dans le balancement sans trêve entre la recherche de son effacement et la quête d'une pleine identité à lui-même - d'une unité impossible à retrouver, mais qu'un fond anthropologique le pousse néanmoins à chercher. « On n'est pas : on veut être et ne pas être, simultanément et contradictoirement »¹⁸⁰.

La question du sens de nos vies continue de nous habiter. Mais les religions objectives n'ont pas le pouvoir symbolique qu'il leur faudrait pour nous fournir des réponses satisfaisantes et durables. Ceux qui défendent la thèse d'un « réenchancement du monde » soutiennent que de nouvelles formes (spiritualités orientales, mouvements de croissance personnelle, groupes sectaires, etc.) prennent le flambeau des religions objectives et du réseau de sens qu'elles fournissaient aux individus¹⁸¹. Gauchet leur répond qu'ils manquent ce qui caractérise la « religiosité spécifique de notre époque » :

¹⁷⁸ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.300.

¹⁷⁹ Dans la conclusion du désenchantement, Gauchet retient trois formes de permanence du religieux dans un monde sorti de la religion : l'empreinte de l'Autre religieux dans les opérations de pensée, dans l'organisation de l'imaginaire, et dans le problème de soi, qui retient le gros de mon attention. Voir *Ibid.*, p.292 à 303.

¹⁸⁰ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.299.

¹⁸¹ Peter L. Berger (dir.), *Le réenchancement du monde*, Paris, Bayard, 2001, cité par Marcel Gauchet dans *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p.9.

Il y a d'excellentes raisons pour que les hommes d'après la religion aient la tentation de se convertir, tous azimuts. Et il y en a de meilleures encore pour que leurs conversions ne soient ni très solides ni très durables, parce qu'ils ne sont pas capables de renoncer aux raisons qui les déterminent à se convertir, ce qu'exige une conversion pour être entièrement efficace¹⁸².

Autrement dit, si une partie de notre moi tend vers les réponses déjà faites, notre « rationalité » nous empêche d'y adhérer durablement : « Car si nous voudrions le baume de la solution, nous ne sommes pas prêts à renoncer à la liberté de la question »¹⁸³. Telle est donc la rançon d'un monde sans dieux : la contradiction de l'être-sujet s'accroît en proportion de la décroissance de l'extériorité religieuse, et chacun porte désormais la charge d'élaborer des réponses quant au sens de sa vie.

Le déclin de la religion se paie en difficulté d'être-soi. La société d'après la religion est aussi une société où la question de la folie et du trouble intime de chacun prend un développement sans précédent. Parce que c'est une société psychologiquement épuisante pour les individus, où rien ne les secourt ni ne les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toute part en permanence : pourquoi moi ? Pourquoi naître maintenant quand personne ne m'attendait ? Que me veut-on ? Que faire de ma vie quand je suis le seul à décider ? [...] À quoi bon avoir vécu si l'on doit disparaître sans laisser de traces, comme si aux yeux des autres, vous n'aviez pas vécu ? Nous sommes voués à vivre désormais à nu et dans l'angoisse ce qui nous fut plus ou moins épargné depuis le début de l'aventure humaine par la grâce des dieux¹⁸⁴.

Psychoses, dépressions, paranoïas, et schizophrénies ont donc un précédent historique. Elles surgissent dans un contexte de division du sujet, dans un contexte où le sujet doit assumer le poids de l'existence parce que son époque l'oblige à le faire. Remplaçant le prêtre, le psychologue peut soutenir l'homme dans son séjour sur terre ; encore que l'idéologie individualiste, qui nourrit le souci du sujet pour lui-même, marque ce secours d'une touche d'infamie. L'individu devrait être en mesure de supporter l'existence sans le support d'une autorité extérieure. Pourrions-nous élaborer des réponses collectives aux troubles du sujet, résoudre cette tension entre la volonté de s'abolir et la tentation d'exister ? « Voilà en tout cas la douleur lancinante, journalière que nul opium sacré ne nous permettra plus d'oublier :

¹⁸² Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.300.

¹⁸³ *Id.*

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.302.

l'inexpiable contradiction du désir inhérente au fait même d'être sujet »¹⁸⁵, et qui restera la nôtre pour les années à venir...

4.6 Du devoir de bonheur à l'expérience éthique

Comme le montre Gauchet, nous assistons présentement à une décomposition des Cités. Après la fin des idéologies totalitaires, il n'est plus de projet historique pour rallier les citoyens autour d'un but commun. Dans un contexte de crise des idéologies, l'état de nos démocraties en découragement plus d'un et l'intérêt pour la chose publique est remplacé par le souci de soi. Rousseau peut se retourner dans sa tombe : la société civile n'est plus le chien de garde de l'État mais le lieu de la concurrence des *ego*. « Il reste les bonheurs privés, il est vrai, démultipliés par le niveau de libertés et de richesses de nos sociétés. Aux uns la carrière et la réussite, aux autres le plaisir des rencontres et la joie des corps, pour tous le sport, la consommation, les loisirs, les voyages »¹⁸⁶. Ces formes de réinvestissement de la religiosité ne sont pas tant des solutions à la perte de sens que des pratiques qui la manifestent. C'est du moins ce que semble nous dire Gauchet, lorsqu'il avance que malgré toutes ces tentatives, « Le vieil instinct d'évasion métaphysique de l'animal humain est toujours là. Drogue, transe, extase, exil : fuir et se fuir demeurent nos modes préférés de rapport à la réalité »¹⁸⁷. Un « principe de réalité » guette justement les hédonistes (ou la part hédoniste en chacun de nous). *La vie est souffrance* nous dit Gauchet et lorsqu'elle frappe, que ce soit dans la maladie ou le deuil, elle nous renvoie à la solitude que nous fuyons à tout prix. La souffrance « est l'épreuve initiatique de nos contemporains, l'éveil dont ils reviennent rarement indemnes. Derrière la façade hédoniste et satisfaite, une intense inquiétude morale fermente dans les profondeurs de nos sociétés »¹⁸⁸. Cette expérience de la souffrance peut ouvrir l'homme à ce que Gauchet appelle « l'expérience éthique »¹⁸⁹.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.303.

¹⁸⁶ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, *op. cit.*, p.228.

¹⁸⁷ *Id.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.229.

¹⁸⁹ Lors de sa rédaction du « désenchantement du monde », l'expérience éthique comme forme de recomposition du religieux avait échappé à Gauchet. C'est pourquoi dans ses ouvrages ultérieurs, quand il revient sur des zones mal comprises de sa théorie du désenchantement, il en fait généralement mention. Voir Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, *op. cit.*, p.110.

Si l'ascension des idéologies explique en bonne partie l'éclipse de la morale pendant le moment totalitaire, c'est la perte de la capacité totalisante des collectivités qui réhabilite les morales et leurs fonctions. « Le transfert que les idéologies opèrent dans l'élément de l'action collective, les morales l'effectuent dans l'élément de la conduite individuelle ». Les morales « accomplissent une appropriation à la fois réfléchie et singulière de ce qui s'imposait par le canal de l'appartenance à une tradition et à une communauté, en fait de normes du rapport à soi-même et de la relation à autrui »¹⁹⁰. Gauchet souligne que l'émancipation de la tutelle religieuse change radicalement le rapport de l'homme à la question morale. Les normes régissant le domaine moral ne se reçoivent plus d'en haut ; elles se définissent maintenant entre les hommes¹⁹¹. L'émancipation des collectifs de référence pousse les individus vers la recherche d'une règle de vie capable d'assurer la cohérence de leur existence.

[...] la morale est redevenue centrale pour l'auto-constitution de l'individu. Non pas la morale comme doctrine du sacrifice et système du devoir. Mais la morale comme pouvoir de se rendre compte à soi-même des raisons en fonction desquelles orienter sa conduite, étant donné les termes derniers de sa condition et de sa destination¹⁹².

Dans cette quête inachevée vers la coïncidence avec soi, chacun est son propre juge. Dans une société individualiste, la question du sens se renouvelle par l'ampleur de son assignation individuelle : « Plus rien n'est pareil de l'intérieur, en fonction de cette demande des personnes, souvent fort obscure pour elle-même, qui mêle à la recherche des règles valables pour tous une quête des conditions susceptibles de l'inscrire dans la trame singulière d'une vie »¹⁹³. Beauté et grandeur de notre époque : l'individu est libre de fixer ses buts, de choisir ses valeurs, de *se choisir* lui-même. Par contre, « L'individualisme que nous avons sous les yeux apparaît davantage subi que voulu [...] ». En fait, « Il procède d'abord du reflux des attentes logées dans le collectif et de la relégitimation structurelle du niveau individuel qui en

¹⁹⁰ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p.190.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.191.

¹⁹² Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op. cit., p.107. J'en profite pour rappeler que selon Weber, cela fait partie des utilités de la science : aider l'individu à se rendre des comptes sur les raisons de ses actes.

¹⁹³ Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, op. cit., p.192.

a résultat. Une responsabilisation dont nombre de ses bénéficiaires se seraient volontiers passés »¹⁹⁴. Libres plus que jamais, nous sommes, en quelque sorte, forcés de l'être.

¹⁹⁴ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, *op. cit.*, p.77.

CHAPITRE V

LE CYNIQUE ET LE BLASÉ DANS UNE CULTURE DE L'ARGENT

5.1 Introduction

Mon chapitre II traite de la crise des idéologies et de la condition historique. Dans mon troisième chapitre, j'ai retenu ce qui dans l'œuvre de Weber, interviendrait dans mon analyse de « l'homme désemparé ». Dans le chapitre IV, j'aborde le « problème de soi » en insistant sur les modalités du croire dans un monde désenchanté. Je commence ce chapitre V en comparant Simmel à Weber et ce, dans le but de retracer les filiations méthodologiques de ses « figures-types » (méthode que je reprends dans ma partie analytique). Cependant, avant d'aboutir aux figures du cynique et au blasé, je propose une dernière perspective sur le monde occidental. En m'intéressant à notre « culture de l'argent », je reprends des thèmes effleurés par Gauchet, Durkheim et Weber mais en les fluidifiant avec la pensée de Georg Simmel...

Partant de la philosophie simmelienne de l'argent, j'aborde la « crise de la culture » sous l'angle du développement de l'économie monétaire – dont je dégage quatre conséquences. D'abord, comme méta-moyen, l'argent inverse les moyens et les fins et s'érige au rang de finalité absolue. Ensuite, cette « élévation » permît à ses effets idéels de se propager dans la culture moderne. Nouvelle forme de l'Un, l'argent relativise la valeur de toutes choses en se posant comme équivalent universel. Troisième conséquence, cette fonction de méditation de l'argent participe au processus de rationalisation, au refoulement de l'affect sous la poussée de l'intellect. Et finalement, l'argent entraîne une dépersonnalisation du lien social dans la grande ville, ce milieu de vie qui bouleverse la psyché de l'homme moderne.

Après avoir posé ce cadre macrosocial, je m'intéresse aux types d'individus pervertis par ce que Simmel appelle la culture de l'argent. Mes descriptions de l'avare et du prodigue aident à mieux cerner les cas de figure à leur antipode. Au lieu de faire de l'argent sa valeur absolue, le cynique s'amuse à dévaluer la valeur de toutes choses. Mais le blasé va encore plus loin. Indifférent aux différences des choses, insensible aux charmes de l'existence, plus rien n'a de signification pour lui. Sans but ni valeur, sa volonté est moribonde. L'euphorie ou le blasement : est-ce que le dilemme de l'homme désemparé se réduit à ces deux culs-de-sac ?

5.2 Weber et Simmel : une affinité de méthode

Simmel partage avec Weber un souci ; ses analyses des formes sociales s'accompagnent elles aussi d'une réflexion sur leur potentiel d'aliénation ou de libération pour l'homme. En prêtant une autonomie au sujet, Simmel rejoint un postulat de base de la sociologie wébérienne. Il dira que « La qualité propre de chaque individu lui assigne une place déterminée à l'intérieur de son milieu social », en ajoutant que « la manière dont l'individu est socialisé est déterminée ou co-déterminée par sa manière de ne pas être socialisé »¹⁹⁵. Cette « manière de ne pas être socialisé » renvoie à la marge de liberté que l'individu conserve dans le processus de socialisation. Dans leurs écrits les plus célèbres, Weber et Simmel analysent ce qui dans le monde moderne, vient *resserrer* cette marge de liberté – à commencer par l'objectivité du système économique, qui tend à dominer l'esprit subjectif et objectif. La sociologie de la culture de Simmel et Weber ont donc des points communs. Mais il est moins clair qu'ils se rejoignent sur le plan de la méthode. Le principal outil de Weber est l'idéaltype, un concept à partir duquel on mesure et compare la réalité empirique. Qu'il réfléchisse sur l'argent, la domination ou autre chose, Simmel utilise rarement l'idéaltype¹⁹⁶ ; il procède surtout par analogies, situant le sens de ses écrits dans le va-et-vient entre le monde empirique et le monde conceptuel.

¹⁹⁵ Georg Simmel, *Études sur les formes de la socialisation*, op. cit., p.77 et 71.

¹⁹⁶ Selon moi, il en partage surtout les implications épistémologiques car pas plus que Weber, Simmel ne considère sa pensée comme un « reflet » de la réalité. Toute théorie est une « image », une mise en forme du monde qui ne peut lui correspondre parfaitement.

Néanmoins, on retrouve la méthode idéaltypique dans une partie de l'œuvre de Simmel (Weber s'en est d'ailleurs inspiré pour élaborer sa propre méthodologie). Je pense aux textes où Simmel construit des « figures-types » (« l'étranger », « le pauvre », « la coquette », « l'aventurier ») qui permettent d'évaluer dans quelle mesure un individu s'en approche ou s'en écarte. À mon sens, c'est dans sa *Philosophie de l'argent* que cette méthode est la mieux exposée ; Simmel y construit une typologie des perversions de l'argent, en cernant les traits psychologiques de l'avare, du prodigue, du cynique et du blasé. En route vers ma partie analytique, je vais surtout me concentrer sur les deux derniers types, mais pour ce faire, il m'apparaît pertinent de cadrer « l'image du monde » qui nourrit leurs représentations.

5.3 Des ressacs d'une culture de l'argent

Tel qu'exposé dans mon chapitre IV, la « crise de la culture » se définit par la disjonction de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif. Lorsqu'il traite de la tragédie de la culture, Simmel insiste sur la fatalité du processus : écrasé sous le poids de la culture objective, le sujet est *destiné* à ne plus s'y reconnaître. Néanmoins, la *Philosophie de l'argent* fait contrepoids à ces constats plus pessimistes. Car si dans certaines parties, Simmel examine les impacts de l'économie monétaire sur la tragédie de la culture, il dégage aussi, au fil de cet ouvrage, deux types de relations possibles entre le sujet et le monde objectif : « S'il en résulte alors cet affinement, cette particularité, cette intériorisation du sujet, ou si inversement les objets soumis deviennent à leur tour, vu la facilité de les acquérir, maîtres des hommes - voilà qui ne dépend plus de l'argent, mais justement de la personne »¹⁹⁷. L'homme est bel et bien prisonnier d'une « cage de fer ». Mais selon Simmel, il est encore possible de s'en libérer. Si on demandait à Simmel si l'argent est une médiation néfaste pour l'humanité, il répondrait « oui » et « non », comme la coquette. Après tout, Simmel compare l'argent « à la lance magique capable de soigner les blessures qu'elle produit »¹⁹⁸. Il faut donc user de prudence avant de parler en son nom car lui-même disait, un peu avant sa mort : « Je sais que je

¹⁹⁷ Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, Coll. « Quadrige », Paris, PUF, 1999, p.602.

¹⁹⁸ Georg Simmel, *L'argent dans la culture moderne*, Québec, Éditions de la Maison des sciences de l'homme / Presses de l'Université Laval, 2006, p.39.

mourrai sans héritiers spirituels (et c'est bien ainsi). Mon héritage est comme de l'argent liquide qui est distribué parmi de nombreux héritiers, et chacun le convertit en une acquisition qui correspond à sa nature »¹⁹⁹. En ce qui me concerne, je vais insister sur les effets pervers d'une culture de l'argent car ce sont eux, plus que les curatifs, qui façonnent l'esprit de « l'homme désemparé ».

« Ce qui érige la culture des choses en une puissance tellement supérieure vis-à-vis de celle des personnes », nous dit Simmel, « c'est l'unité, l'autonomie close où elle parvient à l'époque moderne » pour ensuite s'immiscer, avec ses lois et sa logique, dans les autres formes de l'esprit objectif. La production capitaliste devient un cosmos avec ses propres déterminations « qui s'oppose à l'individu comme le destin à l'instabilité et à l'irrégularité de notre vouloir »²⁰⁰. Ce processus n'est permis que par la diffusion de l'argent - dont je retiens quatre conséquences.

Alain Deneault insiste sur *l'inversion psychologique dont l'argent fait l'objet* : « L'argent [...] permet de simplifier presque tous les moyens donnant accès aux fins. Il le fait si efficacement qu'il devient le but même de nos conquêtes : on ne mobilise plus des moyens pour arriver à ses fins, mais on a pour fin même l'obtention de ce super-moyen qu'est l'argent »²⁰¹. Simmel souligne que dans les cultures supérieures, un seul moyen suffit rarement pour mener le sujet à une fin. C'est « une multiplicité de moyens, dont l'une constitue toujours la base de l'autre, qui débouche au bout du compte sur la fin définitive ». Or, quand les moyens entre le sujet et la fin se multiplient, « le danger est d'autant plus grand de demeurer prisonnier de ce labyrinthe de moyens et d'en oublier la fin dernière »²⁰².

Dans sa *Philosophie de l'argent*, Simmel explique les causes psychologiques de cette inversion. Supposons qu'un individu vise un but. Plus il concentre ses énergies sur les moyens, moins le but est immédiatement présent à sa conscience. Ainsi, le chemin vers le but

¹⁹⁹ Georg Simmel, *Pour comprendre Nietzsche*, Paris, Gallimard, Coll. « Le promeneur », 2006 (la citation se trouve en 4^e de couverture).

²⁰⁰ Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, op. cit., p.601.

²⁰¹ Alain Deneault, préface à Georg Simmel, *L'argent dans la culture moderne*, op. cit., p.10.

²⁰² Georg Simmel, *L'argent dans la culture moderne*, op. cit., p.32-33.

exige une moins grande intervention de la volonté, il devient l'effet obtenu par l'application mécanique du moyen. Dans cette perspective, traiter le moyen comme une fin est « rationnel en finalité », puisque cela permet au sujet d'économiser les énergies dont il a besoin pour atteindre sa fin. « Il est évident que cette métempsychose de la finalité doit se produire d'autant plus fréquemment et d'autant plus profondément que la technique de l'existence se complique ». Simmel voit dans l'argent le parfait exemple de ce renversement : « Tandis que sa valeur comme moyen grandit, sa valeur grandit aussi en tant que moyen, au point qu'il passe pour valeur en soi et que la conscience téléologique s'arrête définitivement à lui »²⁰³. Le rapport aux valeurs et aux fins de l'individu s'en trouve profondément transformé. Avec les moyens qui deviennent des fins et les fins qui deviennent des moyens, Boudon note que « les finalités ultimes des actions de l'individu tendent à lui échapper »²⁰⁴.

Simmel décèle des affinités idéelles entre Dieu et l'argent. La pensée divine unit la diversité des choses, elle permet au croyant de pallier aux contradictions du monde. Quant à l'argent, il se place au-dessus de la multiplicité des objets, il est l'expression de toutes les valeurs. « L'argent est ici-bas le dieu terrestre », pour reprendre le mot de Hans Sachs. Cela m'amène à la deuxième conséquence de la diffusion de l'argent dans le monde moderne. Équivalent de tout et n'importe quoi, *l'argent devient un niveleur universel*. Car « ce qui est commun à beaucoup de choses est aussi commun à la plus basse d'entre elles, et c'est pourquoi il rabaisse même les plus élevées au rang des plus basses »²⁰⁵. C'est là le tragique de tout nivellement, nous dit Simmel : ce qui se trouve en haut est tiré vers le bas, sans que ce qui se trouve en bas ne s'élève vers le haut. Il apparaît donc que « l'argent, avec son absence de couleur et son indifférence face aux choses, devient le niveleur le plus effrayant ; irrémédiablement, il vide de sa substance le noyau des choses, leur particularité et leur valeur spécifiques, leur incomparabilité »²⁰⁶. En s'élevant comme équivalent universel entre les hommes et les choses, l'argent, valeur des valeurs, relativise la valeur de toutes choses. C'est ainsi que les fins, que le sujet poursuit parce qu'il les *valorise*, deviennent aussi relatives que

²⁰³ Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p.274-275.

²⁰⁴ Raymond Boudon, *Études sur les sociologues classiques* (tome 2), Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 2000, p.127.

²⁰⁵ Georg Simmel, *L'argent dans la culture moderne*, *op. cit.*, p.30.

²⁰⁶ Georg Simmel, « Métropoles et mentalité » (dir. Yves Grafmeyer et Isaac Joseph), *L'école de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1984, p.67.

les moyens avec lesquels elles se confondent. « Déraciné et esseulé, ou engagé dans une multitude de relations superficielles, l'homme moderne sombre dans le vide de l'absurdité »²⁰⁷. Il n'a plus de « finalité » ultime. Faute de croire en Dieu, celui qui se refuse au bonheur du dieu-argent est susceptible d'éprouver des problèmes de valeurs...

Troisièmement, l'expansion de l'économie monétaire participe également à l'intellectualisation, au sens où l'entend Weber. Suivant la distinction entre communalisation et sociation²⁰⁸, Simmel voit dans le passage de la tradition à la modernité un *remplacement du règne affectif par un primat de l'intellect* (troisième conséquence d'une culture de l'argent). Comme l'interprète Vandenberghe, « Le lien social n'est plus spontané, émotionnel et personnel mais artificiel, froid et fonctionnel »²⁰⁹. L'originalité de Simmel tient à ce qu'il lie cette coupure à l'apparition de la monnaie, porteuse de nouvelles formes de rationalité. Selon lui, l'utilisation de la monnaie favorise l'intériorisation de l'ethos économique, d'une certaine forme de « rationalité ».

La vie de beaucoup de gens est remplie d'actes tels que déterminer, jauger, calculer, réduire des valeurs qualitatives à des valeurs quantitatives. Cela contribue certainement à l'essence rationnelle et calculatrice des temps modernes par rapport au caractère plus impulsif, plus orienté vers le tout et plus intuitif des époques antérieures²¹⁰.

Avec la monnaie, émerge la nécessité de penser en proportions ; puisque nos routines sont parsemées d'achats, nous mettons spontanément les objets en relation avec leur prix. « C'est dans ce sens qu'il s'agit de comprendre le triomphe froid de l'intellect », interprète Haessler : « la pensée par proportion implique par rapport à l'objet une faculté ou une nécessité de distanciation et par ce fait un refoulement de l'attachement affectif ou émotionnel à

²⁰⁷ Frédéric Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, op. cit., p.87.

²⁰⁸ La communalisation « désigne l'activité sociale unificatrice qui se fonde sur le sentiment subjectif des participants d'appartenir à un même ensemble », et la sociation, « l'activité qui unifie les êtres sur la base d'un compromis ou d'une coordination d'intérêts d'après le schème de la rationalisation par valeur ou par finalité ». Voir Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, op. cit., p.111.

²⁰⁹ Frédéric Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, op. cit., p.85.

²¹⁰ Georg Simmel, *L'argent dans la culture moderne*, op. cit., p.35.

l'objet »²¹¹. En ce sens, la religion chrétienne et le progrès de la science n'expliquent pas tout du désenchantement (au sens de Weber). La rationalité théorique et pratique se répand aussi par le support matériel de l'argent.

Pour finir sur ce point, les rapports d'argent qui fondent l'échange économique moderne ont aussi des impacts sur les formes de socialisation. En tant que médiation entre sujet et objets, l'argent s'interpose entre les sujets, agents de la circulation monétaire. Mais dans ces cas où le rapport entre deux individus n'est qu'un rapport d'argent, chacun doit garder ses distances, faire preuve « d'objectivité » face à l'autre. « L'un offre ses services, l'autre le paie et, dans la mesure où chacun n'est qu'un moyen pour l'autre, tous sont substituables. L'argent qui unit les hommes en les séparant les uns des autres, est un "désaffectant" des rapports sociaux »²¹².

C'est dans la grande ville que cette *dépersonnalisation du lien social* atteint son paroxysme. D'abord parce que l'argent y circule plus que nulle part ailleurs mais aussi, parce que la vie urbaine se caractérise par l'hyperstimulation, par une surdose de stimuli que l'individu compense par la « réserve ». La réserve est « une légère aversion, une mutuelle étrangeté, une répulsion partagée qui, dans l'instant d'un contact rapproché, quelle que soit la manière dont il a été provoqué, tournerait aussitôt en haine ou en conflit »²¹³. La proximité spatiale forçant la distanciation psychique, le rapprochement des citadins dans l'espace urbain les éloigne les uns des autres. Au-delà d'une certaine limite, cet éloignement conduit à l'isolement, qui nourrit un sentiment de solitude (j'y reviendrai dans le chapitre VI). Pour faire bref, l'individu contemporain se trouve tiraillé entre deux désirs : se tourner vers l'extérieur, se mettre en scène pour affirmer son individualité ou se replier sur soi, pour préserver les remparts de son intimité : « la conservation de soi de certaines personnalités est au prix de la dépréciation du monde objectif en son entier, ce qui ensuite finit par faire sombrer la personnalité elle-même dans un sentiment de dévaluation identique »²¹⁴.

²¹¹ A.J. Haessler, « Au cœur de la société marchande » (dir. Patrick Watier), *Georg Simmel : La sociologie et l'expérience du monde moderne*, loc. cit., p.142.

²¹² Frédéric Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, op. cit., p.85.

²¹³ Georg Simmel, « Métropoles et mentalité », loc. cit., p.68.

²¹⁴ *Ibid.*, p.67.

5.4 Les amoureux du méta-moyen

C'est en insistant sur l'importance de l'argent dans nos sociétés que Simmel aborde les « dégénérescences pathologiques de l'intérêt monétaire ». De la production primitive (tournée vers la consommation) à l'entreprise industrielle (tournée vers la production), le but n'est plus d'avoir de l'argent pour acheter des marchandises mais d'acheter des marchandises pour faire de l'argent. Alors l'argent « vient se placer, comme autre finalité de l'existence, au même rang que la sagesse et que l'art, que l'importance et la force personnelles, et même que la beauté et l'amour » sauf qu'en plus, « ce faisant, il acquiert la force de ravalier ces derniers au rang de moyens à son service »²¹⁵.

Ramené au niveau individuel, l'argent étend sa toute-puissance sur la conscience de l'avare, cas de figure-type de celui pour qui l'argent passe de moyen à fin absolue. Victime du fétichisme, envouté par l'attraction que le sou exerce sur lui, l'avare aime l'argent à un point tel qu'il refuse de s'en départir : « [...] l'avarice est une forme de volonté de puissance, éclairant le caractère de moyen absolu de l'argent, à telle enseigne que la puissance reste puissance pure, renonçant à son exercice et à la jouissance qu'il apporte »²¹⁶. Au lieu de servir de pont entre les désirs et les objets, l'argent est l'objet du désir qui domine l'avare, valet du nouveau maître. Le rapport à l'argent du prodigue est aussi pathologique : il le « jette par les fenêtres ». Le prodigue ne dépense pas pour se servir de ce qu'il achète, il dépense pour le plaisir de dépenser : « [...] ce plaisir de prodiguer, concernant la fonction pure et simple de prodiguer indépendamment du contenu substantiel des phénomènes concomitants, s'attache donc au moment où s'effectue la dépense d'argent, quel qu'en soit l'objet »²¹⁷. Le prodigue se distingue de l'avare, au sens où il dilapide ses gains au lieu de les entasser. Mais la jouissance que lui procure l'argent s'arrête aussi avant la jouissance de l'objet, à une étape prématurée de la série téléologique. Si l'avare s'excite à la vue de ses économies, et que les tensions du prodigue s'apaisent dans la dépense, c'est bien parce que l'Argent est une finalité qui donne un sens à leur vie.

²¹⁵ Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, op. cit., p.287-288.

²¹⁶ *Ibid.*, p.294.

²¹⁷ *Ibid.*, p.297.

5.5 Figures du cynique et du blasé

Le cynique et le blasé, « deux manifestations presque endémiques sur les sommets de la culture monétaire », n'ont pas l'engouement de l'avare et du cupide : « [...] ils forment comme le revers des phénomènes d'avarice et de cupidité, puisque cette réduction se révèle, avec ces dernières, dans l'ascension d'une nouvelle valeur définitive » alors qu'avec eux, « elle se révèle dans l'abaissement de toutes les valeurs anciennes »²¹⁸. De la survalorisation de la valeur-argent, on passe donc, avec le cynique et le blasé, à la dévaluation des valeurs – surtout des valeurs de type aristocratiques, qui gardent une distance entre le haut et le bas, une hiérarchie des hommes et des choses. Pour le cynique moderne, « [...] tout ce qui, généralement, est hautement estimé, n'a qu'une seule signification, pouvoir être rabaissé au niveau le plus bas - tandis que la finalité morale, positive et idéale, de ce nivellement a disparu »²¹⁹. Contrairement au cynisme moderne, le cynisme antique était porté par un idéal. Certes, Diogène se moquait de la cité en prenant un tonneau pour maison, en se masturbant en public ou en crachant au visage des passants ! Mais ce faisant, il s'opposait à un pouvoir décadent, il pratiquait la vertu par le renoncement et la lutte contre les appétits matériels.

Plus discret qu'un cynique Grec, voire très bien intégré à la société qu'il habite, le cynique moderne ne vise pas d'idéal moral supérieur ou transcendant. Il s'attache à démontrer, en théorie comme en pratique, l'illusion des différences de valeurs et la bassesse des valeurs les plus élevées (esthétiques, spirituelles, morales ou éthiques).

Rien ne peut mieux flatter cette mentalité que la capacité de l'argent à réduire les valeurs les plus hautes comme les plus basses, uniformément, à une seule et unique forme de valeur, les ramenant ainsi au même niveau fondamental, malgré toute leur diversité qualitative et quantitative²²⁰.

C'est pourquoi Simmel voit dans les lieux de grandes spéculations monétaires, comme la métropole ou la bourse, un terrain propice au cynisme. Plus l'argent devient le centre d'intérêt d'un lieu donné, « plus on voit l'honneur et les convictions, le talent et la vertu, la beauté et le salut de l'âme s'investir là contre, et plus il va se développer une mentalité

²¹⁸ *Ibid.*, p.306.

²¹⁹ *Ibid.*, p.307.

²²⁰ *Id.*

frivole et moqueuse par rapport à ces biens existentiels supérieurs, qui sont à vendre, comme marchandise au marché »²²¹. En ce sens, la généralisation de la forme « argent » renforce la croyance du cynique en la relativité de toutes choses...

Le cynique nivelle des valeurs qu'il reconnaît comme telles. Un cran plus loin dans le désabusement, le blasé s'en prend directement à la nature des choses. Encore une fois, cette dynamique de nivellement tient à l'importance sociale de l'argent ; en ramenant la pluralité des choses au plus petit dénominateur commun, l'argent gomme leur individualité, il ne fait ressortir que ce qu'elles ont de commun – et de plus bas car selon Simmel, c'est l'individualité des choses (et des hommes) qui les tire vers le haut : « L'argent est « vulgaire » parce qu'il est l'équivalent de tout et n'importe quoi », alors que « seul ce qui est individuel est distingué »²²². Endosseur de la valeur égalitaire, l'*homo aequalis* (au sens de Louis Dumont) s'oppose à cette vision hiérarchique du monde. Pourtant, c'est parce que le sujet *hiérarchise* qu'il produit du sens. Cette faculté manque au cynique et au blasé, qui estiment que tout s'équivaut.

Tandis que le cynique, selon le domaine des valeurs en question, s'abandonne encore à quelque réaction, avec toutefois la perversité de trouver dans le mouvement descendant des valeurs un certain attrait à la vie, le blasé, lui, conformément à ce concept – qui n'est certes jamais complètement réalisé – est tout à fait incapable de ressentir des différences de valeurs, pour lui toutes choses baignent dans une uniformité morne et grise ; rien ne vaut la peine de se laisser entraîner à une réaction quelconque, en particulier de la volonté²²³.

Le blasé fait partie des classes sociales prospères, soutient Simmel. C'est d'ailleurs l'une des causes de l'atrophie de sa volonté ajoute-t-il, en le démontrant par une logique qui s'écarte de son style habituel²²⁴. Dans un premier temps, l'argent permet de satisfaire la

²²¹ *Ibid.*, p.308.

²²² Georg Simmel, *L'argent dans la culture moderne*, op. cit., p.30.

²²³ Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, op. cit., p.308.

²²⁴ À ma première lecture de la deuxième partie de « l'argent dans les séries téléologiques », je me réjouissais de lire un Simmel nettement plus clair et « logicien » que dans ses autres textes. Je fus encore plus amusé en arrivant au passage où Simmel, finalement, avoue s'être payer la tête de son lecteur, en ironisant sur sa propre démarche. La meilleure preuve de sa thèse de l'inversion des moyens et des fins, dit-il, tient à ce qu'il la démontre « avec la rigueur d'un exemple d'école » ! Voir *Ibid.*, p.280.

plupart de nos désirs ; il fait sauter les étapes entre le sujet et les objets qu'il convoite. Donc plus un individu possède de l'argent, plus l'accès aux objets (monnayables) de ses désirs se trouve facilité. Toutefois, « plus l'obtention de l'objet se fait de façon mécanique et indifférente en soi, plus il paraît lui-même sans couleur et sans intérêt : ainsi, en tous lieux, non seulement le but détermine le chemin, mais le chemin détermine aussi le but »²²⁵. Autrement dit, la valeur attribuée à un but motive les efforts et les sacrifices nécessaires pour l'atteindre ; mais le but tire également sa valeur du fait qu'une distance le sépare du sujet. « Loin qu'il soit difficile d'obtenir les choses pour la raison qu'elles sont précieuses, nous appelons précieuses celles qui font obstacle à notre désir pour les obtenir »²²⁶. Comme métamoyen, l'argent fait sauter les obstacles. Celui qui en possède beaucoup est donc plus susceptible de *ressentir* la relativité des fins ; même que ces fins, vidées de la valorisation du désir, finissent par lui manquer. « Il n'y a rien aux yeux du blasé qu'il soit impossible de monnayer, et réciproquement, qui croit pouvoir tout acheter pour de l'argent est nécessairement appelé à devenir blasé »²²⁷. L'endettement n'est pas l'unique cercle vicieux de l'économie monétaire !

Aujourd'hui plus que jamais, les choses sont mises en relation avec leur prix. Les plus petits détails du quotidien peuvent être réfléchis dans un langage économique. Dans ce contexte, le blasé est d'autant plus susceptible de cultiver un sentiment d'indifférence face au monde et aux choses. Le mécanisme de facilitation qu'est l'argent atteint ce qui autrefois, lui résistait encore, il vide les choses de leurs valeurs spécifiques et les dérobe de l'attrait qu'elles exerçaient sur le sujet. « Le caractère blasé de nos classes aisées en découle ; quand l'argent devient ainsi le dénominateur commun de toutes les valeurs possibles de la vie, quand la question n'est plus de savoir quelle est leur valeur, mais combien elles valent, leur individualité s'en trouve amoindrie »²²⁸. La valeur fait le prix et le prix fait la valeur. Néanmoins, dans un monde où tout s'achète, une chose prend de la valeur dans la mesure où elle n'est point monnayable : « pour certaines natures seules les choses qui ne peuvent être

²²⁵ *Ibid.*, p.309.

²²⁶ Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, cité par Frédéric Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, op. cit., p.72.

²²⁷ Georg Simmel, *L'argent dans la culture moderne*, op. cit., p.49.

²²⁸ *Id.*.

obtenues pour de l'argent ont une valeur ; il ne s'agit pas là d'une inversion, mais plutôt d'une accentuation de cette conséquence psychologique du trafic monétaire »²²⁹.

Parce que l'argent circule dans la grande ville, Simmel y voit un terrain fertile au blasement. Le processus « d'intériorisation de l'économie monétaire est à l'origine de l'attitude blasée caractéristique de la grande métropole »²³⁰. Il est d'ailleurs intéressant que dans *Métropoles et mentalité*, Simmel fasse référence à Nietzsche, nouveau prophète des citadins qui cherchent à « vitaliser » leur quotidien²³¹. Phénomène paradoxal, que de chercher sa libération dans une philosophie individualiste, alors que le malaise dans la culture tient justement à la disjonction de l'individuel et du collectif !

5.6 Une liberté négative

L'individu contemporain est libre de bien des choses (de la domination du Tout sur les parties, de la hiérarchie féodale, de son lien avec le plus haut, des idéologies totalitaires). Mais est-il « libre *pour* quelque chose », sa liberté est-elle une liberté *positive* ? « Dans la mesure où l'homme moderne, libéré des relations de dépendances personnelles, n'est pas capable de donner un sens ou un contenu à cette liberté, celle-ci demeure purement négative »²³², comme c'est le cas actuellement. Il n'est d'ailleurs pas anodin que Nietzsche se soit tant penché sur le concept de volonté ; l'annonciateur de la mort de Dieu avait bien vu que le déclin de la religion ouvrait la porte au nihilisme – que Simmel désigne par le « blasement ». Alors comment combler le vide d'un monde déserté par les dieux et perverti par l'économie monétaire ? Plusieurs réagiront par la recherche du bonheur, « cette avidité des temps présents pour les incitations et les excitations, les impressions extrêmes, et la plus grande rapidité de leur alternance ». Consommer, voyager, profiter des festivités de la grande ville ; ou mieux, chercher l'intensité dans le coup de foudre amoureux ! Tant de cas où le sujet fuit ses problèmes. Car « cette recherche malade d'excitations en tant que telles est la

²²⁹ *Ibid.*, p.50.

²³⁰ Stephan Jonas et Patrick Schweitzer, « Georg Simmel et la ville », *Georg Simmel : La sociologie et l'expérience du monde moderne* (dir. Patrick Watier), *loc. cit.*, p.167.

²³¹ Georg Simmel, « Métropoles et mentalité », *loc. cit.*, p.75.

²³² Frédéric Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel, op. cit.*, p.85.

conséquence du blasement qui se répand, et devant lequel la capacité naturelle à l'excitation disparaît de plus en plus »²³³. Celui qui possède de l'Argent en quantité industrielle peut lui demander d'exaucer ses vœux ! Mais qu'il prenne garde car ce génie, malin en son genre, reste l'auteur des blessures qu'on le charge de guérir. Que la plaie s'ouvre malgré le traitement est généralement mauvais signe...

²³³ Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*, p.310.

CHAPITRE VI

LA TENTATION DU SUICIDE ÉGOÏSTE ET ANOMIQUE

6.1 Introduction

À l'heure de la « crise des idéologies », les hommes sujets de la condition historique sont conscients de l'imprévisibilité de l'avenir. En ce sens, ils sont disposés à remettre en question les buts qui les animent et les portent vers l'avant. Dans un contexte de « désenchantement du monde », le sujet est non seulement divisé entre ses fins et ses valeurs mais aussi, entre la quête du bonheur et la désillusion. Il se distancie de la collectivité, il peine à trouver des formes dans lesquelles s'investir durablement. La « crise de la culture » fragilise ses croyances et le renvoie à lui-même. Le sujet contemporain est devenu un problème pour soi-même. Blasé ou cynique, la culture de l'argent n'a rien pour tempérer ses incertitudes...

Je vais maintenant aborder la question du suicide, un thème incontournable à mon cadre théorique, mais qui s'en écarte légèrement, au sens où je l'aborde avec Émile Durkheim, qui n'est pas un sociologue de la culture. D'entrée de jeu, je renvoie donc à des commentateurs qui en révisant Durkheim, intègrent le facteur individuel à leur réflexion sur le suicide. Ensuite, je définis les concepts d'intégration et de régulation dont j'ai besoin pour aborder les deux types de suicides qui m'intéressent.

En rappelant qu'il découle de la disjonction du « moi » et de la société, je propose une approche culturelle du suicide égoïste. Quant au suicide anémique, je l'aborde en trois temps. Après avoir postulé le caractère illimité des désirs humains et défini l'anomie comme absence de limite à ces désirs, je corrige la perspective, en montrant que l'illimitation des désirs s'abreuve aussi de la culture moderne, qui proclame le droit au bonheur de tous. Par la suite, je défends la pertinence du concept de « suicide ego-anémique ». Je l'applique à un membre

« fictif » de la classe intellectuelle, parce que Durkheim le considère sujet au suicide mais surtout, parce que cela rejoint la question du « sens de la science » dont je traite dans les chapitres précédents.

En terminant, je retiens les principales critiques que Maurice Halbwachs adressa à Durkheim. En plus de rattacher le suicide au genre de vie urbain, il renverse une idée de la pensée durkheimienne : le suicide n'est pas une menace pour la société. La nuisance, c'est bien plutôt le tempérament du suicidaire, cet individu mal intégré que la société évacue, sans pouvoir se l'avouer.

6.2 Le suicide chez Durkheim : une théorie revisitée

À une époque où l'explication psychologique du suicide avait la cote dans le monde scientifique, Durkheim eut l'audace de l'aborder sociologiquement. Il voulut asseoir la scientificité de la sociologie en expliquant le suicide par ses facteurs sociaux. Au cours du 19^e siècle, Durkheim remarque que le taux de suicide augmente drastiquement dans la majorité des pays occidentaux. Il explique cette augmentation en appliquant *Les règles de la méthode sociologique*, c'est-à-dire en étudiant le suicide comme un fait social : « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles »²³⁴. Durkheim ne s'intéresse pas au drame individuel du suicidaire ; son intérêt porte sur les courants collectifs qui le poussent au suicide : « *On appelle suicide tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat.* La tentative, c'est l'acte ainsi défini, mais arrêté avant que la

²³⁴ Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1981, p.14. Un passage du suicide résume bien la perspective durkheimienne des faits sociaux : « il est bien vrai que la société ne comprend pas d'autres forces agissantes que celles des individus ; seulement les individus, en s'unissant, forment un être psychique d'une espèce nouvelle qui, par conséquent, a sa manière propre de penser et de sentir ». Ainsi, les individus font la société, mais la société se détache des individus qui l'objectivent : « La vie sociale, qui s'est ainsi comme cristallisée et fixée sur des supports matériels, se trouve donc par cela même extériorisée, et c'est du dehors qu'elle agit sur nous ». Voir Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 1999, p.350 et 354.

mort en soit résulté »²³⁵. Durkheim défend une approche holiste du suicide. Au lieu de comprendre le suicide par les *raisons* de l'individu suicidaire, il éclaire son comportement à partir des courants suicidogènes de la société. La statistique est l'outil de mesure dont le sociologue dispose pour rendre compte de ces courants²³⁶. Pour Durkheim, « ce sont les circonstances individuelles qui jouent le rôle de terrain et la causalité efficiente est à chercher du côté social »²³⁷ ; il ne considérerait pas les facteurs individuels comme des causes *actives* du suicide.

Un siècle après Durkheim, François-André Isambert nous invite à changer la perspective, en traitant « comme terrain l'ambiance, la propension collective et comme élément actif le sujet qui se suicide »²³⁸. Pourtant démographes, Baudelot et Establet admettent eux aussi les limites de l'approche durkheimienne : « le suicide est le plus souvent lié à des états dépressifs. Il n'est plus possible aujourd'hui de nier l'importance des facteurs personnels ». Le suicide « est dans toutes les sociétés, pour les deux sexes, dans tous les milieux et à tous les âges, un phénomène d'exception. Les forces, les pulsions, les crises qui le provoquent ou l'accompagnent sont d'abord et avant tout individuelles »²³⁹. Baudelot et Establet vont jusqu'à soutenir que c'est la psychologie individuelle, plus que la société, qui est à la source du suicide. Après avoir délimité le contexte qui lui sert de terrain (ce que j'ai fait en traitant de la crise des idéologies, du désenchantement du monde et de la crise de la culture), je propose donc, sans perdre de vue les postulats de Durkheim, une approche du suicide centrée sur les individus.

Avant d'aller plus loin, il faut savoir que dans son étude sur *Le suicide*, Durkheim n'utilise pas qu'une seule méthode. Le chapitre sur les « Formes individuelles des différents types de suicide » suspend l'analyse statistique pour se tourner vers ce qu'Isambert nomme

²³⁵ *Ibid.*, p.5.

²³⁶ Je propose ici une lecture très schématique de la sociologie de Durkheim. Sa brillante étude sur « L'évolution pédagogique en France » est nettement moins mécaniste que mon résumé le laisse entendre. Voir Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, *op. cit.*.

²³⁷ François-André Isambert, « Courants sociaux et loi des grands nombres » (dir. Massimo Borlandi et Mohamed Cherkaoui), *Le suicide ; un siècle après Durkheim*, Paris, PUF, 2000, p.97.

²³⁸ *Ibid.*, p.107.

²³⁹ Christian Baudelot et Roger Establet, *Suicide. L'envers de notre monde*, Paris, Seuil, 2006, p.246 et 254.

« l'univers des types culturels ». Durkheim y distingue quatre types de suicide : égoïste, anémique, altruiste ou fataliste²⁴⁰. Je ne retiens que les deux premiers car ils se rattachent à mon sujet d'analyse. Comme selon Durkheim, les suicides égoïstes et anémiques renvoient respectivement à un problème d'intégration et de régulation, je vais définir ces deux concepts, pour ensuite les appliquer aux types de suicide qui en découlent.

Durkheim est un sociologue de l'intégration. Il se préoccupe de la fragilité du lien social, c'est-à-dire des formes de relations liant entre eux les éléments d'une collectivité, des individus aux groupes, des groupes à la société. Pour lui, les sentiments de dépressions et de désenchantement qui troublent l'individu contemporain (et qui peuvent le pousser au suicide) expriment l'état de désagrégation de la société : « Ce qu'ils traduisent, c'est le relâchement des liens sociaux, c'est une sorte d'asthénie collective, de malaise social comme la tristesse individuelle, quand elle est chronique, traduit à sa façon le mauvais état organique de l'individu »²⁴¹. Suivant Durkheim, on peut dégager deux niveaux de répercussions à ce malaise. Les individus perdent le sens du lien social, ce qui rend plus difficile leur *intégration* à la société. Et ce problème d'intégration participe à celui de la *régulation*, qui passe par l'intériorisation des normes sociales. Car autant une intégration déficiente entrave les effets régulateurs de la société, autant une régulation inefficace mine l'intégration des individus à la société²⁴².

²⁴⁰ Isambert souligne que Durkheim utilise, avant Weber, l'expression de « type idéal ». Mais il ne faut pas confondre le sens que ces deux auteurs attribuent au même concept. Pour Weber, l'idéaltype est un outil de mesure du réel alors que pour Durkheim (positiviste), il en constitue le reflet. Bien que je développe ce chapitre à partir de Durkheim, j'endorsse plutôt la conception wébérienne de l'idéaltype. Voir François-André Isambert, « Courants sociaux et loi des grands nombres », *loc. cit.*, p.105.

²⁴¹ Émile Durkheim, *Le suicide, op. cit.*, p.229. Une page plus loin, Durkheim fait mention des « morales nouvelles » qui « recommandent le suicide ». Alors qu'on accuse parfois ces philosophies de pervertir le corps social, Durkheim souligne qu'« En réalité, elles sont un effet plutôt qu'une cause ; elles ne font que symboliser, en langage abstrait et sous une forme systématique, la misère physiologique du corps social ». Et c'est pourquoi selon lui, « il est injuste d'accuser ces théoriciens de la tristesse de généraliser des impressions personnelles. Ils sont l'écho d'un état général ».

²⁴² On retrouve ce découpage conceptuel dans « L'éducation morale », lorsque Durkheim distingue deux façons de générer les éléments de la moralité chez l'enfant : par l'esprit de discipline, qui relève de la régulation et par l'attachement au groupe, qui relève de l'intégration. Voir Émile Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1974, p.109 à 227.

6.3 Une approche culturelle du suicide égoïste

Durkheim soutient que le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration de l'individu aux communautés familiales, religieuses et politiques. Les hommes célibataires se suicident plus que les hommes mariés, et les protestants, plus que les catholiques ou les juifs. En temps de guerre ou de révolution, Durkheim remarque une baisse significative du taux de suicide ; le lien social se resserre sous la pression de l'ennemi, ce qui rattache d'avantage l'individu à la collectivité. La démarche statistique qui permet à Durkheim de tirer ces conclusions a été critiquée par plusieurs sociologues, à commencer par Maurice Halbwachs dans *Les causes du suicide*²⁴³. Je laisse de côté ces conflits de méthode en ne retenant que certaines des conclusions de Durkheim - auxquelles je fais violence, il est vrai, dans le but de les mouler à mon cadre théorique. Là où Durkheim s'inquiète de la fragmentation du lien social, je traite plutôt du primat des parties sur le Tout, de cet individu renvoyé à lui-même dans un contexte où l'Église et l'État n'ont plus de réponses à lui fournir sur le sens de l'existence²⁴⁴.

Je me permets cette réappropriation car j'estime qu'elle ne contrevient pas à sa définition du « suicide égoïste », qui procède de la tendance de l'individu à se placer au-delà des intérêts collectifs. « Si donc on convient d'appeler égoïsme cet état où le moi individuel s'affirme avec excès en face du moi social et aux dépens de ce dernier, nous pourrions donner le nom d'égoïste au type particulier de suicide qui résulte d'une individuation démesurée »²⁴⁵. Plutôt que de l'attribuer à un manque d'intégration (au sens durkheimien du terme), Isambert voit dans le suicide égoïste un excès d'individualisme : « les individus livrés

²⁴³ Voir Jean-Christophe Marcel, « Halbwachs et le suicide : de la critique de Durkheim à la fondation d'une psychologie collective », *Le suicide ; un siècle après Durkheim*, *loc. cit.*, p.149 à 158. À noter que Maurice Halbwachs avait déjà vu, pour comprendre le suicide, l'importance des motifs individuels.

²⁴⁴ Durkheim se soucie de l'affaiblissement de la conscience collective, qui regroupe l'ensemble des croyances et des valeurs communes au sein de nos sociétés. Pour sa part, Gauchet remarque que la croyance commune quant au principe de l'être ensemble est au contraire assez stable. Mais il ajoute qu'« il y a un problème de la cohésion intellectuelle, morale, spirituelle des sociétés modernes. Elles semblent menacées par une sorte d'anomie ». Ce qui pose problème pour Gauchet, c'est le fait que les individus estiment ne rien devoir à la collectivité. « Les États sont plus puissants que jamais en moyens matériels, financiers, bureaucratiques, cognitifs, etc. Pourtant ils sont très faibles et impotents symboliquement, aveugles, sourds et paralytiques ». Voir Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, *op. cit.*, p.203 à 205.

²⁴⁵ Émile Durkheim, *Le suicide*, *op. cit.*, p.223.

au tout-venant de la société moderne reçoivent d'elle son orientation individualisante qui favorise cette individualisation extrême qu'est le suicide »²⁴⁶. Dans cette perspective, le suicide égoïste est une victoire de l'*ego* contre les normes de la société qui le proscrivent : « l'appeler "égoïste" peut se faire d'un point de vue strictement objectif surplombant la morale qui condamne l'acte, ce qui permet de maintenir une certaine corrélation avec cet "individualisme" qui exalte la personne humaine »²⁴⁷. Avant de se tuer, l'individu sujet au suicide égoïste s'éloigne de la société, coupant les liens avec les groupes ou les proches qui l'attachent au monde. Alors seulement, les règles morales qui lui interdisent de se donner la mort n'ont plus assez d'emprise sur lui pour qu'il persévère dans l'être.

6.4 La société, balise aux désirs sans fin

L'explication du « suicide anémique » a ceci d'original, qu'elle repose sur l'idée que Durkheim se fait de la nature humaine. Si l'animal a des besoins fixés par la nature, l'homme a des désirs et ces désirs, nous dit-il, sont virtuellement illimités : « notre sensibilité est un abîme sans fond que rien ne peut combler »²⁴⁸. Sans contrainte pour les limiter, ces désirs deviennent *insatiables* et provoquent en l'homme un état de souffrance perpétuel. Pour reprendre une image de Platon, ces désirs s'apparentent aux trous d'un tonneau percé, que l'on se voit forcés de remplir « jour et nuit sans relâche, sous peine des plus grands ennuis »²⁴⁹. Il faut donc une gomme pour boucher les trous, un pouvoir pour tempérer les désirs. Et qui plus est, pour que le désir se prolonge dans l'action, l'homme doit avoir un but à poursuivre. Mais « Quelque plaisir que l'homme éprouve à agir, à se mouvoir, à faire effort, encore faut-il qu'il sente que ses efforts ne sont pas vains et qu'en marchant il avance ». Sauf qu'« on n'avance pas quand on ne marche vers aucun but ou, ce qui revient au même, quand le but vers lequel on marche est à l'infini »²⁵⁰. Cette absence de but surgit dans un contexte d'anomie, au sens d'une « absence de loi » dans la société. Sans pouvoir qui le dépasse et qui

²⁴⁶ François-André Isambert, « Courants sociaux et loi des grands nombres », *Le suicide ; un siècle après Durkheim*, op. cit., p.101.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.101-102.

²⁴⁸ Émile Durkheim, *Le suicide*, op. cit., p.272.

²⁴⁹ Platon, *Gorgias*, Paris, Flammarion, Coll. « GF », 1967, p.236-237.

²⁵⁰ Émile Durkheim, *Le suicide*, op. cit., p.274.

lui fixe des limites, l'homme se retrouve seul, face à l'infinité des buts possibles. Ne sachant plus *pourquoi* il devrait en poursuivre un plus qu'un autre, il se retrouve sans buts, donc sans raisons de s'activer dans le monde.

Supposons qu'un individu, poussé par ses désirs, soit attiré par un but (qu'il projette nécessairement dans l'avenir, puisqu'il ne l'a pas encore atteint). Durkheim nous dit que cet individu risque la désillusion et cela, parce que la réalité objective est plus forte que ses désirs. Or, l'action n'est agréable qu'« à condition que l'on s'aveugle suffisamment pour n'en pas sentir l'inutilité », dit-il. Pour que la visée d'un idéal « vienne tempérer et voiler à demi l'inquiétude douloureuse qu'il accompagne, il faut tout au moins que ce mouvement sans fin se déploie toujours à l'aise et sans être gêné par rien. Mais qu'il vienne à être entravé, et l'inquiétude reste seule avec le malaise qu'elle apporte avec elle »²⁵¹. Cela arrive lorsque l'individu frappe une résistance que, par refus de la contrainte sociale (par individualisme, en quelque sorte), il sera incapable de supporter. Bien que Durkheim n'en traite pas dans ces termes, cela rejoint la gravité que Weber accorde au « paradoxe des conséquences ».

Pour tempérer son inquiétude, Freud dirait que l'homme doit trouver un équilibre entre ses désirs et la culture, dans l'éternel conflit entre le « moi » et le « surmoi » de la société. Selon Durkheim, c'est plutôt la société qui doit régler les désirs des individus, en leur fixant des limites et des fins vers lesquelles s'investir. En fixant des buts à poursuivre, la société pose des balises, elle limite les choix des individus. Montrer une direction au lieu d'une autre, c'est déjà tracer un chemin dans l'infini des chemins possibles. Voilà comment la société peut régler les passions et diffuser l'esprit de discipline nécessaire à la santé individuelle et collective. « Seule, la société, soit directement et dans son ensemble, soit par l'intermédiaire d'un de ses organes, est en état de jouer ce rôle modérateur ; car elle est le seul pouvoir moral supérieur à l'individu, et dont celui-ci accepte la supériorité »²⁵². Si, par la raison, l'individu tient la bride à ses passions, c'est parce que la société le tient dans ses filets.

²⁵¹ *Ibid.*, p.274-275.

²⁵² *Ibid.*, p.276.

6.5 Quand la culture nourrit le dérèglement

Durkheim fait découler le suicide anémique d'un problème de régulation dans la sphère conjugale et / ou économique. Commençons par la première. En obligeant l'homme à n'aimer qu'une seule femme, le mariage règle sa vie passionnelle et ferme l'horizon à son désir. C'est pourquoi selon Durkheim, le célibataire ou le divorcé sont plus sujets à l'anomie que l'homme marié : il n'est pas d'objet auquel leur désir puisse se fixer de façon définitive. « Ce sont sans cesse des espérances nouvelles qui s'éveillent et qui sont déçues, laissant derrière elles une impression de fatigue et de désenchantement ». Ici, l'anomie joue à deux niveaux : « De même que le sujet ne se donne pas définitivement, il ne possède rien à titre définitif. L'incertitude de l'avenir, jointe à sa propre indétermination, le condamne donc à une perpétuelle mobilité »²⁵³.

Selon Philippe Steiner, l'autonomisation de la sphère économique est un fait social encore plus déterminant que la mobilité amoureuse : « En dégageant l'organisation économique des pouvoirs régulateurs de l'État, la religion ou la famille, les sociétés modernes se trouvent confrontées à une situation de régulation sociale insuffisante qui affecte les passions et les aspirations des classes sociales »²⁵⁴. Cela explique pourquoi selon Durkheim, les individus les plus engagés dans l'activité économique sont plus vulnérables au suicide anémique. Statistiques à l'appui, Baudelot et Establet ont toutefois critiqué cette conclusion²⁵⁵. C'est pourquoi encore une fois, je me réapproprie la thèse de Durkheim en « faisant le tri ». Comme j'ai traité du suicide égoïste sans le souder au concept d'intégration, je n'ai pas l'intention d'aborder le suicide anémique en insistant sur les classes sociales, ou sur les rapports entre le taux de suicide et les cycles de la vie économique. Dans nos sociétés où la forme économique influence, comme l'ont montré Weber et Simmel, d'autres formes de l'esprit objectif et bon nombre de nos relations sociales, il serait réducteur de voir dans le monde industriel et commercial l'unique terreau du suicide anémique.

²⁵³ *Ibid.*, p.305.

²⁵⁴ Philippe Steiner, « Crise, effervescence sociale et socialisation », *Le suicide ; un siècle après Durkheim*, loc. cit., p.68-69.

²⁵⁵ En fait, « [...] la relation entre le suicide et la richesse n'a pas la même simplicité que croyait y percevoir Durkheim. À première vue, le suicide est plus fréquent dans les pays les plus riches, mais, dans ces pays, ce ne sont pas les riches qui se tuent ». Christian Baudelot et Roger Establet, *Suicide ; l'envers de notre monde*, op. cit., p.19.

De façon plus générale, Durkheim montre que l'accroissement de la richesse nourrit l'insatisfaction de nos désirs. « La richesse [...], par les pouvoirs qu'elle confère, nous donne l'illusion que nous ne relevons que de nous-mêmes. En diminuant la résistance que nous opposent les choses, elle nous induit à croire qu'elles peuvent indéfiniment être vaincues. Or, moins on se sent limité, plus toute limitation apparaît insupportable »²⁵⁶. Ainsi vu, le primat de la forme économique sur nos vies travaille à l'inverse de l'esprit ascétique que les religions chrétiennes avaient contribué à cultiver (exception faite de l'éthique au travail, héritée du protestantisme). Là où la religion contenait nos désirs en les disciplinant, la culture de l'argent les libère, au risque de les laisser sans limites face à l'infinité des choses potentiellement désirables.

Il faut dire que l'idéal économique, comparé aux idéaux religieux et politiques, n'a pas de caractère *collectif*. L'idéal économique est plus abstrait, il renvoie à l'idée de bonheur, que les individus désirent sans trop savoir quel contenu ils devraient lui assigner. Mais comme je l'ai montré, l'individu ne se régule pas lui-même, il a besoin d'une force supérieure qui l'aide à le faire alors que de nos jours, cette force tend à nous faire défaut. Steiner propose une lecture fort intéressante de ce tournant dans notre culture : « La différenciation économique apportée par la division du travail dans le cadre de l'organisation politique démocratique place sur le devant de la scène une même passion dissolvante, le passion de la richesse ou la passion du bien-être ». Rapprochant Durkheim de Tocqueville, il remarque que « L'un et l'autre s'inquiètent de la diffusion d'une telle passion, car cela éloigne l'individu de la vie sociale en l'enfermant dans le cercle de ses petites passions »²⁵⁷. Pas plus que Tocqueville, Durkheim ne voit d'un bon œil les « vulgaires plaisirs » de nos sociétés démocratiques. Comme l'interprète Philippe Besnard, le concept d'anomie condamne (indirectement) l'idéologie de la société industrielle : « L'anomie est comme institutionnalisée au cœur du système des valeurs de la société moderne. Si elle exprime la normalité de cette société c'est

²⁵⁶ Émile Durkheim, *Le suicide*, *op. cit.*, p.282. Bien que Durkheim et Simmel étaient des ennemis théoriques, cela rejoint tout à fait les analyses de Simmel sur le désir, et sur l'influence de la forme « argent » dans la médiation de ces désirs. Je renvoie à mon Chapitre V.

²⁵⁷ Philippe Steiner, « Crise, effervescence sociale et socialisation », *Le suicide ; un siècle après Durkheim*, *loc. cit.*, p.76.

qu'elle en révèle la nature pathologique »²⁵⁸. En faisant du bonheur un impératif, nos sociétés stimulent des désirs qu'elles auraient pour tâche de réguler.

L'homme dont les désirs sont déréglés est aussi celui qui est le plus susceptible de se suicider. Mais ce dérèglement n'a pas que la « nature humaine » pour ancrage ; il s'abreuve dans la culture du « plus vaut plus ». Comme le soutient Besnard, « l'action de la société ne s'effectue pas en un seul sens : elle est la source du pouvoir régulateur qui contient des désirs virtuellement illimités ; mais elle est aussi la source de cette illimitation du désir »²⁵⁹. Pour Durkheim, le suicide anémique provient du fait que le pouvoir moral de la société perd son emprise sur la conscience des individus : dans ce type de suicide, l'action collective manque aux passions « proprement individuelles », laissant ainsi les hommes « sans freins qui les règlent »²⁶⁰. Cependant, ne perdons pas de vue que si les individus manquent de freins, c'est aussi parce que la société fouette leurs passions. Lorsqu'il mentionne que « La doctrine du progrès [...] est devenue un article de foi »²⁶¹, Durkheim me semble en être conscient.

Pour faire un pont avec Gauchet, c'est comme si le passage à l'autonomie pure plongeait l'individu dans une situation d'anomie, au sens d'un manque ou d'une absence de loi. Attachée à une liberté sans objet, il peut alors regretter le temps où Dieu et la collectivité l'appuyaient dans ses choix et ses valeurs. Quant à la recherche du bonheur, elle est une solution à double tranchant. « On a soif de choses nouvelles, de jouissances ignorées, de sensations innommées, mais qui perdent toute leur saveur dès qu'elles sont connues. Dès lors, que le moindre revers survienne et l'on est sans forces pour le supporter »²⁶². Frustré d'un échec ou déçu par l'avenir, il arrive que l'homme « n'a plus rien ni derrière ni devant lui sur quoi il puisse reposer son regard. La fatigue, du reste, suffit, à elle seule, pour produire le désenchantement », nous dit Durkheim, « car il est difficile de ne pas sentir, à la longue, l'inutilité d'une poursuite sans

²⁵⁸ Philippe Besnard, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris, PUF, 1987, p.101.

²⁵⁹ *Ibid.*, p.117.

²⁶⁰ Émile Durkheim, *Le suicide*, *op. cit.*, p.288.

²⁶¹ *Ibid.*, p.287.

²⁶² *Ibid.*, p.285.

terme »²⁶³. L'hédoniste se transforme alors en sceptique. « L'eldorado n'était donc qu'un mirage » se dit-il et l'idée de bonheur, un voile qui ne lui servait qu'à... rester en vie.

6.6 Le concept de suicide ego-anomique

Comme je l'ai mentionné plus tôt, Durkheim attribue le suicide égoïste à un problème d'intégration et le suicide anomique, à un défaut d'intériorisation des normes, comprises comme limites au désir. S'il est pertinent de lier le concept d'intégration au concept de régulation, il l'est tout autant de lier le suicide égoïste au suicide anomique. Durkheim tenait à la séparation des blocs intégration / suicide égoïste, régulation / suicide anomique. Je ne prétends donc pas parler en son nom en insistant sur leur imbrication (bien que je devrai lui prêter la parole pour le faire). Dans « Les formes individuelles des différents types de suicides », Durkheim note que l'homme qui se suicide par égoïsme et celui qui se suicide par anomie, bien que leurs maux n'aient pas exactement la même forme, souffrent tous les deux d'un « mal de l'infini ».

Là, c'est l'intelligence réfléchie qui est atteinte et qui s'hypertrophie outre mesure ; ici, c'est la sensibilité qui se surexcite et se dérègle. Chez l'un, la pensée, à force de se replier sur elle-même, n'a plus d'objet ; chez l'autre, la passion, ne reconnaissant plus de bornes, n'a plus de but. Le premier se perd dans l'infini du rêve, le second, dans l'infini du désir²⁶⁴.

Durkheim ajoute que l'égoïsme et l'anomie « ne sont généralement que deux aspects d'un même état social », qu'« il n'est donc pas étonnant qu'ils puissent se rencontrer « chez un même individu ». À mon sens, ce passage justifie la conversion des types de suicides en idéauxtypes, au sens wébérien du terme. Durkheim écrit tout de même que les différents types de suicides « ne se présentent pas toujours dans l'expérience à l'état d'isolement et de pureté »²⁶⁵, qu'on peut donc les croiser pour saisir un suicide particulier ou encore, ajouterais-je, pour comprendre un individu qui tend vers le suicide. D'ailleurs, Durkheim applique ses

²⁶³ *Id.*

²⁶⁴ *Ibid.*, p.325.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.324-325.

types de suicide à des personnages littéraires, du *Raphaël* de Lamartine au *René* de Chateaubriand.

Considérant que le manque d'intégration pose un problème de régulation, et le manque de régulation un problème d'intégration, il est « presque inévitable que l'égoïste ait quelque aptitude au dérèglement ; car, comme il est détaché de la société, elle n'a pas assez de prise sur lui pour le régler ». À l'inverse, le dérèglement de l'individu passionné « ne va pas sans un germe d'égoïsme ; car on ne serait pas rebelle à tout frein social, si l'on était fortement socialisé »²⁶⁶. Ce n'est donc pas trahir Durkheim que de soutenir que l'individu n'est pas forcément égoïste *ou* dérégulé ; il peut être l'un et l'autre à la fois, que ce soit au même moment ou parce qu'il alterne, selon les circonstances, entre ces deux types d'attitudes. L'individu passe de l'anomie à l'égoïsme lorsque, porté par un idéal, il s'active et frappe les résistances du monde ; sous le coup de la déception, il se retire de la vie mondaine. Inversement, sa vie d'ermitte peut éventuellement le lasser, et motiver un retour dans le monde qui le décevra pour les mêmes raisons qu'il l'avait quitté. Cette situation où l'égoïsme et l'anomie se combinent et poussent l'individu à se tuer, Durkheim le qualifie de *suicide ego-anomique*, « mélange d'agitation et d'apathie, d'action et de rêverie »²⁶⁷. Ainsi, Durkheim admet la possibilité d'un suicide mixte « où l'abattement alterne avec l'agitation, le rêve avec l'action, les emportements du désir avec les méditations du mélancolique »²⁶⁸.

6.7 L'homme de science et Thanatos

Appliquons ces concepts au penseur théorique, que Durkheim considère être en proie aux courants suicidogènes. Penser, « c'est se retenir d'agir »²⁶⁹ dit-il ; donc agir, c'est suspendre la pensée. À trop penser, l'homme qui s'est retenu d'agir risque d'agir sans retenue ; le « surmoi » par lequel il contrôlait les conséquences de ses actes éclate sous la pression du moi, rebelle au contrôle trop longuement exercé. Agissant sans retenue, brisant

²⁶⁶ *Ibid.*, p.325.

²⁶⁷ *Ibid.*, p.332.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.325-326.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.316.

impulsivement les normes qu'il avait l'habitude de respecter, il regrette alors de s'être activé, et replonge dans l'esprit égoïste qui le dégoûtait de la vie sociale. Sans lien aux autres, qu'est-ce qui le rattache à la vie ? Un instinct ou une peur, peut-être. Mais il y a des cas où cela ne suffit plus²⁷⁰.

Selon Durkheim, ce n'est pas la science ou la lucidité qui conduit le penseur au suicide ; c'est l'incapacité de la science à assumer la charge symbolique autrefois dévolue aux grandes religions. Comme l'avait vu Weber, la science n'apporte aucune explication de la souffrance, pas plus qu'elle ne répond à la question du sens de l'existence. « Bien loin que la science soit la source du mal, elle est le seul remède dont nous disposions »²⁷¹, estime Durkheim. Alors pourquoi situer le suicide égoïste dans les classes intellectuelles plutôt qu'ailleurs ? Parce que quand l'intelligence d'un homme « s'hypertrophie outre mesure », « la pensée, à force de se replier sur elle-même, n'a plus d'objet », ce qui le plonge dans un « mal de l'infini »²⁷². Ceci dit, cette explication renvoie moins à l'égoïsme qu'à l'anomie (ce qui appuie le fusion du concept d'intégration et de régulation que je défendais plus haut)...

Égoïste, au sens où la réflexion peut l'éloigner des autres, le penseur peut être sujet à « l'anomie progressive », qui surgit lorsque l'individu est entraîné « à se dépasser perpétuellement soi-même »²⁷³. Il y a risque de suicide lorsque l'individu rate le but qu'il croyait pouvoir atteindre, nous dit Durkheim. Or, qu'est-ce que le penseur vise, sinon la vérité et qu'est-ce qui lui échappe, sinon l'objet même de cette visée ? On doit *croire* se rapprocher de la vérité pour la poursuivre ; mais on ne peut croire *la posséder* sans tomber dans le pathétique de l'idéologue, qui confond la science avec ses opinions (je renvoie aux analyses de mon deuxième chapitre). Chacune des limites que brise le penseur l'ouvre à de nouveaux champs du savoir, à l'infini des choses qu'il lui reste à connaître. Ainsi, il n'y a pas que les artistes qui, « sans avoir à se plaindre des hommes ni des circonstances, en viennent d'eux-mêmes à se lasser d'une poursuite sans issue possible, où leurs désirs s'irritent au lieu

²⁷⁰ Je force ici l'interprétation, en sachant que Durkheim était rétif à l'explication psychologique du suicide, comme je l'ai montré dans la première section de ce chapitre.

²⁷¹ *Ibid.*, p.173.

²⁷² *Ibid.*, p.324.

²⁷³ *Ibid.*, p.322.

de s'apaiser »²⁷⁴ : cela peut très bien être le cas du penseur théorique. Platon soutient qu'il vaut mieux « préférer à une existence inassouvie et sans frein, une vie réglée, contente et satisfaite de ce que chaque jour lui apporte »²⁷⁵. Mais « la vérité est femme » corrige Nietzsche, celui qui la poursuit la verra toujours filer entre ses doigts. En l'absence d'une vérité immuable, l'Eros du philosophe a quelque chose de moins festif que dans *Le Banquet*²⁷⁶...

6.8 Des éléments critiques de Halbwachs

Les développements qui précèdent contiennent l'essentiel de ce que je voulais tirer de l'approche durkheimienne du suicide. Pour conclure, il m'apparaît pertinent de retenir certaines critiques de Maurice Halbwachs. Révisant la méthode de Durkheim, puis infirmant ses liens trop directs entre le suicide et l'intégration religieuse ou familiale, Halbwachs propose une approche *compréhensive* du suicide. Il s'intéresse aux rapports entre le suicide et la transformation du genre de vie en Europe, ce dernier étant compris comme « Un ensemble de coutumes, de croyances et de manières d'être, qui résulte des occupations habituelles des hommes et de leur mode d'établissement »²⁷⁷. Selon Halbwachs, la capacité d'intégration d'un groupe dépend de ses mœurs et coutumes, qui affaiblissent ou renforcent le lien social. Pour comprendre ce qui aux 18^e et 19^e siècles, eut une influence décisive sur la disposition au suicide, le sociologue doit aussi se pencher sur le phénomène d'urbanisation, soutient-il.

Si l'intégration familiale protège du suicide, il faut savoir que les vertus intégratives de la famille s'amenuisent en milieu urbain. Quant à la plus forte protection au suicide des catholiques par rapport aux protestants, elle se comprend par le fait que la religion protestante, comparativement à l'Église catholique, a commencé par s'implanter en ville plutôt qu'en campagne. Le passage de la vie rurale à la vie urbaine implique une refonte du

²⁷⁴ *Ibid.*, p.323.

²⁷⁵ Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, p.237.

²⁷⁶ Je ne renvoie pas à un mauvais film québécois mais à Platon, *Le Banquet*, Paris, Éditions Payot & Rivages, Coll. « Rivages poches / Petite bibliothèque », 2005.

²⁷⁷ Maurice Halbwachs, *Les causes du suicide*, Paris, PUF, 2002, p.375-376, cité par Serge Paugam, préface à Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, Quadrige / PUF, 1999, p.XXXV.

mode de vie des hommes, une redéfinition des « formes » qui donnent sens aux relations sociales. En ville, « la vie sociale se déroule à un rythme plus intense, en même temps que le morcellement dans l'espace provoque en elle un morcellement équivalent »²⁷⁸. Comme l'indique Simmel dans *Métropoles et mentalités*, les rapports moins « affectifs » et plus « rationnels » de la grande ville peuvent plonger l'individu dans un état d'isolement qui à son tour, nourrit un sentiment de solitude²⁷⁹. Les citadins paient les frais de cette transition par une plus forte vulnérabilité au suicide. Jean-Christophe Marcel soutient que « De manière générale, on peut admettre que la vie urbaine diminue la capacité des groupes sociaux à intégrer ses membres, donc expose au suicide »²⁸⁰.

Pour résumer, Halbwachs conserve la problématique de l'intégration, mais l'aborde de façon compréhensive. « Halbwachs soutient que le suicide intervient le plus souvent à la suite d'un évènement qui a eu pour effet d'isoler l'homme de son milieu social et souligne en même temps que les causes du suicide doivent être recherchées avant tout dans les obstacles de l'intégration de l'individu dans la société »²⁸¹. Les types de suicides égoïste ou anémique (encore pertinents, à mon sens) sont laissés de côté par Halbwachs. Selon Paugam, il n'y a pour lui que le suicide de l'homme disqualifié, c'est-à-dire le suicide de l'homme qui ne croit ne plus être à la hauteur du rôle qui l'intègre à la société, et le définit comme partie du Tout.

L'homme disqualifié est toujours désespéré puisque son existence sociale lui semble remise en question. Ce désespoir est à la fois source de solitude et de détresse psychologique. La perte de confiance en soi, le sentiment d'être « mal dans sa peau », les troubles psychosomatiques tels que l'anxiété, l'angoisse et l'insomnie, et l'incapacité à affronter les difficultés de la vie quotidienne en sont les expressions les plus courantes²⁸².

²⁷⁸ Jean-Christophe Marcel, « Halbwachs et le suicide : de la critique de Durkheim à la fondation d'une psychologie collective », *Le suicide ; un siècle après Durkheim*, *loc. cit.*, p.149 à 161.

²⁷⁹ J'y reviendrai dans mon cinquième chapitre car le blasé, pour Simmel, est aussi l'habitant de la grande ville. Georg Simmel, « Métropoles et mentalité », *loc. cit.*, 1984.

²⁸⁰ Jean-Christophe Marcel, « Halbwachs et le suicide : de la critique de Durkheim à la fondation d'une psychologie collective », *Le suicide ; un siècle après Durkheim*, *loc. cit.*, p.159.

²⁸¹ Serge Paugam, préface à Émile Durkheim, *Le suicide*, *op. cit.*, p.XLII.

²⁸² *Ibid.*, p.XLIV. En ce sens, les conclusions de Halbwachs vont dans le sens de celles de Baudelot et Establet, pour lesquels « une société est intégratrice lorsqu'elle fournit à chacun de quoi construire l'estime de soi dans ses interactions avec les autres ». Christian Baudelot et Roger Establet, *Suicide ; l'envers de notre monde*, *op. cit.*, p.258.

L'homme désespéré est isolé. Par contre, il ne vit pas *en dehors* de la société. Peu importe où il se trouve, de l'appartement de la grande ville à la hutte en forêt, la société continue de parler et de vivre en lui. « Celui qui est tourmenté, à qui la vie semble un fardeau trop lourd, traverse au moins par la pensée, une partie de ces milieux. Même isolé il entretient une sorte de dialogue solitaire avec ses groupes d'appartenance »²⁸³. Ainsi, dans le détachement le plus extrême, il reste en dialogue avec les autres : « [...] le désespéré réfléchit, il interroge silencieusement les êtres et les choses qui l'entourent, il reçoit des réponses négatives et décourageantes qui ne sont que l'écho de sa tristesse, et il les interprète comme un encouragement à quitter la vie »²⁸⁴. Du dépressif à l'homme ruiné, de la personne en manque d'estime à l'amant sans femme précieuse, il y a des différences dans la façon de *ressentir* le désespoir. Mais Halbwachs insiste sur ce qu'ils ont en commun, soit « le sentiment d'une solitude définitive et sans recours », « la cause unique du suicide »²⁸⁵. Durkheim traite du suicide comme d'un symptôme alarmant, ce que Halbwachs nous enjoint de relativiser. Si le destin de notre époque implique la prééminence du genre de vie urbain, la hausse du taux de suicide qui accompagne ce genre de vie n'est qu'un « mal nécessaire ».

Halbwachs va encore plus loin. Une société a besoin d'intégrer ses membres, certes. Mais elle n'a pas besoin d'intégrer *tous* ses membres. Autrement dit, il est un contingent de morts annuels qu'elle peut se permettre de perdre, voire qu'elle doit perdre pour rester en santé. Et si la vie urbaine augmente ce contingent de morts annuels, ce contingent est le prix à payer pour que le grand nombre tire profit de la vie dans la grande ville. Comme l'interprète Marcel, l'analyse de Halbwachs a quelque chose d'horifiant mais de sociologiquement juste :

C'est que, comme une vie sociale plus compliquée n'est supportable que par des individus susceptibles de ne pas être trop longtemps et trop gravement accablés par les déconvenues que leur réserve l'existence, la société tolère d'autant moins la présence de ceux qui développent des sentiments susceptibles d'altérer son

²⁸³ Jean-Christophe Marcel, « Halbwachs et le suicide : de la critique de Durkheim à la fondation d'une psychologie collective », *Le suicide ; un siècle après Durkheim, loc. cit.*, p.180.

²⁸⁴ Serge Paugam, préface à Émile Durkheim, *Le suicide, op. cit.*, p.XLV.

²⁸⁵ Maurice Halbwachs, *Les causes du suicide, op. cit.*, p.321, cité par Serge Paugam, préface à Émile Durkheim, *Le suicide, op. cit.*, p.XLVI.

fonctionnement. En conséquence, elle ne fait rien pour les retenir à la vie, bien au contraire²⁸⁶ !

L'individu suicidaire est un élément indésirable que la société peut se permettre de perdre ; ou pire, elle le pousse au suicide afin de mieux fonctionner. Si la société influence le nombre de ses morts volontaires, ce n'est donc pas en les sauvant à tout prix, mais « en préservant ceux qui l'aident à conserver son intégrité, et en éliminant impitoyablement les autres »²⁸⁷. On opposera à ces constats que la société réproouve le suicide, qu'elle le condamne, que nous y voyons tous quelque chose d'« effroyable », d'« immoral ». Mais pour reprendre Gauchet, ce contre-argument découle de l'idéologie individualiste, qui nous empêche de voir les choses telles qu'elles sont *réellement*. Admettre qu'une hausse du taux suicide est nécessaire au fonctionnement de la société reviendrait à nier le culte que notre société nous demande de vouer à l'individu. Voilant la réalité, « la société a ses zones d'ombre qu'elle prend soin de cacher : les vaincus de la vie forment ainsi une longue cohorte de captifs que la société traîne derrière son char »²⁸⁸. L'énergie de se tuer, l'individu la trouve dans la société, qui pousse à la mort volontaire ceux qui n'ont pour utilité que de répandre la tristesse universelle...

²⁸⁶ Jean-Christophe Marcel, « Halbwachs et le suicide : de la critique de Durkheim à la fondation d'une psychologie collective », *Le suicide ; un siècle après Durkheim, loc. cit.*, p.174.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.174.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.175.

DEUXIÈME PARTIE : ANALYSE SOCIOLOGIQUE DE CIORAN

CHAPITRE VII

LA MALÉDICTION DU TEMPS

Je vous en conjure, mes frères, restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrrestres ! [...] Ils méprisent la vie, ce sont des mourants, eux-mêmes empoisonnés dont la terre est fatiguée : alors qu'ils s'en aillent, donc ! Jadis le blasphème contre Dieu était le blasphème le plus grand, mais Dieu mourut et alors ces blasphémateurs moururent eux aussi. Blasphémer la terre et attacher plus de prix aux entrailles de l'impénétrable qu'au sens de la terre, voilà ce qui maintenant est ce qu'il y a de plus effroyable.

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*.

7.1 De l'idée de surhomme au nihilisme passif

Les écrits de Nietzsche symbolisent une étape cruciale dans notre histoire. Si les annonces sur la mort de Dieu sont si souvent attribuées à Nietzsche, c'est sans doute parce qu'il avait senti, mieux que quiconque, le besoin de répondre au vide laissé par la sortie de la religion. La préface de *Par-delà bien et mal* s'ouvre sur la « tension de l'esprit » causée par le déclin du christianisme et sur la nécessité, avec un « arc aussi tendu », d'assigner un but à l'espèce humaine¹. Ce n'est plus à Noé mais au surhomme de sauver l'humanité de sa décadence. Il faut combattre la religion chrétienne et l'instinct démocratique, redonner aux forts la place qui leur revient, au sommet de la hiérarchie des hommes. Briser « les vieilles tables », fixer un avenir à l'humanité en créant une nouvelle hiérarchie des valeurs : telle est

¹ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Paris, Flammarion, Coll. « GF », 2000, p.43 à 45.

la tâche et la responsabilité du surhomme. Pour Nietzsche, ce n'est pas un effort collectif qui sauvera l'humanité de son naufrage mais l'initiative des hommes forts, qui ont le *devoir* d'imposer leur volonté aux faibles.

« Pour Nietzsche, seule la hauteur du plus haut point atteignable décide de la valeur d'un groupe social [...] Pour lui, ce n'est pas la moyenne des hommes qui détermine le type d'hommes d'une époque, mais le plus haut sommet que l'humanité atteint chaque fois »². Cynique, touché par le nivellement de la culture de l'argent dirait Simmel, Cioran tient le discours inverse : « Pour qu'une nation compte, il faut que la moyenne en soit bonne. Ce qu'on appelle civilisation ou simplement société n'est rien d'autre que la qualité excellente des médiocres qui la composent »³. Pour Cioran, tout s'équivalait alors que pour Nietzsche, il est encore possible de *donner sens au monde*, en réinstaurant une hiérarchie des valeurs, des hommes et des choses. Il faut dire que Cioran dispose d'un recul qui manquait à son prédécesseur. Certes, Nietzsche ne voyait rien de bon dans la montée du communisme et du national-socialisme. Par contre, il n'a connu aucune des deux Grandes Guerres, pas plus que la censure russe ou l'occupation allemande.

La philosophie nietzschéenne de la vie a tout de même marqué l'œuvre de jeunesse de Cioran. Dans *Solitude et destin*, ce dernier prône un culte de la vitalité qui passe par un rejet de la forme (cette nouvelle forme) : « Il faut détruire les formes qui figent la vie sociale : des institutions qui ne correspondent plus aux nécessités de l'époque, une classe dont la mission historique s'est achevée, des valeurs et des coutumes qui entravent l'orientation de la société »⁴. Cet appel à l'action fait contraste avec ses écrits de maturité. Le Cioran de maturité reproche à Nietzsche « ses emballements et jusqu'à ses ferveurs. Il n'a démolé des idoles que pour les remplacer par d'autres », considère-t-il. « 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 farfelue, risible, sinon grotesque, chimère ou lubie qui ne pouvait surgir que dans

² Georg Simmel, *Pour comprendre Nietzsche*, Paris, Gallimard, Coll. « Le promeneur », 2006, p.38.

³ Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, Paris, Gallimard, Coll. « folio », 1979, p.122.

⁴ Émile Cioran, *Solitude et destin*, Paris, Gallimard, Coll. « Arcades », 2004, p.192-193. Et quelle ne fut pas ma surprise, en lisant ces écrits de jeunesse, d'apprendre que Cioran avait lu Simmel. Il en parle beaucoup dans ses entretiens, c'était l'un de ses penseurs préférés.

l'esprit de quelqu'un qui n'avait pas eu le temps de vieillir, de connaître le détachement, le long dégoût serein »⁵. Dans ses entretiens, Cioran admet qu'« Un surhomme aurait bien entendu des qualités, mais il aurait aussi les défauts de ses qualités, et ces défauts seraient terribles, bien plus terribles que l'homme lui-même »⁶.

Nietzsche et Cioran partagent une aversion du « dernier homme » qui aime son voisin, fuit la souffrance et poursuit un bonheur étroitement associé au « bien-être ». Mais leur rapport à la volonté diffère radicalement. Cioran incarne l'aboutissement du nihilisme que Nietzsche se donnait pour tâche d'éliminer. Selon Nietzsche, ce nihilisme est *l'effet* (et non la cause) de notre décadence. Après la mort de Dieu et l'éclipse des Lumières, « l'activité de l'esprit peut être fatiguée, épuisée en sorte que les fins et les valeurs préconisées jusqu'à présent paraissent impropres et ne trouvent plus créance, de sorte que la synthèse des valeurs et des fins (sur quoi repose toute culture solide) se décompose [...] »⁷. Soucieux de notre avenir, Nietzsche voyait dans le surhomme un but qui pourrait réanimer la volonté des hommes. Or, pour le deuxième Cioran, le dérèglement de l'homme s'enracine moins dans son apathie que dans le fait de vouloir !

Vouloir signifie se maintenir à tout prix dans un état d'exaspération et de fièvre. L'effort est épuisant et il n'est pas dit que l'homme puisse le soutenir toujours. Croire qu'il lui appartient de dépasser sa condition et de s'orienter vers celle de surhomme, c'est oublier qu'il a du mal à tenir le coup *en tant qu'homme*, et qu'il n'y parvient qu'à force de tendre sa volonté, son ressort, au maximum. Or, la volonté, qui contient un principe suspect et même funeste, se retourne contre ceux qui en abusent⁸.

Aux yeux de Cioran, la maladie de l'homme commence là où il s'écarte trop de l'indifférence. Au lieu de perdre son temps à vouloir sauver l'humanité, il faut plutôt, estime Cioran, attendre sagement le dernier chapitre. « Rien ne me console de n'avoir pas connu le moment où la terre a rompu avec le soleil » dit-il, « si ce n'est la perspective de connaître

⁵ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, Coll. « folio essais », 1973, p.103.

⁶ Émile Cioran, *Entretiens*, *op. cit.*, p.251.

⁷ Friedrich Nietzsche, « La volonté de puissance » dans Vladimir Biaggi, *Le nihilisme*, no 3011, Paris, Flammarion, Coll. « GF Corpus », 1998, p.121.

⁸ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres*, Paris, Quarto Gallimard, 1995, p.1157-1158.

celui où les hommes rompront avec la terre »⁹. Pour rompre avec la terre, les hommes devront rompre avec bien des choses, à commencer par l'avenir.

7.2 L'utopie, moteur de la farce historique

Le jeune Cioran n'a pas encore liquidé l'optimisme. Voici ce qu'il écrit, en 1935, alors qu'il fréquentait des membres du mouvement fasciste de la Garde de Fer : « Lorsqu'on réalise que tout est vain, mais que, absurdement, on continue à aimer la vie, il faut se résoudre à faire un geste, une action. Car il vaut mieux se détruire dans la frénésie que dans la neutralité »¹⁰. Pour le Cioran d'avant, il faut donc se lancer vers l'avenir, ne serait-ce que pour se « sentir en vie ». Ceux qui s'opposent au radicalisme ne comprennent ni le présent ni le futur, pensait-il à l'époque : « Plutôt qu'un équilibre médiocre et stérile, mieux vaut une catastrophe »¹¹. Cette thèse est renversée par *Histoire et utopie*, paru en 1960. Pour le Cioran de maturité, l'histoire roule sur l'utopie, qui n'est pas *imaginaire* (au sens où l'entend Ricœur) mais *délire*, refus d'une réalité qu'il vaudrait mieux laisser intacte. Radicaliser le conflit social dans le but de le surmonter ? Viser l'unité perdue, l'antique symbiose des individus et de la société ? Faire de la révolution notre pont vers l'eldorado ? « Chimères » dit Cioran ; aussi réconfortantes soient-elles, notre lucidité paie les frais de ces images de l'avenir. Qu'elle soit fasciste, marxiste ou anarchiste, « L'utopie est une mixture de rationalisme puéril et d'angélisme sécularisé »¹², tranche-t-il.

Ricœur dirait que Cioran n'aborde l'utopie que dans sa face *négative*, qu'il ne voit pas qu'elle peut nous sortir d'un présent indésirable pour nous acheminer vers un monde meilleur¹³. En fait, Cioran est loin de nier le potentiel de transformation de l'utopie. Sauf qu'à ses yeux, l'activiste succombe aux recettes de l'idéologie en croyant que le futur sera meilleur que le présent. Le futur n'est pas *mieux*, il est *autre*. Il est autre parce qu'on s'entête à le vouloir mieux que ce qu'il sera. « De gré ou de force, nous misons sur l'avenir, en

⁹ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, Paris, Gallimard, Coll. « folio essais », 1952, p.124.

¹⁰ Émile Cioran, *Solitude et destin*, op. cit., p.347.

¹¹ *Ibid.*, p.349-350.

¹² Émile Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, Coll. « folio essais », 1960, p.107.

¹³ Voir Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit..

faisons une panacée [...] Contradiction dans les termes, inhérente à l'espoir d'un règne nouveau, d'une victoire de l'insoluble au sein du devenir. Nos rêves d'un monde meilleur se fondent sur une impossibilité théorique »¹⁴. À mon sens, Cioran annonce ce que nous commençons à *percevoir*. Pas tant au sens où les croyances politiques sont sur le point de disparaître. Après tout, les altermondialistes sont convaincus qu'« un autre monde est possible ». Pour autant, scander la possibilité d'un monde *autre* ne précise rien de la forme qu'il prendra, ce qui donne à penser que la division quant aux moyens de l'action (qui mine la mobilisation politique) tient non seulement à la pluralité des croyances, mais à la condition historique, à notre incapacité de prévoir l'avenir...

D'un angle sociologique, le rapport à l'histoire de Cioran se comprend moins par son pessimisme que par l'histoire elle-même. Il n'est pas anodin qu'il écrive, à peine quatre ans après la fin de la Deuxième Guerre mondiale : « L'histoire n'est qu'un défilé de faux Absolus, une succession de temples élevés à des prétextes, un avilissement de l'esprit devant l'improbable »¹⁵. En tenant ces propos, Cioran revêt les habits du sceptique annoncé par Raymond Aron, en conclusion de *L'Opium des intellectuels*. L'histoire n'a pas de direction nécessaire, tracée d'avance. Or, si on examine les projets utopiques, c'est la croyance en l'advenue d'une image transfigurée de l'avenir qui donne un *sens* à l'histoire. « Que l'histoire se déroule sans plus, indépendamment d'une direction déterminée, d'un but, personne ne veut en convenir »¹⁶ – ou du moins, pas au moment où Cioran écrivait ces lignes et que l'existentialisme avait, aux côtés du marxisme, ses lettres de noblesse en France. Par ses origines roumaines et sa lucidité, Cioran dispose de ce que Simmel appelle la « vue aérienne » de l'étranger¹⁷. « La quantité d'exaltés, de détraqués, et de dégénérés que j'ai pu

¹⁴ Émile Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p.109.

¹⁵ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1949, p.9.

¹⁶ Émile Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p.112.

¹⁷ Simmel parle de l'« objectivité de l'étranger » : « [...] l'homme objectif est exempt d'attaches qui pourraient fausser d'avance sa perception, sa compréhension et son évaluation des données [...] il est l'homme davantage libre, en pratique et en théorie, il examine la situation avec moins de préjugés, il la mesure à des idéaux plus généraux et objectifs, son action n'est pas entravée par la coutume, la piété, les précédents ». Voir Georg Simmel, « L'espace et les organisations spatiales de la société », *Études sur les formes de la socialisation*, op. cit., p.665.

admirer ! Soulagement voisin de l'orgasme à l'idée qu'on n'embrassera¹⁸ plus jamais une cause, quelle qu'elle soit...»¹⁸.

La prescription de Cioran est simple : laissons les croyants s'embourber dans les affaires politiques et tâchons d'en éviter les contrecoups. Le souci de Cioran pour les conséquences de l'action freine sa « rationalité en valeur », telle que définie par Weber. Je reviendrai sur ce point dans ma troisième section. Pour l'instant, je retiens une conviction qui assoit le primat de son « éthique de responsabilité » : « Les rêves de l'utopie se sont pour la plupart réalisés, mais dans un esprit tout différent de celui qui les avait conçus ; ce qui pour elle était perfection est pour nous tare ; ses chimères sont nos malheurs »¹⁹. Si pour Weber, les résultats de l'action contredisent *souvent* les intentions du sujet, Cioran croit que l'action tourne *toujours* au paradoxe des conséquences. C'est pourquoi il associe l'idée de Progrès à « l'injustice que chaque génération commet à l'égard de celle qui l'a précédée »²⁰. À savoir si l'injustice découle de l'action ou de l'inaction, c'est une question que je dois laisser de côté, car elle déborde le cadre de ma réflexion.

7.3 Sur la fin de l'histoire

Cioran estime que l'histoire se nourrit du besoin de croire et d'agir des hommes. Il soutient que « L'histoire est indéfendable », qu'« Il faut réagir à son égard avec l'inflexible aboulie du cynique ; ou sinon se ranger du côté de tout le monde, marcher avec la tourbe des révoltés, des assassins et des croyants »²¹. Il semble pourtant qu'aujourd'hui, ce sont les révoltés qui font bande à part. Comme l'a montré Simmel, ce sont les cyniques qui se rangent « du côté de tout le monde ». Mais replaçons Cioran dans son contexte historique. Il écrivait cet aphorisme en 1952, à peine sept ans après la Deuxième Guerre mondiale, alors que la Guerre Froide venait tout juste de commencer. En critiquant la tourbe des révoltés, il surplombe son époque ; en faisant l'apologie du cynisme, il annonce la nôtre. *Les idéologies en crise, les croyances politiques deviennent aussi suspectes que les actions qu'elles motivent.*

¹⁸ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.186.

¹⁹ Émile Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p.104.

²⁰ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.150.

²¹ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.134.

À ce propos, Cioran affirme qu'« 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 mort »²². En plus d'être cynique, Cioran est donc blasé. En fait, Cioran m'amène à penser que le blasement constitue le prolongement physiologique du cynisme. Le blasé est un cynique jusqu'à la moelle, c'est pourquoi il n'a plus la force d'agir. Est-ce que la lucidité serait, comme Cioran le souhaitait, en train d'atténuer la pression de l'histoire ?

L'histoire se soutient tant qu'au-dessus de ses modes transitoires, dont les événements sont l'ombre, une mode plus générale plane comme un invariant ; mais quand cet invariant se dévoilera à tous comme un simple caprice, quand l'intelligence de l'erreur de vivre deviendra un bien commun et une vérité unanime, où chercherons-nous des ressources pour engendrer, ou même pour esquisser l'ébauche d'un acte, le simulacre d'un geste ? Par quel art survivre à nos instincts clairvoyants et à nos cœurs lucides ? Par quel prodige ranimer une tentation future dans un univers démodé²³ ?

Cioran reprend l'idée hégélienne de la « fin de l'histoire ». Pour Hegel, c'est dans sa marche vers la liberté que l'histoire accomplit sa finalité. Cette finalité est synthèse de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, réconciliation de l'homme avec son destin²⁴. Or, nous l'avons vu avec Gauchet, *plus nous l'objectivons subjectivement, moins notre adéquation avec le monde est totale*. Les constats de Simmel sur la « crise de la culture » vont dans le même sens : loin d'épouser le monde objectif, le sujet contemporain s'en éloigne. Sur ce point, Cioran rejoint Gauchet et Simmel. S'il effleure le thème de la « fin de l'histoire », c'est donc que le sens qu'il prête à cette expression diffère de Hegel.

Pour Cioran, l'histoire ne se dirige pas vers sa « fin » parce qu'elle tend vers une « finalité » mais parce qu'elle *s'épuise*. Et l'histoire s'épuise parce que l'Occident est une civilisation essoufflée, qui n'a plus la force de s'inventer des utopies (ou de croire fermement aux utopies qu'elle élabore). Sans fictions dans lesquelles s'investir, l'homme n'aura bientôt plus d'autre choix que de tomber du temps : « tomber du temps, c'est tomber de l'histoire,

²² Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.61.

²³ *Ibid.*, p.133.

²⁴ Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, op. cit., p.121 à 124.

c'est, le devenir suspendu, s'enliser dans l'inerte et le morne, dans l'absolu de la stagnation [...] Imminente ou non, cette chute est possible, voire inévitable »²⁵. Il est tout de même paradoxal, pour un homme qui reconnaît l'imprévisibilité de l'avenir, de s'exprimer en prophète. Il n'est pas exclu que la mégalomanie de Cioran nourrisse sa vision tragique du monde : « L'aventure humaine aura assurément un terme, que l'on peut concevoir sans en être le contemporain. Lorsqu'en soi-même on a consommé le divorce avec l'histoire, il est entièrement superflu d'assister à sa clôture. On n'a qu'à regarder l'homme en face pour s'en détacher et pour ne plus en regretter les supercheries »²⁶. Faisant le pastiche de Nietzsche et de son Zarathoustra, Cioran nous livre *sa* prophétie :

Nous sommes les derniers : las du futur, et encore plus de nous-mêmes, nous avons pressé le suc de la terre et dépouillé les cieux. La matière ni l'esprit ne peuvent nourrir encore nos rêves : cet univers est aussi desséché que nos cœurs. Plus de substance nulle part : nos ancêtres nous léguaient nos âmes en loques et leur moelle vermoulue. L'aventure prend fin ; la conscience expire ; nos chants se sont évanouis ; voilà luire le soleil des mourants ²⁷ !

Pour Cioran, la liberté qui découle de la « fin de l'histoire » ne se trouve pas dans la réconciliation de l'individu et de la société. Au contraire, elle émerge dans notre rupture avec le Tout. « Si nous voulons recouvrer notre liberté, il nous revient de déposer le fardeau de la sensation, de ne plus réagir au monde par les sens, de rompre nos liens »²⁸. Gauchet verrait là un symptôme de l'idéologie individualiste, qui nous conduit à percevoir le monde social comme une extériorité contraignante. Quant à Simmel, il dirait que la *liberté* de Cioran est purement *négative* au sens où pour lui, tout lien est perçu comme une entrave. C'est pourquoi il rêve du jour où les hommes seront capables de renoncement. Si le Déluge est pour bientôt, mieux vaut l'attendre sans trop se dépenser, estime-t-il : « [...] l'aventure humaine ne peut être indéfinie. L'homme a donné le meilleur de lui-même. Nous sentons tous que les grandes civilisations sont derrière nous. Ce que nous ne savons pas, c'est comment sera la fin »²⁹.

²⁵ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres, op. cit.*, p.1156.

²⁶ Émile Cioran, *Précis de décomposition, op. cit.*, p.107.

²⁷ *Ibid.*, p.173.

²⁸ Émile Cioran, *La tentation d'exister, op. cit.*, p.16.

²⁹ Émile Cioran, *Entretiens, op. cit.*, p.127.

Cette prédiction n'est pas sans rappeler le récit l'Apocalypse, à la différence que Cioran ne sait pas à quel cavalier s'attendre...

7.4 Les illusions de l'espoir

Pour Cioran, l'avenir est effectivement imprévisible ; mais il reste convaincu que l'avenir ne sera pas mieux que le présent, donc que demain, nous serons aussi malheureux qu'aujourd'hui. « Utopie noire, l'anxiété seule nous fournit des précisions sur l'avenir »³⁰. L'anxiété est un état de tension, un sentiment de peur et d'impuissance qui se caractérise par une inquiétude face à l'avenir. Si l'anxiété « précise » l'avenir, c'est parce qu'elle nous retient de le transfigurer. En fait, ce n'est pas ce que l'avenir lui réserve qui dérange Cioran, c'est l'état de tension dans lequel cet avenir le plonge. « Ce n'est pas ce qui m'attend, c'est l'attente en soi, c'est l'imminence comme telle, qui me ronge et m'épouvante. Pour retrouver un semblant de paix, il me faut m'accrocher à un temps *sans lendemain*, à un temps décapité »³¹. Son idéal de renoncement, sur lequel je reviendrai dans les prochains chapitres, découle en bonne partie de son aversion face au temps.

Malgré la « crise des idéologies », nos sociétés continuent de s'investir dans l'avenir. Pour l'illustrer, Gauchet traite du potentiel d'avenir que nous percevons dans les enfants : « C'est la réorientation des perspectives sociales d'ensemble vers le futur qui a fait surgir tant la figure de l'enfant-roi, incarnateur de la valeur par excellence et objet privilégié de l'investissement affectif, que la figure de l'enfant-cible, préoccupation première de la responsabilité collective [...] »³². Mais si on dit que « les enfants, c'est l'avenir », autant avouer qu'on ne sait rien d'un avenir qui se réduit aux enfants. Placer nos espoirs dans l'enfance, c'est investir dans ce qui n'a pas de visage. Or, Cioran ne sacralise rien, et les enfants ne font pas exception à la règle. « Ce petit bonhomme aveugle, âgé de quelques jours, qui tourne la tête de tous côtés en cherchant on ne sait quoi, ce crâne nu, cette calvitie originelle, ce singe infime qui a séjourné des mois dans une latrine et qui bientôt, oubliant ses

³⁰ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.54.

³¹ Émile Cioran, « Le mauvais demiurge », *Œuvres*, op. cit., p.1215.

³² Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.259.

origines, crachera sur les galaxies... »³³. En fait, Cioran déteste moins les enfants que le « potentiel d'avenir » qu'ils représentent : « Ma vision de l'avenir est si *précise* que, si j'avais des enfants, je les étranglerais sur l'heure »³⁴. Lorsqu'il tient ces propos, Cioran ne lance pas un appel au meurtre ! Il nous rappelle que notre avenir n'est pas à la pouponnière mais à la morgue. Un autre aphorisme va dans le sens de mon interprétation :

J'étais seul dans ce cimetière dominant le village, quand une femme enceinte y entra. J'en sortis aussitôt, pour n'avoir pas à regarder de près cette porteuse de cadavre, ni à ruminer sur le contraste entre un ventre agressif et des tombes effacées, entre une fausse promesse et la fin de toute promesse³⁵.

Autant dire que Cioran sema encore moins d'enfants que de fausses promesses : « Ces enfants dont je n'ai pas voulu, s'ils savaient le bonheur qu'ils me doivent ! »³⁶.

« Espérer, c'est *démentir* l'avenir »³⁷ tranche Cioran. En s'attaquant à l'avenir, Cioran s'en prend surtout à l'espoir. Dans le langage de mon cadre théorique, il lutte contre une *forme de religiosité* dans un *monde sorti de la religion*, contre les restes de la *temporalité des modernes* qui continue de guider nos collectivités. L'histoire roule sur l'utopie, sur une image du futur qui selon Cioran, aliène nos consciences en séduisant notre besoin de croire : « On est et on demeure esclave aussi longtemps que l'on n'est pas guéri de la manie d'espérer »³⁸. Quiconque n'adhère pas à cette vision du monde répondra que l'espoir ouvre des possibles, qu'il peut engendrer des événements dont il aurait été (ou dont il serait) dommage de se priver. Si on admet que le paradoxe des conséquences ne touche pas toutes nos actions mais seulement certaines d'entre elles, l'argument a du sens. Sauf que la plume de Cioran a le mérite d'être convaincante :

Ce qui irrite dans le désespoir, c'est son bien-fondé, son évidence, sa « documentation » : c'est du reportage. Examinez, au contraire, l'espoir, sa générosité *dans le faux*, sa manie d'affabuler, son refus de l'évènement : une

³³ Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, *op. cit.*, p.36.

³⁴ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p.153.

³⁵ *Ibid.*, p.175.

³⁶ Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, Paris, Gallimard, Coll. « Arcades », 1987, p.17.

³⁷ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, *op. cit.*, p.89.

³⁸ Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, *op. cit.*, p.46.

aberration, une fiction. Et c'est dans cette aberration que réside la vie, et de cette fiction qu'elle s'alimente³⁹.

Nul besoin d'avoir désespéré pour espérer. Mais si on désespère, c'est parce qu'on a d'abord espéré, le désespoir étant une *perte d'espoir*. Cioran a déjà cru en quelque chose. Vouloir renverser les formes, c'est déjà croire qu'il vaut mieux nier l'état actuel des choses que d'ajuster nos désirs à l'ordre du monde. Seulement, les croyances du jeune Cioran ont été déçues. Le radicalisme ne nous sauve pas des catastrophes, il en crée de toutes pièces. Maintenant, évitons le cliché du Cioran fougueux faisant contraste avec le Cioran de maturité, qui renonce au monde par sagesse. Car à vrai dire, le deuxième Cioran ne s'est pas débarrassé de la manie d'espérer. S'il attaque l'espoir avec tant de ferveur, c'est moins pour convaincre son lecteur, que pour vaincre cette part de lui qui croit encore en l'avenir. « Si détrompé qu'on soit, il est impossible de vivre sans aucun espoir. On en garde toujours un, à son insu, et cet espoir inconscient compense tous les autres, explicites, qu'on a rejetés ou épuisés »⁴⁰. Pour reprendre Gauchet, le désenchantement du monde n'aboutit pas à la fin du religieux, au sens des croyances en l'avenir. Dans le cas de Cioran par contre, l'aller-retour et le compromis boiteux « entre l'adhésion et la distance, entre le culte du problème et le choix de la solution »⁴¹ tend plus vers la distance que l'adhésion. C'est le privilège et la rançon du sceptique.

7.5 Profondeurs de l'ennui

Le jeune Cioran n'apprécie pas plus le temps que le Cioran de maturité : « Nous combattons le temps jusqu'à l'épuisement et nous nierons l'histoire jusqu'au paroxysme »⁴². Néanmoins, le jeune Cioran sent le besoin de *combattre* quelque chose. Aux illusions porteuses d'avenir, il oppose une expérience de l'éternité. « L'éternité vous fait vivre sans

³⁹ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.75.

⁴⁰ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.67. C'est pour cette raison que Cioran reconnaît un mérite à nos « misères physiologiques » : « elles nous dispensent de trop nous tracasser, elles font de leur mieux pour qu'aucun de nos projets de longue haleine n'ait le temps d'user toutes nos disponibilités d'énergies ». Voir *Ibid.*, p.209.

⁴¹ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p.300.

⁴² Émile Cioran, *Solitude et destin*, op. cit., p.228.

regretter ni espérer quoi que ce soit. Vivre chaque moment pour lui-même, c'est dépasser la relativité du goût et des catégories, s'arracher à l'immanence où nous enferme la temporalité »⁴³. Au lieu de vivre *les instants*, le jeune Cioran nous enjoint donc de vivre *l'instant*, à la manière des mystiques et des maîtres orientaux. Weber m'incite à critiquer cet appel du jeune Cioran. Vouloir se débarrasser du temps (et de l'avenir), c'est croire qu'il est possible de renoncer à une disposition qui s'enracine dans notre culture depuis plusieurs siècles ; dans un monde désenchanté, l'ascèse chrétienne de la « *vita activa* » *continue* de nous habiter, elle est une disposition incorporée. On ne peut se débarrasser d'un ethos qu'on intériorise depuis le berceau pour lui substituer, en un tour de main, la « *vita contemplativa* » des religions orientales⁴⁴. Le Cioran de maturité en est d'ailleurs conscient : « Plus d'un a l'Inde facile, s'imaginant en avoir démêlé les secrets, alors que rien de l'y dispose, ni son caractère, ni sa formation, ni ses inquiétudes »⁴⁵. Voir dans l'éternité une façon de palier à la condition historique, c'est croire qu'il est possible de s'appropriier des éléments de culture qui de toute évidence, sont incompatibles avec la nôtre.

Au lieu d'aspirer au sentiment d'éternité des orientaux, le Cioran de maturité propose une expérience métaphysique de l'ennui : « L'ennui nous révèle une éternité qui n'est pas le dépassement du temps, mais sa ruine ; il est l'infini des âmes pourries faute de superstition : un absolu plat où rien n'empêche plus les choses de tourner en rond à la recherche de leur propre chute »⁴⁶. Quand nous sommes attirés par l'avenir, poussés par nos désirs, nous sentons que le temps coule, au point que nous avons l'impression d'en manquer et qu'il faudrait trouver le moyen d'en gagner. Sans buts et sans utopies vers lesquels nous concentrer, nous risquons au contraire de tomber dans l'ennui. Alors le temps s'arrête, il paraît plus long qu'à l'habitude, il devient lourd à porter. « Celui qui ne connaît point l'ennui [...] demeure fermé à ce temps fatigué qui se survit, qui rit de ses dimensions, et succombe au seuil de son propre... avenir »⁴⁷. Portée vers l'avenir, notre civilisation nous donne les

⁴³ Émile Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. « Le livre de poche », 1990, p.72.

⁴⁴ Je m'inspire du tableau de synthèse de Philippe Raynaud dans *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, *op. cit.*, p.141-142.

⁴⁵ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, *op. cit.*, p.13.

⁴⁶ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, *op. cit.*, p.25.

⁴⁷ *Ibid.*, p.24.

moyens de fuir l'ennui. Le travail nous garde occupés et nos loisirs ont pour fonction de nous changer les idées. L'ennui est un sentiment angoissant ; par « principe de plaisir », nous lui préférons un horaire surchargé et le léger inconfort de l'anticipation. « L'histoire ne serait-elle pas, en dernière instance, le résultat de notre peur de l'ennui, de cette peur qui nous fera toujours chérir le piquant et la nouveauté du désastre, et préférer n'importe quel malheur à la stagnation ? »⁴⁸. Ainsi vu, le paradoxe des conséquences est le prix que nous sommes prêts à payer pour éviter le fardeau de l'ennui.

7.6 Nostalgie du paradis perdu

Cioran lutte contre l'avenir et le bonheur qu'il promet. Ce bonheur tourne au malheur, non seulement par l'idée trop grande que l'homme s'en fait mais aussi, à cause de l'état de tension qu'il crée dans le présent. « La sagesse, que rien ne fascine, recommande le bonheur *donné*, existant ; l'homme le refuse, et ce refus seul en fait un animal historique, j'entends un amateur de bonheur *imaginé* »⁴⁹. Pour Cioran, le bonheur ne se trouve pas *en avant* mais *derrière* nous. « Au Paradis, je ne tiendrais pas une "saison", ni même un jour. Comment expliquer alors la nostalgie que j'en ai ? Je ne l'explique pas, elle m'habite depuis toujours, elle était en moi avant moi »⁵⁰. Situé dans un passé irréversible, le bonheur de Cioran ne saurait le porter vers l'avant ; il se vit sous le mode de la rêverie mélancolique dont parle Durkheim, lorsqu'il définit le « suicide égoïste ».

Cioran ne s'est pas suicidé. Mais l'état qu'il regrette est celui qu'il aurait pu retrouver en se suicidant : « Se reporter sans cesse à un monde où rien encore ne s'abaissait à surgir, où l'on pressentait la conscience sans la désirer, où, vauté dans le virtuel, on jouissait de la plénitude nulle d'un moi antérieur au moi... *N'être pas né*, rien que d'y songer, quel bonheur, quelle liberté, quel espace ! »⁵¹. Alors pourquoi ne pas s'être suicidé ? Je vais approfondir cette question dans mon Chapitre X mais pour l'instant, je me contente de citer l'une des réponses de Cioran : « *Avant*, on avait la chance de ne pas exister ; maintenant on existe, et

⁴⁸ Émile Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p.132.

⁴⁹ *Ibid.*, p.100.

⁵⁰ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.235.

⁵¹ *Ibid.*, p.30-31.

c'est cette parcelle d'existence, donc d'infortune, qui redoute de disparaître »⁵². Une clarification est à noter. Pour Cioran, le malheur n'est pas tant dans la naissance que dans l'apparition de la *conscience*. Exister n'est pas un problème si l'on ne sait pas qu'on existe. Il en va de même du fait de mourir : la peur de la mort ne surgit qu'avec la conscience que l'homme en prend.

Nous sommes nostalgiques de ce temps immémorial où nos gestes étaient fixés par l'instinct et nos vies, intégrées dans l'ordre naturel des choses. Appréciée par les « philosophes », dépréciée par Cioran, la conscience vint briser cet équilibre. La conscience enfante la division : division d'avec le monde, division d'avec les autres, division d'avec soi-même. « La conscience : somme de nos malaises depuis notre naissance jusqu'à l'état présent »⁵³. Le basculement étant fait, un désir d'unité n'en continue pas moins de nous habiter. Paradoxalement, on souhaite retrouver l'unité par cela même qui nous l'a dérobée. Comme l'a montré Gauchet, l'histoire donne raison à la division et rien (surtout pas la conscience) ne permettra de retrouver l'harmonie. Cioran le regrette : « L'innocence, état parfait, le seul peut-être, il est incompréhensible que celui qui en jouit veuille en sortir. Pourtant l'histoire, depuis ses commencements jusqu'à nous, n'est que cela et rien que cela »⁵⁴. Gauchet soutient que le règne de la religion pure contenait notre volonté de transformer le monde. Plus près de Clastres, Cioran estime qu'au contraire, nous préférons l'immuable au devenir, l'unité à la division : « Au plus intime de lui-même, l'homme aspire à rejoindre la condition qu'il avait avant la conscience. L'histoire n'est que le détour qu'il emprunte pour y parvenir »⁵⁵. Comme l'unité exclut la conscience et la conscience l'unité, on ne peut vouloir les deux en même temps, il faut choisir entre l'une ou l'autre. Partant du fait que Cioran aurait préféré l'unité à la conscience, peut-on en conclure que pour lui, la conscience n'était que le fruit d'un désir malsain ?

⁵² *Ibid.*, p.114.

⁵³ Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, *op. cit.*, p.73.

⁵⁴ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p.125.

⁵⁵ *Ibid.*, p.144.

7.7 Relecture de la Genèse

Pour rendre compte de notre lancée de l'histoire, Cioran aime référer au mythe de la Genèse. « La Création fut le premier acte de sabotage »⁵⁶, nous dit-il ; sabotage de l'unité avec la nature, sabotage de l'innocence. Après le renversement, il ne reste plus qu'à regretter l'irrévocable : « Poursuivre les antécédents d'un soupir, cela peut nous mener à l'instant d'avant, - comme au sixième jour de la création »⁵⁷. C'est au sixième jour que « Dieu créa l'homme à son image ». Mais jusque là tout allait bien, l'homme n'avait pas à porter le fardeau de la conscience. Le malheur survient au septième jour, quand sous les conseils du malicieux serpent, l'homme et la femme goûtèrent à l'arbre de la *connaissance* (du bien et du mal). Ensuite c'en est fait, l'avenir des hommes est scellé : « Leurs yeux à deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus. Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des pagnes »⁵⁸. Ils s'en firent des pagnes car ils sont maintenant divisés. L'homme se voit à travers la femme et la femme se voit à travers l'homme. En se voyant dans le miroir de l'autre, on ne fait plus simplement *être* ; une part de notre moi se fragmente à la vue des autres, pour lesquels il faut « nous couvrir » afin d'entrer en relation avec eux. Lue de cet angle, la Genèse est non seulement le récit des débuts de l'humanité, mais le récit de l'apparition de la conscience et des malheurs qu'elle génère. Car qu'est-ce qui survient après le péché originel ? Caïn, fils d'Adam et Ève, tue son propre frère par jalousie. Sa descendance n'augure rien de mieux : « Le SEIGNEUR vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre : à longueur de journée, son cœur n'était porté qu'à concevoir le mal et le SEIGNEUR se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre ». Dieu provoque alors le Déluge. Il commande à Noé de se construire une arche et d'y traîner un exemplaire de chaque espèce, pour donner une deuxième chance à l'humanité. « Si Noé avait eu le don de lire dans l'avenir, il n'est point douteux qu'il se fût sabordé »⁵⁹ ironise Cioran. Car la conscience engendre l'action et l'action engendre le mal. « Tout être qui se *manifeste* rajeunit à sa façon le péché originel »⁶⁰, estime Cioran. « Faisons l'homme » disait Dieu, avant de se retirer au septième jour... Mais donner à l'homme la

⁵⁶ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.102.

⁵⁷ *Ibid.*, p.98.

⁵⁸ La Bible, *Ancien testament*, op. cit., Gen.3, 7. La réflexion de Cioran est partiellement façonnée par l'interprétation judéo-chrétienne de la Genèse. Son intérêt pour le péché originel m'a frappé : il y revient constamment, du début à la fin de son œuvre.

⁵⁹ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.124.

⁶⁰ *Ibid.*, p.150.

possibilité de se faire, c'est lui donner la possibilité de se manquer et pour Cioran, l'histoire de l'humanité n'est rien d'autre que le récit de cet échec.

7.8 Le néant plutôt que l'être

La conscience, pour Cioran, est donc la mère de tous nos maux. Sauf que la vie précède la conscience. Alors qui mettre au banc des accusés ? Pourquoi sommes-nous contraints d'être ici ? Chez Cioran, c'est moins le démiurge que la naissance qui fait office de *prima causa* : « Si l'attachement est un mal, il faut en chercher la cause dans le scandale de la naissance, car naître c'est s'attacher. Le détachement devrait donc s'appliquer à faire disparaître les traces de ce scandale, le plus grave et le plus intolérable de tous »⁶¹. Ce qui est vraiment tragique, pour Cioran, ce n'est pas le fait de mourir mais de naître. « La médiocrité de mon chagrin aux enterrements. Impossible de plaindre les défunts ; inversement, toute naissance me jette dans la consternation. Il est incompréhensible, il est insensé qu'on puisse *montrer* un bébé, qu'on exhibe ce désastre virtuel et qu'on s'en réjouisse »⁶². Il est vrai que l'être qui reste dans le néant n'aura pas à subir l'angoisse d'y retourner.

Nous ne courons pas vers la mort, nous fuyons la catastrophe de la naissance, nous nous démenons, rescapés qui essaient de l'oublier. La peur de la mort n'est que la projection dans l'avenir d'une peur qui remonte à notre premier instant. Il nous répugne, c'est certain, de traiter la naissance de fléau : ne nous a-t-on pas inculqué qu'elle était le souverain bien, que le pire se situait à la fin et non au début de notre carrière ? Le mal, le vrai mal est pourtant *derrière*, non devant nous⁶³.

L'argument de Cioran est presque sociologique : si on tient à la vie, c'est parce qu'on nous a appris à le faire. L'existence est souffrance, on ne peut s'en réjouir qu'en se dupant... En ce sens, le Cioran de maturité estime s'être menti lorsqu'il encensait la vie. Cioran confesse qu'avec l'âge, « on n'adhère plus à ses idées avec la même intensité. Dans ma jeunesse, ce qui n'était pas *intense* me semblait nul »⁶⁴. Le deuxième Cioran estime que « La vieillesse, en définitive, n'est que la punition d'avoir vécu » (surtout dans nos sociétés, qui

⁶¹ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.28.

⁶² Émile Cioran, « Le mauvais démiurge », *Œuvres*, op. cit., p.1244.

⁶³ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.10.

⁶⁴ Émile Cioran, *Entretiens*, op. cit., p.150.

valorisent le potentiel d'avenir des jeunes). Dans cette perspective, on peut remercier la faucheuse de nous ramener au néant. « La mort n'est pas tout à fait inutile. C'est quand même grâce à elle qu'il nous sera donné peut-être de recouvrer l'espace d'avant la naissance, notre seul espace... »⁶⁵. Le jeune Cioran célébrait Dionysos ; le Cioran de maturité, quant à lui, oscille entre la volonté de s'abolir ou de s'effacer...

7.9 Un déchirement face au temps

Dans ce chapitre, j'ai exposé des positions de Cioran qui, dans les faits, sont plus subtiles qu'elles ne le paraissent. S'il fait la guerre à l'avenir, c'est parce que l'avenir l'attire. Et s'il présente la nostalgie comme un rapport au temps plus « lucide » que l'espoir, il oscille quand même entre l'une et l'autre, déchiré entre le repli du rêveur et l'appel de l'action. « Point d'issue pour celui qui à la fois dépasse le temps et s'y enlise, qui accède par sursauts à sa dernière solitude et s'enfonce néanmoins dans l'apparence. Indécis, tiraillé, il se traînera en malade de la durée, exposé tout ensemble à l'attraction du devenir et de l'intemporel »⁶⁶. Déjà, des liens avec mes prochains chapitres se profilent. Le sujet qui cherche à sortir du temps trouve repli dans l'ennui et la nostalgie, qui généralement s'accompagnent d'un sentiment de solitude. Le solitaire se détache des autres et tend vers l'inaction, il peut même être tenté par le suicide. Quant à celui qui succombe au « goût de l'avenir », il reste en relation avec les autres, il s'active pour son bonheur et leurs regards. Là se trouve la clé de mon interprétation : Cioran se trouve déchiré entre ces deux types de rapport au temps, aux autres et au monde. Tout cela parce que nous sommes tombés dans le temps, dans lequel nous sommes pris sans pouvoir nous en libérer.

Vivre dans l'attente, dans ce qui n'est pas encore, c'est accepter le déséquilibre stimulant que suppose l'idée d'avenir. Toute nostalgie est un dépassement du présent. Même sous la forme du regret, elle prend un caractère dynamique : on veut forcer le passé, agir rétroactivement, protester contre l'irréversible. La vie n'a de contenu que dans la violation du temps. L'obsession de l'ailleurs, c'est l'impossibilité de l'instant ; et cette impossibilité est la nostalgie même⁶⁷.

⁶⁵ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.216-217.

⁶⁶ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.24.

⁶⁷ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.49.

Toujours ailleurs, jamais ici, maintenant ; aux yeux de Cioran, la chute dans le temps est l'un des plus grands malheurs de l'homme. Mais comme l'existence et la mort, le temps devient un *problème* dans la mesure où nous en avons *conscience*. Par régression causale, la cause première de nos troubles est la conscience et rien d'autre : « Précipités par le savoir dans le temps, nous fûmes du même coup dotés d'un destin. Car il n'y a de destin qu'en dehors du paradis »⁶⁸. Dans ce cas, si le savoir étend le règne de la conscience, ce que les Lumières nous ont appris à chérir est peut-être plus pernicieux que nous le croyons...

⁶⁸ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres, op. cit.*, p.1072.

CHAPITRE VIII

DE L'AMBIVALENCE FACE AU SAVOIR

Le oui ou le non qui nous incombe quand nous sommes en face de décisions graves ou banales, obéissance à nos penchants ou à nos intérêts, prise de parti, foi en des hommes ou des doctrines, devient d'innombrables fois oui et non, ou bien une alternance des deux ressemblant fort à une concomitance, car derrière chaque décision respective se profile l'autre, en tant que possibilité ou que tentation.

Georg Simmel, *Psychologie de la coquetterie*.

8.1 Le penseur et la crise des idéologies

Dans mon deuxième chapitre, j'ai défini le concept d'idéologie en m'appuyant sur les travaux de Marcel Gauchet. La sortie de la religion appelait une explication du devenir collectif, une explication qui pourrait fournir aux hommes une représentation du temps qui, en assurant une continuité au lien entre le passé, le présent et le futur, leur permettrait de réinvestir des attentes autrefois projetées dans l'au-delà. Comme le dit Hannah Arendt, « La prétention de tout expliquer [de l'idéologie] promet d'expliquer tous les événements historiques, promet l'explication totale du passé, la connaissance totale du présent, et la prévision certaine de l'avenir »⁶⁹. Après la Deuxième Guerre mondiale et la chute du mur de Berlin, on se rend à l'évidence : les « systèmes » ne peuvent tout expliquer et si pendant la modernité, la philosophie servit de substitut à la religion, elle outrepassa ses limites en servant de guide à nos collectivités. En fait, la crise des idéologies participe à une crise dans le monde de la science. Avoir cru, collectivement, au retour de l'Eden pour se dire, un siècle plus tard, que cette croyance n'était qu'une duperie : de quoi ébranler nos croyances

⁶⁹ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire, op. cit.*, p. 219.

politiques, de même que notre confiance en ces penseurs qui s'érigent en bergers de nos collectivités...

Ce rappel étant fait, Cioran me semble un excellent révélateur de la crise des idéologies (et du scepticisme qui l'accompagne) : « La Vérité ? Elle est dans Shakespeare ; – un philosophe ne saurait se l'approprier sans éclater avec son système »⁷⁰, écrit-il. Les idéologies totalitaires supposent une parfaite correspondance entre la théorie et la réalité. Elles « [...] admettent toujours le postulat qu'une seule idée suffit à tout expliquer dans le développement à partir de la prémisse, et qu'aucune expérience ne peut enseigner quoi que ce soit, parce que tout est compris dans cette progression cohérente de déduction logique »⁷¹. L'expérience du 20^e siècle aura mis à mal ce postulat des idéologies. Les systèmes théoriques n'ont plus le crédit dont ils auraient besoin pour canaliser les hommes vers un projet politique. La direction proposée aurait-elle du bon sens, que les sceptiques de la trempe de Cioran auraient de la difficulté à y croire...

Envers et contre Kant, Hegel et Marx, Cioran lutte contre la sanctification du savoir (de l'homme) et du rôle que les dits possesseurs de ce savoir veulent s'attribuer : « Il y a plus d'honnêteté et de rigueur dans les sciences occultes que dans les philosophies qui assignent un « sens » à l'histoire »⁷². Pour Cioran, l'histoire n'a pas de sens ultime. À considérer la critique qu'Aron propose des écrits de Sartre ou de Merleau-Ponty, nul doute que Cioran se sentait plus touché par la crise des idéologies que ses collègues de café. Cela m'amène à préciser ma perspective. Cioran m'apparaît comme un précurseur de notre époque, au sens où plusieurs de ces idées ont fait leur chemin depuis un demi-siècle. Tout comme Nietzsche annonça la mort de Dieu, qui se généralisa un siècle plus tard, l'œuvre de Cioran témoigne d'une crise qui n'a pas terminé de générer ses effets sur notre vie individuelle et collective. *Est-ce que nous croyons, collectivement, que l'histoire a un sens ?* Avec le souvenir des deux Grandes Guerres et la condition historique, je tendrais à répondre que non. Le « sens » implique un but, une direction qui manque à nos collectivités – quoi que selon Aron, il n'y a pas unicité mais pluralité du sens : « Les sens spécifiques ont été vécus par des hommes, à

⁷⁰ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.144.

⁷¹ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, op. cit., p. 218.

⁷² Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.132.

une certaine époque, en des collectivités qui adhéraient à certaines croyances »⁷³. Selon lui, il peut y avoir du sens sans qu'il y ait *un* sens, *une* finalité : « L'historien, le sociologue, le juriste dégagent *les* sens des actes, des institutions, des lois. Ils ne découvrent pas *le* sens du tout. L'histoire n'est pas absurde, mais nul vivant n'en saisit le sens dernier »⁷⁴.

C'est justement le fait de savoir qu'il y a plus d'un sens qui empêche Cioran d'en trouver un *pour soi*. Sur ce point, Weber m'amène à faire un lien entre le pluralisme de nos sociétés et la perte de sens, telle qu'elle se manifeste chez Cioran. L'éclatement du croire et l'antagonisme des valeurs ne conduisent pas Cioran au « polythéisme des valeurs », à cette lutte qui oppose ceux qui n'ont pas les mêmes convictions mais qui les croient suffisamment « bonnes » pour les faire valoir face aux autres. Au contraire, la pluralité des valeurs amène Cioran à relativiser ses valeurs. Les valeurs changent selon les époques, les cultures, les cercles sociaux des individus, elles reposent sur des convictions qui ne reposent sur rien, sinon sur une *disposition à croire*. Penser que nos valeurs sont des convictions et non des vérités, cela donne à penser qu'il est impossible de *fonder* nos valeurs. Cioran le dit lui-même : « Une valeur dont nous savons qu'elle est arbitraire cesse d'être une valeur et se dégrade en fiction »⁷⁵. Ainsi, il remet en question de nombreuses valeurs dont la valeur de la vérité, à laquelle je m'intéresse maintenant. En sortira-t-elle indemne ?

8.2 Dévaluation de la vérité

Le rapport de Cioran à la connaissance peut se comprendre par la crise des idéologies, ainsi que par la transformation des « conditions de production » du savoir dans nos universités. Petit détail biographique, Cioran n'a pas fait de carrière universitaire. Ainsi nous dit-il, dans ses entretiens, « J'ai eu la chance de pouvoir tourner le dos à l'Université, et cela d'autant plus facilement que je suis allé à l'étranger et que j'y suis resté, la chance de ne pas devoir écrire une thèse de doctorat, de ne pas faire une carrière universitaire »⁷⁶. Natif d'un petit village de Roumanie, en Europe de l'Est, enfant des montagnes, Cioran n'avait peut-être

⁷³ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, op. cit., p.149.

⁷⁴ *Ibid.*, p.146.

⁷⁵ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres*, op. cit., p.1101.

⁷⁶ Émile Cioran, *Entretiens*, op. cit., p.256.

pas « l'habitus » nécessaire pour sentir que la tour d'ivoire était sa place. « On n'enseigne la philosophie que dans l'agora, dans un jardin ou chez soi. La chaire est le tombeau du philosophe, la mort de toute pensée vivante, la chaire est l'esprit en deuil »⁷⁷. Ici, Cioran rejoint les propos de Simmel et Weber sur le « non-sens de la science ». Mais si je retiens cet aphorisme, c'est surtout parce qu'il témoigne de l'ambivalence de Cioran face au savoir. Même s'il relativise la valeur de la vérité, il regrette le temps où on la cherchait pour elle-même, non parce qu'elle nous faisait vivre mais parce qu'on vivait *pour elle*.

Le philosophe est l'amoureux de la connaissance, son « Éros » tend vers la vérité. En soulevant que le milieu universitaire contrevient à ce désir, Cioran se pose en nostalgique, non plus de l'inconscience primitive mais des Grecs. Il regrette le rapport plus direct aux choses que leur époque permettait d'avoir. Mais attention, Cioran est un personnage complexe, rempli de contradictions. Il suffit de relever un autre passage pour contredire ce que je viens d'avancer. « La philosophie hindoue poursuit la délivrance ; la grecque, à l'exception de Pyrrhon, d'Épicure, et de quelques inclassables, est décevante : elle ne cherche que la... vérité »⁷⁸. Épousant ce point de vue, Cioran soutient que la vérité n'est qu'une superstition, qui résulte d'un empiètement de l'espoir sur la logique. « On vous répète : la vérité est inaccessible ; il faut néanmoins la chercher, y tendre, s'y évertuer [...] *l'important est de croire qu'elle est possible* : la posséder ou y aspirer sont deux actes qui procèdent d'une même attitude »⁷⁹. En effet, on ne poursuit la vérité qu'après avoir postulé qu'elle existe ; comme cette existence est indémontrable, Cioran estime qu'on se leurre en nous activant sous l'effet d'une croyance potentiellement fausse. Si nos valeurs reposent sur nos croyances et que la vérité est une valeur, on peut effectivement se demander ce qui en justifie la poursuite, à part notre appréciation (très subjective) des choses.

Cioran conçoit la connaissance comme une mise en forme du réel. S'il rejoint Simmel sur ce point, sa critique de l'évolutionnisme l'en éloigne. « L'Arbre de Vie, le Serpent, Eve et le Paradis, signifient autant que : Vie, Connaissance, Tentation, Inconscience »⁸⁰. Les concepts

⁷⁷ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.216.

⁷⁸ Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, op. cit., p.10.

⁷⁹ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.233.

⁸⁰ *Ibid.*, p.203.

par lesquels nous appréhendons le monde ne sont pas plus *vrais* que les mythes des sociétés primitives, ils sont *différents*. « Je construis une forme d'univers : j'y crois, et c'est l'univers lequel s'effondre cependant sous l'assaut d'une autre certitude ou d'un autre doute »⁸¹. N'est-il pas étonnant que, tout en sachant que les formes changent au fil du temps, nous épousions quand même celles de notre époque ? Comme n'importe quelle forme, les concepts sont destinés à s'effondrer. Adeptes du rejet de la forme (comme je l'ai défini, avec Simmel), Cioran semble d'ailleurs s'en réjouir : « Quand sur l'Arbre de la Connaissance, une idée est assez mûre, quelle volupté que de s'y insinuer, d'y agir en larve, et d'en précipiter la chute ! »⁸². Pour Cioran, la décrépitude est le destin des idées.

Il fut un temps où les hommes concevaient la vérité comme quelque chose d'immuable. Dans la fameuse allégorie de la caverne, celui qui se détourne des ombres ne se libère pas pour contempler le devenir mais l'être en soi : « [...] il serait enfin capable de discerner le soleil, non pas dans ses manifestations sur les eaux ou dans un lieu qui lui est étranger, mais lui-même en lui-même dans son espace propre, et de le contempler tel qu'il est »⁸³. Cioran donne un nouveau sens au mythe de Platon : « À changer si souvent d'attitude par rapport au soleil, je ne sais plus sur quel pied le traiter »⁸⁴. Cioran se rallierait donc à Nietzsche, en célébrant le triomphe des apparences ? Pas exactement car pour « changer d'attitude par rapport au soleil », le soleil doit faire l'objet d'une visée, ce qui me fait supposer que Cioran n'a pas fait son deuil de la vérité. « Sur le même sujet, sur le même événement, il peut se faire que je change d'opinion dix, vingt, trente fois dans l'espace d'une journée. Et dire qu'à chaque coup, comme le dernier des imposteurs, j'ose prononcer le mot "vérité" ! »⁸⁵. Pour Cioran, « 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. L'arbre de la connaissance, c'est l'arbre maudit. La tragédie de l'homme, c'est la connaissance »⁸⁶. Outre cette « vérité immuable », il n'y a donc pas *une* mais *des* vérités ; l'homme, tout au long de sa vie, verra fluctuer ses représentations du vrai et du faux.

⁸¹ *Ibid.*, p.205.

⁸² Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, *op. cit.*, p.145.

⁸³ Platon, *La République*, *op. cit.*, p.360.

⁸⁴ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, *op. cit.*, p.84.

⁸⁵ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p.84.

⁸⁶ Émile Cioran, *Entretiens*, *op. cit.*, p.36-37.

Cependant, il faut croire en la vérité pour s'adonner à sa poursuite. En adhérant à des contenus qui, dans le présent, semblent vrais mais qui plus tard, se révèlent incomplets ou inexacts, comment ne pas douter de ce que l'on tient-pour-vrai ? Si « tout coule », comme le dit Héraclite, qu'est-ce qui *motive* la course au savoir ?

8.3 L'inutilité de la science

La chasse à la vérité repose sur une croyance, sur une valeur que la raison nous invite à relativiser. Cette relativisation peut anémier le désir du philosophe. Si on ne peut *prouver* la valeur de la vérité, que « la science pour la science » est une lubie, peut-on y trouver une utilité qui en justifie la poursuite ? Premièrement, *la science nous permet de maîtriser la nature* ⁸⁷. Elle facilite nos conditions d'existence et nous permet d'accomplir en peu des temps des tâches qui, autrefois, absorbaient le gros de nos énergies. Mais qu'est-ce que nous fait gagner l'amélioration de nos connaissances techniques ? Dans les sociétés primitives, les innovations techniques diminuaient le temps de travail ; le temps libre qui s'en dégagait, les primitifs « le vouaient à des occupations éprouvées non comme peine mais comme plaisir : chasse, pêche; fêtes et beuverie; à satisfaire enfin leur goût passionné pour la guerre »⁸⁸. Dans nos sociétés, le temps que nous « sauvons » n'est pas toujours converti en temps libre, il est souvent réinvesti dans le processus de production dont s'abreuve le Capital. Serions-nous devenus, par un retournement inattendu, des valets de la science, elle-même au service du pouvoir et de l'argent ? La science a fait de nous les maîtres de la nature. Sauf que de nos jours, c'est moins de la nature que de la science dont nous avons peur. Comme le souligne Arendt, « Lorsque les premières bombes atomiques tombèrent sur Hiroshima, fournissant ainsi une fin rapide et inattendue à la Seconde Guerre mondiale, le monde fut saisi d'effroi. On ne pouvait pas encore savoir à l'époque combien cet effroi était justifié »⁸⁹. Cioran comprend très bien ce dont parle Arendt lorsqu'il écrit que la science « devint menace, source d'effroi. Et cette quantité de peur, indispensable à notre prospérité, nous sommes maintenant

⁸⁷ Il s'agit là d'une conception répandue, bien qu'elle puisse être critiquable, comme l'a montré la sociologie des sciences et de l'épistémologie. Je reprends tout de même cette position car elle est celle qu'endosse Cioran...

⁸⁸ Pierre Clastres, *La société contre l'État, op. cit.* , p.162.

⁸⁹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* , Paris, Seuil, Coll. « Essais points », 1995, p.124-125.

sûrs de la posséder »⁹⁰. Certes, Cioran tend à réduire l'histoire au « paradoxe des conséquences ». À sa défense, je soulignerais que le dernier siècle avait de quoi nourrir sa surestimation.

Si elle peut nous détruire, *la science peut aussi nous sauver de la mort*. Elle nous aide à conserver le plus longtemps possible ce qu'on nous apprend à chérir depuis la tendre enfance : la sacro-sainte vie. Weber montra les limites de cette utilité. Car si la médecine peut nous sauver de la mort, elle ne peut nous indiquer « ce que nous devons faire ou comment nous devons vivre ». Cioran va plus loin dans son nihilisme : « Heureux tous ceux qui, nés avant la Science, avaient le privilège de mourir dès leur première maladie ! »⁹¹. Dans la perspective de Cioran, qui aurait préféré ne pas naître plutôt que naître, on ne peut attribuer à la science le mérite de nous sauver de la mort. Au contraire, on ne peut que lui en vouloir de nous offrir une option à laquelle, « par instinct » et par socialisation, il est presque impossible de résister. « Avant, on agonisait chez soi, dans la dignité de la solitude et de l'abandon, maintenant on rassemble les moribonds, on les gave et on les prolonge le plus longtemps possible leur indécente crevaison »⁹². Cioran ne se fait donc pas une grande idée de la médecine : « On pourrait dire qu'à la suite des progrès de la médecine, une bonne part des hommes ne meurent plus d'une mort naturelle », dit-il dans ses entretiens. « Notre existence est prolongée artificiellement, le combat contre la mort s'allonge. C'est très inhumain »⁹³. Comme lui répond Fritz Raddatz, Cioran était pourtant soulagé des résultats de ses « examens radioscopiques »⁹⁴. Lorsqu'on vit sans avoir besoin des « progrès de la médecine », il est effectivement plus facile d'en faire la critique.

Donc les sciences pures, qui permettent de maîtriser la nature ou de sauver l'homme de la mort, sont des sciences dont l'utilité reste fort questionnable. D'une part, parce que notre volonté de maîtriser la nature découle de notre (regrettable) dissociation d'avec celle-ci et d'autre part, parce que le non-être est préférable à l'être, donc que la médecine ne fait que

⁹⁰ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, *op. cit.*, p.214-215.

⁹¹ Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, *op. cit.*, p.13.

⁹² Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, *op. cit.*, p.116.

⁹³ Émile Cioran, *Entretiens*, *op. cit.*, p.199.

⁹⁴ *Ibid.*, p.169.

prolonger notre mal de vivre. On opposera à Cioran que *les sciences humaines nous aident à comprendre l'homme*. Elles aident à nous comprendre et font lumière sur l'histoire et les structures sociales qui font de nous ce que nous sommes. Mais pour celui qui désacralise la conscience, voire qui la regrette, cet argument n'a aucun poids. Alors peut-on, comme Weber, remercier la science de nous éclaircir sur les moyens et les fins de l'action ? Pas du point de vue de Cioran car pour lui, l'action tourne *toujours* au paradoxe des conséquences. À la rigueur, si on peut remercier un certain type de savoir, c'est le savoir qui nous retient d'agir qui, au fond, n'est pas tant un « savoir » qu'une forme de sagesse. « On ne peut agir que contre la vérité. L'homme recommence chaque jour, malgré tout ce qu'il sait, contre tout ce qu'il sait »⁹⁵...

8.4 La lucidité contre l'illusion

Malgré ses critiques de la science, Cioran veut *savoir* quelque chose et surtout, il veut éviter de se leurrer. La duperie l'horripile presque autant que le fait d'être né ! En fait, ce n'est pas parce qu'il veut savoir que la duperie le repousse, c'est parce que la duperie le repousse qu'il n'arrive à faire son deuil du savoir. Dans ses tirades contre la duperie, Cioran a l'habitude de s'en prendre à la religion. Bien qu'il aurait aimé croire, il n'y voit qu'une béquille pour les esprits simples ou les lâches.

Dieu : chute perpendiculaire sur notre effroi, salut tombant comme un tonnerre au milieu de nos recherches qu'aucun espoir n'abuse, annulation sans détours de notre fierté inconsolée et volontairement inconsolable, acheminement de l'individu sur une voie de garage, chômage de l'âme faute d'inquiétude⁹⁶.

Comme la foi politique, Cioran conçoit la foi religieuse comme un renoncement à notre lucidité. « Les solutions que nous propose notre lâcheté ancestrale sont les pires désertions à notre devoir de décence intellectuelle. Se tromper, vivre et mourir dupe, c'est bien ce que font les hommes. Mais il existe une dignité qui nous préserve de disparaître en Dieu »⁹⁷, celle qui nous enjoint de combattre l'illusion et de demeurer lucide. À mon sens, c'est une forme

⁹⁵ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.67.

⁹⁶ *Ibid.*, p.19.

⁹⁷ *Id.*

de « survie du religieux dans un monde sorti de la religion » qui empêcha Cioran de concorder avec son « idéal » (qui aurait dû le conduire à l'inaction ou au suicide). Pour reprendre les catégories de Simmel, Cioran ne croit pas tellement plus en l'avenir qu'en son prochain. Mais il ne peut s'empêcher de croire en lui-même.

Nous portons en nous – comme un trésor irrécusable – un amas de croyances et de certitudes indignes. Et même celui qui parvient à s'en débarrasser et à les vaincre, demeure, – dans le désert de sa lucidité – encore fanatique : de soi-même, de sa propre existence ; il a flétri toutes ses obsessions, sauf le terrain où elles éclosent ; il a perdu tous ses points fixes, sauf la fixité dont ils relèvent⁹⁸.

Il n'y a pas de parfait sceptique. Pascal croyait en Dieu, Cioran croit en la toute puissance de son Moi. « Nous croyons tous à bien plus de choses que nous ne pensons [...] Chacun est pour soi-même un dogme suprême ; nulle théologie ne protège son dieu comme nous protégeons notre moi »⁹⁹. Les dogmes d'un individu sont d'autant plus forts qu'il les ignore. Comme Cioran *connaît* son dogme, il est plus enclin à le remettre en question ; cela l'a ouvert à une tension avec laquelle il a négocié toute sa vie. Jugeant que tout est absurde, il a dû se chérir un minimum pour continuer à vivre...

8.5 La volonté de se connaître

Lorsqu'il traite de la charge symbolique que la sortie de la religion fait porter au sujet, Gauchet insiste sur « la difficulté d'être-soi ». Comment cette difficulté se manifeste-t-elle chez Cioran ? Récepteur de l'idéologie individualiste, porteur d'une conception négative de la liberté, il refuse de palier à ses troubles en se livrant à une autorité extérieure. Son aversion pour la foi exclut d'emblée le repli dans une secte ou dans un groupuscule politique. En fait, la difficulté d'être-soi est un problème avec lequel Cioran estime devoir négocier lui-même. Simulacre de solution, la réflexion n'a rien d'un baume : « La connaissance de soi, la plus amère de toutes, est aussi celle que l'on cultive le moins : à quoi bon se surprendre du matin au soir en flagrant délit d'illusion, remonter sans pitié à la racine de chaque acte, et perdre

⁹⁸ *Ibid.*, p.88.

⁹⁹ *Id.*

cause après cause devant son propre tribunal ? ». À quoi bon se connaître, si ce n'est que pour mieux se détester ? « Si on avait une perception infaillible de ce qu'on est, on aurait tout juste encore le courage de se coucher, mais certainement pas celui de se lever »¹⁰⁰, dit Cioran. Dans le Chapitre IX, je reviendrai sur la difficulté que Cioran avait à se lever...

Une lecture superficielle de Cioran donne à penser qu'il nous fait l'apologie du mensonge. Pour aller en ce sens, on pourrait relever des passages du type : « La connaissance de soi se paye toujours trop cher. Comme d'ailleurs la connaissance tout court »¹⁰¹ ou encore, « Les affres de la vérité sur soi sont au-dessus de ce qu'on peut supporter. Celui qui ne se ment plus à lui-même (si tant qu'un tel être existe), combien il est à plaindre ! »¹⁰². Mais rappelons-le, Cioran s'attaque à la duperie ; dans ce dernier aphorisme, c'est donc à lui qu'il pense lorsqu'il parle de « l'être à plaindre ». Dire que la santé d'un individu passe par le mensonge mais faire de la lucidité un devoir : n'y a-t-il pas là contradiction ? Seulement pour celui qui fait de la santé (psychologique) son impératif, ce qui n'est pas le cas de Cioran. Il *veut* souffrir, parce que la souffrance l'ouvre à des pans de réalité qui manquent aux bien-portants¹⁰³. Selon Cioran, qui valorise la lucidité, la souffrance a donc un sens puisque « La profondeur est le monopole de ceux qui ont souffert »¹⁰⁴. Ainsi, à rebours des hédonistes convaincus, Cioran vit moins le problème de soi comme un problème à « résoudre » que comme un problème à cultiver.

Cioran dispose d'une vue aérienne sur son moi. Il est un « étranger » au sens de Simmel : la distance qu'il garde face aux autres, il la garde également face à lui-même. On a vu que Cioran faisait de la conscience la cause de tous nos maux. Paradoxalement, il veut accroître sa « conscience de soi », ce qui a pour effet de le distancier du moi dont il ne peut s'affranchir : « [...] la lucidité, ne l'oublions pas, est le propre de ceux qui, par incapacité

¹⁰⁰ Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, *op. cit.*, p.91.

¹⁰¹ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres*, *op. cit.*, p.1154.

¹⁰² Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p.205.

¹⁰³ Ainsi dira-t-il que la maladie est à la fois « anéantissement » et « révélation » : « elle ne nous enlève à nos apparences et ne les détruit que pour mieux nous ouvrir à notre ultime réalité, et quelques fois à l'invisible ». Voir Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres*, *op. cit.*, p.1126. Cioran dit la même chose de la calomnie et de l'échec, deux autres formes de souffrance.

¹⁰⁴ Émile Cioran, *Entretiens*, *op. cit.*, p.228.

d'aimer, se désolidarisent aussi bien des autres que d'eux-mêmes »¹⁰⁵. Cioran n'est pas un pur cynique, il déprécie l'illusion et valorise la lucidité. « Quand je frôle le Mystère sans pouvoir en rire », dit-il, « je me demande à quoi sert ce vaccin contre l'absolu qu'est la lucidité »¹⁰⁶. En le rendant plus « conscient » de ce qu'il est ou de ce que sont les autres, la lucidité enracine l'homme dans son malheur. En contrepartie, elle le délivre de la duperie. Dans son désarroi face au monde moderne, Weber suggérait d'acquérir le sens de la lucidité pour lutter contre le désespoir. Mais si l'espoir concerne l'avenir et que l'avenir est imprévisible, en quoi la lucidité nous empêche-t-elle de perdre espoir ? Au contraire, la lucidité nous fait réaliser que l'avenir n'est pas *mieux* que le présent, dirait Cioran. En ce sens, il nous invite à renverser le mot de Weber. S'il faut acquérir le sens de la lucidité, ce n'est pas pour lutter contre le désespoir, mais contre l'espoir.

8.6 Une tentation de se duper

Lutter contre l'espoir atteint l'envie d'exister de Cioran qui implique, à moins d'être un sage ou un saint, le goût de *se manifester*, en existant non seulement pour soi mais aussi pour les autres. Cioran valorise la lucidité et jusqu'à maintenant, j'ai traité de la lucidité et de la volonté de se connaître comme de valeurs qui échappaient à ses oscillations. Sauf qu'une part de lui s'accommoderait du baume de l'illusion. Ainsi, je dois maintenant ajouter qu'elles font *aussi* partie des conflits qui le déchirent.

Je proteste cependant contre ma lucidité. Il me faut du réel à tout prix. Je n'éprouve des sentiments que par lâcheté ; je veux néanmoins être lâche, m'imposer une « âme », me laisser dévorer par une soif d'immédiat, nuire à mes évidences, me trouver un monde coûte que coûte. Ne le trouverais-je pas, que je me contenterais d'un brin d'être, de l'illusion que quelque chose existe sous mes yeux, ou ailleurs [...] Être dupe ou périr : il n'est pas d'autre choix. À l'égal de ceux qui ont découvert la vie par le détour de la mort, je me précipiterai sur la première duperie, sur tout ce qui peut me rappeler le réel perdu¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.228.

¹⁰⁶ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.103-104.

¹⁰⁷ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.241.

Si un individu peut passer de l'ignorance à la conscience et de la conscience à la lucidité, il est moins évident de revenir en arrière, de partir de la lucidité pour retrouver l'ignorance. En souhaitant y arriver, Cioran s'évade dans la rêverie mélancolique dont parlait Durkheim, pour désigner le tempérament « égoïste ». Cioran aurait aimé croire mais « à un moment donné », confesse-t-il, « j'ai pris conscience que je m'illusionnais, que je n'étais pas fait pour la foi. C'est une fatalité, je ne peux me sauver malgré moi. Ça ne marche pas, purement et simplement »¹⁰⁸. Ainsi, lorsque Cioran affirme son désir de croire, on le sent à mi-chemin entre la franchise et l'ironie. « *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 ». Il ajoute : « Le non m'exécède, le oui me tente »¹⁰⁹. Cioran voudrait donc d'une *liberté positive* ? Pas exactement puisque cette liberté, qui de toute façon lui est inaccessible, il l'associe à la duperie que le sceptique en lui rejette.

Tout compte fait, Cioran défend le minimum d'illusions dont il eut besoin pour rester en vie : « Nous durons tant que durent nos fictions. Quand nous perçons à jour, notre capital de mensonges, notre fond religieux s'évanouit. Exister équivaut à un acte de foi, à une protestation contre la vérité, à une prière interminable », soutient-il. « Si vous n'avez pas résolu de vous tuer, il n'y a aucune différence entre vous et les autres, vous faites partie de l'ensemble des vivants, tous, comme tels, grands croyants »¹¹⁰. Nous sommes de grands croyants qui estiment que la vie mérite d'être vécue alors que l'évidence, selon Cioran, indique le contraire. Pour rester en vie, « [...] nous devons apprendre à penser contre nos doutes et contre nos certitudes, contre nos humeurs omniscientes, nous devons surtout, en nous forgeant une *autre* mort, une mort incompatible avec nos charognes, consentir à l'indémontrable, à l'idée que quelque chose existe. Le Rien était sans doute plus commode. Qu'il est malaisé de se *dissoudre* dans l'Être ! »¹¹¹. En conclusion de *La tentation d'exister*, Cioran soutient que l'illusion est indispensable à la vie d'un individu. Mais ce faisant, il ne

¹⁰⁸ Émile Cioran, *Entretiens*, op. cit., p.237.

¹⁰⁹ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.241.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.245-246.

¹¹¹ *Ibid.*, p.246-247.

veut pas redevenir dupe : il fait parler sa nostalgie. Il sait bien qu'il ne suffit pas de « souhaiter » l'innocence pour la retrouver.

8.7 Cioran est-il philosophe ?

L'ambivalence caractérise le rapport au savoir de Cioran. Comme je l'ai montré, cette ambivalence oscille entre deux pôles et la rencontre de ces deux pôles donne lieu à une tension. D'un côté, Cioran rêve d'un monde où les hommes pourraient vivre sans le support de l'illusion. « Prendre parti ou y répugner, épouser une doctrine ou les rejeter toutes en bloc - un égal orgueil dans les deux cas, avec cette différence qu'on risque d'avoir à rougir de soi beaucoup plus dans le premier cas que dans le second, la *conviction* état à l'origine d'à peu près tous les égarements, comme de toutes les humiliations »¹¹². Contre la « souillure » du croire, Cioran prescrit une thérapeutique du doute : « Le scepticisme répand trop tard ses bénédictions sur nous, sur nos visages détériorés par nos convictions, sur nos visages d'hyènes à idéal »¹¹³. À l'autre pôle, Cioran déprécie la vérité, qu'il considère comme « l'une de nos dernières illusions ». « Ce qu'on appelle vérité est une erreur insuffisamment vécue, non encore vidée, mais qui ne saurait tarder de vieillir, une erreur neuve, et qui attend de compromettre sa nouveauté »¹¹⁴. Si le scepticisme peut se passer de l'idée de vérité, la lucidité (que Cioran préconise) l'implique au moins en partie. Pour vouloir être lucide, on doit croire en la possibilité d'identifier nos croyances et celles des autres, tout comme on doit croire en la possibilité de « mieux se connaître ».

En bref, la lucidité que préconise Cioran s'accompagne d'une croyance en la vérité... qu'il déprécie. Il est d'ailleurs conscient de cette contradiction : « La Vérité ? Une marotte d'adolescents, ou un symptôme de sénilité. Pourtant, par un reste de nostalgie ou par besoin d'esclavage, je la cherche encore, inconsciemment, stupidement ». « Un instant d'inattention suffit pour que je retombe sous l'empire du plus ancien, du plus dérisoire des préjugés »¹¹⁵. Ennemi de la croyance, critique de la vérité ; attiré par la duperie, propagateur de temps plus

¹¹² Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, op. cit., p.85.

¹¹³ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.130.

¹¹⁴ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.206.

¹¹⁵ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.116.

lucides : Cioran était-il un philosophe ? La réponse de son *Précis de décomposition* est claire : « Nous ne commençons à vivre réellement qu'au bout de la philosophie, sur sa ruine, quand nous avons compris sa terrible nullité, et qu'il était inutile de recourir à elle, qu'elle n'est d'aucun secours »¹¹⁶. En entretien, il corrige sa position : « À beaucoup d'égards je me considère effectivement comme un philosophe de la rue. Une philosophie officielle, une carrière de philosophe ? Alors non ! Toute ma vie je me suis dressé et je me dresse encore aujourd'hui contre cela »¹¹⁷. La philosophie est ruinée, inutile, mais Cioran se considère comme un genre de philosophe. Au-delà des réponses qu'il nous donne, Cioran est-il ou non philosophe ? À cela, je n'ai d'autre choix que de répondre « oui » et « non », comme la coquette.

¹¹⁶ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, *op. cit.*, p.73.

¹¹⁷ Émile Cioran, *Entretiens*, *op. cit.*, p.258.

CHAPITRE IX

LA RAISON CONTRE L'ACTION SOCIALE

[...] à eux seuls, le désir et l'attente ne produisent rien, et nous agissons autrement : nous irons au travail et nous répondrons aux « exigences du jour », au plan humain aussi bien que professionnel. Mais ceci est simple à faire, si chacun suit le démon qui tient les fils de sa vie, et qu'il lui obéit.

Max Weber, *Le savant et le politique*.

9.1 Retour sur l'action rationnelle

La partie précédente traitant de l'ambivalence de Cioran face au savoir, je vais maintenant me concentrer sur son rapport à l'action. L'enchaînement n'est pas fortuit puisque Cioran *oppose* la raison à l'action : « Agir est une chose ; savoir que l'on agit en est une autre. Quand la clairvoyance investit l'acte et s'y insinue, l'acte se défait et, avec lui, le préjugé, dont la fonction consiste précisément à subordonner, à asservir la conscience à l'acte »¹¹⁸. Malgré des constats de ce type, il est tout de même surprenant que Cioran ait continué d'exister et d'agir. Fort de ses contradictions, il nous explique son besoin d'agir par une pulsion de vie.

Le mal de la volonté étant par surcroît agréable, on s'y livre de bonne grâce. Rien de plus doux que de se traîner en deçà des événements ; et rien de plus raisonnable. Mais sans une forte dose de démence, nulle initiative, nulle entreprise, nul geste. La raison : rouille de notre vitalité [...] Je subsiste et j'agis dans la mesure où je déraisonne¹¹⁹.

¹¹⁸ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, *op. cit.*, p.35-36.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.43.

Selon Cioran, « la raison » (notons qu'il en parle au singulier) devrait nous dissuader d'agir. « Pour le désobnubilé, le devenir, et, à plus forte raison, tout acte qui s'y insère, n'est que leurre, que duperie génératrice de dégoût ou d'épouvante »¹²⁰. Malgré cela, j'estime que les idéaux-types de l'action rationnelle ont beaucoup à nous apprendre sur le rapport à l'action de Cioran. Ce qui le pousse à s'activer, c'est non seulement une pulsion mais une « éthique », une disposition d'esprit qui s'ancre dans l'ethos de notre civilisation ; j'y reviendrai dans les sections ultérieures. Quant à son idéal de renoncement, on ne peut simplement l'expliquer par un appauvrissement de sa vitalité, qui lui aussi demande à être compris. Comme le souligne Julien Freund (interprète de Weber), l'activité est « un comportement humain [...] en tant que et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif »¹²¹. Pour *comprendre* Cioran, il faut donc s'intéresser à ce « sens subjectif ». Pour ce faire, opposer l'irrationalité de l'action à la rationalité du détachement ne suffit pas. Car « C'est toujours par rapport à une rationalisation déterminée qu'il existe un irrationnel, ce qui veut dire que l'on ne peut pas partager a priori le monde dans deux hémisphère, dont l'un serait par nature rationnel et l'autre irrationnel »¹²². Je m'intéresse donc au type de rationalité qui oriente le rapport à l'action et à l'inaction de Cioran. Pour ce faire, voyons d'abord les *raisons* qui le retiennent d'agir.

Selon Weber, l'action sociale doit être significative pour l'individu qui la commet. Pour ce faire, elle doit être soutenue par des convictions. Celui qui agit de façon « rationnelle en valeur » croit en la valeur de son but. C'est aussi le cas de celui qui agit de façon « rationnelle en finalité ». Car pour évaluer les moyens les plus adéquats pour atteindre une fin, l'individu doit croire en la possibilité de prévoir les conséquences de ses actes. Celui qui poursuit un but lui accorde une valeur qui le rend désirable. Mais pour atteindre ce but, il est fréquent et même habituel qu'il combine l'action rationnelle en finalité à l'action rationnelle en valeur. En se donnant les moyen d'atteindre ses fins, il augmente sensiblement ses chances de réussir (ce point est développé dans mon troisième chapitre). L'action rationnelle en finalité vise un but qui n'est pas encore atteint : comme l'action rationnelle en valeur qui la nourrit, elle est

¹²⁰ Émile Cioran, « Le mauvais démiurge », *Œuvres, op. cit.*, p.1221.

¹²¹ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber, op. cit.*, p.89.

¹²² Julien Freund, *Études sur Max Weber, op. cit.*, p.81.

donc tournée vers l'avenir. J'en conclus que le résultat escompté dans l'avenir nourrit en bonne partie le *sens* de l'action rationnelle.

Cioran comprend la dimension temporelle de l'action. Mais comme pour lui l'avenir n'a aucun sens, il est impossible que l'action qui s'y projette en ait un. « Nous ne pouvons agir qu'en fonction d'une durée limitée : une journée, une semaine, un mois, un an, dix ans ou une vie. Que si, par malheur, nous rapportons nos actes au temps, temps et actes s'évaporent : et c'est l'aventure dans le rien, la genèse du Non »¹²³. La mort est le seul avenir qui soit certain et pour Cioran, cela rend nos actions et nos entreprises absurdes. « On se démène tant – pourquoi ? Pour redevenir ce qu'on était avant d'être »¹²⁴. La part de Cioran qui rejette l'avenir est la même qui veut renoncer à l'acte.

Une « éthique de la responsabilité » nourrit la volonté de ne pas agir de Cioran. C'est parce qu'il se préoccupe des *conséquences* de l'action qu'il aspire à l'omission. « Je découvre en moi autant de mal que quiconque, mais, exécitant l'action, - mère de tous les vices - je ne suis cause de souffrance pour personne. Inoffensif, sans avidité, et sans assez d'énergie ni d'indécence pour affronter les autres, je laisse le monde tel que je l'ai trouvé »¹²⁵. Centré sur son moi, le « personnage Cioran » n'a pourtant pas un grand souci des autres. S'il se retient d'agir, c'est moins parce qu'il veille à leur bien, que pour *se* protéger des conséquences de ses propres actions.

Frappé de la malédiction attachée aux actes, le violent ne force sa nature, ne va au-delà de soi que pour y rentrer en furieux, en agresseur, suivi de ses entreprises, lesquelles viennent le punir de les avoir suscité. Point d'œuvre qui ne se retourne contre son auteur : le poème écrasera le poète, le système le philosophe, l'évènement l'homme d'action¹²⁶.

Contre le désir d'agir, Cioran défend une *morale de l'inaction* (Gauchet dirait que c'est sa façon de sauvegarder du religieux, dans un monde désenchanté). En décalage avec son idéal, le remords n'est pas un sentiment qui lui est étranger : « À bien considérer nos actes dits

¹²³ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.54.

¹²⁴ Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, op. cit., p.47.

¹²⁵ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.217.

¹²⁶ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.9.

généreux, il n'en est aucun qui, par un certain côté, ne soit blâmable et même nuisible, de nature à nous inspirer le regret de l'avoir exécuté, si bien que nous n'avons à opter en définitive qu'entre l'abstention et le remords »¹²⁷. « Mieux vaut vivre avec des remords qu'avec des regrets » dit l'une de nos maximes qui, au fond, indique qu'il vaut mieux agir et culpabiliser, que s'abstenir et courir le risque de regretter. « Dans le doute on s'abstient » dirait plutôt Cioran, qui estime qu'« il vaut mieux vivre avec des regrets qu'avec des remords », ne pas agir plutôt qu'agir. Car finalement, toute action conduit au désastre, celui des autres ou pire ! le nôtre.

9.2 Le cynisme de Cioran

Afin de cerner le penchant de Cioran pour l'inaction, je vais maintenant me référer aux travaux de Simmel qui à mon sens, complètent la théorie wébérienne de l'action. Dans sa *Philosophie de l'argent*, Simmel s'intéresse à la médiation monétaire mais aussi, à l'ancrage subjectif de la valeur. Ce qui fouette la volonté d'un sujet et l'amène à faire des efforts pour atteindre un objet, c'est la valeur qu'il accorde à cet objet. Comme l'interprète Vandenberghe, « Le clivage entre le moi et l'objet apparaît comme une distance que le sujet s'efforce de surmonter et qui est à la base de ce que nous nommons, subjectivement, notre désir de l'objet et, objectivement, sa valeur »¹²⁸. Le désir fait la valeur de l'objet et cette valeur attise le désir du sujet. Or, Cioran conçoit le désir comme une force à éradiquer. « [...] le désir non satisfait est souffrance ; il n'est plaisir que pendant la satisfaction ; et il est déception, une fois satisfait »¹²⁹. Il ajoute qu'« Il peut arriver qu'il y ait du bonheur dans le désir mais la béatitude n'apparaît que là où toute attache est rompue. La béatitude n'est pas compatible avec ce monde. C'est pour elle que l'ermite détruit tous ses liens, c'est pour elle

¹²⁷ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.44.

¹²⁸ Frédéric Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, op. cit., p.73.

¹²⁹ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres*, op. cit., p.1130. Le rapport au désir de Cioran s'inscrit dans la lignée de Schopenhauer, pour qui « Nulle satisfaction n'est de durée ; elle n'est que le point de départ d'un désir nouveau. Nous voyons le désir partout arrêté, partout en lutte, donc toujours à l'état de souffrance ; pas de terme dernier à l'effort ; donc pas de mesure, pas de terme à la souffrance ». Voir Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* dans Philippe Desoche, *La volonté*, op. cit., p.135.

qu'il se détruit »¹³⁰. À vrai dire, je ne suis pas certain que Cioran s'en prenne à son désir pour irradier ses souffrances car son apathie semble plus lourde à porter que son désir d'agir. « Je ne lutte pas contre le monde, je lutte contre une force plus grande, contre ma *fatigue* du monde »¹³¹. Cette fatigue découle de l'atrophie de son désir, non sans lien avec l'incertitude de ses valeurs.

En bon cynique, Cioran relativise la valeur des choses et la valeur de ses valeurs. Il sait que ses valeurs n'ont rien d'objectif. Elles sont conventionnelles, elles varient selon les sociétés, les époques, et même pendant la vie d'un sujet¹³². Ces valeurs que nous prenons pour acquises (l'avenir, le savoir, l'homme, l'égalité, le travail, l'argent) Cioran s'amuse à les descendre de leur piédestal. Pour lui, qui pense que les valeurs et les fins qu'elles érigent s'équivalent – ou qui estime qu'elles ne valent *rien* –, il n'y a pas de raisons *objective* d'en poursuivre une plus qu'une autre, voire d'en poursuivre une tout court.

J'ai vu celui-ci poursuivre tel but et celui-là tel autre ; j'ai vu les hommes fascinés par des objets disparates, sous le charme de projets et de rêves tout ensemble vils et indéfinissables. Analysant chaque cas isolément pour pénétrer les raisons de tant de ferveur gaspillée, j'ai compris le non-sens de tout geste et de tout effort¹³³.

À mon avis, le blasé tire les conséquences *pratiques* de ces constats théoriques. En d'autres termes, un cynique conséquent est un parfait blasé. Cioran incarne peut-être ce cas de figure : « Est-ce que j'ai la gueule de quelqu'un qui doit faire quelque chose ici-bas ? » – Voilà ce que j'aurais envie de répondre aux indiscrets qui m'interrogent sur mes activités »¹³⁴. Les passages qui vont dans ce sens sont loin de manquer : « [...] pour l'oisif détrompé, le pur fait de vivre, le vivre pur de tout faire, est une corvée si exténuante, qu'endurer l'existence telle quelle, lui paraît un métier lourd, une carrière épuisante – et tout geste

¹³⁰ Émile Cioran, « Le mauvais démiurge », *Œuvres, op. cit.*, p.1225.

¹³¹ Émile Cioran, *Ébauches de vertige, op. cit.*, p.49.

¹³² Sur ce point, Simmel donne l'exemple de l'homme d'affaire à la retraite : autrefois absorbé par la finalité de l'argent, il est soudainement renvoyé à son caractère de simple moyen. Simmel aurait aussi pu prendre l'exemple du philosophe, qui passe sa vie à cultiver son être mais qui juge, en vieillissant, qu'il aurait mieux valu « investir dans son avoir ». Voir Georg Simmel, *L'argent dans la culture moderne, op. cit.*, p.39.

¹³³ Émile Cioran, *Précis de décomposition, op. cit.*, p.63-64.

¹³⁴ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né, op. cit.*, p.108.

supplémentaire, impraticable et non avenu »¹³⁵. Cioran est donc *réellement* blasé, se dira le lecteur non averti. Cependant, si Émile Cioran a des lecteurs, c'est justement parce qu'il a écrit, donc qu'il avait des *raisons* de le faire (j'y reviendrai sous peu). Cela m'amène à clarifier ma méthode et mon objet. Entre Cioran et le personnage qu'il met en scène, il y a un décalage qu'il importe de garder à l'esprit. Comme mon analyse porte sur l'œuvre et non sur la vie de Cioran, je retiens des détails biographiques lorsqu'ils affinent mon analyse de la division du « personnage ».

Simmel soutient que le blasé se trouve généralement au sein des classes sociales aisées. Pourquoi cela ? Parce que l'argent fait sauter les obstacles entre le sujet et les objets qu'il désire : comme c'est dans la *distance* d'avec l'objet que le sujet désire, celui qui s'habitue à éliminer cette distance par le moyen de l'argent risque de devenir blasé. Or, le blasement de Cioran ne découle pas de son capital économique car il est né dans une famille de classe modeste. Son blasement n'a pas plus à voir avec ses revenus d'écrivain puisqu'il refusa, par « cynisme antique » dirait Simmel, tous les prix par lesquels on voulut le féliciter de son œuvre. Cioran avait très peu d'argent, il vivait dans un petit appartement de Paris et mangeait à la cafétéria de la Sorbonne¹³⁶. Voilà pourquoi j'aborde moins son blasement par son appartenance de classe que par ses représentations. C'est le polythéisme des valeurs, plus que la circulation monétaire, qui rend compte de la relativité que Cioran reconnaît à ses valeurs. Cette relativité freine sa propension à agir selon « la rationalité en valeur », entendu comme l'investissement motivé par la poursuite d'une valeur. « Si je me conformais à mes convictions les plus intimes, je cesserais de me manifester, de réagir de quelque manière que ce soit »¹³⁷. Incapable de se conformer à ses « convictions les plus intimes », Cioran n'est pourtant pas le sage qu'il aurait voulu être...

¹³⁵ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, *op. cit.*, p.80.

¹³⁶ Ainsi nous raconte-t-il, dans ses entretiens : « À quarante ans, j'étais encore immatriculé à la Sorbonne, je mangeais à la cantine des étudiants et j'espérais que cela durerait jusqu'à la fin de mes jours. Et puis est venue une loi qui a interdit l'immatriculation après vingt-sept ans et qui m'a chassé de ce paradis ». Heureusement pour lui, on lui a laissé sa bourse, pour une thèse sur Nietzsche qu'il n'a jamais rédigée ! Voir Émile Cioran, *Entretiens*, *op. cit.*, p.11.

¹³⁷ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p.125.

9.3 Contre le devoir de besogner

En lutte contre son désir d'agir, Cioran s'en prend également à l'idée de travail, moteur de nombreuses activités. Il s'attaque à l'éthique protestante qui, malgré le désenchantement du monde, continue de nous lancer vers l'avenir. Pour résumer le « sens » de cette éthique, Weber retient « que le devoir s'accomplit dans l'exercice d'un métier, d'une profession [...], c'est l'idée caractéristique de l'«éthique sociale» de la civilisation capitaliste ; en un sens, elle en est le fondement »¹³⁸. Pour Weber, « l'idée d'accomplir son «devoir» à travers une besogne hante désormais notre vie, tel le spectre de croyances religieuses disparues »¹³⁹. En fait, Cioran saisit très bien la relativité du devoir de besogner : « On vous pardonne tout, pourvu que vous ayez un métier, un sous-titre à votre nom, un sceau sur votre néant. Personne n'a l'audace de s'écrier : « Je ne veux rien faire » ; - on est plus indulgent à l'égard d'un assassin que d'un esprit affranchi des actes »¹⁴⁰. Malgré cela, il a tout de même intériorisé l'éthique du travail. Du moins, assez pour culpabiliser lorsqu'il en déroge : « Quand je me tracasse un peu trop parce que je ne travaille pas, je me dis que je pourrais aussi bien être mort et qu'ainsi je travaillerais encore moins... »¹⁴¹. L'ascèse au travail est une *disposition incorporée*, il ne suffit pas d'en retracer les origines historique pour s'en départir ! Il faut toutefois s'efforcer de le faire, estime Cioran puisqu'en refusant de besogner, l'homme s'ouvre des champs de conscience. « La stérilité rend lucide et impitoyable. Dès qu'on cesse de produire, on trouve sans inspiration et sans substance tout ce que font les autres »¹⁴². « On saisit incomparablement plus de choses en s'ennuyant qu'en travaillant, *l'effort* étant l'ennemi mortel de la méditation »¹⁴³.

Lorsqu'il s'en prend à l'éthique du travail, Cioran se plaît à mobiliser des images du quotidien. « Ces heures où il me semble inutile de me lever aiguissent ma curiosité des Incurables. Rivés à leur lit, et à l'Absolu, qu'ils doivent en savoir long sur les choses ! Mais je ne me rapproche d'eux que par les virtuosités de la torpeur, par les ruminations de la grasse

¹³⁸ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p.51.

¹³⁹ *Ibid.*, p.224.

¹⁴⁰ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.222.

¹⁴¹ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.137.

¹⁴² Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, op. cit., p.21.

¹⁴³ Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, op. cit., p.114.

matinée »¹⁴⁴. Si, comme le dit Benjamin Franklin, « le temps c'est de l'argent », Cioran commet l'un des pires péchés pour une société capitaliste : il *gaspille* son temps. Sur ce point, « l'homme » Émile Cioran concorde avec le personnage. « Si je devais faire mon propre bilan », avoue-t-il dans ses entretiens, « alors je devrais dire que je suis le résultat de mes heures perdues. Je n'ai exercé aucun métier et j'ai gaspillé énormément de temps. Mais cette perte de temps a été réellement un gain » ajoute-t-il. « Seul l'homme qui se tient à l'écart, qui ne fait pas comme les autres, garde la faculté de vraiment comprendre quelque chose »¹⁴⁵. C'est donc un devoir de lucidité qui *motive* Cioran à ne rien faire, et à lutter contre le stigmatisme du « paresseux ».

Pour l'éthique puritaine, qui est encore la nôtre, « Passer son temps en société [...] en dormant plus qu'il n'est nécessaire à la santé – six à huit heures au plus – est passible d'une condamnation morale absolue »¹⁴⁶. Insomniaque, Cioran dormait certainement moins de huit heures par nuit. Quand le jour se lève, par contre, il préfère de loin son lit au « démon qui tient les fils de sa vie ».

Levé avec force projets en tête, j'allais travailler, j'en étais convaincu, toute la matinée. À peine m'étais-je assis à ma table, que l'odieuse, l'infâme et persuasive rengaine : « Qu'est-tu venu chercher dans ce monde ? » brisa net mon élan. Et je regagnai, comme d'ordinaire, mon lit avec l'espoir de trouver quelque réponse, de me rendormir plutôt¹⁴⁷.

Une autre de nos maximes soutient que « L'avenir appartient à ceux qui se lèvent tôt ». Adaptés aux temps de travail légitime, ceux qui se lèvent « de bonne heure » bénéficient du regard approbateur des autres sur leur valeur de travailleur. Or, Cioran estime que travail et philosophie font mauvais ménage. Du point de vue de la rationalité puritaine par contre, c'est le renoncement de Cioran qui n'a aucun sens : « [...] la contemplation inactive, en elle-même dénuée de valeur, est-elle directement répréhensible lorsqu'elle survient aux dépens de la besogne quotidienne »¹⁴⁸. Mais il n'est pas clair que Cioran repousse l'heure du lever pour

¹⁴⁴ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.59.

¹⁴⁵ Émile Cioran, *Entretiens*, op. cit., p.260.

¹⁴⁶ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p.189.

¹⁴⁷ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.192.

¹⁴⁸ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op.cit., p.189.

des raisons contemplatives car son rapport à la conscience, rappelons-le, est ambigu. « Si on pouvait dormir vingt-quatre heures sur vingt-quatre, on rejoindrait vite le marasme primordial, la béatitude de cette torpeur sans faille d'avant la Genèse – rêve de toute conscience excédée d'elle-même »¹⁴⁹. Si le sommeil est un état à ce point agréable, c'est parce qu'il permet à la conscience de s'estomper. Rechigner à se lever, dirait Cioran, c'est repousser l'instant où l'on est forcé de redevenir conscients.

9.4 Les autres, aiguillons de l'activité

Suivant les pistes de Gauchet sur la division du sujet et le « problème de soi », j'ai beaucoup insisté sur les conflits de Cioran, indépendamment de sa relation aux autres. Mais l'action sociale (au sens où l'entend Weber) implique les critères de rationalité de l'individu *et* son rapport à autrui : « L'activité sociale (y compris l'omission ou la tolérance) peut s'orienter d'après le comportement passé, présent ou attendu éventuellement d'autrui »¹⁵⁰. « La présupposition fondamentale d'une activité sociale est donc la relativité significative au comportement d'autrui »¹⁵¹, ajoute Freund. Qu'il agisse ou n'agisse pas, Cioran n'est donc pas en marge des actes car l'omission (si elle s'oriente de manière significative par rapport aux autres) est une « action sociale ».

Pour saisir le rapport aux autres de Cioran, il m'apparaît pertinent de résumer sa conception de l'homme. « Fouillez vos admirations, scrutez les bénéficiaires de votre culte et les profiteurs de vos abandons », nous dit-il : « [...] sous leurs pensées les plus désintéressées vous découvrirez l'amour-propre, l'aiguillon de la gloire, la soif de domination et de pouvoir »¹⁵². À mon sens, ce passage témoigne d'un ébranlement de la « religiosité » de Cioran. Il n'a pas cette confiance spontanée en l'autre sur laquelle, selon Simmel, repose la vie en société. Comment croire en l'autre si on le considère comme fondamentalement mauvais ? « Le goût du mal étant inné, on n'a nul besoin de peiner pour l'acquérir. L'enfant exerce d'emblée ses mauvais instincts, avec quelle adresse, quelle compétence, et quelle

¹⁴⁹ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p.243.

¹⁵⁰ Max Weber, *Économie et société* (tome I), *op. cit.*, p.52.

¹⁵¹ Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, *op. cit.*, p.90.

¹⁵² Émile Cioran, *Précis de décomposition*, *op. cit.*, p.219.

furie ! »¹⁵³, écrit Cioran. En lisant *Histoire et utopie*, il est difficile de ne pas faire de rapprochement avec Hobbes, qui ramène la nature de l'homme aux désirs de pouvoir, de richesses, de savoir et d'honneur, ces passions pouvant toutes être ramenées au désir de pouvoir. Sauf que Cioran admet (tout comme Rousseau d'ailleurs) que les désirs de pouvoir, de savoir, de richesses et d'honneur découlent surtout de notre *conscience de l'autre*. « Chacun de nous est né avec une dose de pureté, prédestinée à être corrompue par le commerce avec les hommes, par ce péché contre la solitude »¹⁵⁴, regrette-t-il. Cette corruption originelle fait des autres notre unique mesure, l'étalon de notre valeur personnelle.

Cioran prête un intérêt particulier au désir de gloire. En nous tournant vers les autres, le désir de gloire nous fait sortir de nous-mêmes. Après tout, c'est souvent pour attirer le regard des autres que nous nous agitons comme des forcenés. Pour concéder le point à Cioran, il suffit de penser au nombre d'activités que nous laisserions de côté si nous étions privés du plaisir (ou de l'anticipation du plaisir) d'en lire la réussite dans le regard des autres. Plus précisément, Cioran s'intéresse au désir de gloire de l'écrivain, qu'il explique lui-même par le déclin de la religion. Pour l'individu contemporain, devenir « célèbre » devient le rêve ultime. Vouloir « passer à l'histoire », c'est se projeter dans l'avenir en anticipant sur le souvenir que les autres auront de nous, après notre mort. Selon Cioran, cet espoir découle de notre difficulté à assumer notre condition de *mortels*. « D'où l'idolâtrie du succès, et, par voie de conséquence, l'asservissement au public, puissance pernicieuse et aveugle, fléau du siècle, version immonde de la Fatalité »¹⁵⁵. En critiquant cette face de l'idéologie individualiste, Cioran s'attaque à ce qui l'anime : « Quiconque se voue à une œuvre croit – sans en être conscient – qu'elle survivra aux années, aux siècles, au temps lui-même... S'il sentait, pendant qu'il s'y consacre, qu'elle est périssable, il l'abandonnerait en chemin, il ne pourrait pas l'achever. Activité et duperie sont termes corrélatifs »¹⁵⁶. Il semble donc que Cioran puisse agir contre ce qu'il sait.

¹⁵³ Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, op. cit., p.18.

¹⁵⁴ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.28.

¹⁵⁵ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres*, op. cit., p.1120.

¹⁵⁶ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.89.

Personne n'est sûr de lui ou de ce qu'il est. « Si imbus que nous soyons de nos mérites, nous sommes rongés par l'inquiétude et ne demandons, pour la surmonter, qu'à être trompés, qu'à recevoir de l'approbation de n'importe où et de n'importe qui »¹⁵⁷. D'après Cioran, ce devoir de passer par les autres pour nous construire un *ego* atteint à notre devoir de lucidité.

Nous dépendons, pour œuvrer, de l'opinion de nos prochains, nous sollicitons, nous quémandons leurs hommages, pourchassons sans merci ceux d'entre eux qui émettent sur nous un jugement nuancé ou même équitable et, si nous en avons les moyens, les forcerions à en porter d'exagérés, de ridicules, hors de proportions avec nos aptitudes ou nos accomplissements¹⁵⁸.

Dans un monde désenchanté, on trouve peu d'hommes qui se croient jugés du haut de l'invisible céleste. Ainsi, les travaux de Gauchet permettent de penser que le surcroît d'importance que le sujet contemporain accorde à l'altérité humaine s'amplifie avec le retrait de l'altérité divine. Dans l'autre, on reconnaît une part de soi et dans soi, on reconnaît une part de l'autre. D'où l'impossibilité, pour le sujet, d'une pleine concordance avec lui-même et la nécessité de se définir par les autres. Dans tous les cas, en déplorant l'importance que nous accordons à l'opinion des autres, Cioran avait une forte conscience de ce qui nous y rattache : « Si ce qu'on avance sur nous ne nous touche d'aucune façon, pourquoi s'épuiser à une tâche inséparable de suffrages extérieurs ? Conçoit-on une œuvre qui soit le produit d'une autonomie absolue ? »¹⁵⁹. En ce sens, Cioran n'est pas un pur produit de l'idéologie individualiste. S'il ressent les autres comme des éléments « contraignants », c'est parce qu'il réalise l'impossibilité de s'en affranchir.

Cioran voulait agir, être quelqu'un. Mais il méprisait cette partie de son moi. « Renoncer à son nom, c'est se condamner à l'inactivité ; s'y attacher, c'est se dégrader »¹⁶⁰. Sa volonté de renoncer au monde passe par sa honte de vouloir compter aux yeux des autres. Et son horreur de la gloire se nourrit de son dégoût des hommes : « D'aussi loin qu'il me souviene, je n'ai fait que détruire en moi la fierté d'être homme. Et je déambule à la périphérie de l'Espèce, comme un monstre timoré, sans assez d'envergure pour me réclamer d'une autre

¹⁵⁷ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres, op. cit.*, p.1113.

¹⁵⁸ Émile Cioran, *Histoire et utopie, op. cit.*, p.93.

¹⁵⁹ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres, op. cit.*, p.1147.

¹⁶⁰ Émile Cioran, *Histoire et utopie, op. cit.*, p.81.

bande de singes »¹⁶¹. Avec Weber, j'ai montré qu'une action est « sociale » dans la mesure où elle s'oriente d'après le comportement d'autrui. Mais elle n'a plus le même sens pour un individu qui *dévalorise* l'humain. J'en reviens donc à cette contradiction de Cioran qui paradoxalement, refuse d'agir mais continue d'écrire, « pour ses effets thérapeutiques » dit-il. Alors pourquoi publier ? Parce que Cioran ne vit pas tout à fait à la hauteur de ses idées. « Il fut un temps où écrire me semblait chose importante. De toutes mes superstitions, celle-ci me paraît la plus compromettante et la plus incompréhensible »¹⁶²...

À mon sens, Cioran veut sauver sa lucidité et sa « tentation d'exister », incompatibles sur le plan théorique mais complémentaires pour la vie pratique. « La lucidité sans le correctif de l'ambition conduit au marasme. Il faut que l'une s'appuie sur l'autre, que l'une combatte l'autre sans la vaincre, pour qu'une œuvre, pour qu'une vie soit possible »¹⁶³. Certes, Cioran a traversé des moments où la lucidité avait le dessus sur son ambition : « Pendant bien longtemps j'ai vécu avec l'idée que j'étais l'être le plus normal qui fut jamais. Cette idée me donna le goût, voire la passion, de l'improductivité [...] »¹⁶⁴. Et puis le sentiment d'être quelqu'un revenait le fouetter. Il faut dire que son ambition n'était pas sans fondements. On trouve ses grands succès dans plusieurs librairies et son nom figure désormais sur les prestigieux « Cahiers de l'Herne »¹⁶⁵.

9.5 Renoncer pour être soi

Malgré son cynisme moderne, le rapport aux autres que *visé* Cioran s'inspire du cynisme antique. C'est parce qu'il aspire à un idéal moral qu'il critique nos conventions, tel un Diogène de notre siècle. « Je n'admirerais pleinement qu'un homme déshonoré – et heureux. Voilà quelqu'un, me dirais-je, qui fait fi de l'opinion de ses semblables et qui puise bonheur

¹⁶¹ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, *op. cit.*, p.33.

¹⁶² Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p.234.

¹⁶³ *Ibid.*, p.116.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.37.

¹⁶⁵ Voir Laurence Tacou et Vincent Piednoir (dir.), *Cioran*, Paris, Éditions de l'Herne, Coll. « Les Cahiers de l'Herne », 2009.

et consolation en lui seul »¹⁶⁶. Fuyant les honneurs, Cioran fait du « raté » son modèle : « Voluptueux de l'échec, il cherche en tout sa propre diminution, ne dépasse jamais les préliminaires de son avenir, ni ne franchit le seuil d'aucune entreprise. Rivalisant d'aboulie avec les anges, il médite sur le secret de l'acte, et ne prend qu'une seule initiative : celle de l'abandon [...] »¹⁶⁷. Le problème du gagnant tient au fait qu'il se dupe constamment, il se croit indispensable à la marche du monde. « Les enthousiastes commencent à devenir intéressants quand ils sont confrontés à l'échec et que la désillusion les rend humains. Celui à qui tout réussit est nécessairement superficiel. L'échec est la version moderne du néant »¹⁶⁸.

Pour se détacher de la vie sociale, mieux vaut perdre que gagner. À quoi bon s'imposer de tels désagréments ? Pour s'affranchir des apparences, dirait Cioran car selon lui, la vie en société repose sur le mensonge. « C'est parce que nous sommes des imposteurs que nous nous supportons les uns les autres »¹⁶⁹. Selon Goffman, pourtant, les interactions qui rendent la société possible sont des expériences d'ajustement : « L'ajustement implique nécessairement et en même temps une division de soi et une forme de coopération »¹⁷⁰. L'acteur se situe sur une *scène* où il doit gérer des *apparences* pour garder *bonne figure* face au *public*. Pour Goffman, ces apparences n'ont rien de négatif, elles permettent d'entrer en relation avec les autres. Sur ce point, Cioran est définitivement philosophe. Si la « facticité » du monde social le motive à s'en retirer, c'est parce qu'il valorise la connaissance de soi, donc qu'une rationalité en valeur intervient dans sa volonté de renoncer au monde.

Selon Cioran, l'individu-hors-du-monde est plus près de son moi que l'individu-dans-le-monde. Mais comme la société nous récompense pour le crédit que nous lui accordons – que ce soit par des gratifications économiques ou symboliques – il est difficile de s'en détacher. Argent, prestige et réussite : tant de tentations auxquelles est soumis celui qui obéit à son démon. Mieux vaut se connaître que s'agiter, maintient Cioran : « Le renoncement est la

¹⁶⁶ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.135.

¹⁶⁷ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.115.

¹⁶⁸ Émile Cioran, *Entretiens*, op. cit., p.220.

¹⁶⁹ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.155.

¹⁷⁰ Isaac Joseph, *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, PUF, Coll. « Philosophies », 1998, p.24.

seule forme d'action qui ne soit pas avilissante »¹⁷¹. S'il faut renoncer pour mieux se connaître, il faut se donner les moyens de renoncer. Pour ce faire, il faut réussir à échouer : « C'est que l'échec, toujours essentiel, nous dévoile à nous-mêmes, il nous permet de nous voir comme Dieu nous voit, alors que le succès nous éloigne de ce qu'il y a de plus intime en nous et en tout »¹⁷². Sous l'influence de Kant, Simmel distingue une partie sociale et non sociale au « moi » : « [...] la manière dont l'individu est socialisé est déterminée ou codéterminée par la manière dont il ne l'est pas »¹⁷³. Or, Cioran décèle dans la partie sociale du moi quelque chose qui l'éloigne de son moi profond. Il perçoit son attachement aux autres comme un attachement à une fausse image de lui-même. C'est pourquoi il veut perdre : « Seul mérite confiance celui qui s'astreint à perdre la partie : s'il y réussit, il aura tué le monstre, le monstre qu'il était tant qu'il s'employait à agir, à triompher. Nous ne progressons qu'au détriment de notre pureté, cette somme de nos reculs »¹⁷⁴.

La calomnie a donc des vertus curatives. Certes, perdre au jeu social a quelque chose de déplaisant. Sauf qu'en perdant, nous sommes forcés de nous questionner sur nos motivations à jouer. En nous éloignant des autres et de la partie sociale de notre moi, l'échec nous libère du monde des apparences. Mais peut-on vraiment *vouloir* la calomnie ? « Je me délie des apparences et m'y empêtre néanmoins ; ou plutôt : je suis à mi-chemin entre ces apparences et cela qui les infirme, cela qui n'a ni nom ni contenu, cela qui est rien et qui est tout. Le pas décisif hors d'elles, je ne le franchirai jamais »¹⁷⁵. Même s'il faisait ce pas, Cioran resterait prisonnier de celui qu'il déteste le plus : lui-même.

9.6 Une éthique à deux pôles

Certaines valeurs de Cioran sont fébriles, elles le retiennent d'agir, de s'impliquer dans l'histoire et dans les artifices de la vie sociale. Néanmoins, malgré ce qu'il en dit, Cioran accorde assez d'importance aux autres pour s'adresser à eux lorsqu'il écrit. Comme son

¹⁷¹ Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, op. cit., p.44.

¹⁷² Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.25.

¹⁷³ Voir Frédéric Vandenberghe, *La sociologie de Georg Simmel*, op. cit., p.51.

¹⁷⁴ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.222.

¹⁷⁵ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.13.

rapport au temps et au savoir, son rapport à l'action (sociale) est parsemé de conflits, de contradictions. Dégoûté des hommes, il aspire à se détacher du monde pour se rapprocher de ce qu'il est. Mais c'est à eux qu'il s'adresse lorsqu'il publie un livre. « [...] je ne me préoccupe pas beaucoup de l'utilité de ce que j'écris, parce que je ne pense vraiment *jamais* au lecteur », nous dit Cioran : « j'écris pour moi, pour me libérer de mes obsessions, de mes tensions, rien de plus »¹⁷⁶. Pourtant, il raconte avoir été déçu de la réception de son livre *Des larmes et des saints*, en Roumanie. C'est donc qu'il n'est pas insensible à l'opinion des autres. Après tout, c'est pour élargir son public qu'il commença à écrire en français, cette langue qui l'a tant torturé¹⁷⁷! En fait, Cioran n'est pas l'ermite qu'il met en scène dans ses écrits. S'il avait vécu hors-du-monde, il n'aurait pas senti le besoin de nous faire part de sa réflexion, en publiant de son vivant.

Relevons une dernière différence entre le « personnage Cioran » et l'homme réel. Émile Cioran n'a pas fait carrière à l'université, il n'a même pas commencé la thèse de doctorat pour laquelle il s'est exilé en France ! Néanmoins, son œuvre de maturité a été écrite en français. À considérer son style, on peut imaginer les efforts qu'il a dû mettre pour maîtriser, avec une telle aisance, une langue qui n'était pas la sienne. De plus, Cioran a beaucoup lu et son œuvre, si elle n'est pas massive, est considérable et découle d'un « travail » de longue haleine. Certes, Cioran n'avait pas de métier ou de titre officiel. Sauf qu'il avait un statut, celui d'un écrivain venu de l'étranger, qui gagne mais refuse les prix de la communauté littéraire. En refusant les prix et les honneurs, Cioran tirait peut-être un sentiment de « distinction » : celui de voir clair là où les autres se dupent, d'être au-dessus de ces automates qui se meuvent dans les rouages du jeu social. Mais s'il se distingue, c'est parce qu'il se *compare*, donc qu'il reste pris dans le rapport aux autres dont il aimerait s'affranchir. C'est plus fort que lui : avec le savoir comme allié, Cioran veut se rapprocher de ce qu'il est en s'éloignant des autres... Le conflit entre la partie sociale et non sociale de son moi est loin d'être résolu. Gauchet dirait qu'il est destiné à ne pas l'être.

¹⁷⁶ Émile Cioran, *Entretiens*, op. cit., p.21.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.28.

CHAPITRE X

SOLITUDE ET DÉSIR DU RIEN

Périsset le jour où j'allais être enfanté et la nuit qui a dit : « Un homme a été conçu ! »
[...] Oui, cette nuit-là, qu'elle soit infécondée, que nul cri de joie ne la pénètre ; que
l'exècrent les maudisseurs du jour, ceux qui sont experts à éveiller le Tortueux ; que
s'enténébrent les astres de son aube, qu'elle espère la lumière – et rien ! Qu'elle ne voit
pas les pupilles de l'aurore ! Car elle n'a pas clos les portes du ventre où j'étais, ce qui
eût dérobé la peine à mes yeux.

Livre de Job, 3. 3 ; 3. 7-10

10.1 Exilé de nulle part

Pour expliquer les *causes* de l'exaspération de Cioran, Durkheim traiterait sans doute de la fragilité du lien social. Pour désigner le même phénomène, Simmel renverrait à la « crise de la culture » ; Cioran atteint un tel degré d'individualisation qu'il peine à se reconnaître dans les formes objectives (qu'elles soient religieuses, politiques, scientifiques, etc.), ce qui l'empêche de trouver un sens à sa vie sur terre. Quant à Gauchet, c'est par le concept de « crise des idéologies » qu'il aborderait l'incertitude de Cioran. Loin de trouver la réconciliation dans le « moi du moi »¹⁷⁸, Cioran se réfléchit sans le support d'un collectif de référence. À titre d'exemple, il balaie l'idée de nation du revers de la main : « Un homme qui se respecte n'a pas de patrie. Une patrie, c'est de la glu »¹⁷⁹. Bien qu'il conserve un attachement à la Roumanie, Cioran pourfend le nationalisme dès son *Précis de décomposition*. Il faut dire que son *Précis* a été publié quatre ans après la fin de la Deuxième Guerre mondiale et qu'à ce moment, il vivait en France depuis quelques années. Au mieux, la Roumanie éveille en lui un sentiment de nostalgie... Et son statut d'étranger n'a rien pour

¹⁷⁸ Voir Émile Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p.142.

¹⁷⁹ Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, op. cit., p.34.

asseoir les bases de son identité. Parlant de soi à la troisième personne, Cioran se considère comme Métèque : « [...] il arpente les boulevards de l'Occident. Amoureux de patries successives, il n'en espère plus aucune : figé dans un crépuscule intemporel, citoyen du monde - et de nul monde - il est inefficace, sans nom et sans vigueur »¹⁸⁰. La citoyenneté n'a aucune résonance pour Cioran. Il est un apatride « métaphysique ».

Cioran n'a pas grandi en France ou en Occident ; il est donc normal qu'il garde une distance par rapport à ces collectifs de référence. Son rejet de la société, par contre, a quelque chose d'atypique. « À l'être non-consentant, en deçà ou au-delà de la cité, et à qui il répugne d'intervenir dans le cours des grands et des petits événements, toutes les modalités de la vie en commun semblent également méprisables »¹⁸¹. Comme le soutient Simmel, l'étranger dispose d'une vue de surplomb qui le rend plus « objectif » que le citoyen qui baigne dans une culture depuis sa tendre enfance. Et comme je l'ai montré précédemment, je pense que Cioran dispose d'une certaine objectivité face aux sociétés occidentales. Cependant, il semble parfois confondre ses représentations avec la réalité. Dans ce passage, c'est bien de l'« en-soi » de la société dont il nous parle...

Si nous voulons voir diminuer le nombre de nos déceptions, ou de nos fureurs, il importe, en toute circonstance, de nous rappeler que nous sommes là pour nous rendre malheureux les uns les autres, et que s'insurger contre cet état de choses c'est saper le fondement même de la vie en commun¹⁸².

Derrière cet aphorisme, Durkheim verrait un défaut d'intégration. Considérant que Cioran est un *étranger*, qu'il ne travaille pas et qu'il ne fait pas partie d'un groupe religieux ou politique qui l'intègre à la société, l'explication me semble pertinente. Mais comme l'ont montré des commentateurs tels que Isambert ou Baudelot et Establet, les idées sombres d'un individu n'émanent pas seulement de ses déterminations sociales, il faut aussi s'intéresser aux facteurs personnels. Combinant les deux approches, je vais montrer que la solitude de Cioran – qui n'est pas sans lien avec son penchant pour le suicide – découle à la fois de ses *raisons* et de déterminations extérieures.

¹⁸⁰ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.145.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.112.

¹⁸² Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.208.

10.2 Seul dans la grande ville

Cioran peut donner l'impression d'un ermite écrivant des aphorismes dans une cabane en bois rond. Il est pourtant un habitant de la grande ville ; en ce sens, bien qu'elle soit motivée par ses raisons, sa solitude reste typiquement contemporaine. Durant l'ère chrétienne, les solitaires n'avaient rien à cacher car ils étaient physiquement loin des autres. De nos jours, « L'être véritablement seul n'est pas celui qui est abandonné par les hommes, mais celui qui souffre au milieu d'eux, qui traîne son désert dans les foires et déploie ses talents de lépreux souriant, de comédien de l'irréparable »¹⁸³. Selon Cioran, la vie sociale repose sur deux types de mensonge : ceux que nous nous racontons pour continuer de nous agiter et ceux que nous racontons aux autres, en jouant les comédiens dans nos interactions. S'adapter aux autres est quelque chose de contraignant pour Cioran. Partant de l'idée que côtoyer les autres le force à être autre que ce qu'il est réellement, il doit s'éloigner d'eux afin d'être soi-même. « Plutôt qu'une donnée, la solitude est une mission »¹⁸⁴. Mais cette « mission » entraîne un cercle vicieux. Si en s'éloignant des autres, Cioran se rapproche de ce qu'il est, se rapprocher de ce qu'il est l'éloigne des autres. Car plus il pénètre ses secrets, plus il déteste ses semblables, précisément parce qu'ils lui ressemblent. « Quand on a plus d'illusions sur soi, on n'en garde pas sur autrui ; l'innommable que l'on décèle par introspection, on l'étend, par une généralisation légitime, au reste des mortels »¹⁸⁵. La solitude de Cioran découle de cette « rationalité en valeur » qui le motive à mieux se connaître.

Autrefois, le moine s'éloignait des hommes pour se rapprocher de l'altérité divine ; en bon contemporain, Cioran veut se retirer du monde pour s'éloigner des hommes. Bien qu'elle soit portée par une rationalité en valeur, la solitude est aussi un moyen que se donne Cioran pour mieux se connaître. Comme il n'est pas évident de « couper les ponts » avec ses proches, ce moyen est précédé d'une autre étape : « La meilleure manière de nous éloigner des autres est de les inviter à jouir de nos défaites ; après, nous sommes sûrs de les haïr pour le reste de nos jours »¹⁸⁶. Car « L'unique moyen de sauvegarder sa solitude est de blesser tout le monde,

¹⁸³ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.62.

¹⁸⁴ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.185.

¹⁸⁵ Émile Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p.76.

¹⁸⁶ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.83.

en commençant par ceux qu'on aime »¹⁸⁷. Voilà qui rejoint la conception que Cioran se fait de l'amitié, qu'il considère comme « un drame inapparent, une suite de blessures subtiles »¹⁸⁸. Mais Cioran peut-il vraiment se détacher des autres qui font partie de lui ? Comme le dit Simmel,

L'homme solitaire, ce n'est pas le seul habitant de la terre depuis toujours ; mais son état est déterminé lui aussi par la socialisation, même si celle-ci est affectée d'une valeur négative. Tout le bonheur et toute l'amertume de la solitude ne sont en effet que des réactions différentes à des influences subies socialement, la solitude est une action réciproque dont l'un des membres est sorti concrètement sous l'effet de certaines influences, et ne continue à vivre et agir que de façon idéale dans l'esprit de l'autre sujet¹⁸⁹.

Cioran aurait beau s'éloigner des autres, les autres continueraient de vivre en lui et d'habiter ses pensées. Cioran *souffre* de sa solitude. Pourtant, il veut ou il croit vouloir être seul. À mon sens, il n'est pas exclu que Cioran perçoive comme une mission (comme un « choix ») ce qui en fait, découle de l'influence de son milieu social. Celui qui vit dans une société individualiste préfère se dire que sa solitude découle d'une liberté, négative certes, mais d'une liberté.

Simmel et Halbwachs ont montré que la « solitude » découle en bonne partie de facteurs extérieurs à l'individu. C'est parce que la grande ville génère de l'isolement que la solitude est un sentiment répandu chez les citadins. Pendant sa jeunesse, Cioran a quitté Rasinari, petit village de Transylvanie, pour déménager vers Sibiu, ville proche de son village natal. Pendant ses études universitaires, il a habité Bucarest, Berlin et Paris, où il a vécu de 1938 jusqu'à la fin de ses jours. Comme métropole, Paris est un lieu de grande circulation monétaire ; Simmel aurait dit que le caractère blasé de Cioran en découle. Beaucoup d'individus vivent sur l'espace parisien. Ils doivent compenser cette proximité dans l'espace par la *réserve*, « posture mentale de l'habitant de la grande ville ». « [...] cette réserve n'est pas seulement de l'indifférence mais [...] une légère aversion, une mutuelle étrangeté et une répulsion partagée qui, dans l'instant d'un contact rapproché, quelle que soit la manière dont

¹⁸⁷ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.118.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.123.

¹⁸⁹ Georg Simmel, *Études sur les formes de la socialisation*, op. cit., p.109.

il a été provoqué, tournerait aussitôt en haine et en conflit »¹⁹⁰. Regrettant la simplicité de Rasinari, Cioran peine à s'adapter à la grande ville : « Le mot "prochain" n'a aucun sens dans une grande ville. C'est un vocable qui était légitime dans les civilisations rurales, où les gens se connaissaient de près, et pouvaient s'aimer et se détester en paix »¹⁹¹. Dans *Métropoles et mentalité*, Simmel insiste sur le fait que le sentiment de répulsion (ou de haine) isole et socialise, il permet la coexistence. Ceci dit, aux phases les plus abouties de son blasement, Cioran échappait à cette forme de socialisation. « J'assiste, terrifié, à la diminution de ma haine des hommes, au relâchement du dernier lien qui m'unissait à eux »¹⁹². Il n'y a pas de lien causal, univoque, entre le climat de la grande ville et la mentalité de Cioran. Mais sa solitude, qui trouve à Paris une terre d'élection, inspire ses idées les plus noires.

10.3 Égoïste, destiné au malheur

Les sociologues qui optent pour une approche compréhensive du suicide examinent les *raisons* qui pourraient conduire l'individu à se donner la mort. L'opprobre, pour un individu comme Cioran, sert de rempart à une solitude qu'il s'agit de poursuivre et cela, dans le but de préserver sa lucidité. La solitude de Cioran est motivée par une « rationalité en valeur » qui le fait tendre vers la connaissance de soi ; elle est aussi liée à son statut d'étranger et au style de vie de la grande ville, qui amplifient son manque d'intégration. Cela me ramène donc à l'étude de Durkheim sur *Le suicide*. Comme je l'ai montré dans mon cadre théorique (Chapitre VI), un problème d'intégration en pose souvent un de régulation. La société régule moins bien les passions d'un individu qu'elle n'a pas intégré. Et celui dont les désirs manquent de balises éprouve des difficultés à orienter ses actions, à leur donner un « sens ». Il est frappé d'*anomie*, nous dit Durkheim. Dans une culture qui clame que « tout est possible », que « vouloir c'est pouvoir », cet individu, à force de croire qu'il peut tout avoir, finit par ne plus savoir ce qu'il veut.

¹⁹⁰ Georg Simmel, « Métropoles et mentalité », *loc. cit.*, p.68.

¹⁹¹ Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, *op. cit.*, p.35.

¹⁹² Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, *op. cit.*, p.143.

C'est d'ailleurs le cas de Cioran, étourdi par une liberté aux possibilités infinies. « La séduction de l'arbitraire nous effraie. Si nous pouvons commencer n'importe quel acte, s'il n'y a plus de bornes à l'inspiration et aux caprices, comment éviter notre perte dans l'ivresse de tant de pouvoir ? »¹⁹³. Le malaise de Cioran n'a rien à voir avec ses aspirations économiques car il n'a pas fait carrière (c'est à peine s'il travaillait, hormis à son oeuvre). Selon mon interprétation, c'est plutôt l'aspiration au bonheur de Cioran qui manque de limites : « Nous aussi nous cherchons le "bonheur", soit par frénésie, soit par dédain : le mépriser c'est encore ne pas l'oublier, et le refuser en y pensant ; nous aussi nous cherchons le "salut", ne serait-ce qu'en n'en voulant point »¹⁹⁴. Ce passage donne à penser que le « mal de l'infini » qui aurait pu conduire Cioran au suicide provient d'un devoir de bonheur qu'il critique tout en le désirant. Cioran est d'ailleurs conscient de ce désir : « on est prédestiné au suicide, on y est voué avant toute déception, avant toute expérience : le bonheur y pousse autant que le malheur, il y pousse même davantage, car amorphe, improbable, il exige un effort d'adaptation exténuant [...] »¹⁹⁵. Le Cioran qui s'agite en direction de l'avenir est celui qui veut être heureux. Voulant trop, il nourrit sa propre insatisfaction.

Toujours selon les catégories de Durkheim, Cioran souffre autant (sinon plus) d'égoïsme que d'anomie : il oppose son moi au moi social. « N'avoir rien en commun avec le Tout, et se demander en vertu de quel dérèglement on en fait partie »¹⁹⁶. Les pensées de Cioran sont le reflet d'une « individuation démesurée » qui fait de lui un homme enclin au suicide égoïste. C'est bien l'idéologie individualiste qui le motive à se détacher de la société ou qui l'incite à se réfléchir sans s'y référer, comme s'il était maître de ses déterminations. Pour rendre compte de ce qui le dispose au suicide, Cioran parlerait sans doute d'une « constitution organique de l'être, qui relève de la substance de l'individualité, qui dérive d'un fond originel »¹⁹⁷. Sauf qu'en se pensant indépendamment de la société, il prouve qu'il s'y inscrit culturellement. C'est l'idéologie individualiste qui l'amène à vouloir se détacher du Tout

¹⁹³ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, *op. cit.*, p.81.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.56.

¹⁹⁵ Émile Cioran, « Le mauvais demiurge », *Œuvres*, *op. cit.*, p.1203.

¹⁹⁶ Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, *op. cit.*, p.144.

¹⁹⁷ Émile Cioran, *Solitude et destin*, *op. cit.*, p.141-142.

social. Les raisons qui font tendre Cioran vers la solitude ne sont pas que personnelles, elles sont dans l'ère du temps.

Cette nuance étant faite, l'égoïsme de Cioran a certainement à voir avec son état d'anomie. L'« état d'agitation » qui caractérise l'anomie (et qui le pousse à s'investir dans le monde) peut conduire au « paradoxe des conséquences », puis générer des déceptions. « Tous les penseurs sont des ratés de l'action et qui se vengent de leur échec par l'entremise des concepts »¹⁹⁸. Déçu par un monde qui résiste à ses désirs, on imagine bien Cioran se replier dans les abîmes de la pensée, retrouvant cet état qu'il avait quitté pour une croyance qui finalement, s'avéra fautive. Cioran semble très familier avec ce passage de l'anomie à l'égoïsme. « Nos prétentions au détachement nous aident toujours non pas à parer les coups mais à les “digérer”. Dans toute humiliation, il y a un premier et un second temps. C'est dans le second temps que se révèle utile notre coquetterie avec la sagesse »¹⁹⁹. Mais Cioran n'est pas fait pour être sage. Déçu par un savoir qui le rend malheureux, il redonne une chance à l'action, contre les obstacles dont il avait conscience et pire, contre les raisons qu'il avait de rester tranquille. « Pour tromper la mélancolie, il faut bouger sans relâche. Dès qu'on s'arrête, elle se réveille, si tant qu'elle se soit jamais assoupie »²⁰⁰. Ce va-et-vient entre égoïsme et anomie me convainc que Cioran n'est pas un pur blasé, même que ses désirs ont parfois le dessus sur sa raison. « Nous changeons de remède, n'en trouvant point d'efficaces ni de valables, parce que nous n'avons foi ni dans l'apaisement que nous cherchons ni dans les plaisirs que nous poursuivons »²⁰¹. S'il y a une solution qui convienne au mal de vivre de Cioran, elle ne se trouve ni dans l'ascétisme, ni dans l'hédonisme.

10.4 Réconfort de l'idée de suicide

Voilà qui clôt mon analyse durkheimienne de Cioran. Je la complèterais par une touche wébérienne. Que la douleur n'ait plus de forme objective qui la rende signifiante au sujet joue peut-être un rôle dans l'attrait que le suicide exerce sur lui. Faute de « théodicée rationnelle

¹⁹⁸ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.219.

¹⁹⁹ Émile Cioran, « Le mauvais démiurge », *Œuvres*, op. cit., p.1253.

²⁰⁰ Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, op. cit., p.137.

²⁰¹ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.56.

du malheur », la souffrance n'est plus balancée par l'idée de salut-délivrance²⁰². « Celui qui, par étourderies successives, a négligé de se tuer, se fait à soi-même l'effet d'un vétéran de la douleur, d'un retraité du suicide »²⁰³, écrit Cioran. Pourtant, Cioran fait partie de ces rares individus qui trouvent un sens à la souffrance : elle sert la conscience de soi. Mince consolation puisque la conscience, elle-même source de souffrance, le prive d'un bonheur qu'il désire. Alors pourquoi ne pas s'être suicidé ? Cioran l'ignore : « Le plus grand exploit de ma vie est d'être encore en vie »²⁰⁴. Il en tirait même un certain orgueil : « D'où vous viennent vos airs avantageux ? - J'ai réussi à survivre, voyez-vous, à tant de nuits où je me demandais : vais-je me tuer à l'aube ? »²⁰⁵.

L'idée du suicide, Cioran l'a donc ressassée à maintes reprises. Incapable de se tuer, il devait avoir ses raisons de vivre... Pour Cioran, la conscience « libère » dans la mesure où elle ouvre à la possibilité de se tuer.

Nés dans une prison, avec des fardeaux sur nos épaules et nos pensées, nous ne pourrions atteindre le terme d'un seul jour si la possibilité d'en finir ne nous incitait à recommencer le jour d'après... Les fers et l'air irrespirable de ce monde nous ôtent tout, sauf la liberté de nous tuer ; et cette liberté nous insuffle une force et un orgueil tels qu'ils triomphent des poids qui nous accablent²⁰⁶.

Cioran a tout fait pour échapper à ce que Weber appelait la « cage de fer » de la modernité. En lutte contre « l'esprit du capitalisme », il refuse de travailler et conspu la quête effrénée de l'argent. Rejetant les fondements de nos sociétés, il est confronté au problème du but de sa vie. Une éthique le pousse à faire quelque chose mais sa liberté, après avoir tout rejeté, reste sans objets... À la « cage de fer de la modernité », Cioran oppose donc la liberté de mettre fin à ses jours. Cette liberté est « positive », au sens où elle procède de l'affirmation de ses valeurs, qu'elle implique l'intervention d'une volonté, sauf qu'elle est aussi « négative », au sens où elle est un rejet de la vie. « La consolation par le suicide possible élargit en espace infini cette demeure où nous étouffons. L'idée de nous détruire, la

²⁰² Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p.341.

²⁰³ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.149.

²⁰⁴ Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, op. cit., p.91.

²⁰⁵ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, op. cit., p.142.

²⁰⁶ Émile Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p.56-57.

multiplicité des moyens d'y parvenir, leur facilité et leur proximité nous réjouissent et nous effraient [...] »²⁰⁷...

Pour Cioran, l'idée de suicide est aussi salvatrice que le suicide lui-même : « Je ne vis que parce qu'il est en mon pouvoir de mourir quand bon me semblera : sans l'idée du suicide, je me serais tué depuis toujours »²⁰⁸. L'explication me semble un peu facile. En quoi la conscience d'une liberté nous retient de la prendre ? En fait, Cioran avait plus d'une raison de s'accrocher au monde. Il n'a pas fait son deuil de l'avenir ni du bonheur ; il est animé par son ambition et sa volonté de se connaître ; il est suffisamment attaché aux autres pour publier ses écrits. En bref, son dégoût du monde est compensé par une éthique qui le garde en vie. Mais cette éthique le déchire car elle le pousse à s'activer, alors que l'action fait son malheur. Réprouvé du bonheur, incapable de se tuer, Cioran n'a plus qu'une porte de sortie : renoncer au monde. Pour reprendre Weber, cette « concentration » en vue de son « salut » lui fait apparaître « comme nécessaire une séparation formelle d'avec le « monde », d'avec les liens sociaux et mentaux de la famille, de la possession, des intérêts politiques, économiques, artistiques, érotiques, de tous les intérêts relevant de la réalité créée en général ». Contre lui-même, Cioran aspire donc à « l'ascèse qui refuse le monde »²⁰⁹.

10.5 Modèle du sage

À la folie dynamique de l'homme politique, qui aspire à finir premier dans la cité, Cioran oppose la folie statique de l'homme sage. « Le sage est celui qui consent à tout, parce qu'il ne s'identifie avec rien. Un opportuniste *sans désirs* »²¹⁰. Vidé de ses ambitions, le sage n'est plus attaché à son nom. Il est « le rien en personne, le vide incarné : des glandes et des entrailles clairvoyantes, des os détrompés, un corps envahi par la lucidité, pur de lui-même, hors du jeu, hors du temps, suspendu à un moi figé dans un savoir total sans connaissances »²¹¹. Le sage s'est libéré de ses croyances. Sans illusions, il s'est déchargé du

²⁰⁷ *Ibid.*, p.57.

²⁰⁸ Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, *op. cit.*, p.49.

²⁰⁹ Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p.194.

²¹⁰ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p.61.

²¹¹ Émile Cioran, *Histoire et utopie*, *op. cit.*, p.51.

désir d'agir. Contrairement à l'artiste, le sage « ne s'engage dans aucune œuvre, s'évertue à la stérilité, accumule de l'énergie qu'il ne dépense guère [...] Sa plus grande ambition : disparaître sans laisser de traces. Mais il y a tant de puissance dans sa volonté d'effacement qui nous intrigue »²¹². Si le sage *intrigue* Cioran, c'est donc qu'il ne considère pas en être un mais qu'il aspire à le devenir. C'est sa dernière façon de tendre vers le salut...

Pour ce qui est du bonheur, si ce mot a un sens, il consiste dans l'aspiration au minimum et à l'inefficace, dans l'en deçà érigé en hypostase. Notre unique recours : renoncer non seulement au fruit des actes, mais aux actes mêmes, s'astreindre au non-rendement, laisser inexploitées une bonne partie de nos énergies et de nos chances²¹³.

Le sage n'est plus troublé par l'avenir, par les paradoxes de l'action ou par l'opinion que les autres ont de lui. « Désabusé, il abdique : c'est sa forme de protestation. Orgueilleux qui s'isole dans la norme, il s'affirme en reculant [...] L'instinct lui faisant défaut, il lui est facile d'être maître de soi, de pontifier dans l'anémie de sa sérénité ». Pour renoncer, le sage (en Occident du moins) doit tout de même affronter un stigmat. « En d'autres temps [le sage] était un modèle ; pour nous, il n'est plus qu'un déchet de la biologie, une anomalie sans attrait »²¹⁴. Sa récompense, le sage ne la trouve pas dans le regard approbateur des autres mais dans un état de sérénité. En visant ce modèle, nous dit Cioran, « L'unique chose dont vous soyez certain, c'est votre accession à un équilibre inouï, promotion d'un esprit soustrait à toute complicité avec autrui »²¹⁵. La solitude contribue à la sagesse et la sagesse renforcit la solitude.

Se détacher du monde est un idéal pour Cioran. Paradoxalement, cet idéal le plonge dans un état de lutte. « S'éduquer à ne pas laisser de traces, c'est une guerre de chaque instant qu'on se fait à soi-même, à seule fin de se prouver qu'on pourrait, si l'on y tenait, devenir un sage... »²¹⁶. Bien qu'il critique « l'esprit du capitalisme », Cioran n'échappe pas à « l'éthique protestante » qui le pousse à œuvrer dans le monde. En ce sens, les voies de salut des

²¹² Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.224-225.

²¹³ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres*, op. cit., p.1090.

²¹⁴ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p.122.

²¹⁵ Émile Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p.51.

²¹⁶ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.124.

mystiques et des religions orientales lui sont *culturellement inaccessibles*. Cioran en est conscient : « Le détachement ne s'apprend pas : il est inscrit dans une civilisation »²¹⁷. « Car cette union [avec Dieu] est toujours à l'écart de l'activité quotidienne et au-delà du monde réel, dont elle éloigne »²¹⁸, note Weber. Cioran reconnaît le côté utopique de son projet : « Grande folie que de se lier aux êtres et aux choses, plus grande encore de croire qu'on puisse s'en délier. Avoir voulu renoncer à tout prix et n'être encore qu'un candidat au renoncement ! »²¹⁹. Dans ses entretiens, Cioran fait également le bilan de son incapacité à renoncer : « quand le Bouddha a dit : maintenant il faut renoncer au désir, triompher du moi, je ne peux pas, parce que j'ai vécu dans la littérature et que tout ce que j'ai écrit, au fond, tourne autour de moi »²²⁰. Cela étant fait, il ne lui reste plus qu'à... renoncer à son idéal de renoncement. « C'est se fourvoyer que de suivre les pas d'un sage, si on ne l'est pas soi-même. Tôt ou tard, on s'en lasse, on le quitte, on rompt avec lui, ne fût-ce que par passion de la rupture, on lui déclare la guerre, comme on la déclare à tout, en commençant par l'idéal qu'on a pas pu atteindre »²²¹. Après maintes tentatives pour répondre au désenchantement, Cioran se retrouve sans issues. Rien ne peut le délivrer du monde.

10.6 Prisonnier de son Moi

Avoir perdu l'unité, en naissant puis en devenant conscient : comme Cioran le regrette ! Dans un contexte de crise des idéologies, il lui est impossible (à moins de renoncer à sa liberté de conscience) de retrouver l'Un dans un groupe religieux ou politique. Cioran cherche tout de même à panser sa division. En se détachant du monde et des artifices de la vie sociale, il espère se rapprocher de ce qu'il est. Il veut plonger dans cette part de soi qui lui échappe, chasser les illusions coûte que coûte. En ce sens, la solitude de Cioran découle d'un « choix ». Mais comme Simmel nous invite à le voir, elle provient aussi du climat de la grande ville : « [...] le sentiment de solitude n'apparaît que rarement de façon aussi nette et pénétrante dans le cas d'un isolement physique réel que lorsqu'on se trouve parmi des gens

²¹⁷ Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.63-64.

²¹⁸ Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p.362.

²¹⁹ Émile Cioran, *Ébauches de vertige*, op. cit., p.121.

²²⁰ Émile Cioran, *Entretiens*, op. cit., p.83.

²²¹ Émile Cioran, « La chute dans le temps », *Œuvres*, op. cit., p.1151.

physiquement très proches [...] et qu'on se sait étranger et sans relations avec eux »²²². La métropole parisienne, marquée par des relations froides et impersonnelles, génère du morcellement qui intensifie la solitude de Cioran. Il faut dire qu'il ne se sent pas chez lui en Occident. Il est un « étranger ».

Malgré son repli sur soi et son mépris de la société, Cioran éprouve le besoin d'agir. Il écrit, il publie. Il n'est pas qu'un individu-hors-du-monde. Pourtant, Cioran nous dit qu'il fait abstraction des autres lorsqu'il écrit. L'encre aurait-elle coulé sans l'anticipation d'une publication ? En fait, savoir que les autres liraient ses pensées nourrissait son écriture. Écrire lui permettait de se projeter dans cet avenir où, par ses ouvrages, il entrerait dans un rapport indirect avec les autres. Cioran justifie le fait d'écrire par ses effets thérapeutiques. En posant sur papier ses pensées les plus sombres, il les rend « extérieures », explique-t-il. Sauf qu'en écrivant, Cioran *approfondit* ses idées noires, il s'embourbe dans le malheur dont il aimerait se débarrasser. C'est pourquoi à mon sens, l'écriture de Cioran découle d'une rationalité en valeur. Lorsqu'il écrit, Cioran se sent « au service d'une cause qui lui apparaît comme commandée par le devoir, la dignité »²²³. Après tout, il lui arrive de sentir, en écrivant, que sa solitude le rapproche du « divin » (au sens très abstrait du terme).

La conscience de soi que poursuit Cioran l'éloigne d'un bonheur qu'il désire mais qu'il méprise. « Être heureux » : qui peut vivre sans le vouloir ? On ne raye pas, à coups d'aphorismes, la finalité d'une civilisation ! Au comble de la désillusion, l'idée de suicide reconforte Cioran. Incapable de se tuer ou de renoncer, il reste seul, sans issues. Sa réconciliation est vouée à l'échec.

²²² Georg Simmel, *Études sur les formes de la socialisation*, op. cit., p.109.

²²³ Max Weber, *Économie et société* (tome I), op. cit., p.56.

CONCLUSION

Un ouvrage est fini quand on ne peut plus l'améliorer, bien qu'on le sache insuffisant et incomplet. On en est tellement excédé, qu'on a plus le courage d'y ajouter une seule virgule, fût-elle indispensable. Ce qui décide du degré d'achèvement d'une œuvre, ce n'est nullement une exigence d'art ou de vérité, c'est la fatigue et, plus encore, le dégoût.

Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né*.

Retour sur le projet et la méthode

Partir de sociologues classiques tels que Weber, Simmel et Durkheim, puis les compléter des travaux de Marcel Gauchet pour comprendre, en le sociologisant, un individu aussi complexe qu'Émile Cioran : mon but était de montrer comment certaines caractéristiques propres au désenchantement du monde rendent possible un personnage comme Cioran. Et dans une démarche plus inductive, je voulais offrir une nouvelle perspective sur les *conséquences* du désenchantement, partant de l'idée que Cioran est le reflet d'un monde dans lequel il s'inscrit culturellement, historiquement. En ce sens, réfléchir sur Cioran peut nous amener à réfléchir sur nous-mêmes, puisque nous baignons dans le bassin de culture auquel je me suis intéressé pour en broser le portrait. Puisant dans l'œuvre de Cioran, j'ai construit une figure-type de « l'homme désemparé », soit *l'une* des formes possibles de la subjectivité contemporaine. Pour en offrir un tableau homogène, il m'a fallu insister sur ses divisions car en tant que sujet, Cioran est divisé, déchiré. Tels étaient donc le but et l'envergure, probablement excessifs, de mon mémoire. À l'instar de Cioran, peut-être qu'il était nécessaire de m'aveugler sur mes propres dimensions pour l'écrire. Écrire mon dernier mot, poser mon dernier point, tel est l'oasis qui se profile maintenant à l'horizon... Avant d'y arriver, j'oppose à la fatigue et au dégoût le devoir de finir en beauté, en revenant sur l'essentiel de ma démarche.

Synthèse des sujets abordés

La face utopique de l'idéologie est en crise, soutient Gauchet. Si on trouve des théoriciens qui soutiennent que notre bonheur se trouve dans l'avenir de la collectivité, il manque d'illuminés pour les croire. Sceptique accompli, Cioran est un excellent révélateur de la « crise des idéologies », comprise comme crise des grands projets politiques. Refusant cette idée, très moderne, que le futur sera mieux que le présent, il annonce, à rebours de l'idéologie du Progrès, que le pire est à venir. Cioran est convaincu que notre malheur s'enracine dans notre désir d'agir et que le « paradoxe des conséquences » gouverne l'histoire. Dans cette perspective, il s'efforce de faire son deuil d'un avenir qui n'a rien à lui promettre, sinon la déception. Lorsqu'il lutte contre l'idée d'avenir (qui continue de l'attirer), Cioran lutte contre l'espoir qui, à ses yeux, nous aliène à une fausse image du futur. Si être dupe est le prix à payer pour donner sens au présent, Cioran n'est pas prêt à troquer sa lucidité pour du sens. C'est en philosophe qu'il s'oppose aux illusions de notre temporalité.

En soutenant que le futur n'est jamais mieux que le présent, Cioran croit tout de même en *savoir* quelque chose. Est-il à la hauteur de la « condition historique » qui justement, renvoie à notre incapacité de prévoir l'avenir ? Question épineuse puisque d'un côté, il refuse de s'accrocher à l'avenir alors que de l'autre, il prophétise la fin de l'humanité. Comment s'offrir le luxe d'une telle prédiction ? Peut-être que Cioran se considère comme porteur des représentations de son époque, qui se prolongent dans l'apathie et le désengagement de l'histoire ? En fait, comme Cioran rechigne à voir l'impact de la « conscience collective » sur ses représentations, j'écarterais cette hypothèse. À mon sens, Cioran projette ses représentations au monde entier, croyant probablement que ses pensées annoncent celles des générations à venir. Après tout, Cioran a son côté mégalomane, il écrivait quand l'ambition avait le dessus sur lui... Bref, le fait de savoir (ou de croire savoir) que la fin approche le déprime et le fascine.

Il y a quand même quelque chose de positif dans notre époque ; je la trouve extrêmement intéressante, presque trop intéressante. De sorte que d'un côté on peut être malheureux de passer son existence à une époque pareille, mais de l'autre c'est

quand même merveilleux d'assister à l'approche du déluge. Cela m'aurait vraiment ravi d'être un contemporain du déluge²²⁴.

À ces annonces teintées de pessimisme, Simmel répondrait que notre destin n'est pas tracé d'avance. L'histoire nous laisse une certaine marge de liberté qui nous permet de produire (du moins en partie) l'avenir de façon consciente, réfléchie. Mais au fond, ce que l'histoire nous réserve ne préoccupe pas Cioran puisqu'à ses yeux, notre bonheur ne se trouve pas dans le futur mais dans le passé. La félicité n'était possible qu'avant l'apparition de la conscience. Or, ce temps est à jamais révolu. De ce constat, je dégage un paradoxe majeur : d'un côté, Cioran valorise la lucidité alors que de l'autre, il regrette la perte de l'inconscience, qui n'est pas autre chose qu'une absence totale de lucidité, cette forme supérieure de conscience ! De plus, pour retrouver l'unité, je ne suis pas certain que Cioran renoncerait à la liberté de penser dont il profite allègrement...

Cioran entretient des rapports ambivalents avec le savoir. Bien qu'il valorise la connaissance de soi, il déprécie la science en général. D'abord, il estime que les savants n'ont pas à se prononcer sur le devoir-être de nos sociétés (rejoignant en cela l'éthique du savant chez Weber). Au lieu de nous dire quoi faire et où aller, ils devraient prescrire l'inaction générale, ce qui est, paradoxalement, une forme de devoir-être : être dans l'inaction. Comme individu, Cioran n'est pas certain de vouloir se consacrer à la science, d'en faire sa « vocation ». Il est conscient que la vérité repose sur des valeurs, qui reposent sur des convictions qui pour leur part, ne peuvent être prouvées. Bref, il rechigne à faire d'un but potentiellement illusoire l'objet de sa consécration. Sa méfiance n'est pas sans lien avec la « crise des idéologies », qui s'accompagne d'une crise dans le monde de la science. La plupart des savants « savent » que ce qui est considéré comme du savoir *aujourd'hui* peut aussi bien, demain, être périmé. Tirant les conséquences de ce rapport au savoir, Cioran conçoit la connaissance comme une mise en forme du réel, qui n'a de validité... que pour le temps que nous y adhérons. Mais peut-on croire en une vérité que l'on ne considère plus comme immuable ? Si oui, il faut savoir pour quelles raisons le faire car pour Cioran, l'argument de l'avancement des connaissances ne suffit pas.

²²⁴ Émile Cioran, *Entretiens*, op. cit., p. 256.

La science nous permet de maîtriser la nature. Sauf qu'au point où nous en sommes, le danger n'est plus tant la nature que la science elle-même. La peur d'une guerre nucléaire laisse place à celle des désastres environnementaux... Si la « fin de l'histoire » annoncée par Cioran se concrétise, elle pourrait résulter des progrès de la Raison ! Certes, la science guérit des maladies et peut retarder « l'apocalypse » ; mais cela ne la rend pas plus utile car selon Cioran, la mort (d'un homme ou de l'humanité) est préférable à la vie. Ceci dit, on peut attribuer un mérite aux sciences de l'homme. Elles aident à nous questionner sur les raisons que nous avons de poursuivre telle ou telle fin – la science par exemple. Ce qui me fait relever une autre contradiction de Cioran : autant la réflexion le renvoie à la relativité de ses fins, autant il trouve un « sens » à la connaissance de soi. Cette quête est sensée dans la mesure où il dévalorise la duperie, l'illusion. Cioran n'est pas un pur cynique, au sens où Simmel le définit. Il croit en la nécessité de mieux se connaître. Au fil de mon mémoire, j'ai traité de ce but comme d'une « rationalité en valeur ». J'aurais aussi pu l'aborder comme une survie du religieux dans un monde sorti de la religion. Cioran combat ses croyances parce qu'il *croit* en la nécessité de le faire.

La part de Cioran qui valorise la lucidité veut également renoncer à l'action. Et comme l'action se projette généralement dans l'avenir et qu'à ses yeux, l'avenir se résume à la mort, Cioran met de l'avant une politique du « ne rien faire ». La perte de sens qui accompagne le désenchantement du monde affecte son désir d'agir. Incertain de ses valeurs, Cioran est incapable de s'investir dans un but (outre la connaissance de soi), d'où l'atrophie de son désir. À vrai dire, c'est plutôt le désir de son « personnage » qui s'affaïsse puisque Cioran n'est ni un pur cynique, ni un pur blasé. Il a fait quelque chose de sa vie. Il conclut son dernier livre par cet aphorisme : « Après tout, je n'ai pas perdu mon temps, moi aussi je me suis trémoussé, comme tout un chacun, dans cet univers aberrant »²²⁵. Cela rejoint ce qui, à mon sens, est sa contradiction la plus gênante : mépriser les hommes mais s'adresser à eux, en publiant ses écrits. Sa rationalité en valeur, qui le fait tendre vers le détachement est en conflit ouvert avec son désir de gloire qui au contraire, fait des autres son ultime mesure.

²²⁵ Émile Cioran, *Aveux et Anathèmes*, op. cit., p. 146.

Au-delà de ses contradictions, Cioran s'efforce d'agir conformément à ce qu'il pense. Certes, ses livres ont été publiés ; sauf qu'il refusait les prix littéraires, quitte à vivre pauvrement. Critique du devoir de besogner, Cioran était réellement sans métier. En ce sens, il a réussi à échouer, il a vécu sans travailler, sans carrière ni statut. Il est vrai que le fait d'écrire et de publier le place dans une contradiction. En fait, l'« éthique protestante » qui l'a poussé à œuvrer dans le monde (par le biais de l'écriture) était la voie de salut qui le gardait en vie, en le projetant dans cet avenir où il aurait l'impression d'être quelqu'un pour les autres. Dans les dernières années de sa vie, avant d'être atteint de la maladie d'Alzheimer, Cioran s'est réconcilié avec lui-même, en prenant la décision de ne plus écrire. « La lucidité et la fatigue ont eu raison de moi – j'entends une fatigue philosophique autant que biologique –, quelque chose en moi s'est détraqué. On écrit par nécessité et la lassitude fait disparaître cette nécessité. Il vient un temps où cela ne nous intéresse plus »²²⁶. Cioran accepte son lot de contradictions, en se disant qu'elles sont le propre du sujet. En même temps, il n'échappe pas au souci d'accorder ses gestes à ses pensées. La division est son destin, tout comme la quête d'une coïncidence avec lui-même.

Sous l'influence de l'individualisme, qui l'amène à percevoir les autres comme des éléments contraignants, Cioran se replie dans la solitude, dans le but de se rapprocher de ce qu'il est. À vrai dire, sa solitude procède également d'une situation d'isolement. Roumain d'origine, Cioran est « étranger » de la France et de l'Occident. Il habite la grande ville, marquée par des relations froides et impersonnelles. Cela renforce les idées sombres qui au départ, l'ont motivé à rester seul. En fait, Cioran oscille entre le repli égoïste du penseur et l'appel de l'action, qui renouvelle ses déceptions. Étonnamment, il ne s'est pas suicidé. Peut-on le regretter ? Après tout, Halbwachs a montré que les individus de la trempe de Cioran étaient « socialement nuisibles » puisqu'au fond, ils propagent une tristesse qui serait mieux de rester morte et enterrée. L'état de désagrégation de la société qu'exprime Cioran, n'est-il pas mieux de le passer sous silence ? À supposer que Cioran fasse émerger des sentiments latents chez son lecteur, on peut au moins lui attribuer un mérite : il lui fait prendre conscience d'une part de soi qu'il ignorait. Par contre, en mettant des mots sur la détresse d'être et le non sens de la vie humaine, Cioran *propage* le désenchantement. Sa pensée

²²⁶ Émile Cioran, *Entretiens*, op. cit., p. 232.

envoûte, au risque de nous entraîner dans un rapport au monde qui n'a rien de *nécessaire*. La « connaissance » qu'il nous partage peut avoir quelque chose de malsain, surtout pour celui qui l'épouse de trop près.

Incapable de se suicider, Cioran a longtemps vu dans le renoncement une planche de salut. Après maintes tentatives, il reconnaît que la pensée orientale, si elle est d'un intérêt théorique, n'a aucune utilité pratique. Abolir son désir et son Moi, vivre hors du temps et hors du monde : cette façon de fuir le désenchantement se trouve en pleine contradiction avec l'ethos de notre civilisation, qui fait de nous des sujets et nous pousse à nous activer. Incapable de croire en Dieu, Cioran ne peut être un saint ; incapable de renoncer, il ne peut être un sage. Partant du fait que la sagesse exclut l'activité dans le monde, Cioran n'est pas tant un sage qu'un sceptique : « [...] un jour peut-être connaîtrez-vous cette forme de liberté, cette forme de respiration qui est délivrance de soi et de tout. Vous pourrez alors vous engager dans n'importe quoi sans y adhérer »²²⁷. Être libre, dans cette perspective, c'est ne pas croire à ce que l'on fait. Sauf qu'il est impossible d'agir sans croire. Et Cioran le reconnaît : « Les gens croient à ce qu'ils font, car ils ne pourraient pas le faire autrement. Je ne crois pas à ce que je fais, mais j'y crois un peu malgré tout : c'est à peu près ça ma position »²²⁸. S'il croit « un peu à ce qu'il fait », c'est donc qu'en regard de sa vision des choses, Cioran se situe quelque part entre la liberté et l'aliénation. Souffrant du fait de penser, il a ses instants de repos dans le croire.

Un dernier mot

Pour conclure, « L'homme désespéré » qu'incarne Émile Cioran est aux prises avec un déchirement dont il ne peut se départir. Désireux de retrouver l'unité, il reste tiraillé par une volonté de s'affirmer, contre les normes et les valeurs dominantes de la société. Dans un sursaut de nostalgie, il lui arrive de rêver du paradis. Situait le bonheur dans le temps d'avant la naissance, il rejette alors cet avenir vers lequel paradoxalement, il ne peut s'empêcher de marcher. Pour vivre « hors du temps », il faudrait que Cioran renonce à l'action qui s'y

²²⁷ Émile Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p. 117.

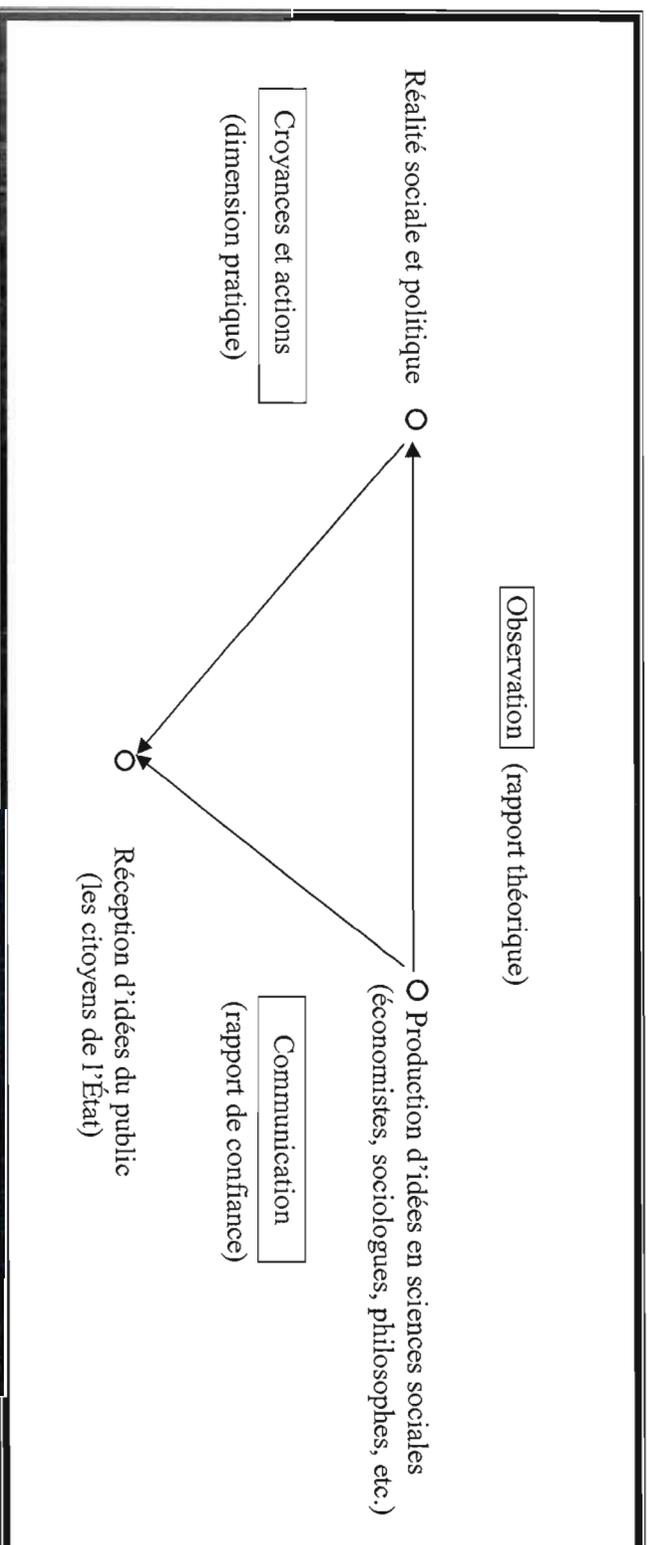
²²⁸ Émile Cioran, *Entretiens*, op. cit., p. 66.

projette. Or, ce désir d'agir, Cioran est incapable de l'étouffer, il revient toujours à la charge, tel un feu qui reprend au passage d'une bourrasque. La meilleure façon de contrer les conséquences de l'action serait de ne plus agir. Pour ce faire, il lui faudrait se départir de ses croyances, racines de l'acte. Mais qu'est-ce qu'une vie sans croyances ? La souffrance patiente ? Les langueurs de l'ennui ? Le désir sans but, l'atrophie progressive ? L'attente de la mort, en bref ! Si retrouver l'inconscience est le moyen de contrer son malheur, Cioran se montre incapable de renoncer à sa lucidité. « Tu n'agiras point ! », voilà ce que lui commande le sage en lui. Ce sage, Cioran l'écoute sauf qu'étant divisé, il reste en dialogue avec le « démon » qui l'attache au monde, aux autres et à lui-même...

Cioran aspire à se détacher du monde pour se rapprocher de ce qu'il est. Il y a chez lui cette conviction, bien ancrée, que les autres l'éloignent de son moi. S'il vivait hors du monde, serait-il à ce point plus « authentique » ? En se pensant indépendamment de ses déterminations sociales, ne succombe-t-il pas à l'« écran de fumée » de notre époque ? Pourquoi cette part du sujet qui, intuitivement peut-être, pense être *plus* que ce que les autres font de lui ? Et pour finir, à quoi bon se questionner, au lieu de se contenter d'être, tout simplement ? L'homme désemparé ne sait pas ce qu'il veut parce qu'il ne sait pas ce qu'il est. Il ne sait pas ce qu'il est parce qu'il n'est pas un, mais plusieurs. Même s'il trouvait la frontière entre son « moi » de son « moi social », le fait de rester en relation avec les autres la déplacerait à nouveau... Cioran est l'objet de l'histoire qui a fait de lui un sujet. Et par ce fond anthropologique qui fait de lui un être requis par l'altérité, il est condamné à se demander « *Qui suis-je ?* ». Il est destiné à souffrir de ce qu'il désire savoir, tout en sachant que ce savoir lui manque, et continuera de lui manquer...

SCHÉMA 1

Esquisse d'une théorie restreinte de l'idéologie



* Schéma inspiré de Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, Coll. « Points / Essais », 1986, p. 134.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvre d'Émile Cioran

- Cioran, Émile. *Précis de décomposition*. Coll. « Tel », no 18. Paris : Gallimard. 1949. 255 p.
- Cioran, Émile. *Syllogismes de l'amertume*. Coll. « folio essais », no 79. Paris : Gallimard. 1952. 153 p.
- Cioran, Émile. *La tentation d'exister*. Coll. « Tel », no 99. Paris : Gallimard. 1956. 247 p.
- Cioran, Émile. *Histoire et utopie*. Coll. « folio essais », no 53. Paris : Gallimard. 1960. 142 p.
- Cioran, Émile. *De l'inconvénient d'être né*. Coll. « folio essais », no 80. Paris : Gallimard. 1973. 244 p.
- Cioran, Émile. *Ébauches de vertige*. Coll. « folio », no 4100. Paris : Gallimard. 1979. 127 p.
- Cioran, Émile. *Aveux et Anathèmes*. Coll. « Arcades », no 11. Paris : Gallimard. 1987. 146 p.
- Cioran, Émile. *Sur les cimes du désespoir*. Coll. « Le livre de poche », no 4139. Paris : Éditions de l'Herne. 1990. 127 p.
- Cioran, Émile. *Entretiens*. Coll. « Arcades », no 41. Paris : Gallimard. 1995. 319 p.
- Cioran, Émile. *Œuvres*. Paris : Quarto Gallimard. 1995. 1818 p.
- Cioran, Émile. *Solitude et destin*. Coll. « Arcades », no 78. Paris : Gallimard. 2004. 427 p.
- Cioran* (dir. Laurence Tacou et Vincent Piednoir). Coll. « Les Cahiers de l'Herne », no 90. Paris : Éditions de l'Herne. 2009. 541 p.

Ouvrages théoriques et classiques

- La Bible* (TOB). Paris : Société biblique française & Éditions du Cerf. 2004. 1819 p.
- Akoun, André et al. *Le Robert- Dictionnaire de sociologie*. Paris : Seuil. 1999. 587 p.

Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*. Coll. « Points / Politique », no 53. Paris : Seuil. 1972. 313 p.

Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la politique ?*. Coll. « Essais points », no 445. Paris : Seuil. 1995. 195 p.

Aron, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris : Gallimard. 1967. 664 p.

Aron, Raymond. *L'opium des intellectuels*. Coll. « Pluriel ». Paris : Hachette littérature. 2002. 338 p.

Baudelot, Christian et Roger Establet. *Suicide. L'envers de notre monde*. Paris : Seuil. 2006. 265 p.

Besnard, Philippe. *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. Paris : PUF. 1987. 424 p.

Biaggi, Vladimir. *Le nihilisme*. Coll. « GF Corpus », no 3011. Paris : Flammarion. 1998. 232 p.

Boudon, Raymond. *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*. Coll. « Essais / points », no 241. Paris : Fayard. 1986. 325 p.

Boudon, Raymond. *Études sur les sociologues classiques (tome 2)*. Coll. « Quadrige », no 322. Paris : PUF. 2000. 245 p.

Clastres, Pierre. *Recherches d'Anthropologie politique*. Paris : Seuil. 1980. 247 p.

Clastres, Pierre. *La société contre l'État*. Paris : Éditions Minuit. 1994. 186 p.

Colliot-Thélène, Catherine. *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*. Paris : PUF. 2001. 330 p.

Colliot-Thélène, Catherine. *La sociologie de Max Weber*. Coll. « Repères », no 452. Paris : La Découverte. 2006. 122 p.

Constant, Benjamin. *Écrits politiques*. Coll. « Folio / Essais ». Paris : Gallimard. 2004. 870 p.

Desoche, Philippe. *La volonté*. Coll. « GF corpus », no 3012. Paris : GF Flammarion. 1999. 249 p.

Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Coll. « Essais », Paris : Seuil. 1983. 310 p.

Durkheim, Émile. *L'éducation morale*. Paris : PUF. 1974. 242 p.

Durkheim, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : PUF, 1981, 149 p.

- Durkheim, Émile. *L'évolution pédagogique en France*. Coll. « Quadrige », no 109. Paris : PUF. 1999. 403 p.
- Durkheim, Émile. *Le suicide*. Coll. « Quadrige ». Paris : PUF. 1999. 463 p.
- Ferry, Luc et Marcel Gauchet. *Le religieux après la religion*. Paris : Grasset. 2004. 144 p.
- Freud, Sigmund. *L'avenir d'une illusion*. Paris : PUF. 1995. 61 p.
- Freud, Sigmund. *Le malaise dans la culture*. Paris : PUF. 1995. 93 p.
- Freund, Julien. *Sociologie de Max Weber*, Coll. « Le Sociologue », Paris, PUF, 1966. 256 p.
- Freund, Julien. *Études sur Max Weber*. Genève-Paris : Librairie DROZ. 1990. 274 p.
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris : Gallimard. 1985. 306 p.
- Gauchet, Marcel. *La religion dans la démocratie ; parcours de la laïcité*. Coll. « Le débat ». Paris : Gallimard. 1998. 175 p.
- Gauchet, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard. 2002. 387 p.
- Gauchet, Marcel. *La condition historique*. Coll. « Essais ». Paris : Stock. 2003. 354 p.
- Gauchet, Marcel. *Un monde désenchanté ?*. Paris : Les Éditions de l'Atelier. 2004. 253 p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Aubier. 1991. 565 p.
- Hervieu-Léger, Danièle et Jean-Paul Willaime. *Sociologies et religion. Approches classiques*. Paris : PUF. 2001. 289 p.
- Hyppolite, Jean. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Coll. « Points », no 153. s.l. : Seuil. 1993. 124 p.
- Joseph, Isaac. *Erving Goffman et la microsociologie*. Coll. « Philosophies », no 99. Paris : PUF. 1998. 126 p.
- Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Le livre de Poche. 1983. 530 p.
- Nietzsche, Friedrich. *Le gai savoir*. Coll. « Classiques de la philosophie », no 4620. Paris: Le Livre de Poche. 1993. 565 p.

- Nietzsche, Friedrich. *Par-delà bien et mal*. Coll. « GF », no 1057. Paris : Flammarion. 2000. 385 p.
- Platon, *Gorgias*. Coll. « GF », no 146. Paris : Flammarion. 1967. 503 p.
- Platon. *La République*. Coll. « GF », no 653. Paris : Flammarion. 2002. 801 p.
- Platon. *Le Banquet*. Coll. « Rivages poches / Petite bibliothèque », no 493. Paris : Éditions Payot & Rivages. 2005. 148 p.
- Raynaud, Philippe. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Coll. « Recherches politiques ». Paris : PUF. 1987. 217 p.
- Ricoeur, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Coll. « Essais », no 538. Paris : Seuil. 1997. 411 p.
- Simmel, Georg. *Philosophie de l'amour*. Coll. « Rivages poches / Petite bibliothèque », no 55. Paris : Rivages. 1988. 265 p.
- Simmel, Georg. *Philosophie de la modernité* (tome 2). Paris : Payot. 1990. 309 p.
- Simmel, Georg. *La religion*. Paris : Circé. 1998. 181 p.
- Simmel, Georg. *Études sur les formes de la socialisation*. Paris : PUF. 1999. 756 p.
- Simmel, Georg. *Philosophie de l'argent*. Coll. « Quadrige ». Paris : PUF. 1999. 662 p.
- Simmel, Georg. *La tragédie de la culture*. Coll. « Petite bibliothèque », no 86. Paris : Rivages de poche, 2002. 255 p.
- Simmel, Georg. *L'argent dans la culture moderne*. Québec : Éditions de la Maison des sciences de l'homme / Presses de l'université Laval. 2006. 182 p.
- Simmel, Georg. *Pour comprendre Nietzsche*. Coll. « Le promeneur ». Paris : Gallimard. 2006. 123 p.
- Vandenberghe, Frédéric. *La sociologie de Georg Simmel*. Coll. « Repères », no 311. Paris : Éditions la découverte. 2001. 124 p.
- Vattimo, Gianni et al.. *Encyclopédie de la philosophie*. Coll. « La Pochothèque ». Varèse : Le livre de poche. 2002. 1777 p.
- Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon. 1964. 341 p.
- Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Paris : Plon. 1965. 539 p.
- Weber, Max. *Économie et société* (tome 1). Paris : Plon. 1971. 650 p.

Weber, Max. *Sociologie des religions*. Coll. « Tel », no 340. Paris : Gallimard. 1996. 545 p.

Weber, Max. *Le savant et le politique*. Coll. « La Découverte / Poche », no 158. Paris : La découverte. 2003. 206 p.

Articles scientifiques, ouvrages collectifs et revues

Gauvin, François. « Spinoza, Kant, Hegel : Les textes fondamentaux de la philosophie moderne ». *Le Point Hors-série*, no 10. (dir. Gauvin, François). Paris. Septembre / octobre. 2006. [p.14-43] et [75-103].

Haessler, A.J.. « Au cœur de la société marchande ». *Georg Simmel : La sociologie et l'expérience du monde moderne* (dir. Watier, Patrick). Paris : Méridiens Klincksieck. 1986. [p.139-158].

Isambert, François-André. « Courants sociaux et loi des grands nombres ». *Le suicide ; un siècle après Durkheim* (dir. Borlandi, Massimo et Mohamed Cherkaoui). Paris : PUF. 2000. [p.87-108].

Liotard, Arion Kelkel. « Habermas et les risques de la modernité selon Max Weber ». *Max Weber et le destin des sociétés modernes*, no. 17. (dir. inconnu). Grenoble : Cahiers de Recherches sur la philosophie et le langage. 1995. [p.195-213].

Marcel, Jean-Christophe. « Halbwachs et le suicide : de la critique de Durkheim à la fondation d'une psychologie collective ». *Le suicide ; un siècle après Durkheim* (dir. Borlandi, Massimo et Mohamed Cherkaoui). Paris : PUF. 2000. [p.147-183].

Moyn, Samuel. « Savage and modern liberty: Marcel Gauchet and the origins of New French Thought ». *European Journal of Political Theory* (dir. inconnu). Londres, s.d. [p.164 à 187].

Scubla, Lucien. « Les hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? ». *Qu'est-ce que le religieux ? Revue du MAUSS* (dir. inconnu). Paris : La Découverte-MAUSS. 2003. [p.90-117].

Simmel, Georg. « Métropoles et mentalité ». *L'école de Chicago : naissance de l'écologie urbaine* (dir. Grafmeyer, Yves et Isaac Joseph). Paris : Aubier. 1984. [p.61- 77].

Steiner, Philippe. « Crise, effervescence sociale et socialisation », *Le suicide ; un siècle après Durkheim* (dir. Borlandi, Massimo et Mohamed Cherkaoui). Paris : PUF. 2000. [p.63-80].

Stephan, Jonas et Patrick Schweitzer. « Georg Simmel et la ville ». *Georg Simmel : La sociologie et l'expérience du monde moderne* (dir. Watier, Patrick). Paris: Méridiens Klincksieck. 1986. [p.161-171].

Watier, Patrick. Présentation de *Georg Simmel et l'expérience du monde moderne* (dir. Watier, Patrick). Paris: Méridiens Klincksieck, 1986. [p.65-76].