

LES REVELATIONS DE L'INSOMNIE: ECRITURE ET AUTOBIOGRAPHIE CHEZ CIORAN

Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes*

La vérité réside dans le drame individuel. Si je souffre réellement, je souffre beaucoup plus qu'un individu, je dépasse la sphère de mon moi, je rejoins l'essence des autres. La seule manière de nous acheminer vers l'universel est de nous occuper uniquement de ce qui nous regarde.

De l'inconvénient d'être né

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

Cahiers : 1957-1972

Title: *The Revelations of Insomnia : Writing and Autobiography in Cioran's Works*

Abstract: *Any spiritual autobiography is a song of the self, wrote Harold Bloom. This remark by the American literary critic is quite relevant to the work of Emil Cioran. It can be read as (which does not mean to reduce it to) an elegiac autobiography mingled with philosophical criticism; it is indeed a "song of the self". For this self-proclaimed "Privat Denker", writing is self-writing, self-creation (autopoïesis) and narrative of how one has become who one is. Cioran writes to communicate an experience, a test, a life itinerary, always fragmentary, always precarious, full of vertigo and despair. His confessional writing communicates his existential and spiritual itinerary, his failures and his apotheoses.*

Keywords: *Cioran, confessional writing, despair, failure*

Chute et récit : le style de l'autobiographie

Toute autobiographie spirituelle est une « chanson du moi », écrit Harold Bloom.¹ Cette remarque du critique littéraire américain est assez pertinente à propos de l'œuvre d'Emil Cioran. Elle peut être lue comme (ce qui

* Licencié en philosophie par la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Master en sciences de la religion et docteur en philosophie par la même institution. Éditeur du site web *Portal E.M.Cioran/Br* : www.emcioranbr.org. E-mail : diguinas@gmail.com.

¹ BLOOM, Harold, *Omens of the millenium: the gnosis of angels, dreams, and resurrection*. New York: Riverhead Books, 1996, p. 15.

ne signifie la réduire à) une autobiographie élégiaque mêlée de critique philosophique ; c'est bien une « chanson du moi » d'indole gnostique. Pour cet autoproclamé « Privat Denker »,² l'écriture est écriture *de soi*, création de soi (*autopoïesis*) et récit de comme on est devenu celui qu'on est. Cioran écrit pour communiquer une expérience, une épreuve, un itinéraire de vie, toujours fragmentaire, toujours précaire, riche de vertige et de désespoir. Son écriture confessionnelle nous communique son itinéraire existentiel et spirituel, ses ratages et ses apothéoses.

Dans *Le crépuscule des pensées*, le jeune auteur roumain distingue entre deux types de philosophes :

Deux types de philosophes : ceux qui réfléchissent sur des idées, et ceux qui réfléchissent sur eux-mêmes. La différence du syllogisme au malheur...

Pour le philosophe objectif, seules les idées ont une biographie ; pour le philosophe subjectif, seule l'autobiographie a des idées ; l'on est prédestiné à vivre auprès des catégories, ou de soi. En dernière instance, la philosophie est la méditation poétique du malheur.³

La remarque d'un autre critique littéraire, Northrop Frye, est aussi opportune : d'après lui, le mythe est un « exemple de pensée qu'œuvre aux extrémités de la possibilité humaine, la projection d'une vision de la réalisation humaine et des obstacles affrontés sur le chemin vers ladite réalisation. »⁴ Cette remarque possède la valeur propédeutique de souligner le sens gnostique du binôme vie-œuvre de l'auteur né à Răşinari. Selon Nicole Parfait, la vie ultérieure de Cioran sera déterminée, à partir des événements qui la singularisent, « selon le schème de la tragédie antique : comme un déclin fatal. »⁵ À vrai dire, il serait tout à fait fatal si ce n'était pas pour l'élément mystique entraîné dans son vécu. C'est un récit de chute, exil, errance, perte, nostalgie, mais aussi éveil et lucidité, connaissance et délivrance, conquête et apothéose, triomphe inouï. L'impossibilité de dormir acquiert, pour Cioran, une signification éminemment spirituelle. Comme la maladie, l'insomnie possède des vertus métaphysiques : elle est principe de révélation.

Les propos de Bloom et de Frye sont propices pour une herméneutique de l'œuvre de Cioran comme l'autobiographie spirituel d'un gnostique sans credo. D'abord en ce qui concerne l'insomnie, dont l'expérience est cruciale pour l'auteur roumain. Au genre de l'autobiographie correspond une écriture

² CIORAN, Emil, *Entretiens*. Paris : Gallimard (coll. « Arcades »), p. 103.

³ IDEM, *Le crépuscule des pensées*, in *Œuvres*, trad. de Mirella Patureau-Nedelco. Paris : Gallimard (coll. « Quarto »), p. 374-5.

⁴ FRYE, Northrop, "Archetypal Criticism", pp. 131-62; "Varieties of Literary Utopias", in *Utopias and Utopian Thought*, ed. Frank E. Manuel (Boston, 1967), pp. 25-49.

⁵ PARFAIT, Nicole, *Cioran ou le défi de l'être*. Paris : Desjonquères, 2001, p. 21.

confessionnelle vouée à faire le récit de cette expérience. « Il n'y aurait pas eu de motif suffisant pour une autobiographie, n'sil n'était intervenu, dans l'existence antérieure, une modification, une transformation radicale : conversion, entrée dans une nouvelle vie, opération de la Grâce. »⁶ Le caractère dynamique du récit qui le divise entre l'avant, le durant, et l'après ladite « transformation radicale », c'est ce qui distingue l'autobiographie du simple portrait :

Si le changement n'avait pas affecté l'existence du narrateur, il lui aurait suffi de se peindre lui-même d'une fois pour toutes, et la seule matière changeante apte à faire l'objet d'un récit se serait réduite à la série des événements extérieurs : nous serions alors en présence des conditions de ce que Benveniste nome histoire, et la persistance même d'un narrateur à la première personne n'eût guère été requise. En revanche, la transformation intérieure de l'individu – et le caractère exemplaire de cette transformation – offre matière à un discours narratif ayant le *je* pour sujet et pour 'objet'.⁷

En ce qui concerne Cioran, cette transformation intérieure renvoie au drame de la perte du sommeil : c'est la *lucidité* qui s'en suit, le dénouement d'une série d'actes de la conscience qui finit par comprendre, par des sursauts, « le côté négatif de la vie, que tout est vide. »⁸ L'insomnie sera décisive pour sa décision de dire « adieu à la philosophie »,⁹ afin de se dédier à un autre genre d'activité, notamment une « philosophie-confession »¹⁰ pour laquelle le style est bien plus qu'un souci littéraire. Or, Cioran parle toujours de lui, même s'il parle des autres. « Il y a des écrivains – remarque-t-il – plus pudiques que le masquent. Pascal, par exemple, est à mi-chemin, il est plus pudique. Il n'emploie pas la première personne, il refuse le *je* de Montaigne comme quelque chose de mauvais goût. »¹¹ C'est pourquoi Montaigne peut être considéré plus *écrivain*, plus styliste que Pascal. Tout comme l'auteur des *Essais*, Cioran parle à la première personne, il ne se dérobe pas à employer le *je*, il en abuse ; même s'il

⁶ STAROBINSKI, Jean, « Le style de l'autobiographie », in *Poétique – Revue de Théorie et d'Analyse Littéraire*, n° 3, septembre 1970, p. 261.

⁷ IDEM, *Ibid.*, p. 261

⁸ CIORAN, Emil, *Entetiens*, p. 32.

⁹ IDEM, « Adieu à la philosophie », *Précis de décomposition, Op. cit.*, p. 622.

¹⁰ Nous empruntons le terme employé par l'auteur lui-même pour indiquer ses préférences intellectuelles : « D'une manière générale, ce qui m'a toujours le plus intéressé, c'est la philosophie-confession. Aussi bien en philosophie qu'en littérature, ce sont les cas qui m'intéressent, ces auteurs desquels on peu dire qu'ils sont un cas au sens quasi clinique du terme. M'intéressent ceux qui sont parvenus à la catastrophe, et également ceux qui sont parvenus à se situer au-delà de la catastrophe. » IDEM, *Entretiens*, p. 24.

¹¹ IDEM, *Ibid.*, p. 136-7.

emploie « le pluriel implicite du “on” ou le pluriel avoué du “nous” », ¹² ce n’est de lui-même qu’il parle. ¹³ Faut de différence entre le narrateur et le héros, étant donnée la coïncidence entre l’auteur et l’objet du récit, l’écriture autobiographique favorise le développement d’un style propre : c’est le style de l’autobiographie, fragmentaire et atopique dans le cas de cet autoproclamé « exilé métaphysique ».

La valeur autoréférentielle du style renvoie donc au moment de l’écriture, au « moi » actuel. [...] Au vrai, le passé ne peut jamais être évoqué qu’à partir d’un présent : la « vérité » des jours révolus n’est telle que pour la conscience qui, accueillant aujourd’hui leur image, ne peut éviter de leur imposer sa forme, son style. Toute autobiographie – se limitât-elle à une pure narration – est une auto-interprétation. Le style est ici l’indice de la relation entre le scripteur et son propre passé, en même temps qu’il révèle le projet orienté vers le futur, d’une manière spécifique de se révéler à autrui. ¹⁴

L’urgence de l’autobiographie relève du besoin de s’adresser à son passé afin de comprendre son moi actuel. Comment suis-je devenu celui qui je suis ? Comment suis-je arrivé ici ? Qu’est-ce qui m’est arrivé ? Cioran demanderait : comment avancer avec cette néfaste lucidité qui sape les raisons de vivre, empoisonnant la vie elle-même ? Qu’il soit question de prédestination ou d’hasard, un « faveur de la nature démente » ou un « miracle négatif », ¹⁵ la perte du sommeil est le principe d’une révélation capitale exigeant un travail de réminiscence, élaboration, expression. Celui qui se livre à la « méditation poétique du malheur » ressent le besoin de communiquer une expérience inouïe, quelque chose perçue comme extraordinaire, prodigieuse. Or, l’œuvre de Cioran décrit un mouvement allant « du centre vers la périphérie » d’une circonférence qui « enferme les êtres dans une communauté d’intérêts et d’espoirs » ¹⁶ : c’est un mouvement qui mène en dehors de la vie. ¹⁷ Ce mouvement revient à une sortie de ce que Chestov appelle l’« omnitude », ¹⁸ c’est-à-dire la conscience commune renfermée dans les limites de la raison pragmatiquement partagée. Ce mouvement commence par les nuits blanches, il y demeure. C’est une « sortie

¹² IDEM, « Exégèse de la décadence », *Précis de décomposition, Op. cit.*, p. 595.

¹³ « Ce n’est pas du tout le “nous” de l’homme politique, le “nous” du prophète, ou Dieu sait quoi, qui parle au nom des autres. [...] Mais c’est pour éviter le *je* qui n’est pas possible dans certain cas, et pour donner une apparence objective à mes choses subjectives. » IDEM, *Entretiens*, p. 49.

¹⁴ STAROBINSKI, Jean, *Op. cit.*, p. 258.

¹⁵ CIORAN, Emil, « La conscience du malheur », *Précis de décomposition, Op. cit.*, p. 605.

¹⁶ IDEM, « Promenade sur la circonférence », *Ibid.*, p. 598.

¹⁷ IDEM, « Désarticulation du temps », *Ibid.*, p. 591.

¹⁸ CHESTOV, Leão, *As revelações da morte*, § VIII. Trad. de Jorge de Sena. Lisboa: Círculo do Humanismo Cristão, 1960, p. 64.

du temps » que Sylvie Jaudeau interprète comme une expérience typiquement gnostique.¹⁹ La lucidité, l'état d'esprit propre de cette expérience-limite, désertifie le réel et fait de l'être un spectre, un souvenir, un *déjà-été*. En proie à la lucidité, on devient 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*. L'instant enfui, où le retrouver ? qui vous le donnera ? Partout des frénétiques ou des ensorcelés, une foule d'anormaux que la raison a désertés pour prendre refuge auprès de vous, du seul qui ait tout compris, spectateur absolu, égaré parmi des dupes, à jamais rétif à la farce unanime. L'intervalle qui vous sépare des autres ne cessant de s'agrandir, vous en venez à vous demander si vous n'auriez pas perçu quelque réalité qui se dérobat à tous. Révélation infime ou capitale, le contenu vous en restera obscur.²⁰

Ce passage-là se trouve dans *Histoire et utopie*. Cioran y reprend une réflexion sur l'extase qu'il avait déjà faite dans son livre de début, *Sur les cimes du désespoir* : « L'extase véritable est périlleuse ; elle ressemble à la dernière phase de l'initiation des mystères égyptiens, où la parole : "Osiris est une divinité noire" remplaçait la connaissance explicite et définitive. En d'autres termes, l'absolu demeure, en tant que tel, inaccessible. »²¹ Ce n'est pas l'extase à la façon des mystiques chrétiens, c'est une extase des « racines immanentes de la vie »²² ; celle-ci ne suppose pas la présence de Dieu, indispensable dans une vision théiste traditionnelle. Cette extase noire est propre d'un esprit qui n'est pas forcément athée, mais plutôt anti-théiste. Cioran ne croit pas au théisme comme solution du problème cosmologique.²³ S'il y a un dieu, il est indifférent, ou mauvais. Depuis ses années universitaires, cette conviction restera inaltérée toute sa vie. Dans sa jeunesse, il se peut qu'il fût attiré par l'athéisme tragique de Nietzsche ; son écriture française révèle le mouvement du Zarathoustra vers le dualisme du zoroastrisme et du manichéisme. Plus il

¹⁹ JAUDEAU, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*. Paris : José Corti, 1990, p. 44.

²⁰ CIORAN, Emil, « École de tyrans », *Histoire et utopie*, *Op. cit.*, p. 1006.

²¹ IDEM, « Extase », *Sur les cimes du désespoir*, *Op. cit.*, p. 43.

²² IDEM, *Ibid.*, p. 43.

²³ « Dans ce monde où la vie se déroule au rythme d'une tragédie universelle, où les hommes désespèrent, torturés par l'impossibilité d'accéder à une satisfaction concrète et immédiate, il ne peut pas exister d'être suprême, et surtout un être suprême qui soit bon. Schopenhauer remarquait que l'existence du mal dans le monde était la principale objection qu'on pouvait opposer à la thèse d'un créateur bon et parfait. Le mal est immanent au monde et nous ne pouvons pas concevoir un être absolument bon qui soit incapable de le supprimer. Le théisme ne trouve donc aucune justification dans les données concrètes de la réalité. » CIORAN, Emil, « Le théisme comme solution du problème cosmologique », in *Cahiers l'Herne Cioran*. Paris : Éditions de l'Herne, 2009, p. 133.

avance, plus il s'avère hérétique. Son œuvre peut être lue comme un essai autobiographique sur l'exil, l'étrangeté, la nostalgie, l'aliénation de la conscience dans un monde auquel l'homme n'appartient pas, un monde où « rien n'est à sa place, en commençant par ce monde même. »²⁴

Les actes de la conscience

Il faut signaler une série d'actes qui préparent la fatalité de la conscience culminant dans la perte du sommeil. 1^{er} acte : la découverte précoce de l'ennui, un dimanche d'été, après-midi, quand Cioran n'avait que cinq ans. Cette expérience entraîna une perte de l'innocence insouciant à l'intérieur de cet univers si familier, si hospitalier. « Le ciel et la terre m'appartenaient, littéralement. Même mes appréhensions étaient heureuses. Je me levais et me couchais – en Maître de la Création. Je connaissais mon bonheur, et pressentais que j'allais le perdre. Une peur secrète rongait mes jours. Je n'étais pas aussi heureux que je le prétends maintenant. »²⁵ C'est le début de la « chute *du* temps ».

2^{ème} acte : le moment où il quitte son petit village, malgré sa propre volonté, à l'âge de dix ans, pour déménager à Sibiu afin de faire ses études dans un prestigieux lycée de cette ville cosmopolite. « Quand j'ai dû quitter ce monde-là, j'ai eu le pressentiment que pour moi quelque chose s'était brisé à jamais. Je pleurais et je ne l'oublierai jamais. »²⁶ C'est une rupture de l'harmonie primitive au sein d'un « paradis terrestre », et le début de l'« exil métaphysique », puisque « le détachement spirituel commence par un arrachement au sol. »²⁷ C'est à Sibiu que commence le drame de l'insomnie ; « J'errais pendant des heures dans les rues, comme une sorte de fantôme et tout ce que j'ai écrit plus tard a été élaboré pendant ces nuits-là [...] Ces nuits de Sibiu sont donc à l'origine de ma vision du monde. »²⁸

3^{ème} acte : la prise de conscience de la contingence de la vie individuelle et du caractère accidentel de son existence, le jour où, lors d'une crise d'anxiété, Cioran se jette sur le canapé en exclamant : « Je n'en peux plus ! » – et sa mère lui dit ceci : « Si je savais, j'aurais avorté ». Ces mots, au lieu de le déprimer, ont été une « libération ». [...] Parce que j'ai compris que je n'étais vraiment qu'un accident. »²⁹

²⁴ IDEM, « Les anges réactionnaires », *Précis de décomposition*, *Op. cit.*, p. 615.

²⁵ IDEM, *Cahiers : 1957-1972*. Paris : Gallimard, 1997, p. 137.

²⁶ IDEM, *Entretiens*, p. 286.

²⁷ JAUDEAU, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, p. 30.

²⁸ CIORAN, Emil, *Entretiens*, p. 287.

²⁹ IDEM, *Ibid.*, p. 88.

4^{ème} acte : les nuits berlinoises. Entre 1933 et 1935, Cioran est en Allemagne grâce à une bourse d'études. C'est l'apogée de l'insomnie, qui se prolonge depuis ses années à Sibiu, ensuite à Bucarest. Les extases qu'il affirme avoir expérimentés remontent à son séjour à Berlin et à Munich. Le désespoir, dont les causes sont subjectives aussi bien qu'objectives (historiques, culturelles, sociales), le livre à la tentation du fanatisme politique, défi à la lucidité ; il est attiré par le phénomène nationale de l'hitlérisme, il rêve d'ailleurs d'une dictature pareille qui puisse éveiller son peuple et le hausser au rang d'une grande nation. Il est tout seul, désemparé, déchiré entre l'agitation de la vie quotidienne et l'inaction contemplative, les événements de l'actualité et le drame métaphysique, le bruit et le silence, le monde et l'esprit. Pour ne pas effondrer, il lit des textes bouddhistes. Il est « sur les cimes du désespoir » : « À l'âge où j'écrivais en roumain *Cartea Amărgirilor* (vingt-cinq ans ?) je vivais avec une telle intensité que j'avais littéralement peur de finir en fondateur de religion... À Berlin, et à Munich, j'ai connu des extases fréquentes – qui demeureront à jamais les *sommets* de ma vie. Depuis, je n'en pai plus eu que des simulacres. »³⁰

5^{ème} acte : de la transfiguration à la traduction de soi. Cioran avait l'habitude de raconter l'épisode où il renonça au projet de traduire Mallarmé en roumain pour se mettre à écrire en français. Il abandonne sa langue et adopte le français pour toujours. Pour parvenir à le maîtriser, il rompt avec son passé, avec lui-même. Le changement de langue entraîne une petite morte et une paradoxal renaissance. Le *Précis de décomposition* représente ce tournant. C'est pourquoi Cioran parle de cette décision en termes d'une « conversion » : « Simone Weil écrivait dans la Lettre à un religieux que “changer de religion est une chose aussi grave et dangereuse que changer de langue, pour un écrivain”. [...] On n'est pas une nationalité, on est une langue. Hors d'elle, tout devient abstrait et irréel. Alors, oui, une langue est une patrie, et je me suis dénationalisé. En un certain sens, je me suis libéré, mais cela s'avère également douloureux. »³¹

« Tomber du temps » : l'insomnie comme expérience gnostique

Après avoir tombé dans le temps, Cioran tombe *du* temps. Le pressentiment, l'expression précoce de cette chute ultérieure, c'est l'ennui d'enfance dont nous avons déjà parlé. « Tomber du temps », le dernier texte de *La chute dans le temps*, représente, d'après lui-même, ce qu'il a écrit de plus sérieux.³² Ces dernières pages, dit-il, « m'ont beaucoup coûté – dit-il – et ont été

³⁰ IDEM, *Cahiers: 1957-1972*, p. 579.

³¹ IDEM, *Entretiens*, p. 162.

³² IDEM, *Ibid.*, p. 233.

généralement incomprises. Y a-t-il plus grand drame en effet que de tomber du temps ? »³³

Les autres tombent dans le temps ; je suis, moi, tombé du temps. À l'éternité qui s'érigeait au-dessus de lui succède cette autre qui se place au-dessus, zone stérile où l'on n'éprouve plus qu'un seul désir : réintégrer le temps, s'y élever coûte que coûte, s'en approprier une parcelle pour s'y installer, pour se donner l'illusion d'un chez-soi. Mais le temps est clos, mais le temps est hors d'atteinte : et c'est de l'impossibilité d'y pénétrer qu'est faite cette éternité négative, cette *mauvaise* éternité.³⁴

Celles-là ne sont pas les seules lignes écrites *au-dessous* du temps, *en dehors* du temps, à son côté, malgré lui, contre lui. Son œuvre est le récit d'une chute, d'une séparation, d'un exil. Discontinuité, hiatus, intervalle, abîme : le temps ne l'appartient pas, il n'y appartient non plus. « La vie et moi : deux lignes parallèles qui se rencontrent dans la mort »,³⁵ écrit-il dans *Le crépuscule des pensées*, l'un de ses plus beaux livres. D'un bout à l'autre, son œuvre est pleine de variations fragmentaires sur cette expérience dégradante, mais aussi libératrice : le désespoir-titre de son livre de début, la « décomposition » de son Précis blasphématoire, l'« écartèlement » de l'être qui est le thème de l'un de ses derniers livres, les « fractures »,³⁶ tous ces signes-là renvoient à une seule et même expérience vécue, et au sentiment de l'existence qui lui correspond, à une seule et même vision de la condition humaine, du sens de l'humanité, de sa destinée historique, de son « élan vers le pire » : la chute dans le temps, puis *du* temps, l'histoire et la posthistoire, la quête de l'utopie et la conquête de la dystopie... « Et ne dirait-on pas qu'on assiste à l'agonie de l'indestructible ? Tout pas en avant, toute forme de dynamisme comporte quelque chose de satanique : le progrès est l'équivalent moderne de la Chute, la version profane de la damnation. »³⁷

Dans le passé immémorial, les hommes avaient tout le temps du monde, ils vivaient comme s'ils étaient immortels, auprès des sources immédiates de la vie, sans souci ni anxiété, dans une existence tranquille et monotone. Nous autres achetons notre temps, nous le monétisons, le calculons. Nous n'avons pas su faire un bon usage du temps, y habiter, nous y attarder, le savourer, le contempler ; nous l'avons dégénéré en *histoire*, ce « défi à la contemplation »³⁸ portant « les stigmates qui définissent à la fois le temps et

³³ IDEM, *Ibid.*, p. 233.

³⁴ IDEM, « Tomber du temps », *La chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1152.

³⁵ IDEM, *Le crépuscule des pensées*, *Op. cit.*, p. 367.

³⁶ IDEM, *Aveux et anathèmes*, *Op. cit.*, p. 1659.

³⁷ IDEM, « Portrait du civilisé », *La chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1087.

³⁸ IDEM, « Urgence du pire », *Écartèlement*, *Op. cit.*, p. 1438-9.

l'homme. »³⁹ De la plénitude à l'indigence temporelle : voilà l'itinéraire de la civilisation, sa chute *dans* le temps et puis *du* temps – la posthistoire. Le temps deviendra un jour un bien rare (et cher), comme le sera l'eau ; un « asset » au sens strict du terme. Les grandes corporations et les gens au pouvoir en auront le monopole. On aura des comptes de crédit temporel par moyen desquels l'on rechargera et l'on consommera son capital de temps. Les désœuvrés, les ratés, même les pauvres gens travailleurs seront arrêtés par des dettes à l'Administration Centrale du Temps ; ils seront empêchés de vivre, de bouger tout simplement, soustraits au cours temporel et condamnés à un *succédané* du temps, à ses périphéries, à une sous-existence sans le droit de participer au devenir et d'en jouir. Leur temps sera temporairement coupé, comme est coupé le courant électrique si l'on n'en paie pas la facture. La constitution organique de l'homme deviendra de plus en plus artificielle, prothétique, virtuel, il perdra toute familiarité avec la durée, avec la vie. L'homme a choisi l'*autre* arbre, non pas celle de vie, de la vraie éternité. Il ne lui restera que ce temps fabriqué, devenu marchandise, denrée de consommation *de luxe*. Tout comme Cioran, l'homme de l'avenir n'aura pas « droit au temps ».⁴⁰

Ce gnostique velléitaire se veut le précurseur de la fin l'histoire, le prototype du « posthomme » : « Je crois vraiment que l'humanité finira le jour où tous les hommes seront comme moi. Ce n'est pas une présomption. »⁴¹ Il projette à l'avenir l'image de « l'homme-en-dehors-de-tout. Cet homme, je le suis devenu, je l'incarne maintenant. »⁴² C'est la situation-limite, l'ultime étape de l'homme avant qu'il devienne spectre, parce que, comme Nietzsche l'avait dit, et Cioran le cite textuellement, l'homme est « l'animal malade *par excellence* »⁴³ : « toujours différent de nous-mêmes, nous ne sommes nous-mêmes que dans la mesure où nous nous écartons de notre définition, l'homme, selon de mot de Nietzsche, étant *das noch nicht festgestellte Tier*, l'animal dont le type n'est pas encore déterminé, fixé ».⁴⁴ L'homme expérimente avec soi, avec ses potentialités d'être et de non-être. C'est la raison pour laquelle nous sommes incapables de « demeurer à *l'intérieur* de quelque réalité que ce soit »,⁴⁵ la raison aussi pour laquelle l'homme est

³⁹ IDEM, « Après l'histoire », *Ibid.*, p. 1426.

⁴⁰ IDEM, « Tomber du temps... », *La chute dans le temps.*, *Op. cit.*, 1152.

⁴¹ IDEM, *I miei paradossi: intervista con Leonhard Reinisch*. Trad. de Annunziata Capasso et Mattia Luigi Pozzi. Napoli: La Scuola di Pitagora, 2017, p. 39.

⁴² IDEM, *Le mauvais démiurge*, *Op. cit.*, p. 1217.

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, 3^{ème} dissertation, §13.

⁴⁴ CIORAN, Emil, « L'arbre de vie », *La chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1078.

⁴⁵ IDEM, *Ibid.*, p. 1073.

« fracture et fissure d'être »,⁴⁶ « exemple d'antinature »,⁴⁷ « hérésie »⁴⁸ de la nature. Le comble de sa condition, c'est la singularisation infinie, la fragmentation, au point que, « dressés en face de soi, nous ne coïncidons avec rien, pas même avec notre singularité. »⁴⁹

Le temps est le levain de la vie, la force créatrice du devenir, le principe dynamique et active de l'existence, la source du possible et du renouvellement. Celui qui tombe du temps est relégué à une temporalité stérile, figée, morte. Ainsi parle l'homme du sous-temps :

J'entasse du révolu, ne cesse d'en fabriquer et d'y précipiter le présent, sans lui donner le loisir d'épuiser sa propre durée. Vivre, c'est subir la magie du possible ; mais lorsqu'on perçoit dans le possible même le révolu à *venir*, tout devient virtuellement passé, et il n'y a plus de présent ni de futur. Ce que je distingue dans chaque instant, c'est son essoufflement et son rôle, et non la transition vers un autre instant. J'élabore du temps mort, je me vautre dans l'asphyxie du devenir.⁵⁰

Pour cette existence destituée et de futur et de présent, *rien n'a été encore*, et pourtant *tout a déjà été*. Or, cette « mauvaise éternité », ne serait-elle peut-être *l'éternité* tout court, en l'occurrence vue par une perspective « luciférienne », sans y *croire* ?⁵¹ En fin de compte, négative ou positive, l'éternité s'oppose au monde du devenir, nie l'immanence absolue de l'existence ordinaire en affirmant un *autre* temps, une *autre* réalité. Cioran théorise l'immortalité, même s'il n'y croit pas ; il y songe tout en la niant. On ne tombe pas du temps, on n'en sort pas : on rejoint le principe intemporel de sa nature, lequel est perçu avec frayeur. L'indestructible est perçu comme

⁴⁶ IDEM, *Ibid.*, p. 1073.

⁴⁷ IDEM, *Ibid.*, p. 1076.

⁴⁸ IDEM, *Ibid.*, p. 1075 ; « Mais la vie est rupture, hérésie, dérogation, aux normes de la matière. Et l'homme, par rapport à la vie, est hérésie au second degré, victoire de l'individuel, du caprice, apparition aberrante, animal schismatique que la société – somme de monstres endormis – vise à ramener dans le *droit chemin*. » IDEM, « Mécanismes de l'utopie », *Histoire et utopie*, *Op. cit.*, p. 1039.

⁴⁹ IDEM, « L'arbre de vie », *La chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1071.

⁵⁰ IDEM, « Tomber du temps... », *Ibid.*, p. 1152.

⁵¹ Cioran lui-même nous autorise à polémiquer avec le jugement de cette « éternité », à en accorder la perception de « mauvaise » au manque de la *foi*, au sens chrétien traditionnel. Bien qu'il présente une vision de monde éminemment gnostique (la « Création ratée »), Cioran accorde à la foi une importance capitale, ce qui ne rime pas avec la plupart des doctrines gnostiques. La foi est importante parce qu'elle fournit la fermeté de croire à ce que l'on connaît, de croire à soi-même, à ses actions, à ses objectifs. Il dit à Léo Gillet que l'insomnie, c'est vraiment le moment où l'on est *totalemment* seul dans l'univers. *Totalemment*. Et si l'on avait la foi, ce serait beaucoup plus simple... » IDEM, *Entretiens*, p. 89.

intolérable. Bref, si le temps ordinaire est le domaine de la génération *et de la décomposition*, donc de la mort, ce temps extraordinaire s'avère doublement négatif, une zone-limite de mort et de non-mort, ou l'on ne peut vivre ni mourir, à l'instar du désespéré selon Kierkegaard : il meurt la vie et subit la double l'impossibilité et de mourir et vivre. « Celui qui croit qu'on peut encore mourir n'a pas connu certaines solitudes, ni l'inévitable de l'immortalité perçu dans certains affres... »⁵²

La philosophie existentielle de Cioran se fonde sur une métaphysique de la Chute et de l'Exil. Selon Sylvie Jaudeau, « l'expérience personnelle de l'étrangeté ne pouvait manquer d'être rapportée à la destinée de l'humanité et d'inspirer une théorie de l'histoire qui élargit à l'échelle collective les conséquences d'une crise individuelle. La réflexion historique ne sort pas du champ métaphysique. À la vision de la conscience séparatrice correspond celle de l'histoire tragique ».⁵³ Cioran se veut étranger dans tous les domaines : « Qui êtes-vous ? – Je suis un *étranger* pour la police, pour Dieu, pour moi-même. »⁵⁴ L'étrangeté dont il songe n'est pas (uniquement) question de contingence, mais de nécessité ; elle s'inscrit dans la condition humaine comme une donnée anthropologique : l'homme est un étranger au monde, à la vie, à lui-même. Grâce à sa verticalité, il est un « animal métaphysique », un animal de *transcendance*. Par sa nature hybride, duale, faite de corps (le fini, la nécessité) et d'esprit (l'infini, la liberté), il vit tourné et vers les événements et vers l'immobilité de la vie intérieure, dans le temps et dans l'âme, dans la vie et dans *la conscience* de la vie.

L'un des propos centraux du gnosticisme, c'est l'idée que l'homme est tombé dans un monde hostile et ténébreux auquel il n'appartient pas au fond. Son séjour y est un accident, une erreur, un contretemps, bref, un éloignement de sa patrie spirituel, à l'instar de l'*Hymne de la Perle*.⁵⁵ L'existence est détour, errance, dérive, la mort étant une désintégration et une réintégration : le retour au principe auquel nous appartenons, et dont la multiplicité issue (les « étants », en langage heideggérien) est un délit, une « trahison » de son unité-

⁵² IDEM, "Sur certaines solitudes", *Précis de décomposition*, *Op. cit.*, p. 698.

⁵³ JAUDEAU, Sylvie, *Op. cit.*, p. 36.

⁵⁴ CIORAN, Emil, *Le mauvais démiurge*, *Op. cit.*, p. 1245.

⁵⁵ « Son origine et son auteur sont inconnus. L'hymne est l'un des exemples les plus remarquables de la poésie gnostique. Il présente la fable d'un prince envoyé de l'Orient en Egypte afin de la recherche d'un trésor caché, la perle, qui, après un périple d'oubli, l'emporte. De cette façon, il est en même temps amené à son voyage de retour, qu'il termine avec succès. Derrière l'histoire, et entrelacé avec elle, se trouve le mythe gnostique de la libération de l'âme des ténèbres vers le royaume de la lumière. La fable est donc une parabole et possède, à la fois, une signification symbolique. » RUDOLPH, Kurt, *Gnosis: the nature & history of Gnosticism*. New York: Harper Collins, 1984, p. 29.

identité originaire. Le monde est, selon le mot de Marcion, *haec cellula creatoris*,⁵⁶ c'est-à-dire une « cellule fermée », une chambre close : c'est la prison de l'esprit, la maison des morts, le royaume de la nécessité et de la contingence. De la décomposition. L'homme y est jeté, il y tombe. Par sa composition corporelle et aussi par son psychisme, il appartient à ce monde démoniaque ; par la partie divine de sa composition (l'esprit, *pneuma*), il n'y appartient pas, y est un étranger, *allogenes*.⁵⁷ Ses rapports avec le monde sont donc doubles, issus de la nécessité et de la contingence. Sa non-appartenance relève de sa nature spirituelle, de ce néant originaire. Il faut discerner deux sens distincts de ce qu'on appellerait « vie » : la vie biologique, matérielle et psychique, la « vie » spirituelle, ou l'esprit tout court, d'où l'antinomie entre vie et esprit chez Cioran. De la perspective de la créature et du monde, l'esprit s'identifie à la mort et au néant ; de la perspective de l'esprit, cette vie de mort donne à comprendre que « ce monde n'a pas été créé suivant le vœu de la Vie », selon un texte mandéen de la Mésopotamie, le *Ginza*.⁵⁸

L'étrangeté gnostique est physio-temporelle. L'opposition de l'esprit au monde est ambivalente : il s'oppose à la réalité matérielle, et aussi, encore plus peut-être, à la loi du temps, à la *chronicité* cosmique. L'ordre du temps est plus assujettissant que ne l'est le royaume de la matière. L'acosmisme gnostique se dédouble, donc, en un *achronisme*, c'est-à-dire la rejection du temps – et de l'histoire – au nom d'un principe intemporel que le gnostique identifie à sa vraie nature. Le sentiment inspiré par l'aspect temporel de cet « exil cosmique », selon Hans Jonas, trouve une expression poignante en des paroles comme celles-ci : « J'ai habité ce monde [de ténèbres] pendant des milliers de myriades d'années, et personne ne savait de moi, que j'étais là... Année après année, génération après génération, j'étais là, et ils ne savaient pas de moi, que je demeurais dans leur monde », il est dit dans le *Ginza*.⁵⁹

L'attitude existentielle de Cioran peut être interprétée par le biais du gnosticisme si l'on admet, d'après Henri-Charles Puech, que le temps n'y est pas un problème particulier, spécifique ou relativement autonome », et que « l'attitude du gnostique en présence du temps se confond, en fait, avec son attitude générale à l'égard de la condition qui est faite à l'homme ici-bas, et,

⁵⁶ JONAS, Hans, *The Gnostic Religion: the Message from the Alien God and the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001, p. 55.

⁵⁷ Titre d'un texte gnostique, partie intégrante de la bibliothèque de Nag Hammadi. Cf. WIRE, Antoinette C. ; TURNER, John D. ; WINTERMUTE, Orval S., "Allogenes", in ROBINSON, James (ed.), *The Nag Hammadi Library*. New York: Harper Collins, 1990, p. 490.

⁵⁸ CIORAN, Emil, *Aveux et anathèmes*, *Op. cit.*, p. 1652.

⁵⁹ JONAS, Hans, *Op. cit.*, p. 54.

par là, à l'égard du monde tout entier, de l'histoire de ce monde, du devenir qui s'y déroule, du drame qui s'y joue. »⁶⁰ Celle attitude se caractérise par la « révolte contre le temps et le monde tel que les concevait – de façon divergente – l'hellénisme et le christianisme », respectivement une conception cyclique du temps, et du monde comme une substance éternelle, sans principe ni fin, et une conception linéaire-eschatologique du temps et du monde comme création *ex nihilo* d'un dieu tout-puissant et amoureux. Et l'un et l'autre postulent la thèse d'un bien suprême, d'une harmonie, d'un ordre divinement établi pour le bien majeur des êtres ; « ici, comme sur bien d'autres points, l'attitude gnostique est principalement négation »⁶¹ (acosmisme, achronisme). Cioran, qui fréquenta d'ailleurs les cours de Puech au Collège de France, le sait bien :

Pour les gnostiques, tout ce qui est associé au temps procède du mal. Le discrédit s'étend à l'histoire dans son ensemble, comme appartenant à la sphère des fausses réalités. Elle n'a ni sens ni utilité. Le passage par l'histoire est sans fruit. Une telle vision s'écarte considérablement de l'eschatologie chrétienne officielle et édulcorée qui voit dans l'histoire et dans les maux qu'elle engendre des épreuves rédemptrices.⁶²

L'achronisme est l'attitude de fondamentale de Cioran, la « chute du temps » en étant l'expression culminante. Chute paradoxale, en effet, parce qu'une chute vers le haut, vers « les cimes du désespoir », dans cet abîme de l'être qui se confond avec un néant divin. La dualité anthropologique (vie-esprit, nécessité-liberté, créé-non-créé, temporalité-intemporalité) détermine la condition paradoxale et antinomique de la chute dans le temps, du temps de la chute : celui qui tombe du temps est à la fois au-dessous et au-dessus du temps. « Les deux côtés de l'idée de l'Étranger [Alien], le positif et le négatif, l'étrangeté comme supériorité et comme souffrance, comme la prérogative de l'éloignement [remoteness] et le destin de la participation alternent comme les caractères d'un seul et même sujet – la "Vie". »⁶³

Par-delà le temps, la vie est pour Cioran le problème capital du point de vue de la lucidité. Celle-ci anéantit celle-là. La lucidité rend la vie impraticable. Depuis notre séparation d'avec le tout, c'est elle que nous manque, c'est elle qui nous est étrange (c'est elle « le grand Inconnu »⁶⁴), à l'instar du titre de l'essai sur la chute dans le temps : « l'arbre de vie ». La chute dans le temps

⁶⁰ PUECH, Henri-Charles, *En quête de la gnose*, vol. I (« La Gnose et le temps et autres essais »). Paris : Gallimard, 1978, p. 215.

⁶¹ IDEM, *Ibid.*, p. 216.

⁶² CIORAN, *Entretiens*, p. 223.

⁶³ JONAS, Hans, *Op. cit.*, p. 50.

⁶⁴ CIORAN, « Variations sur la mort », *Précis de décomposition*, *Op. cit.*, p. 588.

revient à une aliénation, à un éloignement des « sources inviolables de la vie ». Vie et mort se confondent et s'inversent par l'opération antinomique de l'esprit. La conscience est séparatrice, principe d'individuation, limitation, rétrécissement, fermeture ; en elle s'ouvre un abîme entre l'esprit et la vie, entre l'infini comme principe (*arkhé*) et la finitude de l'existence soumise à la loi de la décomposition. La lucidité est la conscience exacerbée de cette fracture. Il y a deux concepts de vie chez Cioran : d'une part, la vie générée, inférieure, soumise au devenir et à la décomposition ; d'une autre, la vie immortelle, reconnue par l'esprit comme sa vraie identité. Bref, la chute du temps reconduit l'étranger, paradoxalement, au monde et à l'existence dans le temps, dorénavant transfigurés. La « sortie du temps » n'est qu'une poursuite de la Vie, c'est-à-dire à l'Être véritable par-delà l'inconsistance de ce monde de décomposition.

Aspects sotériologiques de l'insomnie

« Depuis le temps qu'Hypnos est le frère de Thanatos – explique Eliade – nous comprenons pourquoi en Grèce, tout comme en Inde et dans le gnosticisme, l'action de “réveiller” a un sens “sotériologique” (dans le sens large du terme). »⁶⁵ Être « réveillé », avoir « l'œil de la connaissance », c'est-à-dire se libérer des attachements illusoire du moi afin de renaître spirituellement. La signification sotériologique de l'acte de réveiller, dont parle Eliade, trouve une forte résonance dans l'œuvre de Cioran. Rétrospectivement, il affirme que ce n'est tout à fait une mauvaise chose d'avoir été visité par le démon de la veille. Il accorde à l'insomnie le mérite de l'avoir fait « ouvrir les yeux », « éveiller », « comprendre » (le non-sens, l'absurde, que tout est vide) :

C'est une expérience extrêmement douloureuse, c'est une catastrophe. Mais ça vous fait comprendre des choses que les autres ne peuvent pas comprendre : l'insomnie vous met en dehors des vivants, en dehors de l'humanité. Vous êtes *exclu*. [...] Il n'y a aucun progrès. Il n'y a que cette immense nuit qui est là.⁶⁶

« Cette immense nuit », c'est une *autre* nuit...⁶⁷ L'insomniaque ne dort pas, et pourtant il n'est pas tout à fait réveillé. Il gît dans un état intermédiaire,

⁶⁵ ELIADE, Mircea, “O sono e a morte”, *Mito e realidade*. Trad. de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 113.

⁶⁶ CIORAN, Emil, *Entretiens*, p. 86.

⁶⁷ « La première nuit est accueillante. Novalis lui adresse des hymnes ; On peut dire d'elle : *dans* la nuit, comme si elle avait une intimité. On entre dans la nuit et l'on s'y repose par le sommeil et par la mort. Mais l'*autre* nuit n'accueille pas, ne s'ouvre pas. En elle, on est toujours dehors. Elle ne se ferme pas non plus, elle n'est pas le grand Château, proche, mais inapprochable, où l'on ne peut pénétrer parce que l'issue en serait gardée. La nuit est

liminaire de la conscience. Il ne connaît pas la discontinuité du sommeil qui permet de recommencer chaque jour comme s'il était un recommencement. Le sommeil est le « secret de la vie ». ⁶⁸ L'homme n'a d'élection qu'entre l'oubli, l'illusion, le désespoir : « C'est pour cela que je considère que les nuits blanches sont la plus grande expérience que l'on peut faire dans la vie, elles vous marquent pour le reste de votre existence. [...] Ce phénomène m'a ouvert les yeux pour toujours, pour ainsi dire. Ma vision des choses est le résultat de ces veilles, j'ose dire les "veilles de l'esprit", c'est prétentieux, mais enfin c'est un peu ça. » ⁶⁹ Il y a du positif dans cet état. Certes, l'insomnie est un mal. Toutefois, « céder, au milieu de nos maux, à la tentation de croire qu'ils ne nous auront servi à rien, que, sans eux, nous serions infiniment plus avancés, c'est oublier le double aspect de la maladie : *anéantissement* et *révélation* ; elle ne nous enlève à nos apparences et ne les détruit que pour mieux nous ouvrir à notre ultime réalité, et quelque fois à l'invisible » ⁷⁰

Terminologie étonnante pour un sceptique : « ultime réalité », « l'invisible »... On ne doit pas sous-estimer les occurrences dans le discours cioranien de catégories comme « l'intemporel », « l'invisible », « l'indestructible », « le non-crée ». Ce sont des termes-clé pour accéder au noyau mystique sa pensée. Ils indiquent une réalité ultime, l'être par-delà la caducité de l'existence dans le temps, l'absolu, quelque peu comme l'*ápeiron* d'Anaximandre. Malgré son scepticisme, Cioran écrit passionnément sur l'immortalité, sur l'éternité, sur l'absolu. Croit-il à tout cela ? Or, il est un « nihiliste qui *croit à tout*. » ⁷¹ On peut trouver dans l'œuvre de ce « fanatique du doute » une mystologie et une sotériologie à mi-chemin entre la gnose et le bouddhisme, qu'il conjugue éclectiquement. Il y a en effet une théorie de la délivrance de l'ordre du temps, du royaume du Dément ou de Maya. Il faudrait dresser la gnoseologie mystique, la théorie de la connaissance religieuse selon Cioran. Malgré ses attaques à la raison, à la conscience et à la connaissance, il s'agit d'un penseur. Bref, la délivrance aux yeux de Cioran revient à un « savoir *sans connaissances* », à un « non-savoir », à

inaccessible, parce qu'avoir accès à elle, c'est accéder au dehors, c'est rester hors d'elle et c'est perdre à jamais la possibilité de sortir d'elle. » BLANCHOT, M. *L'espace littéraire*. Paris : Gallimard, 1955, p. 214.

⁶⁸ CIORAN, Emil, *Entretiens*, p. 291.

⁶⁹ IDEM, *Ibid.*, p. 291.

⁷⁰ IDEM, « Sur la maladie », *La chute dans le temps, Op. cit.*, p. 1126.

⁷¹ « Satires et soupirs me semblent également valables. Que j'ouvre un pamphlet ou au « *Ars moriendi* », tout y est vrai... Avec la désinvolture de la pitié, je m'étends sur les vérités et me confonds avec les mots. « Tu seras objectif ! » — malédiction du nihiliste qui *croit à tout*. » IDEM, *Syllogismes de l'amertume, Op. cit.*, p. 784.

« l'inconscience ». C'est un gnosticisme atypique, en effet, comme celui de Basilide.⁷²

La conscience instaure une dualité ontologique correspondant à deux étapes de l'éveil : premièrement, la révélation du mal et du valeur négatif de l'existence *ici-bas*, de l'être mortel, dans le temps, soumis à la loi de la décomposition. Le second moment, l'étape finale, après la rupture avec le démiurge, le dévoilement de Maya : c'est donc la révélation du vide, de l'irréalité universelle, l'intuition de quelque chose en nous – un rien – qui est indestructible. Et de nous-mêmes. C'est à une « joie neutre » que l'on attend : « joie sans détermination aucune, aussi dénudée que l'anxiété, dont elle se veut le remède, et dont elle n'est que l'aboutissement, la conclusion positive. »⁷³

Sylvie Jaudeau remarque que « la question du salut est sans cesse présente chez Cioran. Il faut chercher à se délivrer de l'enfer du monde. »⁷⁴ Elle a raison, mais celle-là est une demi-vérité. Elle a raison aussi de dire « voir en lui un simple cynique qui survole la réalité d'un regard égal et désabusé, ou un sceptique à la souveraine indifférence serait nier la pulsion profonde et toujours active d'une inquiétude métaphysique qu'aucun nihilisme ne sera parvenu à étouffer. »⁷⁵ Le salut n'est pas seulement mis en question par Cioran. De fait, on peut trouver toute une théorie du salut *possible* dans l'œuvre de ce faux sceptique, faux nihiliste (c'est peut-être ce qui garde à l'esprit la commentatrice, lors d'affirmer que « le pessimisme de l'œuvre de Cioran n'apparaît qu'à ceux qui n'en ont pas pénétré le sens ultime »⁷⁶). Cioran fait quand même la théorie de la délivrance, à mi-chemin entre la gnose et le bouddhisme de l'école Madhyamika, même s'il se déclare un « indélivré », un « reprobé », un mystique *raté*. Les textes qui font partie de *Le mauvais démiurge*, « Paléontologie » et « L'indélivré », sont essentiels en ce qui concerne cette théorie. En plus, les derniers pages de « L'âge d'or », le texte qui ferme *Histoire et utopie*, sont dotés d'une rare vibration lumineuse qui contraste avec la pesanteur du processus temporel. Est-ce que Cioran ne

⁷² « Basilide, le gnostique, est un des rares esprits à avoir compris, au début de notre ère, ce qui maintenant constitue un lieu-commun, à savoir que l'humanité, si elle veut se sauver, doit rentrer dans ses limites naturelles par retour à l'ignorance, véritable signe de rédemption. Ce lieu commun, hâtons-nous de le dire, demeure encore clandestin : chacun le murmure amis se garde bien de le proclamer. Quand il deviendra slogan, un pas considérable en avant aura été accompli. » IDEM, *Le mauvais démiurge*, *Op. cit.*, p. 1240.

⁷³ IDEM, *Ibid.*, p. 1201.

⁷⁴ JAUDEAU, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, p. 62-3.

⁷⁵ IDEM, *Ibid.*, p. 116.

⁷⁶ IDEM, *Ibid.*, p. 17.

fait que spéculer, conjecturer, ou l'a-t-il expérimenté, y croit-il véritablement ? Y est-il ironique ? sérieux ?⁷⁷

Si impitoyables qui soient nos refus, nous ne détruisons pas tout à fait les objets de notre nostalgie : nos rêves survivent à nos éveils et à nos analyses. Le paradis, nous avons beau cesser de croire à sa réalité géographique ou à ses figurations diverses, il n'en réside pas moins en nous comme une donnée suprême, comme une dimension de notre moi originel ; il s'agit maintenant de l'y découvrir. Quand nous y parvenons, nous entrons dans cette gloire que les théologiens appellent *essentielle* ; mais ce n'est pas Dieu que nous voyons face à face, c'est l'éternel présent, conquis sur le devenir et sur l'éternité elle-même... Qu'importe dès lors l'histoire ! elle n'est pas le siège de l'être, elle en est l'absence, la *non* de toute chose, la rupture du vivant avec lui-même ; n'étant point pétris de la même substance qu'elle, il nous répugne de coopérer encore à ses convulsions. [...] Le remède à nos maux, c'est en nous qu'il nous le faut chercher, dans le principe intemporel de notre nature. Si l'irréalité d'un tel principe était démontrée, prouvée, nous serions perdus sans appel. Quelle démonstration, quelle preuve pourraient cependant prévaloir contre la persuasion intime, passionnée, qu'une partie de nous échappe à la durée, contre l'irruption de ces instants où Dieu fait double emploi avec une clarté surgie soudains à nos confins, béatitude qui nous projette loin en nous-mêmes, saisissement hors de l'univers ? [...] Et ce saisissement, ne l'eussions-nous éprouvé qu'une seule fois, qu'il suffirait à nous raccommo-der avec nos hontes et avec nos misères dont il est sans doute la récompense. C'est comme si *tout* le temps était venu nous visiter, une dernière fois, avant de disparaître... [...] Point de paradis, sinon au plus profond de notre être, et comme dans le moi du moi ; encore faut-il pour l'y trouver avoir fait le tour de tous les paradis, des révolus et des possibles, les avoir aimés et haïs avec la maladresse du fanatisme, scrutés et rejetés ensuite avec la compétence de la déception.⁷⁸

Voilà le grand Oui de Cioran, son insoupçonnée passion de l'affirmation, l'aboutissement positif de sa lucidité. Une admirable démonstration d'anti-scepticisme, d'anti-nihilisme. Nous y voyons l'expression ultime de l'hétérodoxe sotériologie cioranienne, et une rare démonstration de générosité dans la critique des possibilités humaines sur le plan spirituel. C'est la preuve

⁷⁷ Tenons-nous à ces paroles : « Quand je parle de "délivrance", je ne fais pas de littérature ; je réponds à un appel surgi de mon esprit et de ma physiologie, de tout ce que j'ai de bon et de mauvais, de tout ce qu'il y a de *religieux* dans ma désolation. Le seul « mythe » auquel j'adhère sans restriction est celui du Paradis perdu. » CIORAN, Emil, *Cahiers : 1957-1972*, p. 357.

⁷⁸ IDEM, « L'âge d'or », *Histoire et utopie*, *Op. cit.*, p. 1060-1.

que sa pensée n'est pas tout à fait *a-sotériologique*. Ce dénouement, tellement inouï en ce qui concerne la négativité de sa pensée, permet de repenser ses positions à propos de l'esprit, de la lucidité, et de la connaissance. Comme presque tout dans la pensée paradoxale de Cioran, ces termes-là s'avèrent fort ambigus. Cioran affirme le salut possible et en fait le récit passionné. Cette réalisation – la délivrance telle qu'il la conçoit –, s'elle est possible, se passe parfaitement de la foi. « Éveil », le « moi du moi », « lucidité », « l'indestructible », « le vide », ⁷⁹ « béatitude au-dessus de Dieu » : il y a une sotériologie (une théorie de la délivrance) chez Cioran, et elle n'est pas conventionnelle. Malgré ses négations, la délivrance est un exploit de l'*esprit*, l'aboutissement positif de la *lucidité*. La sienne est une vision hétérodoxe à mi-chemin entre le dualisme gnostique (pas forcément le gnosticisme *chrétien*, mais plutôt l'oriental, manichéen, persan) et la dialectique négative d'un Nagarjuna. Cette conception s'accommode bien au scepticisme, à l'athéisme, au nihilisme de Cioran, l'idée de Dieu ne lui étant pas nécessaire, tout comme celle d'Être. On réveille pour l'irréalité universelle, on triomphe sur le « monde » et sur le « moi » :

Bref, la pensée existentielle-métaphysique de Cioran est marquée d'un bout à l'autre par ces propos gnostiques, la chute et comme l'exil cosmique, l'étrangeté au monde, l'aliénation et la nostalgie de l'esprit, l'éveil et la prise de conscience de sa vraie nature intemporelle. La « connaissance religieuse » dont il parle dans un texte de jeunesse, ce n'est rien d'autre qu'une *gnose*, c'est-à-dire une connaissance intuitive (non conceptuelle, non abstraite) par l'expérience, la familiarisation, le contact direct et vif, et dépourvu d'analyse, avec l'« objet ». Celui-ci se confond avec le sujet de la connaissance ; connaître, c'est être connu.⁸⁰ Connaissance intuitive d'aspiration

⁷⁹ *Shunyata*, un concept oriental. Cioran l'explique : le « vide », au sens de *shunyata*, ressemble extérieurement à l'ennui. Mais le vide n'est pas du tout une expérience européenne. C'est orientale, au fond. C'est le vide comme quelque chose de positif. C'est comme se guérir de tout. On enlève toute propriété à l'être. Et au lieu d'avoir un sentiment de manque, et donc de vide, c'est le sentiment de plénitude par l'absence. Donc, le vide comme instrument du salut, pour ainsi dire. Comme voie, comme chemin du salut. On l'appelle *shunyata*, c'est donc la vacuité. » IDEM, *Entretiens*, p. 70-1.

⁸⁰ N'est rien d'autre ce que Cioran dit dans *Des larmes et de saints* : « Toute version de Dieu est autobiographique. Elle est non seulement issue de nous, elle est aussi notre propre *interprétation*. Il s'agit d'une double vision introspective, qui nous découvre la vie de l'âme comme un *moi* et comme *Dieu*. Nous nous reflétons en lui et il se reflète en nous. [...] Je ne me conçois qu'à travers l'image que je me fais de lui. C'est seulement ainsi que connaissance de soi peut avoir un sens et un but. Celui qui ne pense pas à Dieu demeure étranger à lui-même. Car l'unique voie de la connaissance de soi passe par Dieu, et l'Histoire universelle n'est qu'une description des formes qu'il a prises. » CIORAN, Emil, *Des larmes et de saints*, *Op. cit.*, p. 313.

véritablement mystique, à la différence de la plupart des intuitionnismes modernes, y inclus celui de Bergson : d'où le côté tragique de cette pensée que l'on peut caractériser justement de « luciférienne ». Ce mode de connaissance est thématé dans « L'arbre de vie » : « Connaître véritablement, c'est connaître l'essentiel, s'y engager, y pénétrer par le regard et non par l'analyse ni par la parole ». L'idéal, écrit-il plus loin, serait « recommencer la Connaissance, c'est-à-dire d'édifier une autre histoire, une histoire dégrévée de l'ancienne malédiction, et où il nous fût donné de retrouver cette marque divine que nous portions avant la rupture avec le reste de la création. »⁸¹

Le style comme hérésie

Dans la vie de l'esprit il arrive un moment où l'écriture, s'érigant en principe autonome, devient destin. C'est alors que le Verbe, tant dans les spéculations philosophiques que dans les productions littéraires, dévoile et sa vigueur et son néant.

La tentation d'exister

La Vérité, nous ne la poursuivons pas toujours ; mais quand nous la recherchons avec soif, avec violence, nous haïssons tout ce qui est *expression*, tout ce qui relève des mots et des formes, tous les mensonges nobles, encore plus éloignés du vrai que les vulgaires.

De l'inconvénient d'être né

Le trait fondamental de l'œuvre de Cioran, c'est la dualité : l'*Un* y est absent. Par exemple : « l'horreur et l'extase de la vie »,⁸² « désir et horreur de gloire »,⁸³ « moi et le monde »,⁸⁴ mélancolie et vulgarité,⁸⁵ profondeur et frivolité,⁸⁶ vie et esprit, l'existence et l'absolu, et tant d'autres antinomies. Cette dualité n'est que l'expression poétique de la condition humaine en tant que telle : troublée, dysfonctionnelle, acosmique, aporétique. L'homme est d'ici et n'est pas d'ici, mondain et extra-mondain, historique et supra-historique ; étrangeté et familiarité, appartenance et non-appartenance, voilà la dualité anthropologique d'après le gnosticisme : « L'étranger qui ne connaît pas les chemins de la terre étrangère déambule perdu ; s'il en apprend trop bien les chemins, il oublie qu'il est un étranger et se perd dans un sens

⁸¹ IDEM, « Désir et horreur de la gloire », *La chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1122.

⁸² « Chez moi, "l'horreur et l'extase de la vie" sont absolument simultanées, une expérience de chaque instant. » IDEM, *Cahiers : 1957-1972*, p. 383.

⁸³ IDEM, *La chute dans le temps*, p. 1113.

⁸⁴ IDEM, *Sur les cimes du désespoir*, *Op. cit.*, p. 26.

⁸⁵ IDEM, « Dualité », *Précis de décomposition*, *Op. cit.*, p. 634.

⁸⁶ IDEM, « Civilisation et frivolité » *Ibid.*, p. 586.

différent, en succombant à l'attrait du monde étranger et en s'éloignant de sa propre origine. Il devient alors un "fils de la maison". »⁸⁷ C'est le cas de Cioran, qui a succombé à la « tentation d'exister », aimé « ce monde horrible » comme personne ne l'a jamais aimé.⁸⁸ S'il y a tant de négation, tant de conflit, tant de souffrance chez son œuvre, c'est parce qu'il voulut plonger dans l'expérience du monde et du devenir, il voulut passionnément expérimenter avec les possibilités et l'impossibilités de l'existence. Il n'a cessé de réaffirmer ses contradictions, son paradoxal ratage. Ses passions contradictoires s'excluent, le déchirant entre l'existence et l'absolu.⁸⁹

Cette dualité, c'est la marque de Cioran. Aucune œuvre n'est plus exhibitionniste et énigmatique à la fois ; son auteur s'y révèle et s'y cache, il y joue avec les apparences, le clair-obscur, la lumière et l'ombre, surface et profondeur. Il y a Cioran-*en-soi* et l'épouvantail, l'appeau-Cioran : l'homme et le personnage, l'esprit et l'« automate »,⁹⁰ l'Auteur et l'écrivain – le second terme n'exprimant qu'un masque, la fiction d'une personnalité, le jeu polyphonique de miroirs de celui qui s'expose. Cioran, en tant que le « Père du *logos* », pour reprendre une expression de Platon dans le *Phèdre*, suit deux chemins opposés : l'un conduisant à l'expression, à l'apparence, à l'action et à la projection dans le monde par l'écriture, l'autre à l'ombre, au silence, au repos, au repli en soi, hors du monde, à l'effacement. « Défaire, dé-créer, est la seule tâche que l'homme puisse s'assigner, s'il aspire, comme tout l'indique, à se distinguer du Créateur. »⁹¹ Il crève de passion par le mysticisme et par l'héroïsme (si ceci n'est pas une forme d'héroïsme *vertical*), par la délivrance et par l'engagement, par le détachement et par l'attachement au destin. Son penchant à l'ascétisme sape ses potentialités créatrices ; ses talents d'artiste contredisent ses aspirations spirituelles, ses prétentions de sagesse. Il se laisse là alors, en écrivant, pour se retirer dedans, afin de se dédier à l'essentiel. « Il n'est pas mûr par une ambition d'écrivain, celui qui cherche à

⁸⁷ JONAS, Hans, *Op. cit.*, p. 49-50.

⁸⁸ « Je ne suis pas un pessimiste, j'aime ce monde horrible. » CIORAN, Emil, *Cahiers : 1957-1972*, p. 238.

⁸⁹ « Cela aussi fait partie du destin de l'étranger. Dans son aliénation de lui-même la détresse a disparu, mais ce fait même est le point culminant de sa tragédie. Le souvenir de sa propre aliénation, la reconnaissance de son lieu d'exil comme ce qu'il est, voilà est le premier pas en arrière ; la nostalgie éveillée, c'est le début du retour. Tout cela appartient au côté "souffrance" de l'étrangeté. Et pourtant, par rapport à son origine, il est à la fois une marque d'excellence, une source de pouvoir et d'une vie secrète inconnue par l'environnement et, en dernier ressort, imprenable à lui, incompréhensible pour les créatures de ce monde. » JONAS, Hans, *Op. cit.*, p. 50.

⁹⁰ CIORAN, Emil, « L'automate », *Précis de décomposition*, *Op. cit.*, p. 674.

⁹¹ CIORAN, Emil, *De l'inconvénient d'être né*, *Op. cit.*, p. 1273.

se construire dans une œuvre, celui qui assure son identité par l'acte d'écrire. Le but secret de Cioran est exactement inverse. Bien loin d'exalter en lui l'auteur, il travaille à l'étouffer. »⁹²

Le paradoxe veut que l'approfondissement intérieur conduise à l'extériorité, au *dehors* : à une autre extériorité (absolue, non relative), au dehors *dedans*. À l'instar de la sentence d'Héraclite : « le chemin vers le haut et le chemin vers le bas, c'est un seul et même chemin. » Les marques de l'écriture s'impriment sur la voie spirituelle, autant que la recherche silencieuse de l'esprit se réfléchit dans l'expression, dans l'extériorité de l'écrit. C'est le mélange impur de l'essentiel et de l'inessentiel qui entre dans l'esprit, et auquel aucun travail d'écriture ne saurait échapper.⁹³ Le résultat de ce double mouvement, centripète et centrifuge, endotropique et exotropique, c'est une œuvre comme création négative, et un désœuvrement en forme de négation libératrice ; c'est l'œuvre d'un auteur dont l'identité demeure pour la plupart obscure, réticente, inconnue. Cioran ferait sien le mot de Rimbaud : « Je *est* un autre », ou plutôt celui d'Ulysse en réponse au cyclope qui lui demandait son nom : « Moi, je m'appelle Personne ».

L'attitude gnostique se laisse saisir, de façon paradoxale, et dans la vie et dans l'œuvre de Cioran. D'un côté, la quête de l'expression, l'appel aux sens, à la sensualité esthétique écrite, l'ménagement des apparences ; d'un autre, la recherche de l'être pur, « aussi pur que le vide »,⁹⁴ la quête de l'absolu hors du temps et du langage, de la vérité par-delà les phénomènes et les formes. Les silences et les points de suspensions de son œuvre fragmentaire sont les échos de cette poursuite verticale, autant que le bruit du langage travaillé s'impose comme un obstacle, un facteur de divertissement par rapport à son but spirituel : « Écrire est l'acte le moins ascétique qu'il y a ». ⁹⁵ L'écriture, Jaudeau le remarque-t-elle, « persiste comme trace, dément ses intentions, affirme son caractère excédentaire. Aussi bien témoigne-t-elle de la malédiction d'être, non par son contenu, mais par son existence propre, par son obstination à produire des effets quand son créateur s'en est déjà détaché. Elle révèle par là l'excès de l'être sur le sens qui se nomme le mal dans une perspective gnostique. »⁹⁶

Cette excroissance de l'être, que l'on associe au mal, équivaut à l'excès négatif de la lucidité qui ne reconnaît que le vide comme seule

⁹² JAUDEAU, Sylvie, *Op. cit.*, p. 202.

⁹³ CIORAN, Emil, « Hantise de l'Essentiel », *Précis de décomposition*, p. 653.

⁹⁴ IDEM, « Joseph de Maistre : Essai sur la pensée réactionnaire », *Exercices d'admiration : essais et profils*, *Op. cit.*, p. 1524.

⁹⁵ IDEM, *De l'inconvénient d'être né*, *Op. cit.*, p. 1325.

⁹⁶ JAUDEAU, Sylvie, *Op. cit.*, p. 209-10.

(ir)réalité. Il s'agit ici d'un cas de conscience : la conscience comme déchirement, crise de l'étant, la conscience comme « fêlure de l'être ». ⁹⁷ Cette dualité paradoxale est au cœur de l'autobiographie de Cioran : d'une part, l'étranger en être déchu, séculaire, aliéné, réprouvé, celui-ci revient au gnostique en poète, artiste, créateur, petit démiurge (« fils de la maison ») ; l'étranger en mystique, homme intérieur, principe intemporel et indestructible, d'autre part, correspond à l'ascète, à l'aspirant à la sagesse, en recherche de la délivrance. Cette ambivalence se reflète dans l'attitude contradictoire de Cioran à propos d'Adam : d'un côté, il maudit, anathématise le « promoteur de notre race » ⁹⁸ pour, à l'instar de Prométhée, nous avoir condamnés au fardeau du temps et aux affres de la conscience ; d'une autre, il l'exalte, célèbre, en fait la publicité, parce que ce n'est que lui, le « vieil homme », la source de toute réflexion, de toute inspiration, la matière première de la pensée et la création :

J'ai combattu toutes mes passions, et j'ai essayé de rester encore écrivain. Mais c'est là une chose quasi impossible, un écrivain n'étant tel que dans la mesure où il sauvegarde et cultive ses passions, où il les excite même et les exagère. On écrit avec ses impuretés, ses conflits non résolus, ses défauts, ses ressentiments, ses restes ... adamiques. On n'est écrivain que parce que l'on n'a pas vaincu le vieil homme, que dis-je ? l'écrivain, c'est le triomphe du vieil homme, des vieilles tares de l'humanité ; c'est l'homme *avant* la Rédemption. Pour l'écrivain, le Rédempteur n'est pas venu, effectivement ; ou son action rédemptrice n'a pas réussi. L'écrivain se félicite de l'erreur d'Adam, et ne prospère que dans la mesure où chacun de nous la renouvelle et la prend à son compte. C'est l'humanité tarée dans son essence qui constitue la matière de toute *œuvre*. On ne crée qu'à partir de la Chute. ⁹⁹

Or, la *part destruens* – la dimension critique – de l'œuvre de Cioran – sa négativité, son nihilisme, son caractère excédentaire et phosphorescente, à l'instar de la positivité du mal qu'elle compte incarner – revient à l'écriture du vieil homme, de l'homme de la Chute ; la *pars construens* – sa dimension dogmatique, aussi inouïe, aussi insoupçonnée qu'elle s'avère – renvoie à l'absolu en dehors du temps. Étrange attitude, celle de l'écrivain qui ne se félicite de l'erreur d'Adam que pour, ensuite, l'accuser de l'avoir rendu dépendent au *pharmakon* de l'écriture. Depuis Platon, on ne peut désormais oublier que le *pharmakon* est aussi poison que remède. Tel est le cas de l'écriture : à la fois une thérapeutique et une tare, une perversion, signe de

⁹⁷ PARFAIT, Nicole, *Op. cit.*, p. 15.

⁹⁸ CIORAN, Emil, « L'arbre de vie », *La chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1072.

⁹⁹ IDEM, *Cahiers : 1957-1972*, p. 580.

déséquilibre intérieur. La tâche de l'écrivain adamique, cet artiste de la Chute, peut être comprise par les mots allemands qui signifient « poésie » et « poète » : *Dichtung*, *Dichter*, littéralement « densification », « densificateur »,¹⁰⁰ en l'occurrence de la réalité, de l'être, du monde, des apparences. L'artiste s'occupe d'illusions, de fictions, de mensonges ; il les densifie, les multiplie par le seul recours à la parole, dont la trajectoire mène loin de l'Essentiel. Le Créateur de ce monde étant un malin génie, un tricheur, un confusionniste, l'artiste gnostique ne peut que rivaliser avec lui. « Expert en contre-Création »,¹⁰¹ il élabore une « théologie sommaire », compte saper cette « Création bâclée », il s'efforce à « détériorer son édifice, à rendre encore plus piètre une œuvre compromise déjà au départ »¹⁰² Ce faisant, il ne compte que suivre l'exemple du Créateur, qu'accomplir son « dessein », en singer les grimaces, le délire créatif, le déséquilibre, l'impureté. Car « engendrer c'est continuer d'une autre façon et à une autre échelle l'entreprise qui porte son nom »,¹⁰³ et à la rigueur, c'est du « mélange de la bonté et de la méchanceté que peut surgir un acte ou une œuvre. Ou un univers. » L'homme est avant tout *homo faber*, *zoon poietikon*, c'est-à-dire animal créateur, ingénieur, producteur d'outils, d'accessoires, de culture, de langage, de mythes, de législations, de valeurs. La frénésie de la création, la tare de l'action, du mouvement, de l'expansion : n'est rien d'autre la signification de l'*imago dei*. Or, l'écrivain en « expert en contre-Création », cet artiste nihiliste, ce nihiliste créateur, lui aussi contribue, à sa manière, à la confusion universelle, puisque « détruire, c'est agir, c'est créer à rebours, c'est, d'une manière toute spéciale, manifester solidarité avec ce qui est. »¹⁰⁴ Voilà que l'on n peut appeler la *négation créatrice*, la *création négative* de Cioran : une ambition, un « projet » épouvantablement téméraire, titanique, diabolique. « L'instauration d'une équivoque universelle est l'exploit le plus calamiteux que nous ayons accompli et qui nous pose en rivaux du démiurge. »¹⁰⁵

Le mauvais démiurge des gnostiques est pour Cioran « le dieu le plus utile que fut jamais »¹⁰⁶ ; dans ses *cahiers*, nous lisons qu'il a besoin du démiurge comme d'une « indispensable hypothèse de travail ».¹⁰⁷ Dans les

¹⁰⁰ Ce mot n'existe pas en français.

¹⁰¹ CIORAN, Emil, « Odyssée de la rancune », *Histoire et utopie*, *Op. cit.*, p. 1030.

¹⁰² IDEM, *Ibid.*, p. 1030.

¹⁰³ IDEM, *Le mauvais démiurge*, *Op. cit.*, p. 1174.

¹⁰⁴ IDEM, « Le démon, est-il sceptique ? », *La chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1107.

¹⁰⁵ IDEM, *Le mauvais démiurge*, *Op. cit.*, p. 1177.

¹⁰⁶ IDEM, *Ibid.*, p. 1171.

¹⁰⁷ IDEM, *Cahiers : 1957-1972*, p. 549.

déserts du réel, au milieu d'une l'irréalité universelle, « aux confins de la solitude », il lui faut inventer, à défaut d'un autre interlocuteur, Dieu : « prétexte suprême de dialogue ».¹⁰⁸ Pour cet soi-disant « exilé métaphysique », c'est lui l'Interlocuteur, le Lecteur, l'Autre tout court. En dehors de toute foi, étant prôné à l'ennui de l'inaction, le démiurge devient un prétexte d'affairement, une occupation, voir un métier. La négation, nous assure-t-il,

équivalait à un programme ; elle peut occuper, elle peut même combler l'existence la plus exigeante, sans compter qu'il est beau de nier, surtout lorsque Dieu en pâtit : la négation n'est pas vacuité, elle est plénitude, une plénitude inquiète et agressive. Si on fait résider le salut dans l'acte, nier c'est se sauver, c'est poursuivre un dessein, jouer un rôle.¹⁰⁹

Prenons pour acquis l'argument pharmacologique. L'on se demanderait tout de même s'il y a une relation de nécessité entre le souci thérapeutique et l'exigence du style, pour lequel Cioran, en écrivant en français avait un culte : il était son absolu. Or, le simple besoin de se libérer de ses fardeaux, de ses obsessions, n'explique pas la création – *et la publication* – d'une œuvre tellement raffinée, sophistiquée, monumentale. « C'est de la grande littérature », dirait-on. À quoi bon se soucier de la forme, du choix des mots, de l'apparence ? Pourquoi *avoir* du style ? pourquoi le pratiquer ? Ces questions nous renvoient à la discussion sur la l'implication esthétique et sur la valeur artistique de l'œuvre de Cioran. Le malentendu autour de la relation entre *logos* et *stilus*, pensée et poéticité, philosophie et littérature, etc., relève d'abord d'une vieille disqualification philosophique de l'*aesthesis*, alliée à l'imagination, comme quelque chose d'indigne aux yeux de la raison. Le style serait supposément un ennemi de la « vérité ». Chez Cioran, à l'antipode de Platon, le style est la synthèse d'une *vision* intérieure, l'hypostasie poétique d'une pensée, l'expression musicale de toute une existence. Il n'est que *l'être traduit en musique*, rythme, tonalité, texture, etc. S'en soucier n'est pas du tout superfétation, caprice, frivolité, mais principe thérapeutique quintessenciel, principe métaphysique de l'écriture come style de vie. La dualité, tel que le gnosticisme la conçoit, le réclame, tout comme elle réclame le concours de l'imagination pour combler la fêlure de l'être.

La faculté imaginative et imaginaire,¹¹⁰ si exaltée par les gnostiques, y joue un rôle essentiel. Comme Maya, dans les doctrines orientales, le Démiurge est

¹⁰⁸ IDEM, « L'arrogance de la prière », Précis de décomposition, *Op. cit.*, p. 659.

¹⁰⁹ IDEM, « Le démon, est-il sceptique ? », *La chute dans le temps*, *Op. cit.*, p. 1107.

¹¹⁰ "Henry Corbin, the great scholar of Iranian Islam, particularly of the Shi'ite Sufis, deplored the Western gap between sense perception, with its empirical data, and the intuitions or categories of the intellect. Poetic imagination, in post-Enlightenment Western

un *thaumaturge*, le Prince de l'illusion, le Seigneur des apparences. Comme l'a bien remarqué Jaudeau, « l'acte d'écrire encourt un risque de gnose, puis qu'il est dans son essence oubli de la chose au profit de l'imaginaire » ;¹¹¹ « une telle écriture – ajoute-t-elle –, sur laquelle se reporte une vaine aspiration à réintégrer une totalité perdue, reflète dans sa forme la brisure dont elle est issue. Écriture qui répond au morcellement de l'être, qui n'appartient pas à un système totalitaire mais s'exerce dans la discontinuité du fragment. »¹¹²

L'imagination, c'est ce qui lie l'écriture comme thérapeutique au principe de style, l'expérience vécue – et le drame existentiel – à l'exigence créatrice. Le principe de style est en lui-même un *principe d'hérésie* : avoir du style, en cultiver, en affirmer la valeur absolue en tant qu'expression de sa singularité, de son originalité, de sa différence toujours différant d'elle-même. Il est choix, élection, sélection, affirmation de soi, refus, écartement, détour, dissidence.

Le style, c'est le moi subsumé au langage, celle-ci parvenant, par la concurrence de facteurs subjectifs et objectifs, à en exprimer la singularité, la texture qui ne trouve pas d'expression immédiate dans le texte. Il relève de son caractère, de sa subjectivité, de sa personnalité. Le style se précède lui-même, il est déjà déterminé par ses inclinations, ses obsessions, ses déceptions, ses étonnements. Ainsi, on peut dire qu'« abuser du mot Dieu »,¹¹³ c'est le style de Cioran, que sa présence dans le discours est un élément signifiant de son style particulier. Dans l'écriture autobiographique, toujours selon Starobinski, « la marque individuelle du style revêt une importance particulière, puisqu'à l'autoréférence explicite de la narration elle-même, le

tradition, works in that void, but most of us see the products of such imagination as being only fictions or myths. [...] From Corbin's point of view, following the sages, literal or empirical sense itself is a metaphor for a lack of vision, which seems to me pragmatically true enough. Between the sensory and the intellectual world, sages always have experienced an intermediate realm, one akin to what we call the imaginings of poets. If you are a religious believer, whether normative or heterodox, this middle world is experienced as the presence of the divine in our everyday world. If you are more skeptical, such presence is primarily aesthetic or perhaps a kind of perspectivism." BLOOM, *Op. cit.*, p. 4-5.

¹¹¹ JAUDEAU, Sylvie, *Op. cit.*, p. 56.

¹¹² IDEM, *Ibid.*, p. 58-9.

¹¹³ « J'abuse du mot Dieu, je l'emploie souvent, trop souvent. Je le fais chaque fois que je touche à une extrémité et qu'il me faut un vocable pour désigner ce qui vient *après*. Je préfère Dieu à l'Inconcevable. » CIORAN, Emil, *Aveux et anathèmes*, *Op. cit.*, p. 1652.

style ajoute la valeur autoréférentielle implicite d'un mode singulier d'élocution. »¹¹⁴

Ce mode singulier d'élocution, dans le cas de Cioran, c'est le *style comme hérésie* : il se fonde sur le drame d'une lutte avec Dieu, le monde et l'homme lui-même, le temps, l'histoire et l'existence elle-même. Le style comme hérésie, ce n'est pas l'hérésie comme style : celui-ci n'est qu'une possibilité de style parmi d'autres (il y a chez Cioran, d'ailleurs, des expressions assez orthodoxes). Cioran est un hérétique par rapport à toute orthodoxie et à l'hérésie elle-même. Il semble un cathare (techniquement, un bogomile) qu'ait appris à écrire dans l'école des moralistes. On peut parler justement d'une variété de styles dans son œuvre fragmentaire et polyphonique : le style de la mélancolie et celui de l'ironie, le style de rage et celui de la résignation, celui de l'extase et celui de la chute... l'expression peut être fiévreuse ou froide, grave ou frivole, élégiaque ou ironique ; l'écrivain revendique toute liberté pour en choisir un, selon les circonstances du moi présent dans l'acte de l'écriture.¹¹⁵

Prenons les cas de deux grands écrivains catholiques, tous les deux chers à Cioran : Joseph de Maistre et Meister Eckhart, le contre-révolutionnaire français et le mystique rhénan. Tous les deux sont appréciés par son style. Dans « Le commerce des mystiques », où il fait une réflexion parallèle entre le principe de style et le phénomène indomptable de la mystique, Cioran accrédite l'accusation d'hérésie dressée contre le maître par l'Église au fait qu'il avait beaucoup de style, que, en plus d'être une autorité ecclésiastique, « il était trop écrivain pour ne paraître suspect à la Théologie : son style, plutôt que ses idées, lui valut l'honneur d'être convaincu d'hérésie. »¹¹⁶ Il se peut que, s'il avait vécu à l'époque d'Eckhart, Joseph de Maistre aurait connu le bûcher. Comme toute hérétique, nous dit Cioran, Eckhart a péché par la forme. Ennemi du langage, l'orthodoxie, religieuse ou politique, postule l'expression prévue. Si presque tous les mystiques eurent des démêlés avec l'Église, c'est qu'ils avaient trop de talent ; elle n'en exige aucun, et ne réclame que l'obéissance, la soumission à son *style*. Au nom d'un verbe sclérosé, elle fit ériger des bûchers ; Pour y échapper, l'hérétique n'avait d'autre recours que de changer de formules, d'exprimer ses opinions en d'autres termes, en termes consacrés.¹¹⁷

¹¹⁴ STAROBINSKI, Jean, *Op. cit.*, p.

¹¹⁵ « On le voit, les conditions de l'autobiographie ne fournissent qu'un cadre assez large, à l'intérieur duquel pourront s'exercer et se manifester une grande variété de "styles" particuliers. » STAROBINSKI, Jean, *Op. cit.*, p. 257.

¹¹⁶ CIORAN, Emil, « Le commerce des mystiques », *La tentation d'exister*, *Op. cit.*, p. 918.

¹¹⁷ IDEM, *Ibid.*, p. 918.

Le mystique, par tout ce qu'il a d'hétérodoxe, est un artiste égaré dans une communauté démunie de talent, obéissante à des formes consacrées, à l'expression prévue. Le mystique et l'artiste, ces deux « prodiges de la nature » : Cioran les incarne conjointement, paradoxalement. Son style se définit par rapport à Dieu, à l'éternité et aux symboles du sacré, au mythe de la Chute et à l'idée du mal, à la théorie de la Création par un mauvais démiurge, à la lucidité comme « l'équivalent négatif de l'extase »,¹¹⁸ au désespoir de la conscience qui tombe du temps, à l'éveil en tant qu'allégorie du destin spirituel de l'homme. Le style, c'est une question d'ascétisme profane au milieu d'une activité très peu ascétique ; il représente le degré plus élevé de la thérapeutique entraîné dans l'acte d'écrire. L'œuvre de Cioran est faite de cris, de convulsions, de syncopes, d'explosions et d'apocalypses intérieurs. C'est une confession élégiaque, un traité du désespoir, un acte de révolte et de résignation, l'expression d'un esprit pour lequel « on ne peut éluder l'existence par des explications, on ne peut que la subir, l'aimer ou la haïr, l'adorer ou la craindre, dans cette alternance de félicité et d'horreur qui exprime le rythme même de l'être, ses oscillations, ses dissonances, ses véhémences amères ou allègres. »¹¹⁹

Sylvie Jaudeau est l'une des interprètes de Cioran qui en ont saisi plus profondément le caractère gnostique. Il y a du pessimisme, mais il y a aussi la possibilité entrevue de suspension du pessimisme, la possibilité d'une sortie, de la délivrance, d'une béatitude en dehors de l'histoire, même si Cioran la déclare interdite pour lui. Dans leur entretien, il lui dit que depuis ses années de jeunesse il est envahi par la conscience de l'échec, ce qui le fait comprendre qu'il n'appartient pas à « la race de ceux qui trouvent », et que son lot est de se « tourmenter et de se morfondre. »¹²⁰ D'après Jaudeau, Cioran « n'a pas rencontré Dieu, il a rencontré le mal ». D'accord, mais il faudrait le reformuler : *Cioran n'a pas rencontré Dieu que dans le mal* ; il les a rencontrés réunis dans l'unité impure d'un dualisme ténébreux. En tout cas, son œuvre, « animée d'une vitalité autonome, "bruyante", est à elle seule une figuration du mal. »¹²¹

Les derniers pages des livres de Cioran contiennent souvent des passages cruciaux pour comprendre son œuvre et en pénétrer le sens profond. Au-delà de « L'âge d'or » et de « Tomber du temps », les derniers textes d'*Exercices d'admiration* (« Confession en raccourci » et « En relisant... »)

¹¹⁸ IDEM, *Le mauvais démiurge*, *Op. cit.*, p. 1176.

¹¹⁹ IDEM, « Adieu à la philosophie », *Précis de décomposition*, *Op. cit.*, p. 622-3.

¹²⁰ IDEM, *Entretiens*, p. 221.

¹²¹ JAUDEAU, Sylvie, *Op. cit.*, p. 212.

révèlent l'essentiel à propos du style du style comme hérésie et de l'écriture négative comme principe pharmacologique, voire de salut. Lisons-le :
Écrire est une provocation, une vue heureusement fautive de la réalité qui nous place *au-dessus* de ce qui est de ce qui nous semble être. Concurrencer Dieu, le dépasser même par la seule vertu du langage, tel est l'exploit de l'écrivain, spécimen ambigu, déchiré et infatué qui, sorti de sa condition naturelle, s'est livré à un vertige superbe, déconcertant toujours, quelquefois odieux. Rien de plus misérable que le mot et cependant c'est par lui qu'on s'élève à des sensations de bonheur, à une dilatation ultime où l'on est complètement seul, sans le moindre sentiment d'oppression. Le suprême atteint par le vocable, par le symbole même de la fragilité ! [...] L'écrivain est un détraqué qui use de ces fictions que sont les mots pour se guérir. De combien de malaises, de combien d'accès sinistres n'ai-je pas triomphé grâce à ces remèdes insubstantiels ! [...] Quand on s'attaque à un sujet, fût-il quelconque, on ressent un sentiment de plénitude, accompagné d'un rien de morgue. Phénomène plus étrange encore : cette sensation de supériorité lorsqu'on évoque une figure qu'on admire. Au milieu d'une phrase, avec quelle facilité on se croit le centre du monde ! Écrire et vénérer ne vont pas ensemble : que l'on veuille ou non, parler de Dieu, c'est le regarder *de haut*. L'écriture est la revanche de la créature et sa réponse à une Création bâclée.¹²²

¹²² CIORAN, Emil, « Confession en raccourci », Exercices d'admiration : essais et profils, Op. cit., p. 1625-6.