

LA MÉTAPHYSIQUE DES LARMES

Constantin MIHAI

THE METAPHYSICS OF TEARS

(Abstract)

This study tries to underline the major articulations of the metaphysics of tears at Cioran, by which we design the spiritual trouble as the *primum movens* of his philosophy. That is why we proposed to treat the religious lode of the Romanian philosopher, a problematic lode, in the direction of the modern paradigm, inner of the agonic structure of his being. Our paper lays stress on the consubstantiality between the human being and the holiness through this cathartic mediator: the tears as the *sui generis* opportunity to overtake the immanent and to have access to the divinity, a specific way to reiterate the *imitatio Christi* in order to transfigure the human order. This means that Cioran is focused on the religious problematic without becoming a practicing Christian but trying to reconcile the esopical melancholy with the metaphysical inquietude and spiritual trouble.

Keywords: tears, metaphysics, trouble, religious, being, imitation, language, music, eternity, spiritual.

METAFIZICA LACRIMILOR

(Rezumat)

Acest studiu încearcă să sublinieze articulațiile majore ale metafizicii lacrimilor la Cioran, prin care desemnăm neliniștea spirituală ca un *primum movens* a filosofiei sale. De aceea ne-am propus să abordăm dimensiunea religioasă a filosofiei cioraniene, în sensul paradigmei moderne, aceea cuprinsă în interiorul structurii agonice a ființei. Textul de față pune accentul pe consubstanțialitatea dintre ființa umană și sfințenia prin mediatorul lor catarctic: lacrimile ca posibilitate *sui generis* de a depăși imanentul, în vederea accederii la divinitate, o modalitate specifică de a reitera *imitatio Christi* în scopul transfigurării ordinii umane. Aceasta înseamnă că Emil Cioran s-a concentrat pe problematica religioasă fără a deveni un creștin practicant, dar încercând să împacă melancolia esopică cu neliniștea metafizică și tulburarea spirituală.

On a toujours discuté sur la problématique religieuse chez Cioran, oscillant entre une double attitude : une attitude qui met Cioran sur le seuil de l'apostasie – voir comme argument la célèbre dispute du penseur avec l'Apôtre Paul, en y invoquant d'une manière assez erronée comme point d'interprétation, l'affirmation de Petre Țuțea – ou bien une attitude visant une propension, sinon vers le théologique, au moins vers le religieux. Poser la question en ces termes, c'est vraiment de se lancer sur une fausse piste ; de plus, le problème de la religiosité ou l'irréligiosité du penseur est un faux problème qui ne résout pas du tout ce dilemme. C'est pourquoi on essaie de traiter le filon religieux de Cioran, un filon problématisant, dans le sens du paradigme moderne, à l'intérieur de la structure agonisante de son être. Notre démarche se propose de saisir les articulations d'une telle source qu'on avait identifiée conventionnellement sous le nom de *la métaphysique des larmes*, par laquelle on désigne le trouble ou le tourment spirituel – pas dans le sens d'une pratique de la mystique chrétienne – de Cioran en tant que *primum movens* de sa philosophie.

Il est important de placer la figure de Cioran dans le cadre de la génération de 1927, issue de l'École de Nae Ionescu, une génération d'autant plus surprenante et définitoire par son *unité en diversité*. Dans son article programmatique, Mircea Vulcănescu, le chef *de jure* de cette génération place Emil Cioran dans une « catégorie qui est en quête d'une nouvelle spiritualité révolutionnaire – de type intérieur et culturel, aux évidentes inclinations spirituelles – qui s'oppose à l'intransigence dogmatique de l'Orthodoxie, au matérialisme historique marxiste et au particularisme du néoclassicisme. Les traits saillants de cette spiritualité *agonique* sont : la lucidité, la négation et le tragique d'un doute qui se veut être dépassé en vue d'un nouvel homme »

Ce groupe incluait des intellectuels, tels que : Mircea Eliade, Ilarie Dobridor, Eugen Ionescu, Petru Manoliu. Selon Mircea Vulcănescu, « la thèse de Cioran est un anthropologisme agonique de la lucidité et du désespoir et son attitude métaphysique n'est que le refus de la résignation ou des réconciliations illusives, en gardant la certitude totale de la défaite »¹. Cioran oppose à l'idéalisme transcendantal une sorte de réalisme immanent de la vie par le biais

1 Mircea Vulcănescu, *Spiritualitate (Spiritualité)*, dans « Criterion » I/no.2, 1 noiembrie 1934, p.4.

duquel la conscience
de Cioran peut
manque de clarté

Notre d'émotion
(et des saints), un
larmes. Le philo-
leur source et sa
semble un peu
seulement la do-
larmes. C'est la p

« Ce n'est p
larmes qui dorme
nous accédons à la
après avoir été un

La fulgura
connaissance, pa
l'essence patristic
du feu purificate

la problématique
annelle et de la m
Il ne faut pas iden

tique, mais il faut
de la pensée du p
intérieure. L'exen

sens : le désir de
feux de son âme.
pagnole en tant q
Jean de la Croix

2 Mircea Vulcănescu
29 ianuarie 1933

3 *Ibidem*.

4 Emil Cioran, *Œuvres complètes*, 2007, p.289.

La conscience arrive à s'y opposer sans cesse. L'apriorisme du tourment de Cioran peut se résoudre par la réponse de Șestov : *Vous nous reprochez notre manque de clarté ? Mais pourquoi, puisque nous en faisons profession ?*²

Notre démarche repose sur le livre de 1937, *Lacrimi și sfinți* (*Des larmes et des saints*), un ouvrage essentiel pour l'enjeu religieux de la métaphysique des larmes. Le philosophe commence à s'interroger sur la nature des larmes, sur leur source et sa quête lui mène vers l'univers des saints. La réponse de Cioran est un peu éclairante : les larmes représentent les *traces* des saints ; c'est la douleur qui en précède ; les saints n'ont fait que réhabiliter les larmes. C'est la présupposition sur laquelle Cioran construit son livre.

• *Ce n'est pas la connaissance qui nous rapproche des saints, mais le réveil des sens qui dorment au plus profond de nous-mêmes. Alors seulement, à travers elles, nous arrivons à la connaissance et nous comprenons comment on peut devenir saint sans avoir été un homme*³.

La fulguration mystique ne se produit pas par la voie rationnelle de la connaissance, par la logique discursive. En fait, la pensée de Cioran va vers la pensée patristique, en reliant la notion de l'homme à la sainteté par le biais du purificateur (*catharsis*) des larmes. On retrouve le pilier scripturaire de la théologie et de la nécessité de celle spirituelle dans le chapitre XI de Mathieu⁴. Il faut pas identifier l'argumentation cioranienne à celle proprement patristique, mais il faut tenir compte de l'élément religieux qui agit dans le registre de la pensée du philosophe comme un opérateur qui engendre de la tension existentielle. L'exemple de la sainte Thérèse fourni par Cioran est éloquent en ce sens : le désir de la sainte de convertir les Maures, ardeur qui a déclenché le tourment de son âme. Le philosophe avait raison lorsqu'il parlait de la mystique espagnole en tant qu'*un moment divin de l'histoire de l'humanité* : Thérèse d'Avila, la Croix – leur rencontre à Medina del Campo.

² Mircea Vulcănescu, *Problema generației* (*Le problème de la génération*), dans « Dreptatea », II/no.5, 1^{er} janvier 1933, p.5.

³ *Ibidem*.

⁴ *Évangile* Cioran, *Œuvres. Des larmes et des saints*, traduction de Sanda Stolojan, Paris, Gallimard, 1967, p.289.

La mélancolie de Cioran se superpose à la dimension religieuse de l'existence. C'est une différence évidente entre la propension de l'homme traditionnel vers les valeurs de la foi et la vocation de l'homme moderne pour l'uniformisation, le fragmentaire, la dissolution de la mentalité religieuse, donc une dissociation péremptoire entre la Tradition naturelle, créative et organique et la modernité décérébrée.

« Inconsolés, nous le sommes aujourd'hui faute d'avoir à qui confesser nos tourments. Comment douter que ce monde ait été autrefois en Dieu ? L'histoire se partage entre un autrefois où les hommes se sentaient attirés par le néant vibré de la Divinité et un aujourd'hui où le rien du monde est privé de souffle divin »⁵.

Le pouvoir des larmes est extraordinaire, étant selon Cioran, notre unique billet d'identité au Jugement dernier. L'œil physique, extérieur devient insignifiant par rapport à celui intérieur dont parle aussi Catherine Emmerich. Il s'agit de la vision mystique par cœur, de la pratique hésychaste, de la prière du cœur et de l'esprit, pratique axée sur la contemplation et l'invocation réitérée du nom de Jésus. Les humanistes byzantins cultivaient l'hellénisme et suivaient la poétique d'Aristote fondé sur le *mimesis*, ce qui supprimait le sens liturgique du symbole. C'est dans cette perspective que la théologie apophatique se rattache à l'agnosticisme : la raison reste ce qu'elle est sans être renouvelée par l'esprit du Christ ; la conception essentialiste sur Dieu favorise la conception visant la grâce et la lumière en tant que réalités créées⁶. L'anthropologie et l'expérience mystique se concentrent sur le cœur, dans le sens biblique et celui de saint Macaire. La vision mystique implique *realiter* la participation du corps et de l'âme. Le cœur du Christ est le siège des Chrétiens. On ne peut comprendre la sainteté en l'absence de ce symbole. Cioran

5 Cf. Paul Florenski, *La Colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994, p.15. Le théologien russe explique en quoi consiste réellement l'argumentation patristique de Mathieu: « Mat. XI présente le contraste entre la connaissance de travail, pour ainsi dire, et la connaissance spirituelle. Jean Baptiste est comparé avec le peuple : lui, le plus grand des hommes, il ne peut, malgré tous ses mérites, occuper la place la plus basse dans le Royaume des Cieux, tandis que le peuple reçoit des signes qui non seulement indiquent la voie du Royaume, mais encore contraignent presque à la suivre. Et si, malgré des circonstances contraires, Jean Baptiste croit au Christ et le peuple reste incrédule, si, en d'autres termes, Jean Baptiste a quand même une vision spirituelle et le peuple reste aveugle, cela sert à condamner d'autant plus les aveugles spirituels » (p.388).

6 Emil Cioran, *Des larmes et des saints*, p.290.

ension religieuse
 on de l'homme
 homme moderne
 ité religieuse, d
 créative et organ

 « qui confesser nos
 Dieu ? L'histoire
 le néant vibré à
 ffile divin »⁵.
 Cioran, notre un
 devient insignifi
 ich. Il s'agit de la
 du cœur et de l'es
 nom de Jésus. Le
 poétique d'Ar
 mboule. C'est dan
 l'agnosticisme :
 rist ; la concep
 la lumière en
 concentrent sur
 mystique impliq
 ist est le siège
 symbole. Cioran

 Age d'Homme, 1
 tation patristique
 i pour ainsi dire, c
 as grand des hom
 Royaume des Ciel
 du Royaume, m
 traires, Jean Bar
 tiste a quand m
 tant plus les ave

traiment du cœur en tant qu'univers – ses étendues en tant que dimensions
 ques –, ce qui constitue la signification profonde de la sainteté.

Petre Țuțea soulignait la valeur et la force de la cohésion du saint qui
 être aussi analphabète, en transcendant le génie, car l'idée de sainteté
 ie à celle de la merveille. Si le saint peut produire une merveille, le génie
 toujours des actions. La sainteté, c'est l'essence réelle du monde. Les seules
 qui ne frémissent devant la mort sont les saints. Être saint, c'est d'être son
 maître⁷. En échange, Cioran envisage la sainteté comme une *physiologie*
figurée, une physiologie divine qui s'appuie sur un mouvement permanent
 le ciel. Il y quand même une différence entre les mystiques et les saints.
 mystiquent s'arrêtent sur la vision intérieure, les saints réussissent à la
 poser sur le plan pratique. Selon Cioran, la sainteté tire les conséquences
 mystique, notamment celles d'ordre éthique. Un saint peut être mystique,
 is qu'un mystique est dans l'impossibilité de se métamorphoser en saint.
 mystique et l'éthique, transposées sur un plan humain, donnent naissance
 phénomène de la sainteté. Si les mystiques se complaisent dans une *sensua-*
lité, dans des voluptés issues de leurs relations aux sphères célestes, les
 demeurent les dépositaires des souffrances.

« Je ne peux faire de différence entre les larmes et la musique » (Nietzsche).
 qui ne saisit pas cela instantanément n'a jamais vécu dans l'intimité de la
 vie. Toute vraie musique est issue de pleurs, étant née du regret du paradis ».

Cioran invoque l'axiome de Nietzsche quant à l'homologie entre la mu-
 et les larmes, en vue de saisir une relation de conaturalité entre ces deux
 éléments : la musique exprimant la nostalgie du paradis, donne naissance aux
 de ce regret, c'est-à-dire aux larmes. Si on pense au livre essentiel d'Irénée
 Ier pour l'étude du christianisme oriental, *Penthos. La doctrine de la com-*
*union dans l'Orient chrétien*⁸ on peut se rapporter, à partir des *Homilies de*
l'Évêque de saint Basile le Grand, à quelques étapes définitives pour la

⁵ Paul Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. L'enseignement patristique, liturgique et iconographique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, le chapitre sur le palamisme et les théèses du XIV^e siècle.
⁷ Petre Țuțea, *322 de vorbe memorabile (322 de paroles mémorables)*, București, Humanitas, 2008, pp.108-109.

phénoménologie patristique des pleurs et des larmes : les pleurs naturels, les pleurs du Christ et les pleurs des Chrétiens, état perçu comme processus de la conscientisation du bien perdu. Les effets primordiaux des larmes résident dans l'action de purification envisagée comme le dernier baptême, après celui de Moïse, purement allégorique, celui de Jean Baptême, le baptême de la pénitence et le baptême du martyrage. Les larmes vont conduire à la paix absolue, qui est le prélude de la plus haute contemplation, à la découverte des mystères divins et à la métamorphose totale (*metanoia*) de l'être humain.

Pourquoi cette relation étroite chez Cioran entre les saints et les larmes ? Car, selon lui, le seul commentaire à la question de la sainteté, ce sont les larmes. La purification devient le dénominateur commun entre la sainteté et les larmes : la thérapeutique cathartique des larmes se rattache à l'exercice de l'humiliation, du repentir des saints en vue d'atteindre l'état de la pureté et de la perfection. C'est pourquoi Cioran affirme que la larme d'un ange peut nous sauver de la terreur de la mort. En fait, le Moyen Âge a connu toute une technique d'engendrer les larmes, des preuves de la passion et de l'ardeur. On y disait des prières ou faisait des pratiques pour gagner *le don des larmes*. C'était une modalité effective de manifester l'amour pour Dieu. Le Moyen Âge a expié ainsi le péché originel. Cependant, le philosophe définit le christianisme comme « une crise de larmes, dont il ne nous reste qu'un goût amer »⁹.

Les larmes peuvent constituer un critère pour tester la profondeur des joies et des douleurs. Le paroxysme de la joie est tout aussi dangereux que celui de la douleur. Il est vraiment difficile pour celui qui n'a pas l'exercice de la larme de connaître sa source.

« Les larmes, critère de la vérité dans le monde des sentiments. Larmes et pleurs. Il existe une disposition aux larmes qui s'exprime par une avalanche intérieure. Il y a des initiés en matière de larmes qui n'ont jamais pleuré effectivement »

9 Emil Cioran, pp.290-291.

10 Irénée Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Rome, 1944, « *Orientalia christiana analecta* », no.132. Marguerite Harl écrit une étude sur « les origines grecques du mot et de la notion de *componction* dans la Septante et chez ses commentateurs », dans la « *Revue des études augustiniennes* », no.32/1986, pp.3-21 où il essaie d'expliquer la signification de ce concept, tel qu'il régit chez Père Irénée Hausherr : « les origines grecques du mot *componction* ont fort bien été affirmées par les historiens de la spiritualité chrétienne. L'article de Pegon – il s'agit de l'article « *Componction* » (n.n. C.M.) –, dans le *Dictionnaire de spiritualité*

Outre ce critère de la vérité dans le monde des sentiments, les larmes implissent aussi le critère de la mémoire, de l'*anamnesis*, du paradis perdu, qui peut être retrouvé, une mémoire essentielle de la créature. En absence de larmes, les larmes, notamment celles des saints, c'est-à-dire des *agents* qui préparent l'ordre divin, représenteraient la preuve incontestable de la liaison entre le Créateur et Sa créature. Il résultera ainsi un autre monde, issu de la lumière des larmes qui puisse guérir tous nos souvenirs.

« Les larmes ont un langage spécifique. La Sainte Écriture est pleine de larmes : pensons justement aux patriarches qui élevèrent leurs voix et pleurèrent ou aux prophètes dont les larmes coulèrent nuit et jour sur leurs faces ; les épisodes du Nouveau Testament où Jésus Christ pleure avec Ses disciples devant la tombe de Lazare ou bien pensons aux Épîtres de Paul dont les lettres sont imbibées de ses larmes ardentes qui coulaient pendant qu'il les écrivait. La taxinomie des larmes est complexe : il y a les larmes qui coulent de la conviction du péché – le péché semble briser le cœur, et ainsi la conscience est remuée jusqu'à en être ravivée, ce qui produit un flot de larmes – ; il y a cette sorte de larmes que Marie-Madeleine répandit sur les pieds de son Seigneur ; il y a des larmes qu'on répand à cause d'un désir intense de voir Dieu, de contempler Jésus – alors l'âme s'écrie : *O mon Seigneur! Mon Dieu! Toi qui es infiniment béni, Dieu tendre et précieux; quand est-ce que je Te verrai dans Ta gloire et quand m'enivrerais-je rempli de Ton bonheur éternel!* – il

(1953), reprenant notamment les conclusions des pages 14-17 d'Irénée Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, fait clairement le point. On remarque d'emblée que, si le mot latin *compunctio* est devenu classique en Occident, il en est autrement en Orient ; bien que la notion de *componction* soit caractéristique de la vie des moines orientaux, c'est le mot qui désigne le deuil, *penthos*, que I. Hausherr a choisi à bon droit comme titre de son ouvrage » (p.3.) ; « La date et le lieu de naissance du mot français *componction* sont donnés avec précisions dans les Dictionnaires : ce mot apparaît pour la première fois dans la traduction du Psautier latin, au cours du XII^e siècle, pour le psaume 59, au verset 4 : *tu demustras al tuen pople dures choses, / Abrevas nus del vin de compunctium....* Le mot *compunctio* et le verbe *compungi* n'auraient pas donné naissance au mot moderne *componction*, si le Moyen Âge avait eu à lire et à méditer le Psautier de Jérôme, *juxta Hebraeos*, puisqu'il y rend l'idée de l'hébreu *se taire*, avec le verbe *ta-zere* » (p.4.). Les larmes sont les plus souvent associées à la *componction*. « On connaît les avatars sémantiques du mot *componction* dans le français moderne : l'attitude authentique de *componction*, avec un comportement de gravité, d'humilité, de recueillement, a été vue, dès le XIX^e siècle comme susceptible d'être hypocrite et, maintenant, le mot est employé à *contre-sens*, pour dire que quelqu'un parle avec sérieux, ou satisfaction de soi, ou une feinte gravité » (p.4.).

Il y a une autre sorte de larmes spirituelles, celles qu'on répand par amour pour nos prochains – telles sont les larmes que répandit Saint Paul sur les Galates entêtés et sur ces personnes dont la foi avait fait naufrage »¹¹.

La comparaison faite par Cioran entre les poètes et les saints quant à la *généalogie des larmes* devient intéressante surtout pour la relation entre le moi et Dieu. Si les poètes connaissaient la vérité selon laquelle c'est Dieu qui est la source des larmes, alors ils remplaceraient le moi par le Créateur. En échange, les saints en connaissent tout cela: en plus, ils savent que toutes les larmes issues de Dieu, appartiennent à nous-mêmes. La musique des larmes est une modalité d'accéder à l'ordre divin; les larmes constituent un critère prééminent dans la tentative de l'être de se rapprocher du niveau céleste. À partir de la différence entre Dieu et l'idée divine, Cioran ajoute à vrai dire une autre dissociation qu'il faudra opérer entre Bach et la musique, entre Thérèse d'Avila et la sainteté ou bien Rilke et la poésie.

« L'orgue est une cosmogonie des larmes. De là ses résonances métaphysiques, absentes de la flûte et du violoncelle, sauf dans l'expression lyrique et les vibrations infiniment subtiles. Dans l'orgue, l'absolu s'interprète lui-même. D'où l'impression qu'il est le moins humain des instruments et qu'il s'est toujours joué seul ! Au contraire, le violoncelle et la flûte laissent apparaître les faiblesses de l'homme, mais transfigurées, comme un regret supraterrestre ».

Selon Cioran, *la méditation musicale devrait être le prototype de la pensée en général*. Il semble qu'il n'y a de pensée complète qu'en musique. C'est seulement celle-ci qui offre *des réponses définitives*. Tout ce que l'homme connaît ou a réussi à connaître équivaut, pour Cioran, à un accord d'orgue. *Il semble que la pensée ne puisse conduire un motif jusqu'à son terme et que le terme de Dieu se prête à des variations infinies*. C'est pourquoi la métaphysique des larmes se plie sur la structure harmonieuse de la musique, avec ses sons, ses accents, sa tonalité inconfondable, vérifiant quand même le principe verlainien – *la musique avant toute chose* – sur un plan spirituel. La thèse de Cioran est éloquente : *les larmes en tant que musique sous la forme de la matière*.

11 Emil Cioran, p.295.

12 *Ibidem*, p.302.

« Le comble de son paradoxe, la larme nous révèle dans ses rapports avec la lumière, dans sa capacité à être transparente, degré ultime de son éloquence. Pour signifier par son absence, la larme doit laisser passer la lumière à travers elle, la signifiant tout en ne lui faisant pas obstacle. Car la larme en elle-même n'a finalement aucune valeur mais seulement son mouvement vers la purification : **O mon tendre Maître donnez quelque valeur à ces tristes larmes, et rendez rapide une eau si trouble** (Thérèse d'Avila) »¹³.

« Métalangage, les larmes constituent le seul moyen d'accession ou de communication avec la divinité : par exemple, le théologien janséniste Martin Barcos accentue l'exclusive des pleurs et des gémissements dans le rapport entre Dieu et homme. Car la larme passe infiniment le corps humain ; la larme relève d'une métaphysologie, étant à l'horizon des choses matérielles et spirituelles, *une chair aimée par l'âme*. La larme, *âme écoulee* (A. Darmon), est la preuve expérimentale que l'incarnation est possible. Les larmes procèdent du corps, s'écoulent de la chair mais ne sont pas de la chair, ce qui leur confère une valeur expiatoire sur le corps lui-même. Valeur expiatoire donc, mais mieux encore, pouvoir de résurrection sur le corps mort. La larme chrétienne ne connaît que pour être aussitôt consolée. De l'éloquence silencieuse naît ce *pour parler enfin* : larmes sèches, larmes muettes, larmes de sang, reflets de leurs propres mystères. Car la vraie larme ne se révèle que *cachée, voilée, consumée, silencieuse*. Paradoxale, elle aussi : *brûlante – joyeuse – intérieure*. Par exemple, Pascal ne possède pas sa foi, il la *pleure*. Seules les larmes possèdent cette intelligence du cœur pour témoigner de l'extase mystique : *tu ne pleurais pas si tu ne m'avais déjà trouvé* »¹⁴.

La problématique des larmes devient une hantise pour la pensée de Cioran, dans la mesure où il réussit à expliquer la conaturalité entre l'état des pleurs et la sainteté, entre l'éternité et sa conscience, une problématique qui ouvre une approche métaphysico-théologique dans les paradigmes modernes de l'herméneutique symbolique. Au fond, tout exercice mystique gravite autour de cette pédagogie des larmes, une pédagogie qui ressuscite l'essence de

¹³ G. D. Watson « Les larmes du saint Esprit », <http://sentinellemnemie.free.fr/gdwatson2.html>.

¹⁴ Emil Cioran, p.316.

l'être, sa profondeur intérieure, révélant l'image de l'archétype originel, celui du Créateur.

« Je songe à une herméneutique des larmes, qui tenterait de découvrir leur origine ainsi que toutes leurs interprétations possibles. Afin d'aboutir à quoi ? À comprendre les sommets de l'histoire et à nous dispenser d' "événements", puisque nous saurions à quels moments et dans quelle mesure l'homme a réussi à s'élever au-dessus de lui-même. Les larmes prêtent un caractère d'éternité au devenir ; elles le sauvent. Ainsi, que serait la guerre sans elle ? Les larmes transfigurent le crime et justifient tout. Les peser et les comprendre c'est trouver la clé du processus universel. Le sens d'un tel approfondissement serait de nous guider dans l'espace qui relie l'extase à la malédiction »¹⁵.

Cioran prend aussi l'exemple des ermites de la Thébàide qui se creusaient une tombe pour y verser des larmes jour et nuit. Lorsqu'on leur demandait la raison de leur affliction ils répondaient qu'ils pleuraient leur âme. Dans le désert, le tombeau est plus qu'un oasis, un lieu et un soutien, comme affirme le penseur roumain¹⁶, il est la mémoire permanente de l'homme pour se rappeler ses péchés. Au fond, les ascètes conservent toujours la conscience de leurs péchés par la présence du tombeau. Les larmes n'y constituent que la seule pratique sotériologique qui purifie l'âme ; autour de celles-ci, il est possible d'anéantir tout un désespoir cosmique et de poser les fondements d'un nouvel ordre. Autrement, il faudrait créditer Cioran lorsqu'il affirme *expressis verbis* quel est le stage final de la tristesse : il n'y plus de différence entre les larmes et les pierres. Le cœur se métamorphose en rocher, les diables patinant sur son sang. En ce cas, reprenant Cioran, il faut chercher une place quelconque dans le paradis !

« Le Paradis gémit au fond de la conscience, tandis que la mémoire pleure. Et c'est ainsi qu'on songe au sens métaphysique des larmes et à la vie comme déroulement d'un regret »¹⁷.

15 Jean-Loup Charvet, « Les larmes à l'époque baroque. Un paradoxe éloquent », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, Paris, t. 105, no.2/1993, p.562.

16 *Ibidem*.

17 Emil Cioran, *Des larmes et des saints*, p.320.

Se rapporter à l'identité de la mémoire, au temps immémorial c'est remonter haut dans le passé, jusqu'au niveau de la conscience, de son état créativiste: la mémoire en tant que la récupération du paradis perdu. Ce sont les larmes les seules qui puissent nous révéler la dimension profonde de l'existence, en conservant les traits saillants de l'être : la simplicité, l'humiliation, le repentir comme trajets qui aident la montée de l'homme vers Dieu. C'est pourquoi Cioran met en valeur cette consubstantialité entre l'homme et la sainteté par le biais de ce médiateur cathartique : les larmes, une possibilité *sui generis* de dépasser l'immanent et d'accéder au divin, une voie spécifique de réitérer le geste christique (*imitatio Christi*) en vue de transfigurer l'humain. Cela veut dire que Cioran reste ancré dans la problématique religieuse, sans devenir un chrétien pratiquant, mais essayant de concilier sa mélancolie ésoopique avec l'inquiétude métaphysique et le trouble spirituel. Sa quête est toujours en train de dogmatiser ses peurs et de certifier sa foi.