

2m 11. 30 98. 9

Université de Montréal

**La critique et l'exercice de la philosophie chez Émile Cioran**

par  
Robin Richard-Campeau

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A)  
en philosophie

Juillet 2003

© Robin Richard-Campeau, 2003



B

29

454

2003

v.020

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:  
La critique et l'exercice de la philosophie  
chez Émile Cioran

présenté par :

Robin Richard-Campeau

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

*Jean Roy*

Président-rapporteur

*Louis-André Dorion*

Directeur de recherche

*Georges Hébel*

Membre du jury

## Résumé

Émile Cioran (1911-1995) est souvent privé du titre de philosophe. Il faut dire qu'il a rejeté la philosophie scolaire ou universitaire durant la majeure partie de sa vie. Il a accusé cette discipline d'inanité, c'est-à-dire à la fois de superficialité et d'inutilité, lui préférant les démarches axées sur les sensations et les émotions. De plus, il a critiqué l'excès de jargon et les défauts présents chez les philosophes. L'ensemble de ces objections contre la philosophie forme la critique concrète de Cioran. Or Cioran pense aussi que la conscience est un mal. Comme, selon l'étymologie, il est possible d'assimiler la philosophie à la recherche du savoir, de la conscience, il faut constater que Cioran élabore aussi, à son insu, une critique abstraite de la philosophie. Ces deux critiques, concrète et abstraite, motivent Cioran dans l'adoption d'une autre conception de la philosophie. Il s'agit de celle, originelle, notamment pratiquée par les Grecs dans l'Antiquité. En effet, en s'inspirant des travaux de P.Hadot, il faut reconnaître que Cioran adopte un mode de vie et fait divers exercices spirituels qui l'inscrivent dans la tradition de ceux qui font de la philosophie une recherche vécue de bonheur, d'amélioration de soi ou de sagesse. Même si Cioran ne réussit pas à atteindre son idéal, il n'est pas légitime de lui refuser le titre de philosophe, ce qui, semble-t-il, n'est pas toujours le cas à l'heure actuelle.

Mots clés : Émile Cioran, philosophe, philosophie, université, conscience, sagesse.

## Abstract

Often, Émile Cioran (1911-1995) is not considered as a philosopher. We must say that he rejected academic philosophy during the major part of his life. He accused this branch of learning of “inanité”, i.e. both superficiality and uselessness, preferring processes centred on sensations or emotions. Also, he criticised human faults in philosophers and their excess of technical language. All these objections against philosophy form the concrete side of Cioran’s criticism. However, Cioran also thought that consciousness, mind, is evil. Because, by etymology, it is possible to assimilate philosophy with the search for knowledge, for consciousness, it must be assumed that Cioran had also, unknown to him, suggested a more abstract criticism. Cioran had been motivated by these two criticisms, concrete and abstract, in the adoption of another conception of philosophy. One, original, that was, notably, practised by ancient Greeks. Based on P. Hadot’s work, we must see that Cioran chose a particular way of life and had done different spiritual exercises, all these making him another philosopher in the tradition of all those that thought of philosophy as a living quest for happiness, improvement of oneself or wisdom. Even if Cioran did not reach his ideal, it would not be fair to refuse him the name of philosopher, which seems, still, not the case.

Keywords: Émile Cioran, philosopher, philosophy, university, consciousness, wisdom

## Tables des matières

Résumés	p. iii-iv
Références et abréviations	p. vii
 <b><u>Introduction</u></b>	 p. 1-3
 <b><u>Chapitre I : La critique de Cioran envers la philosophie</u></b>	 p. 4-48
1) <b>De l'autorité de la critique de Cioran</b>	p. 4-7
2) <b>L'inanité de la philosophie</b>	p. 8-32
2.1) L'inanité comme carence de contenu	p. 8-28
2.1.1) Contre la philosophie détachée des émotions	p. 8
2.1.2) Le privilège à la poésie et à la musique	p. 11
2.1.3) La philosophie comme jeu superficiel	p. 13
2.1.4) Le penseur impersonnel, le travailleur de l'esprit	p. 15
2.1.5) Deux types de penseurs : l'abstrait et le lyrique ou l'objectif et le subjectif	p. 19
2.1.6) L'arrêt hâtif de la philosophie	p. 22
2.1.7) L'anti-intellectualisme de Cioran	p. 24
2.2) L'inanité comme inutilité de la philosophie	p. 28-31
2.2.1) L'absence de secours de la philosophie	p. 28
2.2.2) Esquiver l'essentiel par la philosophie	p. 29
3) <b>Le jargon philosophique</b>	p. 32-42
3.1) La haine du jargon philosophique	p. 32
3.2) Les tares du philosophe : le péché d'orgueil, l'impulsivité, le manque de jugement, et les viles motivations	p. 36-41
3.2.1) L'orgueil	p. 37
3.2.2) Naïveté et impulsivité	p. 38
3.2.3) Les motivations sous-jacentes à l'exercice philosophique	p. 39
3.3) Le recul face aux vagues philosophiques	p. 41
4) <b>Quelle philosophie au juste ?</b>	p. 42-48
4.1) Précisions sur la cible des critiques de Cioran	p. 42
4.2) Le despotisme de l'esprit de système	p. 45
 <b><u>Chapitre II : L'acquisition catastrophique de la conscience</u></b>	 p. 49-67
1) <b>Une critique abstraite</b>	p. 49-50
2) <b>La leçon du mythe de la Genèse</b>	p. 50-60
2.1) L'inévitable erreur du Jardin d'Éden	p. 50

## Tables des matières (suite)

2.2) La faute philosophique	p. 52
2.3) L'arrière-plan fondamental	p. 53-60
2.3.1) Le processus d'individuation	p. 53
2.3.2) La conscience : une maladie pour la vie	p. 55
2.3.3) L'histoire d'un détachement, progresser dans le déclin	p. 57
2.3.4) Bonheur et souffrance	p. 59
<b>3) De quelques menus bonheurs</b>	p. 61-65
3.1) Le goût du minéral	p. 61
3.2) Les vertus du travail manuel	p. 62
3.3) Les bienfaits du sommeil	p. 63
3.4) Dépasser la conscience	p. 64
<b>4) Que reste-t-il pour la philosophie ?</b>	p. 65-67
<b><u>Chapitre III : L'exercice de la philosophie</u></b>	p. 68-99
<b>1) Aux sources grecques de la philosophie</b>	p. 68-73
1.1) Cioran : retour à l'origine de la philosophie	p. 68
1.2) Philo ou miso-sophie ?	p. 71
<b>2) L'adoption d'un mode de vie</b>	p. 73-94
2.1) De l'importance de chômer	p. 74-79
2.1.1) La rupture d'un mariage amorcé et le choix de la pauvreté	p. 74
2.1.2) Le refus de travailler, le problème de l'acte	p. 75
2.1.3) La figure du raté	p. 77
2.2) L'auto-psychologue, le secrétaire de ses sensations	p. 79
2.3) Les exercices spirituels	p. 81-94
2.3.1) L'expression comme thérapeutique	p. 81
2.3.2) La part helléniste de Cioran : les lectures	p. 84
2.3.3) La pratique de maximes	p. 86
2.3.4) Le souci porté au corps : squelette et penser à la mort	p. 87
2.3.5) La part bouddhiste de Cioran	p. 89
2.3.6) Cioran et l'Orient : inspirations et lectures	p. 90
2.3.7) Penser contre soi	p. 92
<b>3) Le (s) chemin (s) d'une vie</b>	p. 94-99
3.1) L'aspiration déçue	p. 96-99
3.1.1) L'impossible conditionnement	p. 96
3.1.2) Contre sa nature : un éternel tzigane rongé par le stoïcisme !	p. 97
<b><u>Conclusion</u></b>	p. 100-103
<b>Bibliographie</b>	p. 104

## Références et abréviations

Pour des raisons de commodité, les références aux œuvres de Cioran sont tirées du volume *Cioran : Œuvres*, publié aux Éditions Gallimard en 1995. Les références insérées à même le texte, qui renvoient aux divers livres de Cioran colligés dans ce volume, utilisent les abréviations suivantes :

- AA : *Aveux et Anathèmes* (1987)
- BV : *Bréviaire des Vaincus* (1993, écrit entre 1941 et 1944)
- CD : *Sur les Cimes du désespoir* (1934)
- CT : *La chute dans le Temps* (1964)
- CP : *Le Crépuscule des Pensées* (1940)
- E : *Écartèlement* (1979)
- EA : *Exercices d'Admiration* (1986)
- HU : *Histoire et Utopie* (1960)
- I : *De l'Inconvénient d'être né* (1973)
- LL : *Le Livre des Leurres* (1936)
- LS : *Des Larmes et des Saints* (1937)
- MD : *Le Mauvais Démon* (1969)
- PD : *Précis de Décomposition* (1949)
- SA : *Syllogismes de l'Amertume* (1952)
- TE : *La Tentation d'Exister* (1956)

Enfin, à ces abréviations il faut, d'une part, ajouter la lettre « C » en référence aux *Cahiers* de Cioran publiés en 1997 chez Gallimard sous le titre : *Cioran : Cahiers 1957-1972* et, d'autre part, l'abréviation « En » pour référer au livre rassemblant les entrevues accordées par Cioran qui a été publié en 1995, toujours chez Gallimard, sous le titre *Entretiens*.

## Remerciements

Je tiens d'abord à remercier M. Louis-André Dorion pour le temps investi à lire et fournir de judicieux conseils lors de la réalisation de ce mémoire, mais aussi pour avoir accepté de diriger un travail portant sur un auteur encore marginal et sur un thème qui ne va pas sans rappeler, à tort, l'image du mouton noir ou du loup dans la bergerie.

Je désire aussi exprimer ma gratitude envers ma mère Jacinthe, ma copine Marianne et Jean-Denis, sans qui ces dernières années auraient manqué de soutien moral, affectif ou financier. Enfin, je remercie mon père d'avoir bien voulu, avec sa volumineuse générosité habituelle, chercher les fautes et les coquilles dans la version préliminaire de ce mémoire.

## Introduction

À l'heure actuelle, la popularité du philosophe Émile Cioran est à la hausse. Ses livres, traduits en plusieurs langues, se vendent à travers le monde; ses aphorismes sont cités dans des journaux et des livres; les films nous offrent en clin d'œil des références à lui; ses allégeances politiques de jeunesse sont déterrées, sorties des oubliettes pour soulever la controverse, l'ire et les commentaires des lecteurs ou des apologistes; ses notes personnelles ont été publiées et sa correspondance devrait suivre; puis de nouvelles éditions de ses œuvres ont récemment vu le jour de même que des monographies décrivant sa vie et sa pensée. Il s'agit d'ouvrir l'œil et de porter attention pour voir surgir autour de nous une allusion à Cioran, un signe de sa popularité ou quelqu'un qui s'en réclame. Bref, la place de Cioran prend de l'ampleur, son lectorat se fidélise et augmente d'année en année. À un point tel que cette situation semble paradoxale pour un homme qui n'a que peu connu et voulu le succès durant sa vie.

Malgré cette publicité grandissante, il est encore nécessaire de préciser son identité et son parcours. Émile Cioran est né le 8 avril 1911 à Rasinari, un village rural de Transylvanie. Fils d'un pope orthodoxe, il bénéficie d'une éducation scolaire exceptionnelle par rapport aux autres jeunes de sa région et de son époque. En effet, à partir de 1921, il entreprend des études de lettres et de philosophie, d'abord à Sibiu et ensuite à Bucarest, qui en font une figure incontestable de « la Jeune Génération », c'est-à-dire de la première cuvée d'intellectuels formés par l'État, nouvellement créé, de la Grande Roumanie. De 1932 à 1940, il publie plusieurs articles à saveur politique ou philosophique et quatre essais en roumain qui lui confèrent une certaine célébrité à l'intérieur de la Roumanie. Il quitte ensuite son pays natal pour un exil définitif en France où il vivra et où, de 1949 à 1987, il écrira dix livres en français. Il meurt à Paris en 1995.

Depuis, Cioran est de plus en plus « populaire ». Il faut cependant prendre cet adjectif dans ce sens qui indiquerait que le succès de Cioran n'a pas encore pénétré les milieux savants. Qui sont ses lecteurs ? Comment est-il lu ? Bien que la plupart des spécialistes de la philosophie ou de la littérature aient lu ou entendu quelques passages

ou évocations de l'œuvre de Cioran, peu d'entre eux ont prévu dans leur programme de recherche d'étudier ses textes. Souvent, au mieux, il est un auteur qui, selon l'interprétation, offre de profonds ou comiques livres de chevet! Il y a certes, depuis peu, quelques thèses et mémoires sur Cioran, mais les recherches philosophiques sur lui sont rares, voire inusitées.

On peut penser que cette situation s'explique en partie par la prudence ou le refus de considérer Cioran comme un philosophe. Pour certains, dans la phrase « Cioran est un philosophe populaire », ce qui choque est le nom de « philosophe » et non l'adjectif « populaire ». En effet, parce que Cioran ne présente pas sa pensée de manière linéaire, systématique, technique, suivant une méthodologie contemporaine, et parce qu'il ne s'est pas prononcé directement sur des questions précises propres à telle ou telle branche de la philosophie, il perd de son importance aux yeux de beaucoup d'universitaires. Au fond, Cioran est déprécié par la plupart de ceux qu'il a lui-même jugé défavorablement dans sa critique de la philosophie. On préfère souvent voir en lui un écrivain ou un essayiste libre-penseur plutôt qu'un philosophe.

Cioran ne se réclame d'ailleurs pas de la philosophie. Il a critiqué celle-ci durant la majeure partie de sa vie. Plus exactement, il a en même temps rejeté et exercé la philosophie, et ce, sans se trahir et tout en gardant une parfaite cohérence entre ses paroles et ses actes. En effet, nous avançons dans ce mémoire qu'il mérite le titre de philosophe pour peu que l'on reconnaisse une autre conception de la philosophie que celle qu'il a vilipendée et décrite durant son existence. Cette tâche demande de s'interroger sur ce que sont la philosophie et les philosophes. C'est par l'explicitation de la représentation négative de la philosophie ainsi que sa pratique chez Cioran que nous y parviendrons; ce qui permettra, par le fait même, de mieux faire connaître l'apport philosophique de la vie et de la pensée d'Émile Cioran.

Un travail de clarification, de définition et de réflexion sur ce qu'est la philosophie parcourra donc ce mémoire du début à la fin. Nous verrons d'abord, dans le premier chapitre, selon les affirmations de Cioran, ce qu'est la philosophie lorsqu'elle s'exerce d'une mauvaise manière, selon des principes et des actes déplorables. Seront alors présentées les critiques de Cioran contre l'inanité des philosophes et leur

discipline, leurs défauts et leur usage néfaste d'un jargon superflu. Puis, dans un court deuxième chapitre, sur la conscience (qu'il faudra assimiler à la philosophie), il sera montré comment la philosophie est une activité en soi problématique selon Cioran. À ce point du mémoire nous aurons vu les motifs qui ont poussé Cioran à s'éloigner de la philosophie pour se tourner vers une recherche de sagesse ou de bonheur. Le travail d'investigation de ce qu'est la philosophie changera ensuite de cap pour discuter, dans un troisième et dernier chapitre, à partir des travaux de P. Hadot et de l'exemple de la vie de Cioran, de ce qu'est la philosophie lorsqu'elle est *vécue* dans son sens originel. Seront alors présentées les concordances entre la manière dont les philosophes grecs pratiquaient la philosophie dans l'Antiquité et la façon dont elle s'exerce chez Cioran. Il faudra alors constater que la philosophie peut être autre chose que l'exercice scolaire impersonnel, froid, détaché, technique ou maladif que critiquait Cioran.

C'est donc en s'appuyant sur les dires et la vie de Cioran que nous présenterons une conception de ce que doit et ne doit pas être la philosophie. La discussion ne sera certes pas terminée. Nous ne prétendons pas tout dire sur ce qu'est la philosophie; mais par ce qui sera suggéré, nous alimenterons la réflexion sur le sujet. En même temps, nous positionnerons Cioran sur l'échiquier des auteurs philosophiques, en particulier pour ceux qui sont formés en philosophie. Il apparaîtra en somme qu'Émile Cioran a sa place au sein de l'histoire de cette discipline. De là seront à la fois légitimés les recherches philosophiques futures sur Cioran et l'actuel intérêt populaire envers lui.

Enfin, sur un plan plus méthodologique, il faut préciser que des références aux livres de Cioran seront continuellement insérées entre parenthèses dans ce mémoire. La motivation derrière cette façon de faire peu commune en philosophie est simple. Les ouvrages de Cioran étant majoritairement des collections d'aphorismes ou de courts textes, il est impératif de piger sans cesse, tour à tour, dans chacun de ses livres pour obtenir une juste idée de sa pensée. C'est ce caractère éclaté ou disparate des affirmations et réflexions de Cioran qui rend plus qu'à l'habitude nécessaire la précision de passages servant à « prouver » notre propos. Sans cela, comme trop souvent avec les commentaires sur Cioran, notre interprétation de sa pensée souffrirait d'un manque de justifications.

## Chapitre premier

### La critique cioranienne de la philosophie : des accusations concrètes

#### 1) De l'autorité de la critique de Cioran

Les accusations adressées à la philosophie par Émile Cioran ne mériteraient guère d'être écoutées attentivement si la voix de ce dernier n'avait pas un minimum d'autorité sur ce sujet. La pluralité des expressions péjoratives courantes contre la philosophie<sup>1</sup> montre bien que les opinions négatives à l'endroit de cette discipline ne sont ni rares ni nouvelles. Déjà, dans l'Antiquité, Aristophane rédigeait une pièce de théâtre au titre révélateur (*Les Nuées*) dans laquelle le philosophe Socrate débitait des sottises en se promenant dans les airs. Or à quoi bon rapporter la critique de Cioran et dégager ses arguments contre la philosophie – dont l'originalité ne tient souvent qu'à un ajout d'approfondissement, une redécouverte ou une meilleure formulation des objections répandues – si l'avis de celui-ci n'avait pas un statut particulier, différent de celui du commun des mortels ? L'autorité ou la valeur de l'opinion de Cioran réside tout d'abord dans sa formation scolaire. Elle tient ensuite dans ses lectures philosophiques personnelles.

Dans son livre *Le Crépuscule des Pensées*, Cioran affirme que « de l'extérieur, aucune critique ne prouve rien ni n'engage personne » (CP p. 499). Même s'il émet cette idée à propos de ceux qui jugent la religion sans être eux-mêmes religieux, il convient de se demander si elle ne peut aussi faire sens à propos de toute critique de la philosophie. Elle peut, pour nous, être ramenée à une simple question : Cioran est-il suffisamment à l'intérieur de la philosophie pour avoir sur elle un point de vue éclairé ?

Cioran est resté près de dix ans dans le sillon de la philosophie universitaire. C'est là qu'il obtint l'essentiel de sa formation intellectuelle. En 1928, à dix-sept ans, Cioran est inscrit à la Faculté des Lettres et de Philosophie de Bucarest, plongé avec motivation dans ses études et avec un fol engouement dans la lecture des auteurs de la

---

<sup>1</sup> Telles que « pelleteux de nuages, casse-tête inutile, verbiage futile, » etc.

tradition philosophique (cf. C p. 78). Par contre, ses préférences vont déjà pour les philosophies et les philosophes dont les dires ou la vie débordent le cadre des expériences strictement intellectuelles; intérêt qui annonce dès le début la rupture prochaine avec un large pan de la philosophie classique (cf. En p. 23-24, 217).<sup>2</sup> Après la rédaction d'un mémoire sur l'intuitionnisme bergsonien et l'obtention d'une licence, Cioran séjourne en Allemagne durant deux ans pour parfaire sa formation dans les universités Friedrich-Wilhelm et Ludwig Maximilian en tant que boursier de la fondation Humboldt. En 1936, il obtient un poste de professeur de philosophie au Lycée Andrei-Saguna de Brasov en Roumanie. Cette première et dernière expérience de travail rémunéré est un échec.<sup>3</sup> Il faut dire que, durant cette année d'enseignement, Cioran rédige les raisons pour lesquelles il juge nécessaire de rompre avec la philosophie. Il quitte la Roumanie au terme de cette expérience et débarque en France avec une bourse en main et la fausse-promesse<sup>4</sup> d'y faire une thèse de doctorat. Ainsi se termine le mariage entre Cioran et la philosophie pratiquée dans un cadre institutionnel. De cette expérience d'environ huit ans, Cioran tire une connaissance générale des grandes périodes de l'histoire de la philosophie et des auteurs majeurs de la tradition, de même qu'une familiarité avec les rouages et les artisans du milieu de la philosophie universitaire. Il retient aussi une série d'arguments contre cette philosophie. On voit

---

<sup>2</sup> Pour en savoir davantage sur ses comportements de lecteur boulimique, sur les lectures qu'il faisait et sur l'orientation déjà décidée de ses préférences, Cf. LIICEANU, Gabriel, Les continents de l'insomnie : Entretiens avec E.M.Cioran dans *Itinéraires d'une vie*, Michalon, 1995, p. 23-26.

<sup>3</sup> Pour une meilleure idée de la teneur de cet échec, voir l'entretien avec Liiceanu (op. cit. p. 106) ou avec Lea Vergine (En p. 134-135).

<sup>4</sup> Cioran s'est appliqué, dans les trente dernières années de sa vie, au moment où sa popularité grandissante motivait des interviews, à laisser un récit de sa vie dans lequel sont répétés une série d'événements importants ou d'interprétations de ceux-ci : par exemple, son enfance comme paradis perdu ou son adoption du français en traduisant Mallarmé à Dieppe. Or, la fausse promesse de doctorat, l'exploration de la France à bicyclette et ensuite le renouvellement de sa bourse d'études forment une séquence d'événements faisant partie de ces clichés fixés par Cioran. Il ne faut pas prendre pour acquis les témoignages autobiographiques de Cioran. Est-il vrai qu'il est arrivé en France avec l'intention déjà arrêtée de tromper en choisissant délibérément de ne pas étudier tout en empochant l'argent de sa bourse ? Puisque ses intentions de l'époque sont seulement racontées vingt ou trente ans plus tard, il est difficile de départager le vrai du faux ou de discerner les nuances. Il est possible que Cioran soit arrivé en France en pensant qu'il allait faire un doctorat et que son récit de la fausse promesse ait été décidé a posteriori. Cependant, il paraît davantage plausible que Cioran soit arrivé avec l'intention d'étudier mais sans aucune motivation, devinant déjà qu'il n'arriverait pas à mener à terme un projet de doctorat. Il serait surprenant qu'il ait vraiment eu la ferme intention de faire un tel travail alors qu'il venait de publier, l'année précédente, ses raisons de rejeter la philosophie et le cadre universitaire. Comment aurait-il alors pu croire qu'il allait faire un doctorat ? Par conséquent, il semble cette fois possible de donner foi au récit de Cioran, voire en atténuant la suggestion laissée par lui d'un clair et délibéré calcul.

d'ailleurs que Cioran, alors à *l'intérieur*, reste distant et croit peu aux vertus de la philosophie. Par contre, la pluralité des bourses reçues, son embauche en tant que jeune professeur, sans négliger la publication de quatre livres et la parution de nombreux articles dans des revues roumaines, laissent présumer d'une certaine compétence et attestent de la reconnaissance par ses pairs de la qualité de son travail. Cioran possède les bases nécessaires pour comprendre un propos ou un livre à caractère philosophique et détient une expérience de vie du milieu universitaire et du travail en philosophie. C'est d'ailleurs au terme de son périple en milieu scolaire qu'il cesse d'attendre pour publier sa première critique en règle. En effet, c'est dans *Le Livre des Leurre*s (cf. LL p. 230-233), écrit à vingt-cinq ans, que se trouvent trois pages, premier passage de ce genre, intitulées Pour en finir avec la philosophie. Cioran y rapporte la plupart des critiques qu'il entretenait à l'époque à l'endroit de son domaine d'étude. Ce passage sera repris en français, de manière presque identique, quatre ans plus tard, dans le *Précis de Décomposition* sous le titre Adieu à la philosophie (cf. PD p. 622-624). Ces deux textes sont en longueur et en contenu les deux plus importants écrits de Cioran contre la philosophie. Il ne faut pas se surprendre de la brièveté de ceux-ci puisque les livres de Cioran sont tous des collections de fragments ou de courts textes. Ainsi, outre ces deux passages, chacun des livres ultérieurs de Cioran contient plusieurs aphorismes ou phrases complémentant, enrichissant ou répétant ses critiques essentielles contre la philosophie<sup>5</sup>.

Depuis la publication de sa première critique systématique, Cioran se tient en marge, à *l'extérieur* des institutions et des pratiques propres à la recherche et aux métiers en philosophie, mais en continuant néanmoins d'entretenir un lien avec la philosophie. En effet, la séparation entre Cioran et la philosophie n'est pas complète. Cioran dira, en parlant de la philosophie, qu'« il faut la connaître pour la dépasser » (En p. 272). S'il répète durant toute sa vie ses sévères objections contre les philosophes et les manières de faire dans ce domaine, il n'arrête pas pour autant de lire des ouvrages philosophiques,

---

<sup>5</sup> En dehors de ses écrits et de ses lectures, il faut remarquer que la manière de vivre de Cioran conforte et respecte les positions qu'il défend. On voit en parcourant sa biographie qu'il y a une concordance entre ce qu'il dit de la philosophie et la manière qu'il juge bon d'incorporer celle-ci à son existence. Si le détail de cette discussion n'est pas abordé dès maintenant, c'est que nous réservons cette tâche pour la dernière partie de ce mémoire.

accroissant et perfectionnant sans cesse sa connaissance en la matière. La lecture de ses *Cahiers* montre bien que pour tous les philosophes qu'il ose critiquer, il ne donne pas son avis sans avoir au minimum lu ou relu quelques livres. Par exemple, cela vaut autant pour les philosophes allemands (Hegel, Husserl, Heidegger, etc.) qui reçoivent la totalité de ses attaques que pour les auteurs plus récents envers lesquels son avis est partagé (Blanchot, Sartre, Bataille, Levinas, etc.). Ce comportement intrigant<sup>6</sup> procure à Cioran une large érudition de l'histoire des idées d'aujourd'hui et d'antan. Malgré cela, quand il émet un commentaire sur, par exemple, Heidegger, Kant ou Hegel, ce n'est pas en tant que spécialiste de la philosophie continentale contemporaine ou moderne. De même, s'il critique Aristote ou Thomas d'Aquin, il n'est ni un philologue renommé ni un médiéviste chevronné. Il s'agit certes là d'une limite qu'il ne faut pas passer sous silence : l'autorité de Cioran réside et tient sans plus dans une connaissance vaste, générale et personnelle de l'univers de la philosophie.

Il faut conclure que la parole de Cioran, avant de *peut-être* devenir celle d'un écrivain libre-penseur, est d'abord celle d'un homme formé par et pour la pratique de la philosophie universitaire. C'est donc, malgré son constant recul, de l'intérieur que s'élève sa voix. Puis, si Cioran décide de mener une vie en dehors des avenues professionnelles qui s'offraient à lui, ce n'est pas en tournant définitivement le dos au monde de la philosophie mais en gardant, par ses lectures, un œil ouvert sur celui-ci. Sans que Cioran soit un spécialiste détenant une expertise époustouflante d'une partie ou de l'ensemble du corpus philosophique et sans même nous avancer dans une évaluation pointue de sa compétence ou des acquis de sa formation, n'est-il pas raisonnable de prétendre qu'il détient au moins une autorité suffisante pour accorder à son propos le mérite d'être sérieusement considéré ?

---

<sup>6</sup> Constat intrigant : Cioran est un lecteur des philosophes alors qu'il sait pertinemment son insatisfaction à leur endroit. Il est conscient de ce comportement et avoue lui-même en ignorer la raison (cf. C p. 765). Les hypothèses proposées par Cioran sont multiples, entre autres : serait-ce afin de racheter l'analphabétisme de ses ancêtres ? Serait-ce pour donner une justification à ses journées d'oisiveté ?

## 2) L' inanité de la philosophie

### 2.1) L' inanité comme carence de contenu

Cioran parle de l' inanité de la philosophie dans sa préface au livre *Sur les Cimes du Désespoir*. La définition de ce mot, « inanité », recouvre deux sens possibles, tous deux identifiables dans la réflexion de Cioran sur la philosophie. En effet, l' acception plus rare de ce terme indique le caractère vide ou dénué de substance de quelque chose : en l' occurrence, ici, de la philosophie. L' autre sens, plus courant, signifie l' inutilité : or Cioran prétend avoir compris dès l' âge de vingt ans l' inutilité des réponses et des interrogations philosophiques (cf. C p. 116). Le double sens de ce mot peut donc, dans un premier temps, nous guider dans la présentation de sa critique.

#### 2.1.1) Contre la philosophie détachée des émotions

Émile Cioran critique durant toute sa vie les formes de pensées qui négligent de s' appuyer sur des émotions ou des sensations physiques et psychiques. Étant constamment à l' écoute de ses sensations et toujours à l' affût des douleurs de son corps, par conséquent lui paraissent vides ou anémiés les philosophies et les philosophes qui s' en détachent. L' inanité de la philosophie est le résultat de cet éloignement.<sup>7</sup>

Ce privilège aux émotions et aux sensations gouverne de bout en bout les idées du jeune Cioran. En effet, ce dernier est imprégné d' un désir radical de ressentir sans trêve des émotions extrêmes lors de situations limites. Dans un jusqu' au-boutisme qu' il démentira et dont il ne cessera de s' éloigner en vieillissant, il souhaite vivre à tout moment des extases de joie ou de désespoir. Il dévalorise tout ce qui n' émerge pas passionnément et qui vient éteindre le bouillonnement d' un intense feu intérieur. La philosophie n' y échappe pas : « Les doctrines manquent de vigueur, les enseignements sont stupides, les convictions ridicules, et stériles les fleurs des théories. Dans tout ce

---

<sup>7</sup> En deux mots, la pensée se doit d' être stimulée par les expériences de la vie qui, elles, apportent leur lot de troubles, souffrances, douleurs, etc. Bien qu' il y ait en quelque sorte dans cette perspective une théorie empiriste sur la connaissance, il ne faudrait pas croire que Cioran énonce une position sur les débats propres aux philosophies des sciences. Il professe surtout une apologie de l' écoute de nos états d' âme et de nos sensations physiques. De plus, ce privilège à des éléments irrationnels doit être complété par les

que nous sommes, il n'est de vie que dans les raidissements de l'âme » (BV p. 517). Le jeune Cioran, lecteur de Nietzsche, conçoit alors la philosophie comme une forme de chute. Elle est une dégradation de l'instinct brut qui constitue l'essence première de la vie (cf. LL p. 216). Les abstractions, les idées, les définitions, et tout ce qui se rapporte de près à l'exercice de la raison est le résultat d'une nature viciée par les pensées. « Les pensées sucent le sang », écrit-il dans le *Livre des Leurres* (LL p. 210). Pour Cioran, à cette époque, le sang symbolise la vie, c'est-à-dire l'élément primordial duquel doivent provenir les expériences.

Les métaphores du sang et du feu pour signifier la vie et son exaltation sont importantes. L'homme idéal serait un individu au sang chaud. Par conséquent, c'est sans surprise que l'on voit apparaître l'expression « sang froid » ou « basse température » pour qualifier les philosophes : « les philosophes ont le sang *froid* » (LS p. 299), « la médiocrité de la philosophie s'explique par le fait qu'on ne peut réfléchir qu'à basse température. Lorsqu'on maîtrise sa fièvre, on range les pensées comme des marionnettes, on tire les idées par le fil et le public ne se refuse pas à l'illusion » (CP p. 346). La philosophie ne détermine rien de vivant par elle-même. Par comparaison, les saints, qui agissent avec une ferveur passionnée et un sang chaud en prenant la douleur pour méthode, offrent davantage de réponses positives. Les philosophes au sang refroidi, bien que pourvus d'intelligence et de connaissance, n'osent pas poser les questions troublantes et révélatrices d'un réel contenu (cf. LS p. 299). Déjà Nietzsche, dans la troisième de ses *Considérations Inactuelles*, ouvrage dans lequel il livre une critique de la philosophie universitaire, avait relevé le caractère froid des philosophes et leur détachement de la souffrance. Cette froideur permet selon lui de s'aventurer là où d'autres plus sensibles et perméables à la souffrance avancent avec courage. Les philosophes universitaires ne craignent pas la souffrance transportée par la connaissance puisque leur cœur est aveugle à celle-ci. Ils ne voient que des problèmes là où leurs os devraient s'entrechoquer. Ils sont des individus desséchés suite à l'habitude de substituer la pure intelligence aux sentiments.<sup>8</sup>

---

idées de Cioran sur la place de la conscience et de la raison dans l'existence humaine. Les questions et les problèmes portant la conscience seront l'objet principal du second chapitre du présent mémoire.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, Friedrich., *Considérations Inactuelles III et IV*, Gallimard, 1990, p. 66-67, 69, 72, 75.

La douleur est d'ailleurs pour Cioran un moyen d'accès à la connaissance. Il peut sortir des maladies, souffrances, troubles psychiques et physiques une compréhension à laquelle la philosophie ne peut parvenir en demeurant détachée des émotions ou des sensations. La profondeur d'une idée est le plus souvent proportionnelle à la part de souffrance qui l'anime et l'a fait naître. Sans cela, la pensée est morte et son contenu souffre de carence et d'inanité. La philosophie est discréditée chaque fois qu'elle oublie ou néglige un état propre à faire pénétrer au fond des choses (cf. E p. 1479, AA p. 1669). Elle échoue puisqu'elle méconnaît la douleur et ne s'inspire pas des souffrances révélatrices; ce qui limite la profondeur ou la justesse de ses affirmations. Une période de souffrance dépasse en valeur une dévotion à la philosophie. Cioran partage le mot de Pascal disant que « toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine » (C p. 607). Cela ne revient-il pas à dire que la philosophie n'en vaut pas la peine ? Pour Cioran, poser la question « N'avez-vous pas remarqué que tous les philosophes finissent bien ? » revient à mettre en lumière cette absence de souffrance qui discrédite la philosophie. Cette question trouve d'ailleurs son équivalent dans ces phrases de Nietzsche : « nos penseurs académiques sont inoffensifs [...] : ils n'effraient pas, ils ne font pas sortir des gonds; et de tous leurs faits et gestes on pourrait dire ce que pour sa part Diogène objectait quand on lui faisait l'éloge d'un philosophe : "Qu'a-t-il donc de si grand à montrer ? Il y a si longtemps qu'il s'adonne à la philosophie et il n'a encore *affligé* personne." Oui, c'est bien là ce qu'il faudrait écrire sur la tombe de la philosophie universitaire : "Elle n'a affligé personne." »<sup>9</sup> Ainsi, tant pour Nietzsche que pour Cioran, la pratique de la philosophie devrait exiger d'encourir des troubles majeurs, profonds, révélateurs.

De plus, la philosophie fait preuve d'un abus de détachement en s'appliquant à transposer dans l'ordre du concept des expériences émotives ou sensibles souvent souffrantes. Au lieu de se contenter de méditer sur une expérience en la vivant, le philosophe réfléchit après-coup. Cioran fait passer cette idée dans un adjectif : la philosophie est un génie *indirect* (cf. CP p. 348). Il est malheureusement nécessaire pour le philosophe de passer par l'intermédiaire des mots et de la raison pour accéder aux

---

<sup>9</sup> Ibid. p. 95.

choses. Les philosophes se rabaissent en vivant de succédanés qui reformulent pauvrement la réalité. Ainsi, pour reprendre la comparaison avec la religion, les hommes ne prient plus mais épiloguent sur la prière. Ils sont tournés vers l'absolu comme problème théorique et non plus comme réalité vivante. Une telle manière d'envisager la religion est un affaiblissement : comme toujours lorsque la théorie, l'intelligence ou l'érudition remplacent l'expérience directe (cf. SA p. 787). « Les penseurs de première main méditent sur des choses; les autres, sur des problèmes. Il faut vivre face à l'être, et non face à l'esprit » (I p. 1296). Cette phrase résume l'accréditation donnée à l'expérience directe aux dépens de l'analyse abstraite et cérébrale. L'inanité de la philosophie est une accusation d'ignorer la valeur prioritaire de l'émotion sur l'intelligence. Cioran dénonce durant toute sa vie le manque de profondeur des pensées dont l'origine est strictement ou essentiellement intellectuelle. Or, dans sa jeunesse, Cioran juge qu'une pensée suffisamment vivante doit être éprise des sentiments les plus intenses qu'il soit donné à l'être humain de ressentir. Ce n'est certes pas à ses yeux la philosophie qui en est le véhicule.

### 2.1.2) Privilège à la poésie et à la musique

Les domaines qui ont le dessus sur la philosophie sont ceux qui tentent d'approcher le réel sans faire prioritairement appel à la rationalité. Les paragraphes précédents indiquaient que la religion peut faire partie de ce nombre. Cioran a été durant toute sa vie un fervent lecteur des saints et surtout des divers mystiques occidentaux et orientaux. Il leur attribue un degré de connaissance supérieur, un vécu spirituel significatif, ou, à tout le moins, une vie digne d'intérêt. Or la mystique n'est pas la seule à supplanter la philosophie : ce statut prévaut aussi pour la poésie et la musique. Cioran écrit dans le *Précis de Décomposition* qu'« en regard de la musique, de la mystique et de la poésie, l'activité philosophique relève d'une sève diminuée et d'une profondeur suspecte que pour les timides et les tièdes. » Puis, peu après, gardant la triade religion-poésie-musique, qu'« on est toujours impunément philosophe : un métier sans destin qui remplit de pensées volumineuses les heures neutres et vacantes, les heures réfractaires et à l'Ancien testament, et à Bach, et à Shakespeare » (PD p. 622-623). La philosophie ne tient pas la route devant les révélations surgies des

tréfonds irrationnels et face aux domaines tournés vers un monde supra-langagier ou supra-conceptuel (cf. LL p. 230-233). Le langage conceptuel demeure en deçà de la possibilité de rendre compte, au contraire du langage poétique ou musical, des troubles ultimes qui peuvent surgir dans la vie de l'homme lors d'événements tels que l'insomnie, l'amour, la réalisation de sa mort, etc. (cf. CD p. 20). Il y a des sujets, problèmes ou idées, pourtant typiquement philosophiques, davantage assimilés, révélés, compris, énoncés par les émotions que par la rationalité. La carence en contenu dont souffrent le discours et l'activité philosophique est peut-être d'ailleurs révélée à Cioran par la comparaison entre la philosophie et l'effet suscité chez lui au contact de la poésie et de la musique.

Cioran refuse de voir dans la philosophie une méthode privilégiée d'accès à la connaissance. Il écrit même qu'« on ne trouve pas plus de rigueur dans la philosophie que dans la poésie, ni dans l'esprit que dans le cœur : la rigueur n'existe que pour autant que l'on s'identifie avec le principe ou la chose que l'on aborde ou que l'on subit; de l'extérieur, tout est arbitraire » (PD p. 708). En matière d'accès à la vérité et aux données universelles, la méthode subjective du poète lui semble donc plus efficace que celle du philosophe, aveugle en regard de ce qui émane du cœur et des passions (cf. CP p. 416, C p. 112-113). Mais chez Cioran, plus qu'à la poésie qu'il délaisse peu à peu durant sa vie,<sup>10</sup> c'est à la musique que revient l'honneur d'exprimer les « idées » les plus profondes.<sup>11</sup> Plusieurs phrases ou aphorismes cinglants expriment cette idée. Dans *Le Livre des Leurres*, il écrit que « Des évidences dernières, qu'ont dit les philosophes ? Rien autant qu'un accord de la symphonie inachevée de Schubert. » (LL p. 245). Il ajoute que « sans l'impérialisme du concept, la musique aurait tenu lieu de philosophie : c'eût été le paradis de l'évidence inexprimable, une épidémie d'extases » et, plus loin, il énonce cet aphorisme choc<sup>12</sup> : « A quoi bon fréquenter Platon, quand un saxophone peut

<sup>10</sup> Pour une discussion des raisons de ce rejet, cf. PARFAIT, Nicole. *Cioran ou le défi de l'être*, Desjonquères, 2001, p. 175-176; ainsi que En p. 231.

<sup>11</sup> Il ne serait pas pertinent de développer longuement dans ces pages le thème de la musique chez Cioran. La plupart des auteurs ayant écrit sur Cioran ont cependant reconnu l'importance et le privilège accordés à celle-ci dans sa vie. Pour une discussion plus approfondie de ce thème, il est, entre autres, possible de se référer aux ouvrages suivants : op. cit. *Cioran ou le défi de l'être* p. 57-61; JAUDEAU, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, José Corti, 1990, p.178-190; ZOGRAFI, Vlad. Le tonneau musical dans DODILLE, Norbert et LIICEANU, Gabriel, *Lectures de Cioran*, L'Harmattan, 1997, p. 101-107.

<sup>12</sup> Qu'il dira provocateur, exagéré et de mauvais goût dans un entretien avec B.Ivry, cf. En p. 211.

aussi bien nous faire entrevoir un autre monde ? » (SA p. 797). Platon, que Cioran ménage parfois en raison de son souci de l'écriture et de son caractère quelque peu mystique, est ici donné comme le représentant de la pensée centrée sur le concept. Mais l'auteur de la théorie des formes intelligibles n'est pas le seul à promettre un ailleurs plus élevé : les musiciens fournissent aussi l'espérance d'une telle possibilité. Cependant, pour accéder à l'exaltation de contempler une réalité métaphysique supra-sensible, il ne faut pas pour Cioran passer par l'intelligence de l'âme, mais par l'émotion. Pour Cioran, si tous les Kant, Hegel ou Aristote de l'histoire avaient été des Bach ou des Mozart, alors l'univers des réalités ultimes serait tout autant connu, et assurément moins fade et faux que les théories et les systèmes philosophiques.

Cioran s'affiche résolument comme l'apôtre d'une pensée anti-intellectualiste. D'ailleurs, selon lui, un artiste est quelqu'un « qui sait tout – sans s'en rendre compte » alors qu'un philosophe est « un homme qui ne sait rien, mais qui s'en rend compte » (CP p. 442). Il est intéressant de noter qu'en affirmant cela, il reprend, volontairement ou non, l'idée de Platon présentée dans l'*Apologie*.<sup>13</sup> Quand Socrate reconnaît que sa sagesse se limite à la reconnaissance de son ignorance, il en conclut que cela est à son avantage. Jamais il ne préfère ou ne légitime la possession d'un savoir qui ne serait pas conscient. Cioran fait tout le contraire. En admettant à son tour que la différence entre poète et philosophe réside dans la conscience, il conclut néanmoins en faveur des poètes. Puisque pour lui la frontière entre savoir et émotion semble souvent bien mince, il vaut mieux détenir un « savoir » informulé qu'une connaissance détachée des expériences. Et, de toute façon, puisque la philosophie ne réussit que peu à formuler, alimenter ou expliciter les flammes intérieures, quelle place reste-t-il pour elle sinon celle, de moindre valeur, d'exercice superficiel ?

### 2.1.3) La philosophie comme jeu superficiel

L'inanité de la philosophie signifie plus exactement l'idée d'un manque de profondeur que celle d'un vide ou d'une absence totale de contenu, car le discours existant en philosophie demeure à la surface des choses. La profondeur souhaitée par

---

<sup>13</sup> Cf. Platon, *Apologie de Socrate* 22b-22c.

Cioran, avons-nous vu, s'obtient par l'entremise de l'émotion ou de la sensation. Ce qui procède de la pure raison demeure en surface. La philosophie reste superficielle à défaut d'agir, par exemple, à l'égal de la musique et de faire jaillir les émotions. Éviter la superficialité, pour le philosophe, impliquerait d'accepter de se confronter avec diverses formes d'expériences souffrantes. Or cela n'est pas dans ses habitudes même si « le temps des engouements superficiels est révolu, et qu'un cri de désespoir est bien plus révélateur que la plus subtile des arguties » (CD p. 31-32).

Il découle de ce caractère superficiel de la philosophie un manque de sérieux.<sup>14</sup> Cioran dit même qu'elle n'est que de la rigolade (cf. CD p. 53), usant par là de l'opposition classique entre ce qui est de l'ordre du sérieux et du jeu. En étant une activité de spéculation gratuite, un regard purement formel sur les problèmes, elle ne demande pas de payer le prix, exigeant, *sérieux*, qu'est l'ouverture sur les déchirements et extases possibles. Cioran acquiescerait à l'idée voulant qu'une attitude faussement frivole peut contenir davantage de sérieux que la philosophie qui se prétend telle. Mieux vaut avoir l'air léger en étant profond que le contraire. Le philosophe est un comédien qui respecte le jeu des idées en s'excitant sur de faux problèmes (cf. PD p. 639). Cioran ne voit pas de gravité dans le travail philosophique. Il s'agit pour lui d'un jeu superficiel où les philosophes font semblant d'avoir l'air sérieux. Le philosophe est un individu qui manipule des idées, qui joue avec elles, mais sans jamais aller jusqu'à plonger à l'intérieur d'une affirmation ou d'un système (cf. TE p. 849, LL p. 229). Détachant sa raison de ses émotions ou de ses sensations, il demeure impersonnel devant son objet d'étude.

---

<sup>14</sup> Lorsque, curieusement, Cioran affirme dans CP que le sérieux est l'apanage même de la philosophie, il utilise ce mot dans le même esprit de critique. Alors que dans CD la philosophie n'est pas sérieuse car elle ne va pas directement aux choses, dans CP elle le devient pour la même raison. La différence se tient dans la signification du mot sérieux que retient Cioran. Dans le premier cas, comme le fait Schopenhauer dans son livre *Contre la philosophie universitaire* (Rivages poche, Paris, 1994, p. 81), il nomme sérieux ce qui va au fond des choses, ce qui ne craint pas le face-à-face avec les troubles révélateurs divers. La philosophie manque alors de sérieux. Dans le second cas, il prend le mot sérieux comme une attitude de détachement et non de profondeur. Est alors sérieux celui qui opte pour une attitude froide. Le philosophe est sérieux parce qu'il pèse les choses sans y participer, sans les considérer avec tout le tragique qu'elles impliquent, sans « s'engager dans leur sort » (cf. CP p. 353).

#### 2.1.4) Le penseur impersonnel, le travailleur de l'esprit

Pour Émile Cioran, imaginer qu'il est possible d'entretenir une réflexion philosophique véritable sur commande est une trahison par rapport au fonctionnement naturel de l'esprit. En effet, les moments propices à la réflexion surgissent de manière spontanée et sporadique dans le fil des événements quotidiens. Croire qu'il suffit de vouloir penser pour bien y parvenir est un leurre. Selon Cioran, « on ne peut penser plus de deux ou trois minutes par jour; – à moins que, par goût ou profession, l'on ne s'exerce, pendant des heures, à brutaliser les mots pour en extraire des idées » (SA p. 782). Cette citation trouve son équivalent sous la plume de Nietzsche quand ce dernier demande s'il est raisonnable de penser qu'un philosophe peut, à heures fixes, « véritablement, avec bonne conscience, s'engager à avoir tous les jours quelque chose à enseigner ? ». <sup>15</sup> Ainsi, le philosophe qui prétend mener une activité intellectuelle continue va à l'encontre de la normalité. Il fait violence à ce processus naturel et, du coup, ne peut que fournir un résultat de moindre valeur. C'est dans cette optique que Cioran reproche aux philosophes de métier d'être impersonnels. A ses yeux, le philosophe universitaire est « payé pour être impersonnel », pour adopter « un ton faisant sérieux » (En p. 257). En acceptant d'œuvrer en dehors des moments propices aux ruminations sur des sujets philosophiques, ces philosophes se détachent d'eux-mêmes et tombent dans la superficialité d'un pur travail intellectuel. Cioran refuse que la philosophie puisse être un travail pour l'individu sans qu'elle vienne le travailler au plan de ses émotions. En jouant avec les mots, affirmons que la philosophie refusée par Cioran est la philosophie officielle, en ce double sens qu'il s'agit, d'une part, du canon des auteurs historiquement considérés philosophiques et, d'autre part, des philosophes pour qui la philosophie est un métier auquel se rattache un bureau ou une charge – un office.

---

<sup>15</sup> Cf. op. cit. *Considérations inactuelles* p. 86-87. À l'objection affirmant que la tâche du philosophe consiste en grande partie à se faire le porte-parole d'autres philosophes, la réponse de Nietzsche entraîne une distinction entre le savant et le vrai philosophe. Le premier est un spécialiste de la pensée des autres, mais ne possède pas le génie ou la créativité propre à l'homme qui pense naturellement aux sujets philosophiques. C'est ce second homme qui mérite le nom de philosophe. Ainsi, les professeurs universitaires de philosophie, dits philosophes, sont des savants sans être des philosophes dignes de ce nom.

En s'objectant à la pratique professionnelle de la philosophie, Cioran rejoint une des grandes critiques formulées avant lui par Schopenhauer dans son livre *Contre la philosophie universitaire*. Schopenhauer privilégie les hommes qui côtoient la philosophie par attrait naturel et tourment de l'âme plutôt que par considération pour le revenu ou l'honneur et en adoptant un destin, une vocation ou un rôle qui ne leur convient pas d'instinct.<sup>16</sup> Il distingue à ce sujet les philosophes selon qu'ils vivent *pour* ou *de* la philosophie, indiquant évidemment qu'il n'apprécie guère ceux qui font de la recherche de la vérité un moyen au lieu d'une fin en soi.<sup>17</sup> Il valorise les penseurs qui tirent leur activité de leur vécu. Cioran s'inscrit dans l'héritage de Schopenhauer lorsqu'il s'agit de réhabiliter en philosophie l'expérience personnelle.

Il existe de manière évidente une filiation partant de Schopenhauer et passant par Nietzsche avant d'arriver à Cioran. Même si Cioran s'est comporté envers Nietzsche tout comme ce dernier a agi envers Schopenhauer – il a d'abord été un admirateur pour ensuite renier son allégeance –, il n'en demeure pas moins qu'il a retenu l'essentiel des critiques adressées à la philosophie universitaire par ses deux prédécesseurs. Ces trois penseurs lèguent à ce point un héritage commun qu'il est souvent impossible de distinguer ce que Cioran a emprunté à l'un ou à l'autre de ce qui provient de ses propres réflexions ou observations. Or assurément, comme pour Nietzsche, il n'y a aucun doute que Cioran a été ou bien éveillé ou bien heureux de trouver dans des écrits précédant les siens des affirmations qu'il défendra en son nom en apportant quelques enrichissements et une nouvelle formulation.

Ainsi, comme pour Nietzsche et Schopenhauer, les philosophes qui font l'objet de la critique de Cioran sont avant tout ceux qui évoluent dans un cadre universitaire. Plus précisément encore, c'est contre les professeurs qu'il dirige d'abord ses attaques. Il qualifie ceux-ci de « glossateurs », de « machines à lire », « de malformations de l'esprit ». Il reproche au Siècle des Lumières d'avoir instigué ce modèle d'individu qui pratique un métier impersonnel et indirect, car centré sur la pensée des autres (cf. SA p. 751). Cioran associe même de près la notion de philosophe à celle de

---

<sup>16</sup> Cf. op. cit. *Contre la philosophie universitaire*, p. 42-45, 87.

<sup>17</sup> Ibid. p. 63-66.

professeur. Quand il dit son « horreur de développer, d'expliquer, de commenter, d'*appuyer* », il souligne qu'en cela il répudie ce « qui rappelle le philosophe, donc le professeur » (C p. 507). Sa critique des philosophes est celle des personnes exerçant un métier conséquent à une formation philosophique. Cioran ne comprend que rarement dans son emploi du mot « philosophie » une conception courante qui signifierait détenir une manière personnelle d'aborder la vie ou un problème (« avoir une philosophie », « c'est ma philosophie »). Il entend le plus souvent ce terme dans un sens scolaire. Quand il parle de philosophie, il fait référence aux domaines d'études où ont passé au travers des siècles nombre de philosophes-professeurs qui ont élaboré des systèmes, des théories et des raisonnements pour répondre à des problèmes. C'est de manière beaucoup plus restreinte qu'il vise des individus isolés d'un cadre académique.<sup>18</sup>

Cioran regrette le temps où les philosophes pouvaient choisir d'être indépendants de toute obligation d'enseignement et de publication (cf. SA p. 762). Puisque tout ce qui est enseignement est mauvais pour le développement spirituel d'un individu,<sup>19</sup> il se félicite d'avoir rompu avec l'université pour mener une existence de libre penseur en marge des institutions de recherche et d'enseignement (cf. En p. 40). Cioran préfère de loin sa manière de « philosopher » ou celle de certains Grecs de l'Antiquité, c'est-à-dire de réfléchir dans les lieux publics où dans un espace personnel libre de toute attache officielle : « On n'enseigne la philosophie que dans l'agora, dans un jardin ou chez soi. La chaire est le tombeau du philosophe, la mort de toute pensée vivante, la chaire est l'esprit en deuil » (I p. 1384). Cioran écrit que ce qui favorise l'estime des philosophes antiques aux dépens des modernes, c'est « que ceux-ci ont philosophé à leur table de travail, au bureau, mais ceux-là dans des jardins, des marchés ou le long de je ne sais

---

<sup>18</sup> Cioran critique parfois des individus isolés, mais encore là, il dirige ses attaques contre la philosophie de type scolaire. Par exemple, le passage cité précédemment se trouve comprimé dans ses *Cahiers* entre deux réflexions sur Jean-Paul Sartre. Il faut remarquer que Sartre, qui n'était pas professeur mais qui avait fait des études en philosophie (ce que Cioran trouve ridicule : on étudie un problème précis et non l'ensemble des problèmes, cf. C p. 447) est néanmoins considéré au rang des philosophes-professeurs. S'il n'enseigne pas, ses manières de faire sont tout de même imprégnées et représentatives de la philosophie universitaire : impersonnelle, objective, technique, etc. (cf. C p. 507).

<sup>19</sup> Le mot « esprit » vient du latin *spiritus* qui fait lui-même penser au mot « spirituel ». Cioran se dit en faveur du développement spirituel de l'individu, mais contre celui de l'esprit. Il n'y a pas là de contradiction, car ce que Cioran rejette dans le mot « esprit » est la référence à l'exercice de la fonction intellectuelle, théorique. La spiritualité est différente. Elle est pour Cioran une valeur, aux connotations mystiques, hautement plus élevée que l'intellectualité, que la cérébralité, que la raison.

quel bord de mer » (CP p. 360-361). Ne pas forcer la lecture, ne pas réfléchir à heures prévues sur des thèmes prévus, ne pas s'enchaîner à une institution et ses pratiques, mais plutôt attendre attentivement les révélations dans la passivité, découvrir et approfondir des idées au gré de nos caprices, voilà quelques indices de ce que Cioran préconise pour la philosophie.

Déjà, la division cioranienne des penseurs en deux groupes de valeur inégale se fait sentir. Or avant d'explicitier cette division, poursuivons la comparaison avec la critique de Nietzsche et de Schopenhauer. Ce dernier aussi constate et se désole que les manières de faire de l'Antiquité soient révolues; à tout le moins celles de ceux qui philosophaient de manière indépendante et sans rémunération, car il accuse les professeurs des universités allemandes de son époque d'être une réapparition du sophiste grec : payé et n'ayant que peu d'égard pour la vérité (cf. p. 70-76). Une des critiques majeures de Schopenhauer concerne le manque d'indépendance de la philosophie universitaire envers l'État, créant ainsi une futile caste de philosophes-fonctionnaires qui orientent et cultivent artificiellement, et donc étouffent, la pensée au lieu de la laisser prospérer à sa guise (cf. p. 71). À son tour, Nietzsche se réapproprie l'idée en critiquant la disparition de la liberté philosophique grecque au profit de l'apparition d'« un emploi qui nourrit son homme ». <sup>20</sup> La philosophie ne devrait en aucun cas être subordonnée à des motifs financiers, au besoin d'un gagne-pain. <sup>21</sup> Ou encore, pour reprendre

---

<sup>20</sup> Op. cit. *Considérations inactuelles*, p. 84.

<sup>21</sup> Cette critique peut encore être formulée aujourd'hui comme en témoigne la publication en 2002 du livre d'un professeur de sciences politiques de l'Université Laval. Précisons que cet ouvrage est actuellement controversé, mais pour des motifs qui n'ont pas de lien avec notre propos et dont, par conséquent, il ne nous appartient pas de juger. Ce qui nous intéresse est que A.C Drainville, l'auteur, y critique les qualités humaines, les comportements et les motivations de ses collègues, ainsi que l'adaptation aux modèles et aux requêtes d'un monde financier néolibéral. En effet, il accuse les professeurs d'adhérer aux manières de penser de l'industrie, faisant en sorte qu'ils deviennent des quémandeurs de subventions, des fournisseurs de connaissance rentable et pertinente, des producteurs de théories répondant à des besoins circonstanciels et des entrepreneurs du savoir. En plus de l'accusation de mettre l'activité intellectuelle sous la tutelle du marché, il met en lumière les tares communes à de nombreux professeurs : une déficience dans l'aptitude à entretenir de sains rapports humains, l'utilisation de proto-dialogues entre collègues et de références ésotériques (pour initiés), la continuelle poursuite d'une valorisation de l'ego, le goût d'être adulé et la vaniteuse complaisance de soi, la rectitude et le cérémonial voilant un jeu tape-à-l'œil de faire-valoir individuel, etc. Dans son livre, Drainville dépeint les rencontres du département de sciences politiques comme une secte à l'aura cabalistique contribuant à l'aliénation de l'individu. Ainsi, son portrait rejoint les critiques de subordination du savoir au monde extérieur et de préoccupation du gagne-pain de Nietzsche et surtout de Schopenhauer. De plus, il formule une intéressante illustration de la critique de Cioran envers l'orgueil, le désir de gloire, et l'attaque dissimulée d'autrui. Son pamphlet déguisé en roman demeure indéniablement dans le sillon creusé par Schopenhauer, Nietzsche et Cioran

l'expression de Nietzsche, il ne devrait pas y avoir de vérité *lucrative*.<sup>22</sup> L'idée de Cioran voulant qu'un poste professionnel éteigne la vivacité de l'esprit, ainsi que sa requête en faveur d'une pensée libre, rappellent les vues de ces penseurs. En sont absentes toutefois les charges politiques de ces derniers. En effet, la critique de Cioran ne s'inscrit pas dans un désir polémique comme celui que poursuivait Schopenhauer avec véhémence en dénonçant le rôle de l'État et la subordination par celui-ci des philosophes-professeurs de son temps. La critique de Cioran déborde d'ailleurs toute limite temporelle déterminée : il critique autant les philosophes du temps de Schopenhauer (Hegel, Fichte, Schelling...) que les précédents et les suivants. Puis, ses reproches ne concernent pas seulement les fins poursuivies par les philosophes, mais aussi les conséquences inévitables de l'adoption de l'exercice de la philosophie. En ce sens, sa critique nous concerne tous sans exception.

#### 2.1.5) Deux types de penseurs : l'abstrait et le lyrique ou l'objectif et le subjectif

Cioran départage les penseurs en deux groupes. D'un côté, peu nombreux, il y a ceux qui cherchent en eux-mêmes à partir de leur vécu et de leurs expériences personnelles. Ils ont une pensée vivante et directe. Cioran les nomme lyriques ou subjectifs. De l'autre côté, malheureusement plus nombreux, se trouvent ceux qui vivent d'abstractions, de théories, de doctrines et dont le radotage philosophique est dérivé (cf. C p. 134). Ils sont dit abstraits ou objectifs. Schopenhauer disséquait aussi, explicitement, les philosophes en deux groupes : ceux qui réfléchissent pour eux-mêmes en vue de la vérité et ceux qui pensent pour les autres en vue d'obtenir gloire et salaire (cf.p. 67). Or, à la différence de ce dernier, Cioran ne divise d'abord pas en fonction du but poursuivi par le philosophe, mais selon l'attitude ou la méthode qu'il adopte. On peut envisager un homme qui pense pour lui-même en vue de la vérité tout en adoptant l'objectivité ou l'impersonnalité.

La philosophie lyrique force l'individu à s'exprimer à la première personne du singulier. Cioran prétend – dans un vocabulaire étonnamment heideggerien (dans un

---

Cf. DRAINVILLE, A.C., *Les carnets jaunes de Valérien Francoeur, qui a crevé quelques enflés*, L'Effet Pourpre, Québec, 2002, 217 p.

<sup>22</sup> Op. cit. *Considérations inactuelles*, p. 70.

chapitre d'ailleurs intitulé « Exégèse de la déchéance ») – que « le triomphe de la non-authenticité s'accomplit dans l'activité philosophique, cette complaisance dans le 'on'. » Il critique par ces mots le philosophe pour ne pas réfléchir à partir du « je » (PD p. 595). Il lui préfère l'individu qui garde présent à son esprit ses propres problèmes existentiels lui conférant, à l'exemple de la poésie, le besoin de penser à partir de lui-même. Toutes les émotions intenses – amour, joie, angoisse, maladie, etc. – l'incitent à réfléchir. Ainsi, au lieu de se pencher sur des idées ou de s'occuper à un discours logique sur des problèmes qui ne le mettent pas en jeu, il fait de son malheur ou de la préoccupation de soi ses sujets de dissertation. Ce qui motive la préférence de Cioran pour les penseurs lyriques est la croyance qu'ils parviennent à des idées vraies ou davantage profondes ou, si ce n'est le cas, à une réelle compréhension. Il n'y a, en effet, de véritable connaissance que lorsque le propos appartient à l'individu. Comprendre, c'est pour Cioran sentir ou réaliser viscéralement une idée.

Au début du chapitre intitulé Le penseur d'occasion, Cioran se qualifie d'antiphilosophe.<sup>23</sup> Il rejette les philosophes détachés de leurs émotions et dont l'objectivité ou l'impersonnalité ne sont que le reflet d'un manque de profondeur. Il écrit que « celui qui pense *quand il veut* n'a rien à nous dire : au-dessus – ou plutôt, à côté – de sa pensée, il n'en est pas *responsable*, il n'y est guère engagé, ne gagne ni ne perd à se risquer dans un combat où lui-même n'est pas son propre ennemi. », ou, encore, « la richesse intérieure résulte de conflits que l'on entretient en soi; or, la vitalité qui dispose pleinement d'elle-même ne connaît que le combat extérieur, l'acharnement sur l'objet » (PD p. 666-667). Cioran dévalorise le penseur objectif qui se maîtrise et dont les idées résultent d'un travail de réflexion délibéré. Il opte plutôt pour l'individu

---

<sup>23</sup> En tant que tel, il dit abhorrer toute idée indifférente, c'est-à-dire toute idée formulée par la philosophie. Cette affirmation se trouve cependant en contradiction flagrante avec l'importante phrase d'ouverture du PD (« En elle-même toute idée est neutre, ou devrait l'être » (cf. PD p. 581). Cioran prétend que tous les philosophes qu'il a connus – pas mal selon lui – étaient empreints de passion en ce sens qu'au lieu de regarder les idées neutres, de les peser froidement, ils animaient celles-ci d'affectivité. Les philosophes iraient à l'encontre de ce qu'ils devraient être : plutôt que neutres, ils sont passionnés, impulsifs et exécrables (cf. En p. 63-64). Il est curieux que cette accusation de mettre des émotions dans des idées qui devraient demeurer neutres – déjà magnifiquement formulée dans les premières lignes du PD – soit incompatible avec ses idées de jeunesse et avec son objection à l'endroit des philosophes qu'il juge froids et impersonnels. Jeune, Cioran cherchait en tout les émotions extrêmes, et toujours a-t-il critiqué le détachement des philosophes à l'endroit de leur sujet. Comment cela pourrait-il être harmonisé avec l'idée que les philosophes devraient rester neutres au lieu d'être passionnés ?

esclave de ses obsessions, qui pense selon les caprices de ses nerfs, et dont l'existence ne peut éviter le risque des contradictions ou des paradoxes (cf. CD p. 45-46, p. 57-58, PD p. 666-667). Un penseur doit se loger à l'intérieur de ses réflexions. Il se doit d'être ce qu'il pense et non vivre en parallèle à ses pensées. Cioran veut nous faire admettre ce qui pour lui semble évident, à savoir la possibilité d'une fusion entre l'objet et le sujet de réflexion ou, à tout le moins, un tel rapprochement que la simultanéité entre l'idée et celui qui l'émet donne l'apparence d'être une seule et même chose. Il ne doit pas y avoir à ses yeux de séparation entre celui qui pense et le contenu de sa pensée. De là la nécessité d'expliquer ou d'explicitier devient fortuite (cf. CP p. 425-426). À quoi bon expliquer une pensée qui ne peut être que personnelle ? Pourquoi se débattre pour prouver aux autres une idée qui demeure une vérité individuelle ? L'important est pour chacun de trouver ou de redécouvrir les vérités par l'expérience personnelle.

Les philosophes s'occupent généralement de démontrer des vérités qui leur sont extérieures. Cioran rejette cette manière fade et terne de faire qui ne ferait que demeurer à la surface des choses, qui ne prendrait guère de risque, qui ne puiserait pas son carburant à même les passions dévorantes. Le philosophe s'oublie dans son travail et mène une activité impersonnelle où il n'est pas requis qu'il mette en jeu sa personne (cf. CD p. 44-45). En cherchant l'unité ou le système, il appauvrit son propos et sa vie. La phrase suivante de Cioran rend bien cette idée : « Tout ce qui est forme, système, catégorie, plan ou schéma procède d'un déficit des contenus, d'une carence en énergie intérieure, d'une stérilité de la vie spirituelle. » (CD p. 45-46, Cf. CD p. 57-58). Ce philosophe est qualifié d' « objectif ». L'objectivité semble être pour Cioran la séparation entre l'objet et le sujet. Cette définition simple concorderait avec l'idée de fusion sujet/objet promue par la figure du penseur lyrique. Puis, toujours avec cohérence, le philosophe objectif ne s'applique pas à vivre sa pensée. Il s'oublie dans sa réflexion en se contentant d'être spectateur de celle-ci. Il ne s'investit ni ne se confond jamais totalement avec l'objet visé (cf. TE p. 849). Cioran dit que l'objectivité est l'apanage des superficiels, de ceux qui ne s'impliquent pas dans leur réflexion, dont les démarches sont impersonnelles, détachées, distantes : « Être objectif, c'est traiter l'autre comme on traite un objet, un macchabée, c'est se comporter à son égard en croque-mort » (I p. 1294).

La lecture des œuvres de Cioran permet de trouver quelques exemples de cette polarisation des penseurs en deux camps. Par exemple, la page intitulée Sur un entrepreneur d'idées, qu'il admitra avoir rédigée à propos de Sartre qu'il côtoyait<sup>24</sup> au Café de Flore, offre un portrait du penseur abstrait. Sartre lui fournit un modèle du philosophe enthousiaste qui peut investir les problèmes comme bon lui semble. Il reproche à Sartre non pas de faire un mauvais travail ou d'avoir de folles opinions, mais de ne pas ressentir au plus profond de lui les sujets qu'il aborde. S'il embrasse tout, s'il peut parler ou traiter de tout, c'est qu'il ne lui en coûte rien : il est extérieur à sa tâche, ses propos souffrent d'un manque d'authenticité. Sartre représente l'opposé du penseur d'occasion qui ne peut réfléchir qu'au gré de ses caprices. Il aurait fait son chemin dans toutes les époques en épousant et travaillant les idées du temps. Sa volonté obèse et ses capacités nombreuses lui permettent de s'adapter à tout, sans pour autant lui donner la profondeur découlant d'une pensée vécue. Tout juste après ces lignes sur Sartre, Cioran écrit sur les vérités issues du tempérament (cf. PD p. 732). Cet ordre n'est pas fortuit. Il écrit qu'« en face des penseurs dénués de pathétique, de caractère et d'intensité, et qui se moulent sur les formes de leur temps, d'autres se dressent chez lesquels on *sent* qu'apparus n'importe quand, ils eussent été pareils à eux-mêmes » (PD p. 731-732). Il cite Kierkegaard et Nietzsche en exemples. Ces penseurs s'expriment en leur nom, à partir de leur subjectivité et de leurs malaises, en ne se contentant d'emprunter à leur époque que des particularités de style (cf. PD p. 732). Seuls ceux de ce genre expriment un contenu digne d'intérêt; eux seuls ont le privilège d'explorer jusqu'aux limites la réflexion.

#### 2.1.6) L'arrêt hâtif de la philosophie

Les philosophes arrêtent trop tôt d'approfondir. La consistance de leur discours s'en ressent. Cioran affirme que « ne prospèrent dans la philosophie que ceux qui s'arrêtent à propos, qui acceptent la limitation et le confort d'un stade raisonnable de l'inquiétude » (PD p. 652-653). L'accusation d'arrêter trop tôt n'indique pas qu'il faudrait prolonger la durée de la réflexion mais repousser la limite, rassurante, dans laquelle est contenue la pensée. Les œuvres du philosophe abstrait sont possibles en

---

<sup>24</sup> C'est-à-dire à côté duquel il écrivait : Sartre et Cioran n'ont jamais discuté ensemble.

raison du refus de regarder les interrogations qui anéantissent. Son travail n'est pas paralysé parce qu'il demeure en-deçà du lieu où les problèmes deviennent insolubles et apeurants, où la pensée est prise dans un cul-de-sac. Selon Cioran, ce n'est d'ailleurs pas par la philosophie qu'on accède au monde des vérités mais par les domaines religieux ou artistiques qui transcendent la barrière des mots et des concepts. La philosophie est un stade qu'il convient de dépasser si on espère arriver à quelque connaissance importante (cf. LL p. 230-233). « Les véritables problèmes ne commencent qu'après l'avoir [la philosophie] parcourue ou épuisée, après le dernier chapitre d'un immense tome qui met le point final en signe d'abdication devant l'Inconnu. » La vraie réflexion débute lorsqu'on se rend compte de la nullité de la philosophie et qu'on lui tourne le dos pour bâtir sur ses ruines (PD p. 623).

Quand les individus ne suivent pas sa recommandation et persistent dans la philosophie, ils découvrent souvent le Vide au bout de leur carrière : ce que toute plongée jusqu'au fond d'un problème révèle. Or cet aboutissement espéré, qui conclut les professions philosophiques, fait pour d'autres office de prémisse. Cioran pense que les philosophes de métier arrivent souvent à la fin là où les « métaphysiciens-nés » débutent. Les propos tenus par les philosophes ne sont donc qu'une base faiblement intéressante puisqu'ils équivalent à des ébauches ou des premiers pas en vue de la découverte du véritable contenu. Cette idée stipule l'existence de stades plus ou moins profonds de la pensée. Elle revient à quelques reprises dans l'œuvre de Cioran. A ce titre, il utilise, dans *Exercices d'Admiration*, l'expression « la situation limite comme *point de départ* » pour qualifier la démarche de Beckett (EA p. 1578). Elle se trouve aussi dans l'aphorisme suivant : « Kant a attendu l'extrême vieillesse pour apercevoir les côtés sombres de l'existence et signaler 'l'échec de toute théodicée rationnelle'...D'autres, plus chanceux, s'en sont avisés avant même de commencer à philosopher » (AA p. 1645, Cf. C p. 755). La valeur d'un propos ne dépend donc ni du temps consacré à réfléchir sur un problème ni de celui consacré à une carrière philosophique. Elle découle de ce que la personne entrevoit et accepte de considérer au moment de réfléchir. Les propos intéressants aux yeux de Cioran ne proviennent d'ailleurs que rarement des esprits réputés grands philosophes. Une brève pensée personnelle, quoique non-savante, peut contenir plus de poids, de profondeur et de vérité

qu'une idée issue d'une longue réflexion abstraite, méthodique, rigoureuse, objective, impersonnelle.

### 2.1.7) L'anti-intellectualisme de Cioran

Malgré sa formation académique et sa production littéraire, Cioran défend une position anti-intellectuelle en ce qui a trait à la philosophie et la science en général. La formation, la lecture ou les études philosophiques ne sont pas un gage d'avancement en matière de connaissance. L'érudition, comme l'intelligence, ne fournissent pas une pensée profonde ou proche des vérités essentielles. C'est pourquoi, par exemple, Cioran se permet de dire que les mystiques et les saints, telle Sainte-Thérèse d'Avila, sont plus proches de l'être que le plus grand des philosophes (cf. LL p. 268-269) ou que « le dernier esclave était plus proche de l'éternité que n'importe quel philosophe » (LS p. 293). Pour un gain de profondeur, il n'est guère nécessaire de connaître la multiplicité des idées énoncées au cours des siècles. D'ailleurs, pour Cioran, l'essentiel est souvent compris dans les maximes populaires, proverbes et lieux communs du quotidien. La tâche capitale étant non pas de les formuler mais d'en sentir la vérité,<sup>25</sup> ce à quoi peut, selon lui, autant parvenir le dernier des illettrés que le plus grand savant. Même que, sans ambiguïté, il écrit qu' « un grand savant – qui n'est que cela – est bien inférieur à un illettré qui est hanté par les questions ultimes » (LS p. 323).

Cette critique n'est d'ailleurs pas restreinte au seul champ de la philosophie : la science en général en subit les coups. Il croit que « la profondeur est indépendante du savoir », que « les balbutiements d'un berger » et « le ricanement d'un idiot » valent autant que ce qui est dévoilé par la science ou la réflexion philosophique (PD p. 625). Les mots, mis sur les choses, ne changent en rien la nature de notre relation au monde. Ainsi, quand vient le temps d'expliquer ou de comprendre la place occupée par l'homme dans l'existence, les explications mythiques ou religieuses ne sont pas moins fécondes que les données de la science contemporaine (cf. PD p. 625).<sup>26</sup> Dans cet anti-

<sup>25</sup> « Ce sont des banalités au plan théorique mais pas au plan existentiel. L'expérience, l'épreuve vécue de la mort comme scandale n'a rien de banal » dit Cioran, cf. op. cit. *Les continents de l'insomnie*, p. 95.

<sup>26</sup> Par exemple, quand Cioran se réfère au personnage d'Adam, c'est pour expliquer la tendance de l'homme à nommer les choses afin de se rassurer. Il dit qu'Adam, en baptisant les choses, prenait « l'unique manière de s'en accommoder et de les oublier. » L'homme se réfugierait donc dans les mots

intellectualisme évident, il ne faudrait cependant pas, comme le remarque Nicole Parfait,<sup>27</sup> voir une thèse simpliste, car elle émerge d'une complexe critique de la conscience humaine et, en cela, participe de toute la vision du monde de Cioran.<sup>28</sup>

Outre la philosophie, l'autre domaine qui retient particulièrement l'attention et le venin de Cioran est la théologie. Comme la philosophie, la théologie a l'ambition de traiter d'un sujet élevé. Pourtant, son objet – Dieu – n'est pas saisissable par l'entremise de la raison ou par des explications savantes. Cioran affirme d'ailleurs que « le vin a plus fait pour rapprocher les hommes de Dieu que la théologie. » (LS p. 296). Le thème de Dieu ne peut être abordé par l'argumentation ou par la théorie (une superstition : Cf. CP p. 376). Cioran écrit que « le dernier bredouillage mystique est plus proche de Dieu que la *Somme théologique* » (LS p. 311). Il énonce, ce faisant, le principe directeur rapporté précédemment, à savoir la nécessité de faire directement l'expérience d'une chose ou d'une idée plutôt que d'approfondir par l'intermédiaire de l'idée ou de l'expérience d'un autre.

La pratique quotidienne de la philosophie dans une université n'est donc pas le gage d'une plus grande lucidité, conscience des choses ou connaissance des réalités essentielles. En parlant du thème de la mort, Cioran écrit ces mots : « J'ai approché nombre d'illettrés qui en parlaient plus pertinemment que tel métaphysicien; ayant décelé par expérience l'agent de leur destruction, ils y consacraient toutes leurs pensées, de sorte que la mort, au lieu d'être pour eux un problème impersonnel, était leur réalité, leur mort » (TE p. 960, Cf. SA p. 779). Ce qui donne la valeur à une pensée est définitivement la projection de soi à l'intérieur de celle-ci.

A ce titre, il ne faudrait pas négliger de parler du paysan analphabète qui est une figure presque symbolique de la possibilité de connaître les choses les plus essentielles indépendamment de l'érudition ou de l'instruction. Il est l'exemple où convergent tous

---

pour mieux vivre. Adam, en agissant ainsi, venait avant l'heure de poser les bases de l'idéalisme. « Et ce qui ne fut qu'un geste, une réaction de défense chez le premier balbutieur, devint théorie chez Platon, Kant et Hegel. » En partant du récit biblique, Cioran en vient à critiquer la philosophie qui n'est qu'un calque – peut-être même amoindri par la théorie ou l'aspect délibéré – des réflexes naturels de l'homme (cf. PD p. 689). Le rapport entre Cioran et les mythes sera davantage explicité au chapitre suivant.

<sup>27</sup> Cf. op. cit. *Cioran ou le défi de l'être*, p. 21.

<sup>28</sup> Vision et conception de la conscience qui seront explicitées dans le second chapitre.

les autres « petits personnages, qui sont comme des sortes de santons, des petits concierges, des petits paysans, des gardiens, des ouvriers, des petites prostituées, des petites gens en somme, dont Cioran parle parfois avec une légère condescendance, dont il recueille et cite les propos avec le ton un peu hautain d'un étudiant de quarante ans qui ferait de l'anthropologie ». <sup>29</sup> Mais derrière cette attitude que formule élégamment N. Dodille dans ses propos, il y a une réelle reconnaissance ou appréciation des gens peu instruits dont, en tout premier lieu, le paysan roumain. La vision fataliste de l'existence qu'entretient le paysan des Carpates, région d'origine de Cioran, est celle à laquelle ce dernier a fini par adhérer. En ce sens, toutes ses lectures n'ont pas modifié le résultat auquel il serait de toute façon parvenu. <sup>30</sup> Cioran prétend même, dans ses entretiens, que « Réellement, toute ma formation intellectuelle ne m'a servi à rien ! » (En p. 20). C'est la conclusion à laquelle il est arrivé à soixante-six ans. Cioran est résolument convaincu que la culture, la civilisation et la théorie n'apportent rien (cf. En p. 169-170, C p. 241). Il croit que bien des paysans ont des intuitions que ne peut avoir un philosophe. Nicole Parfait et Patrice Bollon rapportent tous deux, pour présenter cette idée, ces mots de Cioran provenant d'une lettre à son frère : « n'importe quel berger de chez nous est plus philosophe qu'un intellectuel d'ici ». <sup>31</sup> Les paysans sont souvent plus près de la vérité car l'essentiel se trouve dans le vécu. C'est pourquoi Cioran dit qu'« une concierge peut avoir une expérience plus grande qu'un philosophe » (En p. 56). L'important est de faire soi-même l'expérience d'une idée, d'en sentir intimement la nature et la force : ce qui est contraire aux mœurs du philosophe abstrait, objectif. Or le paysan illettré vit pleinement chacune des idées qu'il découvre par lui-même.

Cioran ne se contente d'ailleurs pas de rehausser le statut philosophique des paysans. Tout analphabète peut s'élever au dessus du philosophe professionnel. Cioran

---

<sup>29</sup> Op. cit. *Lectures de Cioran*, p. 78. P. Bollon, à propos des mêmes personnages, dit qu'il n'y avait ni condescendance ni voyeurisme de la part de Cioran (cf. BOLLON, Patrice. *Cioran : l'hérétique*, Gallimard, 1997, p. 48; op. cit. *Itinéraires d'une vie*, p. 14). Qui a raison ? Comment savoir, qualifier avec justesse, l'attitude réelle de Cioran devant les « petites gens » ?

<sup>30</sup> Évidemment, en professant cet éloge de l'analphabète qui vit au gré du cycle des saisons et de la nature, Cioran se fait provocateur ou négligeant de l'apport de la culture littéraire, ne serait-ce que pour la formulation plus précise, riche, et pour la perception plus large de la problématique dans laquelle s'insère sa vision.

<sup>31</sup> Extrait de la lettre à Aurel Cioran du 6 avril 1972, cf. op. cit. *Cioran ou le défi de l'être*, p. 20-21; *Cioran : l'hérétique*, p. 48; *Itinéraires d'une vie*, p. 19.

rapporte souvent dans son œuvre des anecdotes de vieilles femmes, de prostituées, ou de clochards qui ont émis des sentences mémorables, rivalisant avec les affirmations de philosophes réputés (cf. En p. 104, p. 192, E p. 1444). Le nom de philosophe n'est pas réservé aux seuls docteurs en philosophie. D'ailleurs, la vie offre des occasions de réfléchir indépendamment du bagage philosophique ou de la formation scolaire détenue. L'exemple donné par Cioran est celui de la rupture avec une personne aimée. Il écrit qu' « un amour qui s'en va est une si riche épreuve philosophique que, d'un coiffeur, elle fait un émule de Socrate. » (SA p. 793).

Par ailleurs, de l'importance du vécu dans l'exercice de la philosophie, Cioran tire une objection contre le commentaire : il serait inutile de se pencher sur le travail ou les idées d'un autre. Il écrit dans ses *Cahiers* qu' « il vaut mieux parler de soi avec nullité qu'avec talent d'autrui. Une idée qui n'est pas vécue, qui ne coule pas de source, ne vaut rien » (C p. 49). Il reprend en cela exactement la même idée qu'énonçait Schopenhauer une centaine d'années plus tôt lorsqu'il écrivait, à propos des professeurs : « Toujours en train de comparer et de penser les opinions d'autrui, au lieu de s'occuper des choses mêmes ». <sup>32</sup> Cioran n'apprécie pas davantage ceux qui alimentent leurs pensées de la pensée des autres. Dans un passage où est mis en question la pertinence de lire, il écrit qu' « il vaut mieux pour le progrès, pour l'entretien de l'esprit, gribouiller et divaguer, avancer des insanités de son propre cru, que de vivre en parasite sur la pensée d'autrui. » (C p. 116). L'avis de Cioran concorde presque en tous points avec Nietzsche quand celui-ci s'exclame en disant que « lorsque quelqu'un se regarde par l'intermédiaire d'opinions étrangères quoi d'étonnant s'il ne voit rien d'autre en lui que – des opinions étrangères ! Et c'est ainsi que sont, vivent et voient les savants. » <sup>33</sup> Puis Cioran précise la manière dont la philosophie devrait être pratiquée : « On devrait philosopher comme si la 'philosophie' n'existait pas, comme si on était le premier philosophe. A la manière donc d'un troglodyte ébloui ou effaré par le spectacle qui se déroule sous ses yeux » (C p. 581) <sup>34</sup>. Un travail qui porte sur un autre travail s'est

<sup>32</sup> Op. cit. *Contre la philosophie universitaire*, p. 84.

<sup>33</sup> Op. cit. *Considérations inactuelles*, p. 81.

<sup>34</sup> Il y a par ailleurs un rapprochement à faire entre cette citation et l'idée d'origine grecque voulant que la philosophie soit née de l'étonnement devant les mystères du monde, cf. Platon, *Théétète* 155 d; Aristote, *Métaphysique* A 2, 982b10sq.

orienté sur une voie déplorable. Or les gens de faible culture n'ont pas ce pli qui tend à les faire travailler sur les œuvres des autres. Cioran les apprécie particulièrement pour l'authenticité et l'intimité que dégagent leurs idées. Il affirme ainsi sa préférence : « Quel intérêt, des livres qui partent d'autres livres ou des esprits qui s'appuient sur d'autres esprits ? Je n'ai éprouvé une sensation de vérité, un frisson d'être qu'au contact de l'analphabète : des bergers, dans les Carpates, m'ont laissé une impression autrement plus forte que les professeurs d'Allemagne ou les malins de Paris, et j'ai vu en Espagne des clochards dont j'eusse aimé être l'hagiographe » (TE p. 902). À l'opposé, la plupart des ouvrages de professeurs sont inutiles et nuls (cf. C p. 992). Cioran refuse le point de vue savant sur un texte. Dès qu'un avis sur un problème est indirect ou qu'il porte sur autre chose que le vécu personnel, sa valeur et sa pertinence sont mises en question (cf. CP p. 463).

Ce qui assure à une pensée d'éviter d'être considérée vide, c'est en somme de provenir directement du sujet : de son expérience, de ses émotions. Selon Cioran, le philosophe de métier, impersonnel et abstrait, n'est guère familier avec ce procédé. Il préfère plutôt travailler de manière objective sur des thèmes qui n'émanent pas de ses cris, de ses souffrances et douleurs, de ses passions viscérales. En restant ainsi impersonnel, il demeure à la surface des problèmes, vivant en parasite sur ceux des autres ou limitant le chemin qu'il pourrait faire dans l'approfondissement des expériences philosophiques. Ceux qui font une démarche lyrique ou subjective ne trouveront pas chez les philosophes de métier l'oreille ou la parole qu'ils attendent.

## 2.2) L'inanité comme inutilité de la philosophie

### 2.2.1) L'absence de secours de la philosophie

La philosophie souffre aussi d'inanité en raison de son inutilité. Si l'on se fie à Cioran, c'est sa période d'insomnie durant la vingtaine qui l'aurait amené à en prendre conscience. La souffrance ressentie lors de ces nuits lui aurait montré que la philosophie ne sait consoler celui qui est en quête de soutien. Il aurait aussi compris que les systèmes de tout acabit ne résistent pas aux veilles. En un mot, il a réalisé que la

philosophie n'est d'aucun secours et il a dès lors perdu sa fascination pour elle comme pour les grands systèmes philosophiques (cf. CD p. 17, PD p. 726-727, En p. 291).<sup>35</sup>

Depuis, il juge étrange le réflexe qui fait accourir vers la philosophie en situation de détresse, alors que celle-ci, devant nos cris, ne sait conforter et consoler. C'est que le savoir philosophique est incommensurable avec la souffrance. Se ralliant à Georg Simmel, Cioran croit qu'il faut avouer que, historiquement, peu des souffrances humaines ont passé dans la philosophie. Il dit que « toute philosophie est une attente déçue. » (LL p. 230-233). L'attente déçue est celle d'un espoir de quérir dans l'histoire de la philosophie des réponses ou des moyens de pallier le mal-être d'exister.<sup>36</sup> Par exemple, le raisonnement philosophique n'est d'aucun secours devant la peur ou l'angoisse de la mort. Cioran écrit qu'« il est rigoureusement impossible d'annuler une appréhension organique par des constructions abstraites » (CD p. 35). Les troubles intérieurs sont selon lui si forts qu'ils ne peuvent être maîtrisés, éduqués, conditionnés par la raison. Les idées issues de la philosophie n'influencent pas suffisamment pour mettre en péril l'individu et générer chez lui des questionnements importants, de même qu'elles n'ont pas de vertu thérapeutique pour celui qui est accaparé par la peur de la mort (cf. PD p. 589). Ce que révèle la philosophie n'est d'aucune aide devant des « états d'âme dramatiques et ultimes » (LL p. 121). Comment pourrait-elle d'ailleurs stimuler ou comprendre ce qui émane des émotions ou des sensations en étant détachée et, du coup, ignorante ? Il importe pour Cioran de trouver une façon de vivre avec les émotions troublantes et angoissantes sans nécessairement légitimer une démarche impersonnelle, abstraite, étrangère à soi-même.

### 2.2.2) Esquiver l'essentiel par la philosophie

Le philosophe est un être sensible aux émotions dévastatrices mais qui feint (peut-être à lui-même comme aux autres) d'être exempt de troubles. Il crie autant que le poète, le musicien ou n'importe quel angoissé. Par contre, la direction de ses cris garde

<sup>35</sup> Cf. aussi, l'extrait de l'entretien avec F. Bignardi, dans la note 28, p. 27, du livre de Liiceanu déjà cité.

<sup>36</sup> Les seuls philosophes qui échappent à cet état de fait sont peut-être ceux de la Grèce hellénistique et les penseurs orientaux. En d'autres mots, les penseurs qui ont cherché à pallier la douleur de vivre ou les philosophes qui ont eux-mêmes mené une quête et une réflexion sur leur souffrance et sur les moyens de la contrer. Voir sur cela le troisième chapitre de ce mémoire.

cette apparence de dignité, cette limitation imposée par le métier. Au lieu de faire face, il déploie un art – conceptuel, langagier – qui lui permet de « masquer ses tourments et ses supplices. » La philosophie est alors une technique pour fuir les horreurs et les souffrances diverses (cf. CD p. 36). En jouant avec les mots, ce n'est pas trahir l'esprit de Cioran que de dire que la manière de penser propre à la philosophie commande le néologisme *panser* pour signaler que l'intelligence de l'homme est mise au service d'un effort pour cacher les blessures et dissimuler les plaies. Cioran, non sans ironie, dit dans *Ecartèlements* que la philosophie n'est pas si méprisable en ce qu'elle est un cri anonyme : « se cacher sous des vérités plus ou moins objectives, divulguer des accablements qui en apparence ne vous regardent pas, cultiver des transes sans visage, camoufler par le faste du verbe des appels de détresse. » (E p. 1493). Les philosophes usent d'artifices pour voiler, sans résoudre, le problème, important, de la souffrance.

Cioran qualifie à ce sujet la philosophie d'« escamotage ». Il profite, pour lancer ce mot, du récit d'un philosophe qui, au seuil de la mort, désemparé, transpose son pouvoir d'abstraction sur le thème de la mort de manière à ne pas regarder cette éventualité en face (cf. E p. 1488, En p. 217). La philosophie est un « refuge auprès d'idées anémiques ». Elle est « le recours de tous ceux qui esquivent l'exubérance corruptrice de la vie » (PD p. 622). Cioran souligne, en écrivant qu'« il est si difficile de regarder les choses en face, et si commode de s'en tenir aux *problèmes* ! », que la philosophie est une entreprise d'esquive de l'essentiel (C p. 207). Est donc tristement philosophe celui qui, au lieu de déployer la force ou le courage de se confronter au monde et à lui-même, se cache dans un univers abstrait et met ses aptitudes au service d'une fuite déplorable. Pour Cioran, s'appuyer sur la philosophie comme sur une béquille est une possibilité devant laquelle il faut avoir le courage de résister (cf. C p. 731).<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> La philosophie n'aide pas dans les moments difficiles, sauf lorsque Cioran affirme que « la philosophie m'aura aidé à *théoriser* mes malaises, à les transposer en formules, à en trouver l'équivalent, abstrait, conventionnel, quelconque, à les vider, à les appauvrir, à me les rendre supportables » (cf. C p. 597). Il admet donc que l'exercice philosophique (qui demeure une activité abstraite, voire fade) soit une thérapeutique. Mais le mot « supportable » apparaît à deux autres endroits dans l'œuvre de Cioran et chaque fois pour signaler que la philosophie et ses méthodes oublient l'importance du cœur et des passions dans l'être humain – et rend ce faisant son activité « trop supportable » (cf. CP p. 416, SA p. 757).

La philosophie s'apparente parfois chez Cioran à la notion de divertissement au sens pascalien. Pascal a, en effet, soutenu que le divertissement était une nécessité. Selon lui, l'homme, misérable lorsque sans Dieu, ne souhaitant pas pour autant vivre l'inévitable prise de conscience de sa finitude, recherche par conséquent l'agitation de toute sorte dans le seul but de ne pas ressentir l'ennui ou l'angoisse.<sup>38</sup> Cioran confie à Sylvie Jaudeau ce qui revient à dire que la philosophie avait été pour lui, avant l'avènement de l'insomnie, un divertissement à la fois oisif et oiseux. Elle avait donc à peu près la même fonction que la multitude des activités pour l'homme chez Pascal : un moyen d'esquiver le malheur en tuant le temps (cf. En p. 215). L'activité philosophique, comme à peu de choses près toute activité, est aussi pour Cioran une manière de fuir notre confrontation avec nous-mêmes et notre finitude (cf. LS p. 329). Il applique ou perçoit une prolongation de son expérience particulière chez les philosophes en général. Au lieu de rencontrer l'obligation d'accueillir les troubles générateurs de révélations et moteurs de réflexions, le philosophe lit, écrit, analyse, commente, et ce, pour esquiver son devoir fondamental. Nietzsche, en dressant un portrait du savant, n'est pas sans avoir remarqué ce phénomène : les hommes de science, les philosophes, se réfugient dans les livres pour éviter l'ennui. Ils préfèrent consacrer leur temps à écouter quelqu'un d'autre penser.<sup>39</sup>

Les accusations d'inanité portées contre la philosophie par Cioran n'ont jamais été démenties durant sa vie. Par contre, elles ont seulement été affirmées avec force et développements pendant sa période roumaine et à l'intérieur de ses premiers livres en français. Ensuite, sans se détourner de ce premier aspect de sa critique de la philosophie, Cioran a en quelque sorte trouvé un nouveau cheval de bataille. En vieillissant, il cesse peu à peu de vilipender l'inanité de la philosophie pour se tourner vers la dénonciation de l'usage d'un certain langage en philosophie. Cette nouvelle critique forme le deuxième grand point qu'il convient d'explicitier afin de mieux saisir, ensuite, quelles sont les limites que tente de respecter l'alternative implicitement proposée par Cioran.

---

<sup>38</sup> Cf. PASCAL, Blaise, *Pensées*, 136, 174, 478, 622. Édition Lafuma.

<sup>39</sup> Op. cit. *Considérations inactuelles*, p. 70.

### **3) Le jargon philosophique**

#### **3.1) La haine du jargon philosophique**

Dans la population, une des raisons souvent invoquée pour justifier le faible engouement pour la lecture de textes de philosophie est le côté rébarbatif de son écriture : style froid, phrases complexes, termes inconnus ou techniques, etc. Il est impossible de savoir si Cioran pense qu'il faille néanmoins faire un effort et aller au-delà de ce caractère quelque peu rebutant, mais il est certain qu'il partage cette critique courante. Cioran développe à partir de plusieurs observations une critique similaire du jargon et du style en philosophie.

Il faut d'abord remarquer que l'inanité de la philosophie que dénonçait Cioran est liée à ce problème du langage en philosophie. En effet, une des techniques utilisée par les philosophes pour masquer le peu de profondeur de leur propos consiste à recourir inutilement à un vocabulaire et à un style technique. Le philosophe dirige l'attention et met l'emphase sur les mots plutôt que d'accorder un soin à mieux traduire et saisir le contenu auquel les termes renvoient (cf. C p. 159). De cette manière d'agir résulte un pseudo-langage « qui, voulant refléter des idées, ne réussit qu'à prendre du relief à leurs dépens, qu'à les dénaturer et à les obscurcir, qu'à se mettre lui-même en valeur. Par une des usurpations les plus affligeantes, le mot est devenu vedette dans un domaine où il devrait être imperceptible » (I p. 1299). Cioran est un adepte de la concision. Il souhaite voir la philosophie diminuer son souci du langage pour s'attarder en priorité sur le référent du mot. Il réclame un arrêt dans la manie de déifier celui-ci. Comme Nietzsche, il demande que la philosophie soit autre chose qu'une « critique des mots par les mots ». <sup>40</sup> C'est-à-dire que tous deux croient en la nécessité de ressaisir l'importance de vivre en dehors des livres. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille négliger l'effort en vue d'une juste et claire formulation. Même l'élégance du style est importante pour Cioran, comme en témoignent ses écrits, voire sa vie. Seulement, il ne fait aucun doute que le langage est pour lui secondaire par rapport à l'expérience directe. Il ne croit pas en la possibilité d'exprimer avec exactitude des sensations par l'entremise

---

<sup>40</sup> Op. cit. *Considérations inactuelles*, p. 87.

d'une définition ou d'un mot (cf. PD p. 585, 718-719). Il écrit même que « sous chaque formule gît un cadavre » (PD p. 585). Le langage a néanmoins une fonction instrumentale : il sert à exprimer les coups d'inspirations et les émotions spontanées qui, elles, sont originelles et profondes. Cioran n'envisage jamais, par exemple, une hypothèse qui stipulerait que le langage conditionne *a priori* la nature de nos pensées. En dénonçant l'excès d'importance accordée au langage, il dit que la philosophie est à ses yeux un simple bavardage savant, beaucoup de mots pour peu de contenu, une proluxe prolifération de mots passant pour de la connaissance (cf. PD p. 623-624). Schopenhauer avait déjà formulé l'idée voulant que les philosophes universitaires parlent mais n'expriment rien, se contentant de faire du bruit et méritant en cela le nom de philosophrastes.<sup>41</sup> Une phraséologie prétentieuse, pour reprendre les mots de Cioran, peut pallier un vide de pensée (cf. C p. 468). Le jargon philosophique serait chez certains une habile façon de donner au crétinisme le masque de l'intelligence (cf. C p. 374). Le vocabulaire et les tournures de phrases de type philosophique savent cacher l'imbécillité, l'idiotie ou la bêtise d'un individu<sup>42</sup>. Ils sont par surcroît une solution de facilité. Cioran écrit que « la chose la plus difficile est de faire une expérience philosophique profonde et de la formuler sans avoir recours au jargon d'école, lequel représente une solution de facilité, un escamotage et presque une imposture » (C p. 725). La philosophie serait donc un escamotage à un double niveau : tout d'abord en ce qu'elle évite à l'individu de poser les questions essentielles, de vivre les tourments déchirants et, ensuite, en offrant une voie aisée pour décrire ses expériences.

Le problème est la tendance de l'esprit à s'enfler, à se répandre en phrases superflues, à envelopper les problèmes d'explications exhaustives et de démonstrations

---

<sup>41</sup> Cf. op. cit. *Contre la philosophie universitaire*, p. 53, 86-87, 102.

<sup>42</sup> Allons plus loin : l'affabulation du mot « philosophie » aux diverses dérivations issues du terme « crétin » se constate à trois reprises dans les *Cahiers* de Cioran (cf. C p. 374, 497, 533). Dans le dernier de ces passages, Cioran explique qu'il entend par le verbe « se crétiniser » la tendance pour n'importe qui de se croire autorisé « à faire des théories à propos de n'importe quoi ». Cela revient encore à dénoncer le recouvrement de l'imbécillité par la philosophie. Il faut remarquer qu'il y a deux façons de comprendre le verbe « se crétiniser » : selon que le sujet est celui qui se rend crétin en s'arrogeant à tort le droit de parole, ou selon que l'on prend pour sujet les gens qui reçoivent les propos. Dans ce dernier cas, se crétiniser est un phénomène de masse comme, par exemple, l'on dit que les gens s'abrutissent par la télévision. En plus de dissimuler les philosophes-idiots, la philosophie rendrait les gens idiots en les trompant par le langage ou les théories.



rigoureuses quoique inutiles. Cela heurte Cioran, mais est selon lui nécessaire à la pratique de la philosophie (cf. TE p. 882, C p. 37). Par exemple, Cioran apprécie Kierkegaard quand il parle de ses expériences personnelles, notamment avec l'angoisse, mais juge intolérable la prolixité de cet auteur. Elle est chez Kierkegaard comme chez d'autres un vice, quoiqu'un vice nécessaire à sa carrière (cf. C p.642, 659, 815). Il dit à son sujet qu'« on n'a jamais été aussi profond avec tant d'afféterie » (C p.630). Mais Kierkegaard n'est pas le seul à souffrir d'un surcroît de volubilité. La plupart des philosophes portent non seulement cette tendance mais en plus couchent sur papier des propos impersonnels et superficiels. Cette façon de faire est un diktat pour celui qui nourrit des ambitions de succès : il n'y a pas de popularité pour un philosophe sans un minimum de respect pour le jargon et les us et coutumes linguistiques de la philosophie (cf. C p. 276, C p. 907). Pour un penseur, produire et utiliser un langage qui enjolive la phrase par des mots « techniques » serait devenu une nécessité. Se soustraire à l'obligation sociale de se plier aux mœurs linguistiques serait, selon Cioran, la garantie du rejet et de l'ostracisme.

Il serait enfin impensable de traiter de la question du langage utilisé en philosophie sans parler de la place exemplaire occupée par Heidegger dans l'œuvre de Cioran.<sup>43</sup> Il reproche à Heidegger, comme représentant en cela de plusieurs autres philosophes, d'user d'un jargon philosophique superflu et de traduire en langage complexe des idées simples. Ce comportement exerce un pouvoir de séduction, de fascination alors que les idées, une fois énoncées en langage de tous les jours, perdraient leur illusoire impression de profondeur ou d'intelligence (cf. En p. 215-216). En lisant

---

<sup>43</sup> Nicole Parfait n'a pas évité dans son livre sur Cioran de parler de Heidegger. Or elle laisse entendre explicitement que Cioran aurait été influencé par la philosophie de Heidegger ou, à tout le moins, qu'il aurait intégré et fait siennes les idées derrière les concepts de la philosophie heideggerienne. Faire une telle lecture, avancer une telle thèse semble davantage motivé par le désir de lire chez Cioran une influence de Heidegger que par un réel rôle de ce dernier. En faisant un rapprochement similaire entre Kierkegaard et Cioran, Parfait montre qu'elle souhaite voir Cioran rangé auprès de la famille des penseurs dits existentialistes. Par ailleurs, outre cette attribution erronée d'une influence majeure ou quelconque de Heidegger, Parfait néglige – comme par hasard – de souligner que Heidegger représente le symbole de l'abus du langage en philosophie. Pourtant, Cioran parle toujours de Heidegger pour dire cela. Où est alors l'influence de Heidegger si ce n'est dans l'inspiration involontaire d'une critique ? D'ailleurs, poussant l'assimilation jusqu'à l'absurde, Parfait (qui cite le mot « charabia » de Cioran à propos de la philosophie sans en souligner le lien au jargon et à Heidegger) rapproche dans un passage de son livre la pensée de Heidegger et de Cioran sur la question du langage et du concept (cf. op. cit. *Cioran ou le défi de l'être*, p. 34, 92).

*Les mots et les choses* de Foucault, Cioran demande : pourquoi parler de « finitude anthropologique » quand une série d'expressions du langage courant feraient aussi bien l'affaire ? Il voit dans ce choix terminologique une imposture verbale. Les mots employés peuvent tromper le lecteur par leur inutile complexité comme, autre exemple, la substitution du mot « homme » par l'expression « anthropologie philosophique » en témoigne. (cf. C p. 207). C'est, selon Cioran, à Heidegger qu'il faudrait donner le crédit de l'omniprésence actuelle de cette manière de faire. Le philosophe allemand aurait ouvert la voie (cf. C p. 502).<sup>44</sup>

Heidegger est d'ailleurs le paradigme du philosophe qui, derrière une fascinante imposture linguistique, montre un décalage entre la quantité de mots ou de phrases et le contenu important exprimé (cf. C p. 673, 734). Ôté le voile du langage, traduit en langage courant, la pensée de Heidegger se réduirait à des banalités. Or, le jargon philosophique – le tarabiscotage systématique (cf. C p.935), le charabia (cf. SA p. 748) – ne dit rien que le langage de tous les jours ne sache exprimer. Il cache plutôt qu'il n'avance des choses essentielles. Sylvie Jaudeau a raison de relever cette croyance de Cioran dans les quelques lignes qu'elle consacre à sa critique de la philosophie. Elle remarque que le « jargon rédhibitoire [...] masque la plupart du temps une réelle indigence. Toute pensée profonde se dit en mots simples. Il [Cioran] constate de plus qu'un texte philosophique, traduit en langue commune, énonce malheureusement de décevantes évidences. »<sup>45</sup> Un tel texte possède néanmoins un pouvoir de fascination sur les jeunes et les professeurs (cf. C p. 534, 947). Les universitaires se délectent dans la manière dont la philosophie élabore ses problèmes. Il s'agirait là d'une complaisance superficielle ou erronée.

Une fois de plus, Cioran reste dans la lignée de Schopenhauer qui a aussi critiqué l'utilisation du jargon pour couvrir les carences d'idées. Schopenhauer écrit que « pour dissimuler leur manque d'idées réelles, beaucoup s'abritent derrière un appareil imposant de longs mots composés, de phrases creuses embrouillées, de périodes à pertes

---

<sup>44</sup> Quand Cioran dit que Heidegger a ouvert la voie à l'utilisation excessive d'un jargon philosophique, il accorde à la scolastique une influence néfaste. L'aspect « stupéfiant et écœurant » du jargon procède d'un esprit médiéval (tel Saint-Thomas, pour rapporter l'exemple auquel réfère Cioran (cf. C p. 620).

<sup>45</sup> Op. cit. *Cioran ou le dernier homme*, p. 89.

de vue, d'expressions nouvelles et inconnues, toutes choses dont le mélange donne un jargon d'aspect savant des plus difficile à comprendre. Et, avec tout cela, ils ne disent rien ». <sup>46</sup> Ces mots auraient pu en tous points être ceux de Cioran. Au fond, ce qui est pour eux important se trouve non pas dans la formulation mais dans l'expérience sous-jacente à celle-ci. En critiquant le manque de contenu derrière le jargon philosophique, Cioran n'indique pas l'existence d'une vérité complexe qu'il serait possible de rendre en langage simple. Il ne soutient pas non plus que le langage de tous les jours est garant de profondeur. Il pense tout simplement que l'important est de faire l'expérience viscérale de ces banalités qui, dès lors, en perdent le caractère. <sup>47</sup> La banalité sous-jacente au jargon heideggerien n'est donc pas nécessairement problématique. Elle le devient seulement quand elle s'élabore abstraitement en négligeant l'impératif de vivre l'idée comme un affect.

### 3.2) Les tares du philosophe : le péché d'orgueil, l'impulsivité, le manque de jugement et les viles motivations

D'une part, Cioran accuse les philosophes de rester en surface en usant du langage philosophique. Mais sa critique du langage en philosophie est de deux niveaux. Ainsi, d'autre part, il faut voir qu'elle concerne non pas tant la justesse des mots ou leur efficacité à rendre compte d'un objet précis, que les multiples effets créés dans l'individu par l'utilisation du langage philosophique. Cioran critique la philosophie, sur la base d'observations psychologiques personnelles, pour les attitudes, les motivations et les comportements qu'elle génère chez les philosophes.

---

<sup>46</sup> Cf. op. cit. *Contre la philosophie universitaire*, p. 81. Par ailleurs, Schopenhauer, pour qui la critique principale est que la philosophie universitaire est devenue une extension des conventions et des valeurs promues par l'État, avance une autre raison pour expliquer l'obscurantisme des philosophes. Il soutient qu'en raison de la censure exercée par les conventions et les modes, les philosophes n'ont guère la possibilité de soutenir certaines thèses. Ils doivent donc user du langage de manière obscure en embrouillant leur propos de façon à dévoiler sans affirmer clairement les thèses qui ne sont pas bienvenues (cf. p. 139). Cette idée rappelle la thèse de Léo Strauss mais en rien celle de Cioran.

<sup>47</sup> Voir la réponse de Cioran à la question de Liiceanu lui demandant si, outre l'excellence de la formulation, sa pensée ne peut être ramenée à des banalités sur, par exemple, la mort, le sens de la vie, etc. (cf. p. 95). En répondant que l'important est de faire l'expérience des idées répandues, Cioran se distingue de Heidegger. En effet, il faut d'une part éviter de recourir à la facilité du jargon philosophique et, d'autre part, affirmer suite à une expérience personnelle profonde. Dans quelle mesure Heidegger a-t-il, aux yeux de Cioran, fait une telle expérience ? Il serait intéressant de connaître l'opinion de Cioran sur, par exemple, l'expérience de l'angoisse de Heidegger.

### 3.2.1) L'orgueil

Cioran accuse en premier lieu les philosophes de manquer d'humilité là où normalement cette vertu devrait être la règle : « Dès qu'on se pose des questions dites philosophiques et qu'on emploie l'inévitable jargon, on prend un air supérieur, agressif, et cela dans un domaine où, l'insoluble étant de rigueur, l'humilité devrait l'être aussi. » (I p. 1374-1375). Le premier des péchés dont souffre celui qui côtoie la philosophie est donc l'orgueil.<sup>48</sup> La philosophie posséderait la faculté de gonfler de prétention celui qui l'aborde. Elle serait source de mépris des autres et génératrice d'un excès d'attitude favorable envers soi-même (cf. En p. 271). Cioran qualifie de sectaire ce manque de modestie : seul un petit nombre de gens, les initiés, sont aptes à saisir les affirmations philosophiques contenant un vocabulaire « technique » et, dès lors, ces adeptes ont tendance à mépriser ou rejeter tous les « non-initiés », les « non-pratiquants » à l'extérieur (cf. C p. 463); à la différence toutefois que, dans les sectes, le dieu n'est pas l'étudiant ou le professeur de philosophie. En effet, la philosophie présuppose que l'on se prenne pour Dieu (cf. C p. 198). Le philosophe qui écrit ou se bat avec une abstraction finit par avoir une illusion de toute-puissance, par se sentir l'arbitre du monde (cf. EA p. 1522). Il en va particulièrement ainsi avec les philosophes ayant construit des systèmes de pensée. Ces derniers (Kant, Hegel, etc.) se substituent à Dieu dès la minute où ils songent à entreprendre leur construction philosophique (cf. C p.856). Cioran ne cherche aucunement à proposer une perspective chrétienne où Dieu aurait le primat sur la raison humaine, bien au contraire. Dieu lui-même, pour avoir créé le monde (raté), n'est pas un idéal. Cioran veut, plus simplement, que le philosophe renonce à son orgueil. Par ailleurs, l'erreur pour le philosophe – et encore

---

<sup>48</sup> Il est étonnant de constater que Nicole Parfait soutient que Cioran se dresse contre l'humilité et l'orgueil. En effet, prêtant à Cioran des thèses d'inspiration nietzschéenne, elle défend, à raison, que Cioran aurait critiqué les valeurs du christianisme, dont fait partie l'humilité (cf. op. cit. *Cioran ou le défi de l'être*, p. 128-129). Par contre, une lecture rigoureuse des *Cahiers* de Cioran montre la volonté de l'homme de se défaire de toute prétention, désir de gloire, orgueil, etc. Ainsi, Cioran, contrairement à ce qu'affirme Nicole Parfait (cf. ibid. p. 138-139 et 73), ne verrait pas dans l'orgueil une forme de dignité de l'homme devant une création en manque de sens, mais l'expression d'une exacerbation indésirable de l'ego individuel. Il est vrai cependant que Cioran n'est pas un écrivain humble en ce seul sens qu'il s'exprime souvent avec audace et arrogance; ses bravades contre Dieu et le monde témoignent d'ailleurs de cette attitude quelque peu insolente, qui refuse de se mettre à genoux devant l'existence. Cioran est contre l'amour-propre et la vanité, mais il est peut-être, comme le suggère N. Parfait en faveur d'une attitude digne, la tête haute.

plus pour le théologien – est de se croire plus grand parce que l'objet de ses pensées est plus élevé. Il existerait chez les philosophes une tendance à s'attribuer des traits sur la seule base de la grandeur des préoccupations (cf. I p. 1374-1375, SA p. 757). L'orgueil forme ainsi le premier des vices liés au langage et à l'exercice philosophique. Puisque l'important pour Cioran ne réside pas dans l'utilisation ou dans la connaissance de la terminologie et du style philosophique mais dans la réflexion individuelle durant nos expériences quotidiennes, l'orgueil résultant de l'assimilation des manières propres à la philosophie est injustifié. Il constitue un défaut dont l'individu doit apprendre à se départir.

### 3.2.2) Naïveté et impulsivité

Un autre défaut des philosophes serait le manque de jugement. Cioran juge qu'ils ont la tare d'être des individus impulsifs (cf. AA p. 1652) et passionnés qui, en dépit de l'érudition ou de l'intelligence, peuvent faire preuve d'une grande naïveté (cf. C p. 906, 966, 797). Il raconte dans ses *Cahiers* une anecdote où, pour répondre à un jeune philosophe, il lui servit « des explications prolixes qui lui parurent sérieuses et qui finirent par le convaincre »; par où l'on voit que la crédulité et l'apparence jouent un rôle en philosophie. Pour Cioran, une pléthore de mots qui paraissent pertinents produit un effet indépendamment du contenu. L'exercice des facultés intellectuelles ne prémunit pas contre l'aveuglement devant la rhétorique du langage philosophique. Le manque de jugement des philosophes serait ainsi, souvent, corrélatif à leur désir impérieux de connaître. Il s'agit ici évidemment, comme souvent d'ailleurs chez Cioran, d'une généralisation qu'il est à bon droit possible de juger radicale ou hâtive. La plupart des opinions de Cioran sur les motivations ou les méthodes des philosophes mériteraient et commanderaient d'ailleurs, si cela était possible, une fastidieuse et difficile vérification empirique. Toutefois, n'est-il pas bon de se demander, tel que l'écrit Sylvie Jaudeau, si Cioran « pousse de toute évidence à la caricature des défauts qui restent cependant inhérents à toute pratique philosophique. »<sup>49</sup> En d'autres mots, ne peut-on déceler derrière l'apparence radicale de ses critiques un fond de vérité ?

---

<sup>49</sup> Op. cit. *Cioran ou le dernier homme*, p. 90.

À tout le moins, pour Schopenhauer, il n'y a pas d'hésitation quand vient le temps de statuer sur le jugement des philosophes. Or, ce défaut ne provient pas pour lui du même lieu. En effet, Schopenhauer clame que les mauvaises lectures, obligées par les programmes universitaires, attirent les jeunes qui n'ont pas de point de référence pour juger, pour ensuite corrompre leur esprit.<sup>50</sup> Ces philosophes en herbe s'imaginent à tort, sur la base d'apparences trompeuses, que les professeurs offrent derrière leur image et leur jargon quelque chose d'important alors que derrière le bruit il n'y a que du vent.<sup>51</sup> Cette tromperie forme ensuite une génération de mauvais philosophes au jugement affaibli. Ainsi, contrairement à Cioran, qui met essentiellement la faute sur les individus manquant de perspicacité en raison d'un d'enthousiasme obnubilant devant le langage philosophique, Schopenhauer souligne le rôle de l'environnement : les tares des philosophes sont plutôt des acquis suite à de mauvaises fréquentations humaines ou littéraires. Enfin, Nietzsche partage l'avis de ce dernier. On peut dire que, pour lui, n'est un jour philosophe que celui qui naît pour être philosophe. L'université est un milieu qui peut contaminer un philosophe-né, car l'important est de laisser s'épanouir librement les tendances, les forces ou les aptitudes naturelles d'un individu pour la philosophie.<sup>52</sup> Par conséquent, Nietzsche peut tirer une conclusion plus radicale que ne le pourrait Cioran : la philosophie universitaire n'est pas seulement inutile, elle est aussi nuisible. Non seulement pollue-t-elle la nature philosophique des gens, mais, surtout, la troupe de mauvais philosophes formés dans les écoles ridiculise la philosophie en portant atteinte à sa valeur et ses capacités.<sup>53</sup>

### 3.2.3) Les motivations sous-jacentes à l'exercice philosophique

Il a déjà été dit que, selon Cioran, le besoin d'éviter les souffrances et la difficulté à affronter une éprouvante réflexion personnelle substituée par un refuge dans le travail impersonnel, sont des motivations sous-jacentes à l'exercice philosophique – le recours au jargon aide d'ailleurs cette démarche. Or, il n'y a pas que cela. Les sentiments de l'homme à l'endroit de ses semblables ne sont pas « bons ». La haine,

<sup>50</sup> Cf. op. cit. *Contre la philosophie universitaire*, p. 98-100.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.* p. 87-89, 102.

<sup>52</sup> Cf. op. cit. *Considérations inactuelles*, p. 79.

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 91.

l'appétit de dominer ou d'être glorifié sont autant d'exemples de motivations qui régissent toutes les relations humaines (cf. HU p. 1018-1034, C p. 373 ). Pour Cioran, on ne pense toujours que contre quelqu'un. La philosophie n'y échappe pas : « un système évoque un règlement de comptes, habilement mené » (HU p. 1027). La nature sanguinaire et agressive de l'être humain se prolonge dans l'activité intellectuelle. Il y a de viles aspirations sous-jacentes à la pratique de la philosophie. À ses yeux, les philosophes useraient d'astuce, seraient malins, en sachant déguiser le désir déplorable d'aller contre autrui sous un couvert d'impersonnalité et d'objectivité froide (cf. C p. 114). La prétention de professer une pensée pour les autres ou seulement pour contribuer – sous le respect, dans l'accueil du prochain et l'harmonie – à la discussion serait fautive : car une pensée, aussi impersonnelle soit-elle, s'adresse toujours comme une objection à quelqu'un. Plus qu'une simple opposition à une idée antérieurement émise, toute nouvelle assertion est une attaque et, soit un désir d'obtenir pour soi l'éloge, la supériorité ou la gloire, soit d'apporter à autrui l'échec, l'infériorité ou le déshonneur. Cette réalité n'est peut-être pas en tout point mauvaise : après tout, cette sublimation d'agressivité est socialement préférable. Ce que dit par contre Cioran est que l'implicite nature antisociale de l'homme ternit sa valeur.

Une fois encore, la comparaison avec Nietzsche et Schopenhauer permet de clarifier la critique de Cioran. Nietzsche soutient que le savant n'a souvent que peu d'égard pour la vérité. Quand il laisse libre cours à son instinct de contradiction, sa « personnalité tient à se sentir et à se faire en opposition à toutes les autres ». <sup>54</sup> Le philosophe pratiquerait donc le travail intellectuel comme un jeu lui permettant d'obtenir la victoire sur autrui. Autrement, le savant se rend service à lui-même en défendant les vérités d'autrui parce que, ou bien il cherche l'approbation ou l'honneur au lieu de la vérité, ou bien parce qu'il craint d'être méprisé par ses collègues qui lui commandent le respect. La pensée de Schopenhauer complète celle de Nietzsche en discernant dans les viles intentions une aide au processus sectaire. Les philosophes en poste dans l'université défendent des conventions ou des idées en s'unissant pour écarter ce qui leur contrevient. <sup>55</sup> Cela uniformise le discours à l'intérieur de l'institution. Schopenhauer et

---

<sup>54</sup> Ibid. p. 67,70.

<sup>55</sup> Cf. op. cit. *Contre la philosophie universitaire*, p. 60-62, 93.

Cioran se distinguent alors en ce que le premier n'affirme pas une thèse psychologique sur la nature implicite des motivations agressives individuelles, mais propose que l'agressivité provient d'un groupe d'individus, c'est-à-dire de la collectivité des professeurs d'université solidaires par leurs idées. Cette thèse suspecte<sup>56</sup> de Schopenhauer indique par ailleurs sa croyance en l'existence d'arbitraires vagues philosophiques.

### 3.3) Le recul face aux vagues philosophiques

Les philosophes ne découvrent rien de nouveau. Ils ne font que reprendre sous un nouveau jour, sans vraiment les résoudre, les anciens problèmes et les anciennes réponses (cf. PD p. 623-624). Cioran affirme que le philosophe contemporain souffre d'une prétention illégitime lorsqu'il se croit plus avancé ou profond que nos lointains ancêtres (cf. PD p. 706-707). Le philosophe se trompe puisque les mythes de jadis valent bien les concepts modernes. « Nous ne sommes pas plus conscients que le monde gréco-romain, la Renaissance ou le XVIII<sup>e</sup> siècle » (PD p. 707). Au fond, dit Cioran, le savoir ne change pas, on a toujours tout su de l'essentiel. Seul le décor change. C'est à ce titre que le problème du langage en philosophie est lié aux vagues philosophiques : le

---

<sup>56</sup> En effet, on peut suspecter Schopenhauer d'être motivé par la rancœur suite à son propre rejet. En 1820, il obtint un poste de professeur à l'université de Berlin. Par bravade, il décide alors de donner ses cours en même temps que son collègue, un certain Hegel, qu'il méprise déjà à l'époque! Or peu d'étudiants le préfère à Hegel. Ainsi, sans trop faire de procès d'intention, il est à propos de se demander si la critique de Schopenhauer découle de sa mise à l'écart ou de son manque de popularité en comparaison des philosophes allemands d'inspiration hégélienne. Bien qu'une confirmation de ce soupçon n'empêcherait en rien d'examiner les arguments avancés pour critiquer la philosophie, cela diminuerait la valeur de la critique : on pourrait toujours dire « les arguments sont bons, mais ils sont fabriqués. Ils n'ont guère de force puisqu'ils servent un autre dessein. Ils ont été trouvés pour nourrir la rancœur d'un rejet et non suite à une réelle impression négative de la philosophie ». Cela est d'autant plus intéressant que Cioran, parlant du rapport entre Valéry et la philosophie, rédige ce passage : « à bien y réfléchir, son aversion pour les philosophes avait quelque chose d'impur; en fait, il était *hanté* par eux, il ne pouvait être indifférent à leur égard, il les poursuivait d'une ironie voisine de la hargne. Toute sa vie il s'est défendu de vouloir construire un système; il n'empêche qu'il y avait en lui, comme à l'égard de la science, un regret plus ou moins conscient du système qu'il n'a pas pu bâtir. La haine de la philosophie est toujours suspecte : on dirait qu'on ne se pardonne pas de n'avoir pas été philosophe, et, pour masquer ce regret, ou cette incapacité, on malmène ceux qui, moins scrupuleux ou plus doués, eurent la chance d'édifier ce petit univers invraisemblable qu'est une doctrine philosophique bien articulée » (cf. EA p. 1567-1568). Cioran accepte donc l'idée qu'une critique générale puisse être motivée par un accomplissement personnel ou l'incapacité d'agir à l'égal de son ennemi. N'est-ce pas le cas de Schopenhauer ? Et, enfin, dans quelle mesure la citation de Cioran peut-elle être lue comme une confession personnelle ? Cioran aussi était hanté par les philosophes, la preuve étant l'espace qu'occupent les réflexions à leur sujet dans son œuvre, dans sa vie. Lui aussi les critique, ironise à leur endroit, nourrit une hargne, une haine constante. Lui aussi s'est défendu de vouloir faire ou pouvoir édifier un système.

décor dont parle Cioran correspond en grande partie aux fluctuations de formulation des mêmes idées par le style et le vocabulaire philosophiques.

La vérité en philosophie est en effet tributaire de modes linguistiques. L'histoire des idées est, entre autres,<sup>57</sup> le récit de la popularité de vocables commençant par des majuscules : Âme, Matière, Énergie, Évolution, Intuition, Existence, etc. (cf. TT p. 925-926). La terminologie et le style philosophiques d'une époque sont ce qui en font la grandeur et en annoncent la perte. Les gens adhèreraient et rejetteraient des idées uniquement parce que la forme qui les véhicule daterait ou serait en vogue. L'important réside pourtant dans le contenu. La fascination pour le langage en philosophie est coupable et blâmable pour être responsable du détournement de l'essentiel.

#### **4) Quelle philosophie au juste ?**

##### **4.1) Précisions sur la cible des critiques de Cioran**

Le mot « philosophie » est polysémique ou, à tout le moins, regroupe sous son aile une pluralité de significations et de domaines. Il est évident, à la lueur des propos précédents, que lorsque Cioran fait allusion à lui dans un sens négatif (presque toujours), c'est pour référer à la pratique de la philosophie d'inspiration universitaire.<sup>58</sup> Mais il est possible de préciser davantage la cible de Cioran.

Premièrement, la philosophie allemande est sans contredit la bête noire de Cioran. Par exemple, que ce soit Heidegger (cf. AA p. 1656), Kant (cf. LL p. 234),

---

<sup>57</sup> Comme Schopenhauer, Cioran pense que le vedettariat et la popularité déterminent arbitrairement le monde de la philosophie ( cf. C p. 196).

<sup>58</sup> Parfait et Bollon (cf. op. cit. *Cioran ou le défi de l'être*, p. 32-33; *Cioran : l'hérétique*, p. 83-84) attribuent tous deux une influence importante au philosophe roumain Ionescu sur le rejet de la philosophie universitaire. Ce dernier louait effectivement une pensée donnant le privilège à la vie sur la raison. Il a sans contredit exercé un pouvoir d'attraction sur Cioran. Par contre, Liiceanu, dans son commentaire (cf. op. cit. *Itinéraires d'une vie*, p. 29-30), préfère restreindre l'influence de cet homme à la sphère politique, allant même jusqu'à affirmer qu'au point de vue philosophique, Cioran avait déjà trouvé sa voie au moment de rencontrer Ionescu et que Cioran était plutôt critique et distant devant le personnage de Ionescu. Cet avis de Liiceanu concorde avec les réponses que Cioran lui a accordées dans son entretien Sur les continents de l'insomnie (ibid. p. 99-104) où on voit l'intérêt évident et même la fascination du jeune Cioran pour Ionescu, mais aussi les réticences de Cioran à cette époque. Il y transparaît l'importance de l'influence politique et l'hésitation ou l'aveu sans conviction de Cioran quant à l'influence philosophique de Ionescu – sauf pour ce qui est de la mystique (cf. ibid. p. 130).

Hegel (cf. SA p. 772), Fichte (cf. C 856), ou Husserl (cf. C p. 207) les philosophes allemands sont presque tous dépréciés. Nous avons vu que Heidegger est la référence pour tout ce qui se rapporte au jargon. Sinon, n'en déplaise à Schopenhauer, c'est Kant – paradigme du philosophe abstrait, impersonnel, objectif, systématique – qui est le plus souvent cité en exemple, particulièrement au moment de critiquer l'inanité de la philosophie. Cioran critique par contre tous les penseurs dont l'accent, dans le propos ou la démarche, est mis sur la raison, le système, les définitions.

Deuxièmement, Cioran prend aussi le temps d'écortcher certains domaines particuliers de la philosophie. De ce nombre font partie les philosophies spéculatives de l'histoire. Comme d'autres, Cioran s'élève en détracteur des philosophies assignant une téléologie ou une finalité à l'histoire. Il va même jusqu'à dire qu'« il y a plus d'honnêteté et de rigueur dans les sciences occultes que dans les philosophies qui assignent un 'sens' à l'histoire » (SA p. 804, Cf. C p. 866). Puis, s'il juge sévèrement la philosophie de l'histoire, il n'en fait pas moins avec l'histoire de la philosophie. Il écrit que « L'histoire de la philosophie est la négation de la philosophie. (C'est par cette affirmation que j'avais commencé mon diplôme de licence en philo, à Bucarest, en 1931, à la stupéfaction du vieux prof qui me demanda des 'explications') » (C p. 225, cf. C p. 882). L'idée est pourtant assez simple. Pour Cioran, reprenant par là une idée déjà énoncée dans la critique nietzschéenne,<sup>59</sup> la bonne philosophie est personnelle. L'historien de la philosophie, en se penchant sur les idées des autres, ne fait pas de philosophie. La critique sur le commentaire trouve son extension dans l'historiographie de la philosophie comme dans la philologie. De même, que dire d'un champ de la philosophie qui s'applique à *écrire sur la littérature*. Selon Cioran, c'est la marotte de ceux qui n'ont rien à dire que de discourir sur le mot plutôt que sur les êtres, les choses et les événements.<sup>60</sup> Tel que dit dans la section sur le jargon, les mots et le verbe sont des moyens pour le véritable écrivain et non une finalité. En ce sens, le philosophe ne devrait pas en faire l'objet dernier de sa pensée. Cioran s'oppose donc à plusieurs

<sup>59</sup> Op. cit. *Considérations inactuelles*, p. 87.

<sup>60</sup> Cioran n'accorde pas de valeur au thème de la philosophie. Faire un travail sur la philosophie – comme ce que je propose de faire dans ce mémoire – est le signe que l'auteur manque de substance ou d'expériences d'où tirer ses réflexions (cf. C p. 581).

penseurs de son temps, qu'il nomme parfois (Lévinas (cf. C p. 895), Blanchot (cf. C p. 544, 927), etc.) (cf. E p. 1461-1462). Enfin, Cioran juge durement le positivisme anglo-saxon et la philosophie analytique, à son avis desséchants. Il y voit un côté systématique qui suggère une anatomie de la proposition réduisant la pensée, portant atteinte à sa dimension profonde, voire spirituelle (cf. C p. 848). Cioran est d'ailleurs contre l'analyse en général. Il écrit que « toute analyse tue », qu'elle assassine les élans issus de la spontanéité (C p. 849, Cf. C p. 781, p. 948). C'est toute la critique de Cioran contre la pratique de la philosophie de manière objective qui est ici soulevée. En effet, une démarche philosophique qui analyse des idées ou des propositions s'accompagnerait de ce que Nietzsche nomme « l'indigence de sentiment et la sécheresse ».<sup>61</sup> Nietzsche utilise d'ailleurs le mot « vivisection » pour référer à l'activité d'analyse. Il rend par ce terme l'idée de Cioran avec justesse : opérer sur quelque chose qui vit une dissection minutieuse qui, conséquemment, entraîne sa mort. Enfin, pour ce qui est de la métaphysique, les paroles de Cioran sont intéressantes. En effet, quand ce mot est restreint à son sens historique et scolaire, Cioran le rejette du revers de la main. Loin de lui les spéculations arbitraires, le vocabulaire ontologique ou les rationalisations logiques. Par contre, le mot « métaphysique » dans son sens populaire signifiant quelque chose comme une « réflexion sur des questions fondamentales ou sur des thèmes existentiels (la mort, la naissance, le rapport entre soi et la création, Dieu, etc.) » est fréquent et positif sous la plume de Cioran. Ainsi, en écrivant « j'ai horreur de la 'philosophie' : je n'aime que la métaphysique et l'anecdote », il énonce, par l'utilisation des guillemets, que la philosophie doit être comprise dans un sens particulier mais, surtout, que pour lui n'est pas entendue par « métaphysique » une branche fermée de la philosophie (C p. 993). La métaphysique réfère simplement aux questions qui dépassent le cadre des problèmes empiriquement vérifiables. Ce terme reprend donc son sens étymologique sans qu'y soit ajoutée une connotation de méthode ou d'érudition. D'ailleurs, Cioran écrit que « la philosophie des professeurs est une chose; la métaphysique en est une autre » (cf. EA p. 1568). Comme le révélait la figure de l'analphabète-philosophe (métaphysicien), les sujets élevés ne sont pas l'exclusivité ou le propre de la philosophie universitaire.

---

<sup>61</sup> Op. cit. *Considérations inactuelles*, p. 68-70.

L'autre philosophie envers laquelle le jugement de Cioran est généralement plus clément est la philosophie grecque, non pas celle qui est rappelée dans l'enseignement aujourd'hui mais celle, vivante, des Grecs eux-mêmes, particulièrement les présocratiques et les post-aristotéliens (cf. E p. 1439-1440, 1446). Cioran rejette dans la philosophie grecque ce qui est de l'ordre du système, du culte de la connaissance et du concept. Il n'y a guère de doute qu'il préfère les philosophies pratiques de la période hellénistique aux idées platoniciennes ou aristotéliennes. Néanmoins, l'idée que les problèmes fondamentaux – comme la peur de la mort – puissent être résolus par le recours à la raison lui paraît exagérée. Malgré tout, l'aspect pratique, vécu, de la philosophie hellénistique – comme par ailleurs des philosophies (ou religions) orientales – lui épargne d'être accusée d'inutilité ou d'user d'un jargon d'école. Ce n'est d'ailleurs pas une philosophie qui se pratiquait au Lycée ou dans l'Académie.<sup>62</sup>

#### 4.2) Le despotisme de l'esprit de système

Enfin, une présentation des critiques de Cioran à l'endroit de la philosophie serait certes incomplète sans s'attarder davantage sur sa haine des systèmes. Le système est aux antipodes de sa manière de faire et de ses convictions. Ce n'est pas un hasard si ses livres sont des collections de fragments, d'aphorismes ou de courts textes. Tout ce qui en philosophie rappelle un esprit de système est selon lui dangereux ou contraire à la normalité. Qu'il s'agisse d'éthique, d'esthétique, de philosophie politique ou de tout autre champ de la philosophie déjà mentionné, Cioran devient amer quand s'y loge un système.

Le système contrevient au processus même de la pensée qui refuse l'uniformité et l'imbrication dans un moule. Les systèmes sont autant de répétitions prévisibles d'un même schéma qui opère des réductions et des simplifications « au mépris de l'évidence, de la diversité et du bon sens » (C p. 113). Accepter le système revient alors à enchaîner la pensée. Cioran pose clairement cette opinion par cette phrase : « Aristote, Thomas d'Aquin, Hegel – trois asservisseurs de l'esprit. La pire forme de despotisme

---

<sup>62</sup> Le rapport entre Cioran et la philosophie grecque sera au centre du troisième chapitre de ce mémoire lorsqu'il conviendra de discuter de la philosophie qu'exemplifie et propose Cioran. Il n'est donc pas à propos d'insister longuement sur ce point dès maintenant.

est le *système*, en philosophie et en tout » (I p. 1343, Cf. C p. 744). C'est qu'il ne faut ni chercher à éliminer les contradictions entre deux idées formulées ni tenter de construire sa pensée selon une séquence et des arguments logiquement reliés. Or, faire un système, c'est chercher la cohérence et donner des bases à toutes les affirmations ou principes qui le gouvernent. Ce faisant, il faut mettre de côté les objections qui surgissent en chemin ou essayer de sauver, plus ou moins hypocritement, ce qui a déjà été dit. Ce qui surgit de l'esprit, au lieu de se déployer librement, devient, dans le système, esclave d'une volonté de maîtrise. L'esprit est dès lors opprimé, contraint, forcé de respecter des lois autoritaires et despotiques (cf. C p. 543). En effet, le système est synonyme d'esclavage, de mort spirituelle, de tyrannie, d'asphyxie, d'impasse. Contrairement au fragment, il oblige l'esprit à suivre un fil conducteur sans jamais sortir de la ligne maîtresse. Or la pensée et les expériences sous-jacentes prennent naturellement une voie contraire : celle de la diversité et de la contradiction (cf. C p. 686). Cioran ne croit pas qu'il soit aujourd'hui possible d'élaborer un système ou un traité en enfilant un après l'autre des chapitres. Il faut réaliser que la philosophie est rendue, depuis Nietzsche,<sup>63</sup> à l'heure du fragment (cf. En p. 22).

Il s'agit en fait d'une question d'intégrité ou d'honnêteté intellectuelle. Cioran décrit le processus d'écriture de celui qui tente de rédiger un texte philosophique suivi en ces termes : « Quand quelqu'un entreprend un essai de quarante pages sur quoi que ce soit, il part de certaines affirmations préalables et il en reste *prisonnier*. Une certaine idée de la probité l'oblige à aller jusqu'au bout en les respectant, à ne pas se contredire; cependant, tandis qu'il progresse, le texte lui présente d'autres tentations, qu'il lui faut rejeter, parce qu'elles s'écartent de la voie tracée » (En p. 22-23). L'esprit cohérent ou logique viole le problème dont il traite en se refusant à risquer la contradiction, en ne voulant pas démordre d'une définition posée (cf. C p. 32). Cette expérience, qui ne l'a jamais vécue ? Selon Cioran, elle s'applique autant à la rédaction d'un court traité qu'à l'élaboration d'un système. En voulant être probe, celui qui entreprend de faire un

---

<sup>63</sup> Nietzsche était lui-même réfractaire aux systèmes dans lesquels il voit d'habiles constructions. Nietzsche s'appuie, dans sa critique de la philosophie universitaire des *Considérations inactuelles*, sur un mot de l'anglais Bagehot auquel se rallierait sûrement Cioran : « Qui n'est pas convaincu presque d'avance que leurs prémisses [aux constructeurs de systèmes] renferment un singulier mélange de vérité et

système tombe sous le piège de manquer de probité, car le désir contraignant de ne pas se contredire oblige à tricher avec sa pensée, à accepter le faux, à refuser les expériences – vraies – qui annuleraient les thèses du système. Au contraire, le fragment permet de refléter la pluralité des expériences et des pensées souvent contradictoires, mais qui n'en sont pas moins vraies en chacune d'elles. En se limitant au système, une seule de ces multiples expériences ou idées est mise de l'avant. Il existe un caractère autoritaire dans l'esprit de système : « Le système est toujours la voix du chef ; c'est pour cela que tout système est totalitaire, alors que la pensée fragmentaire demeure libre » (En p. 22-23).<sup>64</sup> C'est évidemment parmi les philosophes abstraits et allemands que Cioran récolte d'abord ses exemples d'individus asservissant leur esprit dans un système. Mais le moindre élément de la pensée de n'importe quelle personne, philosophe ou philosophie qui rappelle le système doit aussi, à ses yeux, inspirer la méfiance.

A ce point du parcours, les récriminations concrètes de Cioran à l'endroit de la philosophie ont presque toutes été dégagées. La véracité de ses critiques n'a cependant pas été discutée. Nous serions pourtant en droit de demander, par exemple, si les philosophes sont vraiment orgueilleux ou mal intentionnés ? S'ils sont effectivement détachés de leurs émotions ? Ne serait-il pas toutefois délicat de faire des pas vers une piste de réponse sans exagérer le risque de déraiper dans l'opinion non-fondée ? À moins, bien sûr, d'envisager de faire ici violence à l'esprit de nuance en entreprenant une vérification de la justesse des dires de Cioran à partir d'une étrange étude empirique, scientifique, méthodique.

Néanmoins, il ne faudrait pas croire que les pages précédentes offrent une bête exposition des arguments de Cioran; car la présentation des reproches de Cioran nécessite l'effort de synthétiser et percevoir les lignes maîtresses derrière la pluralité des

---

d'erreur et que par suite il ne vaut pas la peine de réfléchir aux conséquences (...) – mais un gros livre, tout de philosophie déductive, suscite le soupçon », op. cit. *Considérations inactuelles*, p. 90.

<sup>64</sup> Kluback et Finkenthal affirment que Cioran est contre le système parce que le système favorise la clarté et la transparence alors que Cioran chercherait à ne pas être compris. Même s'il est vrai que Cioran ne facilite pas le travail du lecteur en supprimant les explications, jamais n'a-t-il cherché à obscurcir sa pensée. Le style fragmentaire et la concision n'entraînent pas nécessairement l'obscurité. D'ailleurs, l'interprétation de Kluback et Finkenthal oublie de considérer les passages qui dénoncent la volonté de tromper par le style et la terminologie (cf. KLUBACK, William and Finkenthal Michael, *The temptations of Emile Cioran*, Peter Lang, New York, 1997, p. 151).

fragments dispersés et, au premier abord, disparates. En ce sens, présenter est ici, plus qu'à l'habitude, interpréter. Cette tâche mérite d'être effectuée pour autant que, faut-il le préciser, le besoin de ne pas trahir Cioran est respecté. Jusqu'ici, cela a permis de préparer le terrain pour accueillir, avec une meilleure compréhension, ce que Cioran propose comme alternative à la philosophie telle qu'elle est encore pratiquée aujourd'hui.

Enfin, il est dorénavant possible de voir les limites particulières à ce que serait une philosophie appréciable selon Cioran. Il reste encore à vérifier des aspects plus généraux de sa pensée qui forment, eux aussi, le cadre dans lequel la philosophie doit évoluer, mais on sait déjà, par déduction à partir des rejets de Cioran, que la philosophie se doit d'être une démarche précise : ouverte sur les émotions et les sensations, personnelle, vécue, plus aléatoire que professionnelle, plus spirituelle qu'intellectuelle, plus fragmentaire que systématique, plus hellénistique qu'académique, sans faux-fuyants, sans égoïsme, sans dictature, sans jargon superflu, sans artifices, mais humble, en mots simples...

## Chapitre deuxième

### L'acquisition catastrophique de la conscience

#### 1) Une critique abstraite

Nous avons jusqu'ici traité de la critique d'Émile Cioran à l'endroit de la philosophie universitaire ou d'inspiration scolaire. Peut être faut-il rappeler que ses objections se rangent dans deux groupes pouvant à leur tour être subdivisés pour finalement délimiter quatre grands pôles à cette critique que nous devons dorénavant appeler concrète pour, en simplifiant un peu les choses, la distinguer de sa critique que, bientôt, nous dirons abstraite. Dans le premier groupe de cette critique concrète, il est dit que la philosophie souffre d'inanité : c'est-à-dire (1<sup>o</sup>) qu'elle implique la superficialité tant au plan du contenu que de son exercice et (2<sup>o</sup>) qu'elle n'est que de faible utilité dans les moments troubles. Ensuite, dans le second groupe, Cioran soutient que la pratique de la philosophie est basée sur : (3<sup>o</sup>) un jargon futile qui éloigne de l'essentiel et (4<sup>o</sup>) des motivations ou des défauts humains déplorables. Par contre, tous ces arguments ne montrent que la pointe de l'iceberg dans l'économie de sa position à l'endroit de la philosophie.

Par la série d'arguments précédents, Cioran critique l'existence dans la réalité humaine d'une mauvaise manière de faire de la philosophie ou, encore, de défauts inhérents au contenu et à l'activité philosophique. Ainsi s'engage-t-il dans la discussion d'un problème qui pourrait faire l'objet d'une polémique lancée par la question suivante : dans quelle mesure les occurrences et les caractéristiques de la philosophie telle que nous la pratiquons lui octroient-elles de la valeur ? Une telle question n'invite pas nécessairement à examiner la valeur de la philosophie dans son fondement propre, mais plutôt dans son extension factuelle et concrète. Or si Cioran effectue ce dernier examen, il ne s'y restreint pas.

Cioran rejette la philosophie dès la minute où l'on se tient près d'une définition qui la présente comme « activité de la raison ».<sup>1</sup> Il a déjà été vu que le motif pour justifier ce rejet est la négligence des émotions, expériences ou sensations. Il importe toutefois de bien saisir le poids et l'origine de ce privilège à l'endroit de ce qui est détaché de l'esprit. La philosophie est dans la perspective de Cioran un autre nom pour désigner le vice à la source du malheur humain : le désir de connaître et l'avènement de la conscience.<sup>2</sup> Le rejet de son domaine d'étude n'est pas conditionnel à la façon dont la philosophie est enseignée en institution ou à son contenu. Cioran tourne le dos à la possibilité même de la philosophie. Il lui retire sa valeur avant l'apparition de toute manière de la pratiquer, d'où le nom « d'abstrait » qui peut être accordé à cette extension de la critique de la philosophie par Émile Cioran.

## **2) La leçon du mythe de la Genèse**

### **2.1) L'inévitable erreur du Jardin d'Éden**

Il faut reconnaître à Cioran le courage de poser une question difficile et trop souvent négligée : la conscience, appartenant à l'homme comme à nulle autre espèce, est-elle un bienfait ou une malédiction ? Sa réponse penche presque indubitablement vers la seconde possibilité. L'idée que la conscience soit un mal n'est nulle part mieux exprimée que dans le premier chapitre, intitulé L'Arbre de vie, de son livre *La Chute dans le temps* (CT p. 1071-1083). Cioran y propose une lecture personnelle du récit de

---

<sup>1</sup> Il est nécessaire de préciser que les termes « raison », « esprit », « lucidité », « clairvoyance » et « conscience » seront fréquemment interchangeables dans la présente section. Bien qu'il existe des différences entre chacun de ces termes aux yeux de Cioran (cf. CT p.1127), confondre ceux-ci n'entraîne pas nécessairement une aliénation de sa pensée. Lui-même choisit l'un ou l'autre, en fonction du contexte de son discours, sans réellement nuancer chacun. Néanmoins, il suffit, pour s'assurer de ne faire aucune erreur de sens, de garder à l'esprit que la lucidité et la clairvoyance réfèrent souvent à des états spirituels supérieurs alors que la raison et la connaissance renvoient à une fonction, un acquis ou une capacité intellectuelle plus terre-à-terre. Enfin, tous ces mots et ces sens possibles sont tour à tour présents ou réduits dans le terme « conscience ». Le meilleur exemple de l'utilisation indifférenciée de ces termes par Cioran se trouve dans ses *Cahiers* (C p.119) alors qu'il recourt en quelques lignes aux mots « activité consciente », « lucidité » et « esprit ».

<sup>2</sup>D'ailleurs, le titre du dernier chapitre du dernier ouvrage qu'il nous a laissé (*Aveux et Anathèmes*), s'intitule Cette néfaste clairvoyance (cf. AA p.1711).

la Genèse tel qu'il nous est parvenu dans l'Ancien Testament. Le paragraphe suivant résume cette histoire classique telle que racontée et interprétée<sup>3</sup> par Cioran :

Adam, dans le jardin d'Éden, était heureux et immortel. Il ignorait le bien et le mal. Il était dépourvu de cette connaissance réservée à Dieu. Ce dernier avait d'ailleurs prévu qu'Adam serait satisfait de sa vie en harmonie avec le reste de la Création. Malheureusement, Adam jalousait la puissance et la connaissance divine. Alors, au lieu de se contenter d'égaliser son Créateur par l'immortalité, il voulut le rejoindre par la connaissance. Encouragé dans son vice par le serpent, Adam affola Dieu en goûtant du fruit défendu accroché à l'arbre de la connaissance. Ainsi, en perdant son ignorance tout en gardant l'immortalité, le premier homme devenait aux yeux de Dieu un rival trop important. Dieu le punit donc pour assurer sa suprématie en lui retirant la vie éternelle<sup>4</sup> et la complaisance dans un éternel présent.

De cette formulation du troisième chapitre de la *Bible*, Cioran dégage la proposition suivante : l'homme est irrémédiablement séparé du milieu originel dans lequel seul existe le véritable bonheur. Hors de ce monde édénique avec lequel il ne coïncidait pas dès le départ, l'homme entretient sa déchéance par ses tares dont, en tout premier lieu, son désir de connaître (cf. CT p. 1071-1083).

---

<sup>3</sup> Cioran n'est en rien une ressource exégétique. D'ailleurs, sa lecture du récit du Jardin d'Éden néglige plusieurs éléments importants. Entre autres, il évince presque complètement le rôle joué par le démiurge, le diable, le serpent envers la femme, puis de cette dernière envers l'homme. La faute est seulement imputable à l'Homme, à ce qu'il est, à ces vils désirs (jalousie, désir de supériorité, etc.). Ainsi, par exemple, Cioran, avec la même insouciance flagrante d'être fidèle aux écrits bibliques, pensera les rapports entre les hommes à partir du récit de Caïn et Abel. C'est que Cioran recourt à la Genèse pour nourrir d'images et de mots sa compréhension et pour expliciter sa pensée. Le mythe chrétien s'avère alors une représentation historiquement fautive mais stimulante et cohérente quant aux réalités ou problèmes fondamentaux. Avec encore peut-être plus de similitude, les mythes bibliques ont pour Cioran le rôle des expériences de pensée sur le bon ou le mauvais sauvage de Thomas Hobbes et de Jean-Jacques Rousseau. A partir d'une fabulation, Cioran indique la nature véritable de l'être humain.

<sup>4</sup> Cioran nuance l'idée d'éternité de l'homme dans le jardin d'Éden en suggérant qu'Adam n'était pas physiquement immortel. Il mourrait. Par contre, il n'avait pas conscience de cette réalité (cf. C p.871). Le bonheur et le malheur de l'homme sont liés à son degré d'ignorance ou de connaissance.

## 2.2) La faute philosophique

S'il est vrai que la philosophie peut, selon son étymologie, être définie comme le désir de savoir ou l'aspiration à la connaissance,<sup>5</sup> alors l'interprétation du mythe de la Genèse par Cioran renferme une lourde critique de la philosophie. Jamais Cioran ne fait explicitement le lien entre le désir de connaître ou l'avènement de la conscience et la philosophie. Pourtant, doit-on s'en empêcher ? L'assimilation de la conscience et de la philosophie semble une hypothèse heuristique féconde et fort probable. La philosophie serait en quelque sorte responsable du malheur de l'homme alors même que dans l'interprétation biblique de Cioran la volonté de savoir est à la source de notre châtement. Dès lors, la critique contre la philosophie déborde largement l'horizon limité d'une plainte à l'endroit de la manière dont fonctionnent les départements universitaires. Assurément, lorsque Cioran, indiquant l'origine du triste destin humain, déprécie l'existence de la raison, de l'esprit, de la conscience, du savoir, de l'analyse, etc.,<sup>6</sup> il répudie la philosophie par le fait même. En somme, dans la mesure où il y aurait un lien entre ce que Cioran entend par le mot « conscience » ou « connaissance » et une définition ou assise classique de la philosophie, il faudrait conclure à une profonde critique de la philosophie puisque la conscience est un mal.

Ceci dit, le mythe du jardin d'Éden, tel que résumé précédemment, ne permet pas de saisir le motif qui porte Cioran à discréditer la tendance naturelle de l'homme envers la connaissance. L'homme perd certes l'immortalité pour avoir jaloué Dieu et avoir été

---

<sup>5</sup> Il est aussi possible de traduire *sophia* par sagesse. Puis, par une réduction volontaire, éliminer du mot « sagesse » toute connotation de savoir ou d'érudition pour ne garder que le sens orienté vers la détention de qualités modèles telles que, par exemple, la tempérance, la maîtrise de soi.. Selon l'acception qui dérive de cette dernière traduction, le mot « philosophie » désignerait une volonté de se guérir, de parvenir à bien juger de notre place dans le monde, à apprendre à vivre dans le droit chemin. C'est surtout à ce deuxième sens qu'il convient de penser quand l'on dit que Cioran légitime la philosophie ou qu'il est lui-même philosophe. Cette seconde manière d'entendre la philosophie ouvrira la voie du dernier chapitre de ce mémoire; où il sera montré qu'en dépit des critiques de la philosophie, cette dernière conserve néanmoins quelques lettres de noblesse.

<sup>6</sup> Cioran légitime à son insu l'assimilation de la conscience avec la philosophie lorsqu'il utilise l'image du ver dans le fruit. Cette expression apparaît à trois reprises dans l'œuvre de Cioran (cf. CT p.1073, MD p.1237, I p.1352). Le ver dont il est ici question réfère, respectivement, au désir de connaître, à la conscience, et à la philosophie. Cioran applique donc comme prédicat une image qu'il chérit particulièrement à trois sujets en apparence différents. Or, il convient de se demander s'il y a là une forte différence ou si, plutôt, il ne s'agit pas simplement de diverses formulations involontaires pour renvoyer à un seul et même problème.

insatisfait, mais est-ce là la véritable raison pour rejeter la philosophie (la conscience) ? Il faut se pencher plus attentivement sur ce mythe et, surtout, sur quelques-uns des thèmes récurrents de l'œuvre de Cioran qu'il contient, afin de mieux comprendre le tort qu'entretiennent les hommes en s'adonnant à une activité qui interpelle l'esprit.

### **2.3) L'arrière-plan fondamental**

#### **2.3.1) Le processus d'individuation**

Le mythe du jardin d'Éden présente implicitement la thèse ontologique fondamentale de Cioran : la conscience est fautive d'avoir disjoint l'homme de l'Être véritable<sup>7</sup>. Cioran, selon ce qu'il convient de nommer un processus d'individuation, suggère un effritement de l'Être depuis le début des temps. D'un chaos initial où n'existait que la vie à l'état pur, les diverses formes d'êtres se seraient séparées d'une indifférenciation première<sup>8</sup>. Appelées à être conscientes, elles auraient quitté « la confusion du tout ». Lors de ce premier mouvement d'individuation, l'homme se confondait encore avec la nature et demeurait lié avec ce que Cioran, dans sa jeunesse, appelait la Vie (cf. CP p. 438). L'être humain n'était qu'un être parmi les autres dans cet environnement intemporel, évoqué dans la *Chute dans le Temps* par l'idée du paradis perdu ou du jardin d'Éden. Par contre, il a fallu qu'il veuille transgresser cet état lors d'une deuxième individuation qui est devenue son châtiment et la malédiction inhérente à sa condition. L'homme fit une entorse à l'ordre des choses par un second effort vers la lucidité : après l'individuation des êtres, l'homme voulut gagner davantage de conscience et s'individualiser du reste des éléments naturels. Cioran clame que « nous

---

<sup>7</sup> Il serait facile de questionner et même de critiquer Cioran pour l'utilisation de certains termes. En effet, les concepts surplombés de majuscules tels que Vie ou Être – particulièrement fréquents dans les premiers livres – ne sont pas sans semer de points d'interrogation quant à leur signification exacte. Bien qu'il y ait là un problème évident, la présentation de la pensée de Cioran rend parfois ceux-ci inévitables et nous ne ferons rien pour dissiper le mystère qui les entoure, si ce n'est que de préciser qu'ils renvoient tous, de près ou de loin, au courant philosophique vitaliste (la philosophie de la Vie) auquel Cioran avait adhéré sans grande réserve dans sa jeunesse.

<sup>8</sup> Cette idée n'a aucune connotation scientifique ou empirique sous la plume de Cioran. Il ne s'agit pas non plus d'un emprunt aux théories contemporaines en astrophysique. Il faut uniquement y lire une fiction de nature métaphysique ou ontologique.

nous sommes voulus *sujets*, et tout sujet est rupture avec la quiétude de l'Unité » (TE p. 828). L'homme obtint alors une position à part dans l'ordre de la nature.<sup>9</sup>

Toutefois, son statut privilégié fut aussi la source de son malheur. L'homme aurait perdu le sol vital sur lequel il pouvait autrefois s'appuyer. Il est dorénavant seul, quoique libre (cf. I p. 1277). Cioran écrit que « l'inconscience est une patrie; la conscience, un exil » (I p. 1345, Cf. C p. 822). Cette phrase résume avec justesse sa pensée. Le lieu où l'on est chez soi est l'inconscience. Elle est notre demeure naturelle, là où il fait bon vivre. C'est la conscience qui induit un voyage temporel hors de chez soi. Le regrettable besoin d'être sujet et de connaître force une sortie, en solitaire, de la famille des êtres demeurés auprès du monde originel. La conscience s'avère ainsi le corollaire d'une perte de plénitude et d'un arrachement de son milieu naturel (cf. CP p. 438). Loin de la mère patrie, l'homme est condamné à un exil métaphysique.

Cioran associe jusque dans ses derniers écrits la conscience avec le phénomène de l'individualité. Les deux vont de pair en s'opposant à l'inconscience qui, elle, s'associe à la Vie. Le hiatus entre l'individu et la vie (la Vie), ou la dichotomie au sein du monde entre les êtres conscients et inconscients, génère une souffrance redoutable pour les premiers (cf. I p. 1378). La conscience est la tare ayant permis à l'homme d'hériter de sa condition malheureuse. En ce sens, toute activité mettant l'esprit à profit ou tout geste visant à accroître la lucidité sont des répétitions du processus entraînant cette condition. La philosophie, comme la science en général, n'échappe pas à cette accusation. Cioran dit qu'« il n'importe pas de savoir, il importe d'être. Or être est l'exploit le plus difficile qui soit. Car, *être*, sur le plan spirituel, c'est n'être *rien*, sur le plan du monde » (C. p. 649). En d'autres mots, il est ardu de mettre un frein à l'activité intellectuelle pour rejoindre notre condition d'avant la séparation d'avec le chaos originel, d'avant le divorce avec la Vie. Être rien, pour Cioran, c'est retrouver le néant

---

<sup>9</sup> Cioran soutient parfois que l'esprit est un vice (cf. CP p. 436) ou un manque (cf. CP p. 464) *positif*. Cela ne signifie ni que l'existence de ce manque ou de ce vice est une bonne chose, ni qu'il faut être certain de l'existence de l'esprit, ni que l'esprit s'affirmerait, négativement parce que manque, en se distançant de la Vie. Bien que la dernière possibilité fasse sens, la signification probable ou dominante est que l'esprit est utile, constructif, actif ; qu'il engendre la grandeur de l'homme, mais que cela est aussi son châtement. Autrement dit, le malheur de l'homme est ce qui lui donne sa différence, ce qui lui permet de

ou la vacuité qui précédait la dissociation entre l'homme et le monde indéterminé, le découpage des êtres et l'exil de l'être humain chassé du jardin d'Éden. Mais la conscience, qui ne cesse de répliquer le péché originel, persiste, tant pour l'homme que pour la vie en général, à être une maladie.

### 2.3.2) La conscience : une maladie pour la vie

Le tort de la conscience est avant tout de condamner l'homme à l'exil de sa mère patrie, mais elle est aussi une maladie qui entrave le cours naturel de la vie qu'elle vient, en quelque sorte, polluer. Les qualifications et les discours rapportant la conscience à une maladie reviennent comme un leitmotiv dans l'œuvre de Cioran. Un bref coup d'œil aux divers mots ou expressions choisis par Cioran suffit pour l'attester. En effet, du premier livre de Cioran, *Sur les Cimes du Désespoir*, où est déjà contenue la majorité des multiples formulations futures, il est possible de tirer une énumération de quelques-uns des termes et images évoquant cette idée. Ainsi, quand Cioran ne qualifie pas directement la conscience de « maladie » (CD p. 25-26), il nomme celle-ci une « anomalie de la vie. » (CD p. 51), un « fléau » (CD.p. 48), une « plaie » (CD.p. 48), le « fruit d'un détraquement » (CD p. 51) ou le « fruit d'une déficience » (CD p. 98). Toutes ces tournures, et les autres qu'il serait possible d'ajouter, ne font que répéter différemment une même idée : la conscience s'avère une maladie pour la vie, c'est-à-dire tant pour l'existence de l'homme qui ne peut s'échapper ou se débarrasser de sa condition d'être possédant un esprit que pour la Vie elle-même qui est violée par la conscience.

La connaissance est un crime d'indiscrétion (cf. AA p. 1721). Elle est une pénétration des mystères, de la pureté virginale de la nature. L'homme, par sa conscience, contamine et porte atteinte à l'ordre normal des choses plutôt que de le laisser intact. « Le désir de connaître, empreint de perversité et de corruption, plus il nous tient, plus il nous rend incapable de demeurer à l'intérieur de quelque réalité que ce soit. Qui en est possédé agit en profanateur, en traître, en agent de dissolution; toujours

---

se distinguer. Dans le même genre d'oxymoron, au sens quasi équivalent à « vice positif », on pourrait dire son « triste privilège ».

à côté ou en dehors des choses, quand il lui arrive cependant de s'y insinuer, c'est à la manière du ver dans le fruit», écrit Cioran (CT p. 1073). Un autre passage de son œuvre énonce que « toute lucidité est une pause du sang » (CP p. 421). Il faut se rappeler<sup>10</sup> que le sang est chez lui une métaphore du concept de vie. Par là est donc souligné que la conscience vient se substituer à ce qui est naturel et vivant. À l'égard de la nature, la conscience possède un statut similaire à celui d'une écharde : lorsque sa présence se manifeste, elle infecte l'intégrité de l'Être comme une tache sur une surface pure.

La conscience n'a pas un meilleur statut à l'égard de la vie humaine. Elle s'y introduit pour déranger nos actes (cf. C p. 119, CD p. 25-26, EA p. 1572). Selon l'idéal de Cioran, notre existence devrait couler d'elle-même, de manière quasi instinctive. Nous devrions, satisfaits, vivre sans nous poser de questions et sans regarder le monde avec détachement. Or, tel Adam, nous avons misé sur la conscience et récolté un triste lot. Un des éléments de notre fardeau consiste à perdre l'élément originaire et irrationnel de l'existence chaque fois que se met en branle l'activité consciente. Dès lors, chacun de nos gestes ou de nos choix revêt un poids difficile à supporter. L'activité intellectuelle freine la spontanéité idéale et naturelle en créant un écart. Les réflexions de Cioran sur l'insomnie sont à ce titre particulièrement instructives. Pour lui, l'homme en état de veille réalise la distance qui le sépare du reste des mortels endormis. Et, au matin, l'insomniaque regarde les gens continuer leur train-train quotidien alors que lui, vraiment éveillé, n'arrive tout simplement pas à saisir l'importance d'agir d'une quelconque façon. Son gain de lucidité, sa maladie, sonne le glas d'une vie innocente remplie de gestes et de choix naturels chez les autres.

Il faut préciser que, pour Cioran, les hommes ne sont pas tous égaux en matière de conscience. S'il est vrai que la conscience est un mal essentiellement humain, il reste que certains souffrent davantage. Cela est particulièrement vrai pour ceux chez qui la connaissance n'est pas qu'une simple accumulation de faits sur le monde, mais une prise de conscience viscérale de la nature, de soi et du sens de la réalité. A ce titre, l'illettré peut subir davantage le fardeau porté par l'homme depuis le premier jour que le savant instruit; car si tous les hommes sont d'emblée isolés de la nature par leur conscience,

---

<sup>10</sup> Cf. Chapitre 1, 2.1.1

celui qui, par surcroît, possède une acuité supplémentaire, se trouve davantage étranger devant le monde (cf. MD p. 1199). Ainsi, comme par un dernier mouvement dans le processus d'individuation, certains se distinguent des autres et héritent d'une opinion négative à l'endroit de la conscience. Cioran prétend que seuls les bien-portants vivent la conscience comme un bien alors que ceux à l'esprit plus aiguisé subissent leur état avec orgueil ou en en percevant la calamité (CD p. 25). Il faut vivre l'excès de la conscience pour en sentir le fardeau.<sup>11</sup>

Il y a un début et un après de la pensée chez Cioran. La première phase est toujours perçue comme étant bonne; la seconde toujours avec regret. Alors qu'au début la pensée est libératrice, sa cessation devient ensuite soulagement (cf. CP p. 436, MD p. 1219, p. 1239, 1257, I p. 1328 AA p. 1715). Cioran écrit à ce sujet que « la connaissance à petite dose enchante; à forte dose, elle déçoit » (CD p. 101). Il y aurait un seuil de lucidité qu'il importerait de ne pas dépasser pour ne pas souffrir. Pour ceux qui vont au delà de ce seuil, il s'avère impossible de vivre de manière automatique ou naturelle.<sup>12</sup> Ils ressentent la conscience pour ce qu'elle est réellement : une maladie qui contamine, empoisonne, bloque et éloigne la vie. Pour les autres, la conscience les aide à s'engager et à œuvrer à l'intérieur du monde. Pourtant, ici encore, il ne s'agit pas d'un meilleur lot.

### 2.3.3) L'histoire d'un détachement, progresser dans le déclin

La conscience est généralement considérée comme un bienfait. Elle est dite un facteur d'enrichissement personnel et, à l'échelle des peuples, un gage de progrès. En effet, la conscience permet à l'homme d'innover et de modifier son rapport au monde qui l'entoure. Elle est source de création et d'invention. Pourquoi l'homme devrait-il alors se retenir de la mettre à profit ? De plus, n'est-il pas sensé d'apporter notre contribution à l'histoire humaine ? L'homme détient le bénéfice de se forger un chemin propre, différent de celui des autres êtres vivants. Pourquoi s'en priverait-il ? Dans la

---

<sup>11</sup> Cf. op. cit. *Itinéraires d'une vie* p.95.

<sup>12</sup> Cioran parle-t-il de lui-même ? Bien sûr. Dans l'entretien accordé à G.Liiceanu, il affirme d'ailleurs avoir toujours eu le sentiment mégalomane d'être l'homme le plus lucide, de s'être arrogé le monopole de la lucidité (cf. op. cit. Les continents de l'insomnie dans *Itinéraires d'une vie*, p.86, 93).

perspective d'Émile Cioran, les dérivés de l'avènement de la conscience que sont l'Histoire et l'idée de progrès ne sont guère des promesses de jours meilleurs, mais des preuves de la persistance et d'une répétition de notre faute première. Au lieu de tirer les leçons, l'homme accroît son mal en le nourrissant et en le respectant. Il « s'éloigne chaque jour un peu plus de son ancienne innocence, il déchoit sans arrêt de l'éternité » (CT p. 1074). Ou, tel que le résume S.Jaudeau : « l'homme moderne, né séparé du monde et de ses dieux, n'y reconnaît plus qu'une profonde dérégulation qu'il voile en s'engageant volontairement dans une communauté humaine. Adhérer à quelque chose est une manière pour lui de fuir la solitude existentielle et de s'aveugler sur sa véritable destinée d'exilé de l'éternel. »<sup>13</sup> Croire en l'agir de l'homme est un leurre. Penser que la conscience est la panacée permettant de contribuer à l'avancement de notre cause est une erreur. Elle est plutôt l'essence de l'homme qui lui permet de stimuler son déclin.

Pour Cioran, le futur n'est pas l'annonce de la réalisation possible d'un monde idéal. Le salut n'est pas positionné en avant. Il se situe en arrière, dans un passé atemporel à jamais révolu et duquel nous avons été parachutés. Le Paradis était l'endroit où l'on regardait sans comprendre (cf. I p. 1287). C'était « l'endroit où l'on savait tout mais où l'on n'expliquait rien. L'univers d'avant le péché, d'avant le *commentaire...* » (I p. 1372). L'homme s'imagine qu'il peut obtenir la rédemption par son œuvre alors qu'il n'y a pas de retour envisageable. Tel que le dicte Cioran, il n'y a pas davantage de rédemption possible qu'il n'est accordé à un infirme d' « abstraire son infirmité, le vice de son essence » (CT p. 1077). L'Histoire signifie donc la déchéance progressive et continuelle hors du jardin d'Éden. Elle est une « dégradation progressive et irréparable jusqu'à son épuisement final », écrit S.Jaudeau.<sup>14</sup>

Tel que le propose d'ailleurs cette dernière,<sup>15</sup> la vision de Cioran procède d'une attitude existentielle apparentée au gnosticisme, et ce, par trois caractéristiques : 1° « Une conscience de la séparation » – comme tout gnostique Cioran « ne se sent pas du monde

---

<sup>13</sup> Op. cit. *Cioran ou le dernier homme*, p.33.

<sup>14</sup> Op. cit. *Cioran ou le dernier homme* p.38. D'ailleurs, une revue complète de la place et des réflexions entourant le thème de l'Histoire chez Cioran déborderait le présent mémoire. De plus, effectuer ici ce travail répéterait l'excellent résultat de S. Jaudeau (cf. *ibid.* p.36-54).

<sup>15</sup>*Ibid.* p.55.

et ne veut pas appartenir au monde », 2<sup>o</sup> « Une vision dépréciative du monde comme limite, carcan, au profit d'un autre monde, spirituel, le seul véritable, le nôtre n'étant qu'un simulacre, la contre-façon mauvaise perpétrée par un démiurge », 3<sup>o</sup> « Un désir de salut hors de notre réalité ».

Il est juste que la conception du monde de Cioran suggère la nostalgie d'un ailleurs et incite à s'extraire des aléas du quotidien ou des événements historiques. Par contre, et cela n'échappe pas à S. Jaudeau, ce n'est pas, contrairement aux doctrines gnostiques classiques, par la connaissance que l'homme hérite du salut. Comment pourrait-il en être ainsi puisque la perte du paradis y prend sa source ?

Les manifestations de la conscience ne sont pas des progrès. Il n'y a pas d'interventions de l'homme se rapportant à l'esprit qui améliorent sa condition. Au contraire, chaque nouvelle manifestation – que ce soit par la philosophie, la technologie ou autrement – est une répétition de la faute originelle.<sup>16</sup> Par conséquent, l'Histoire et la conscience ne sont pas pour Cioran les outils par lesquels l'homme peut espérer un meilleur sort. Il faut plutôt, selon ses propres mots, reconnaître que « nous sommes tous au fond d'un enfer dont chaque instant est un miracle » (MD p. 1259).<sup>17</sup>

#### 2.3.4) Bonheur et souffrance

La position de Cioran à l'encontre de la conscience s'explique, en bout de ligne, par rapport au désir de bonheur et au refus de la souffrance. Il faut bien comprendre qu'il y a une adéquation, évidente pour Cioran, entre la conscience et la souffrance, de même qu'entre le bonheur et l'innocence. Contrairement à Aristote, le bonheur n'est pas une activité de l'âme conforme à la raison. Parler de l'activité de la raison comme le propre de l'homme revient pour Cioran à avouer que l'homme est malheureux. Ce n'est

---

<sup>16</sup> Il est donc légitime de voir en Cioran un réactionnaire, un romantique ou un simple nostalgique d'un passé révolu. Par contre, tel que le fait remarquer S.Jaudeau, ce n'est pas l'homme qui a perdu un paradis, mais c'est le paradis qui a été perdu par l'arrivée de l'homme. Le mal, c'est nous. Il ne faut donc s'en prendre qu'à nous-mêmes. (cf. *ibid.* p.42)

<sup>17</sup> Patrice Bollon tire de cet aphorisme un aveu de bonheur de Cioran. Comme si Cioran se disait : « je suis peut-être en enfer, mais je suis, j'existe, et ce fait extraordinaire mérite d'être célébré ». Arriver à une telle conclusion me semble réduire à l'excès le pessimisme et l'attitude gnostique d'Émile Cioran. Cf. op. cit. *Cioran l'Hérétique* p.224.

d'ailleurs pas un hasard s'il associe la conscience à une maladie : à toutes deux correspond une promesse de souffrance. S.Jaudeau a pertinemment souligné ce lien indéfectible en choisissant pour ouverture à son livre sur Cioran la citation suivante tirée de L'Écclésiaste (1, 19) : « Croître en science est croître en douleur. »<sup>18</sup> Cette citation rappelle l'aphorisme même de Cioran : « Souffrir, c'est *produire* de la connaissance » (MD p. 1239).

Cioran constate à regret que « seuls sont heureux ceux qui ne pensent jamais, autrement dit ceux qui ne pensent que le strict minimum nécessaire pour vivre. La vraie pensée ressemble, elle, à un démon qui trouble les sources de la vie, ou bien à une maladie qui en affecte les racines mêmes. » (CD p. 48). En regardant un tableau de Reynolds intitulé *l'Âge de l'innocence*, Cioran juge que l'échec est d'avoir cessé d'être enfant. Bien sûr, il ne réfère pas à cette idée de l'enfance comme celle d'un regard neuf et avide de connaissance, mais plutôt à celle soutenant que le bonheur est l'apanage de ceux qui n'ont pas conscience des problèmes et de ce fait vivent dans le bonheur (cf. LS p. 321). Cioran affirme que « l'ignorance est un état parfait. Et on comprend que celui qui en jouit ne veuille pas en sortir » (C. p. 651). Ailleurs, il se confesse en écrivant « je ne suis heureux que dans le voisinage du degré zéro de lucidité » (C p. 108). « Souffrance » et « conscience » sont donc des termes corrélatifs (cf. CT p. 1077). Dès lors que la souffrance est un mal, il semble que la conscience ne puisse être valorisée.

Cioran refuserait d'une part la conscience parce qu'elle est incapable de soulager la souffrance et de donner un bonheur véritable et, d'autre part, parce qu'elle est plutôt une plongée dans la souffrance humaine autant qu'un éloignement de notre bonheur naturel. En s'objectant au savoir par regret du bonheur, la démarche de Cioran s'affirme comme une lutte contre le mal de vivre.

---

<sup>18</sup>Op. cit. *Cioran ou le dernier homme*, p.7.

### 3) De quelques menus bonheurs

La conscience dépréciée, il ne reste que peu de place pour la philosophie. Par contre, en toute logique, cela ouvre un espace pour admettre ce qui en est privé. Cioran ne manque pas de se prononcer sur des thèmes qui font miroiter le bonheur en proposant une mise à l'arrêt de l'esprit humain. Il est à propos d'en présenter brièvement les principaux, ceux qui s'offrent chez Cioran comme autant de solutions partielles au problème de la conscience.

#### 3.1) Le goût du minéral

Une solution théorique simple au problème de la conscience consisterait à retourner à une vie végétative : être une plante, un minéral plutôt qu'une bête pensante. En limitant la pensée pour se restreindre sans interprétation à la perception, l'homme retrouverait le regard d'avant la connaissance (cf. C p. 674, 720, HU p. 1050). Cioran semble parfois proposer de rayer les deux premières lettres du mot savoir pour garder l'idée d'intégrer par une compréhension instinctive ce qui est nécessaire de « connaître ». Autrement dit, il suggère de faire fi de la constituante rationnelle ou intellectuelle propre à l'homme pour renouer avec le caractère encore normal et naturel en nous.

Pour lui, « une pierre, une fleur, un ver *sont* bien plus que toute la pensée humaine » (LL p. 228). Les éléments naturels dépourvus d'esprit ont une plus grande valeur que l'homme. Le verbe « être » mis en italique dans la dernière citation laisse entendre que les éléments de la nature sont supérieurs en ce qu'ils contiennent davantage d'être. Toutes ces formes de vie qui amenuisent la part de conscience et rehaussent la proximité à la mère patrie sont supérieures. Même que, écrit Cioran, « il y a quelque chose de sacré dans tout être qui ne sait pas qu'il existe, dans toute forme de vie indemne de conscience. Celui qui n'a jamais envié le végétal est passé à côté du drame humain » (CT p. 1154). Il serait donc possible de déduire de l'œuvre de Cioran la hiérarchie croissante des êtres suivante : l'homme, l'animal, l'insecte, la plante et, enfin, le minéral (cf. I p. 1289). Les êtres qui ont le meilleur lot sont ceux dont la peine est

limitée à la douleur physique. Ceux auxquels s'ajoutent des souffrances d'ordre moral ont une position moins enviable dans l'ordre de la nature.

Faut-il dès lors conclure que, pour Cioran, la statue d'un homme est plus heureuse que celui qu'elle représente ? Ou, plus raisonnablement, que ce qui vit en étant totalement dépourvu de conscience affiche un continuel bonheur ? Difficile de deviner la réponse définitive de Cioran. Or, de toute façon, celle-ci n'a guère d'intérêt dès lors qu'il reconnaît l'impossibilité pour l'homme de retourner en arrière. Il faut faire face à sa condition et apprendre à vivre avec la conscience.

### 3.2) Les vertus du travail manuel

Néanmoins, une avenue accessible, quoique momentanée, et qui ne cesse de combler Cioran, est la cessation de l'activité de l'esprit par le travail manuel. La sérénité parfaite est de ne plus penser à rien (cf. C p. 765). Or, Cioran, ne lui en déplaît, est un intellectuel, un érudit tourmenté. Pourtant, le travail manuel le comble de bonheur. Il apprécie dans l'exercice ou le travail physique l'évincement des pensées. C'est que l'affairement par le corps et la concentration sur une tâche précise « remplit l'intervalle entre les choses et nous, alors que la réflexion l'élargit dangereusement » (I p. 1387, Cf. C p. 79, 302). Il affirme que le bricolage est un remède au cafard (cf. I p. 1365). Il voit dans la fatigue physique une libération, car elle abolit la conscience (cf. C p. 101, 104). C'est pourquoi il se délecte durant une semaine de jardinage ou lors d'une longue journée de marche (cf. C p. 265, 323, p. 298). Il existe une volupté à savoir que l'on ne pense pas. Il y a une délectation à réaliser que la pensée s'arrête à cette constatation (cf. C p. 298, 300). Une telle situation, qui serait l'effroi d'un philosophe de métier, est un doux état pour Cioran.<sup>19</sup> De plus, l'avantage du travail manuel, privilège du paysan, est qu'il évite de peser la valeur des choses, laissant celles-ci intactes. Le travail manuel est donc salutaire (cf. C p. 756, I p. 1365, 1387).

---

<sup>19</sup> Le philosophe de métier décide de penser. Le vrai philosophe est voué à penser. Pour ce dernier, la pensée et la conscience sont omniprésentes. Elles sont des obsessions. Cioran ne se commande d'ailleurs pas de penser : c'est la pensée qui se commande à lui.

### 3.3) Les bienfaits du sommeil, l'avenue du suicide

Cioran apprécie les éléments de la nature et le travail manuel parce qu'ils retiennent l'apparition de la conscience. Ils brisent le joug de la conscience en se tenant en-deçà de son jaillissement. Dans le même ordre d'idée, l'aphorisme suivant de Cioran s'explique : « Si on pouvait dormir vingt-quatre heures sur vingt-quatre, on rejoindrait vite le marasme primordial, la béatitude de cette torpeur sans faille d'avant la Genèse – rêve de toute conscience excédée d'elle-même » (I p. 1400). Il est logique de voir dans le sommeil, comme dans toute forme d'oubli du monde et d'arrêt de l'esprit, un bienfait. Cioran, défenseur de la sieste<sup>20</sup> et victime de l'insomnie, ne dit-il pas qu'il s'endort avec contentement et se réveille à contre-cœur puisque l'inconscience est le véritable terreau du bonheur de l'homme ! (cf. E p. 1494)<sup>21</sup>. Ce n'est pas illégitime que de faire un rapprochement entre cette valorisation du sommeil et ses invectives occasionnelles contre la mémoire et, surtout, sa défense du suicide comme solution extrême toujours possible.

Un mot de sa mère, trois fois raconté dans les *Entretiens* (cf. En p. 88, 186, 288), soutient qu'elle aurait dit devant son fils, alors insomniaque et inactif, dans une exclamation désespérée, que si elle avait pu savoir la souffrance de Cioran, elle aurait opté pour l'avortement. Au lieu de s'accabler de cet aveu, ce dernier s'en réjouit puisqu'il comprend soudainement que sa vie revêt le caractère de la contingence. Savoir que la souffrance n'est pas une nécessité mais un hasard est pour lui un soulagement : aucun poids n'ordonne de subir l'existence accablante et insensée; rien n'oblige d'en

---

<sup>20</sup> Sa compagne Simone Boué : « L'après-midi, je sortais faire des courses, lui généralement, ou assez souvent, faisait la sieste. Sa grande théorie, c'est qu'il fallait faire la sieste. Il voulait me contraindre à faire la sieste aussi ». Op. cit., *Lectures de Cioran*, p.28.

<sup>21</sup> Dans la meilleure entrevue accordée par Cioran, Gabriel Liiceanu interroge le philosophe sur son rapport à l'alcool comme forme de l'oubli. À cela Cioran répond qu'il se saoulait très souvent étant plus jeune et qu'il était « même quasi persuadé de devenir ivrogne » tant il aimait « l'état d'inconscience et l'orgueil de l'ivrogne » (cf. op. cit. *Les continents de l'insomnie* p.91). Par ailleurs, à quelques reprises les *Cahiers* de Cioran font état de ses gueules de bois à l'âge adulte. Toutefois, Cioran, souffrant de problèmes gastriques et de douleurs diverses, devint en France féru de diététique et adepte d'un régime sévère. Ces considérations toutes nietzschéennes de Cioran sur le dionysiaque besoin de boire et l'intérêt à la nutrition ne sont pas uniquement d'ordre biographique et anecdotique : elles montrent la correspondance, l'imbrication entre la vie et la pensée de Cioran. Enfin, il serait intéressant de savoir de quel œil Cioran regardait les drogues annihilant le pouvoir de la conscience. Outre certaines allusions aux expérimentations de son ami Michaux, jamais Cioran ne discute de ce sujet.

endurer le fardeau. De là, à chacun revient le droit de s'exiler une fois pour toutes de la vie et de ses maux. Cioran voit dans la possibilité théorique du suicide une liberté échue à l'homme désirant remédier à l'inconvénient d'être né. L'idée du suicide – plus que l'acte, pour sa part conditionné par la tentation, l'appétit forcené d'exister (cf. En p. 148) – est une pensée exaltante. Elle reconforte Cioran en lui révélant qu'il peut toujours sortir de l'existence de son propre chef – oublier définitivement. Dans un monde raté, l'homme demeure maître de participer ou de se retirer (cf. En p. 94-96, 176).

Cette surprenante manière de penser la contingence de l'existence, que plusieurs jugeront étrange, n'est d'ailleurs pas étrangère à un des effets fréquemment ressentis lors de la lecture des œuvres de Cioran. Beaucoup ont avoué avoir trouvé dans la lecture de Cioran un soulagement, un sentiment de libération quasi cathartique. Il y a un curieux paradoxe qui amène Cioran, penseur d'apparence sombre et pessimiste, à décharger certains lecteurs du poids de leur souffrance. Par son ironie, ses exagérations ou ses affronts, il enlève à la vie un trop plein de sérieux en montrant l'existence comme une gigantesque farce. Plutôt que d'enseigner à pleurer sur notre triste sort, Cioran montre qu'on a le droit d'en rire. Il ne faudrait d'ailleurs pas omettre de mentionner qu'une attitude frivole ou une forme de dandysme rehaussé d'humour noir font partie des manières de vivre de Cioran pour traverser notre existence malheureuse.

#### 3.4) Dépasser la conscience

Pour se « guérir » de la conscience, il est logique de chercher à réintroduire la limite naturelle à tout être, c'est-à-dire l'ignorance (cf. MD p. 1240). Or, pour celui qui vit dans un automatisme de la conscience et pour celui qui est épris de ce réflexe souffrant qui porte à réfléchir sur son état, les méthodes s'appuyant sur des pauses dans l'activité de l'esprit ne sont pas suffisantes. Il en va d'ailleurs ainsi de l'homme en général, condamné à posséder la conscience. Par conséquent, la solution réelle au problème ne résiderait pas dans des régressions momentanées en-deçà de la conscience – vie végétative, travail manuel, alcool, sommeil, suicide –, mais dans un au-delà de celle-ci.

Il existe indéniablement une dimension et une propension mystique dans la pensée d'Émile Cioran. Dès ses premiers livres, Cioran en appelle à quérir une sorte de supra-conscience. Il indique alors son souhait de parvenir à un état extatique continu où les problèmes abstraits et les phénomènes, sources de troubles, se dissipent. Fidèle au bouddhisme<sup>22</sup> duquel il restera durant toute sa vie un *amateur*, Cioran conçoit que l'esprit, lorsqu'on pousse sa compréhension ou ses facultés au maximum et que son exercice est court-circuité, parvient à générer une joie absolue. Ce bonheur suit un dépassement de la conscience où l'individu renoue, en fusionnant, avec les éléments irrationnels de la vie. Tel que le remarque P.Bollon, cette aspiration mystique de Cioran transcende les diverses religions. Laïc, il adhère à ce qui, derrière les religions, de toutes les périodes historiques ou régions géographiques, dessine un appel similaire vers un absolu comparable ou identique.<sup>23</sup>

Cette solution semble être l'avenue privilégiée par le Cioran de jeunesse. Il semble toutefois avoir pris conscience qu'une vie constamment dans une sphère de supra-conscience lui était impossible.<sup>24</sup> N'en va-t-il pas ainsi pour la plupart d'entre nous ? Il ne reste donc qu'à apprendre à vivre avec notre mal. C'est d'ailleurs dans ce but que la philosophie peut réapparaître pour reconquérir ses lettres de noblesse.

#### **4) Que reste-t-il pour la philosophie ?**

Une existence dévolue à la philosophie ne ressemble en rien à celle des êtres du règne végétal. De même, elle est diamétralement à l'opposé du travail manuel. Puis, au lieu d'endormir la conscience, ne vise-t-elle pas à la réveiller et à l'accroître ? Si la philosophie ne ressemble en rien aux solutions précédentes, c'est que la raison en est simple : la philosophie est du côté de la conscience. Elle fait partie du problème. Si l'hypothèse voulant que philosophie et conscience puissent se rapporter l'une à l'autre est juste, alors toutes deux alimentent la séparation entre l'homme et sa mère patrie. La philosophie fait partie de ce mal qui contamine le cours naturel de l'existence et porte

---

<sup>22</sup> Voir le chapitre suivant pour le lien entre Cioran et le bouddhisme.

<sup>23</sup> Cf. op. cit. *Cioran : l'Hérétique*, p.200-205.

<sup>24</sup> Il s'agit de la première aspiration déçue de Cioran. Encore une fois, c'est dans le chapitre suivant que ce thème sera abordé.

faussement à croire en une amélioration par l'esprit de la condition humaine. Les arguments déterminant une critique concrète contre la philosophie du chapitre précédent ne laissent déjà que peu de place pour sa justification. Or en considérant attentivement les objections de Cioran contre la conscience, son anti-intellectualisme prend de l'ampleur pour former une critique abstraite qui resserre l'étau sur la philosophie.

Dans la mesure où la clé de l'accusation contre la conscience semble être la perte du bonheur, il ne reste qu'à se demander si la philosophie ne peut pas contribuer, de quelque manière, à éradiquer la souffrance humaine. Elle pourrait encore être vue comme un remède puisque le philosophe qui mène une activité intellectuelle et impersonnelle s'ignore durant son travail. Mais celui qui s'oublie ainsi répète inévitablement la faute originelle en mettant l'esprit à profit. Puis, avons-nous vu, ne pas être proche de ses sensations est un tort selon Cioran. Il faut d'ailleurs s'attarder sur la difficulté suivante : la conscience est source de souffrance, mais le travailleur de l'esprit voile ses émotions par son activité intellectuelle. Autrement dit, la connaissance est souffrance, mais philosopher est une esquivé de la souffrance. Il serait tentant de résoudre cet apparent paradoxe en montrant qu'il y a chez Cioran une polysémie des mots tels conscience ou connaissance. Dans certains cas, ceux-ci suggéreraient une simple accumulation de savoirs et dans d'autres une réelle prise de conscience. La philosophie ne permettrait d'oublier la souffrance qu'en laissant stagner l'individu à un degré inférieur de conscience. Il est par contre impossible de raisonner ainsi puisque, selon Cioran, tout degré de conscience est un mal pour l'individu, et ce, même à son niveau le plus bas ou superficiel. Sur la base de ses propres prémisses, Cioran dit admettre que la philosophie ne peut enlever la souffrance inhérente à la condition humaine. D'ailleurs, – et cela enlève tout paradoxe<sup>25</sup> – il ne dit pas que la philosophie éradique la souffrance mais bien qu'elle cache, voile ou dissimule celle-ci. Peut-on dès lors dire que la philosophie aide à vivre en faisant oublier la souffrance ? Probablement

---

<sup>25</sup> Il est intéressant et stimulant de questionner les contradictions ou les difficultés émergeant des affirmations de Cioran. Essayer de résoudre celles-ci n'est pas moins nécessaire à la juste interprétation. Par contre, il ne faut jamais perdre de vue que la pensée de Cioran est composée de fragments épars qui ne visent aucunement la cohérence. Il y a une vision globale de Cioran par delà ses divers aphorismes, mais l'effort de solutionner les paradoxes précis et involontaires est une démarche souvent douteuse – Cioran lui-même n'ayant pas eu grand souci pour cette tâche, ni pour éviter la contradiction.

– comme un bienfait hypocrite : elle augmente le mal (en stimulant sa source, répétant la faute première) tout en donnant l'impression ou l'espoir du contraire.

Enfin, Cioran est conscient de la contradiction entre l'effet recherché par ses livres et son propos. En effet, il y a une opposition entre la volonté de Cioran de laisser sommeiller dans l'inconscience les bienheureux et sa plume qui joue le rôle du taon réveillant ses concitoyens (cf. C p. 682). Il sait que son œuvre sert d'éveil métaphysique et qu'en ce sens elle n'est en rien caritative. Il se demande de quel droit il dérange le sommeil des autres (cf. C p. 902). Comment peut-il accepter d'ébranler la « douce inconscience » d'autrui ? (CD p. 41). La réponse, notre réponse, réside dans l'apport que Cioran, en tant que philosophe non-universitaire, propose en servant de modèle. Émile Cioran peut être jugé philosophe et sa vie philosophique parce qu'il redirige l'effort de la conscience à bon escient, en retrouvant un rôle thérapeutique pour la philosophie. En effet, Cioran a évité les pièges relatés dans sa critique concrète tout en déployant un effort personnel pour rendre la philosophie curative. L'œuvre de Cioran ne met pas en scène un jargon philosophique, elle se développe en marge des institutions, elle ne tourne pas le dos aux diverses émotions et elle cherche à vaincre les défauts et malheurs de la nature humaine.

## Chapitre Troisième

### L'exercice de la philosophie

#### 1) Cioran : retour à l'origine de la philosophie

Cioran a évolué en dehors du cadre institutionnel universitaire. Il n'a pas mené d'activités de recherche. Il n'a ni enseigné ni publié d'articles savants. Il ne s'est pas impliqué dans des querelles précises sur des thèmes philosophiques classiques ou actuels. Il n'a même pas, à proprement parler, rédigé de textes de forme « philosophique ». Or le contexte historique et culturel dans lequel évolue un individu semble en grande partie décider de l'opinion de ses contemporains sur la nature de son activité. À tout le moins, dans le cas de Cioran, qu'il n'ait pas adopté les méthodes et conceptions contemporaines de la philosophie fait qu'il est généralement jeté hors du corpus des auteurs philosophiques ou encore, ignoré, qu'il est relégué à la vaste catégorie des écrivains. Cela est si vrai que Cioran lui-même n'apprécierait pas de se savoir considéré comme un philosophe. Pourtant, en partie à son insu, Cioran est un philosophe tout comme Socrate qui n'a ni écrit, ni enseigné, ni professé de doctrines, ni travaillé, mais qui a vécu d'errance dans les rues en se préoccupant de connaissance de soi et d'éducation morale. Celui qui refuserait le titre de philosophe au père de la philosophie occidentale le ferait sur la base d'une conception récente de la philosophie et non en fonction de la nature première de cette activité.

À ses débuts, la philosophie n'était pas une activité axée prioritairement sur les discours, mais sur l'importance d'adopter un mode de vie. Elle a été une discipline de vie avant de devenir une discipline scolaire. L'helléniste Pierre Hadot a longuement développé cette idée dans ses ouvrages. Nous lui devons par conséquent un lourd tribut. Nous n'hésiterons d'ailleurs pas à référer fréquemment à ses travaux. Dans son livre *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, comme dans nombre d'autres,<sup>1</sup> P.Hadot montre

---

<sup>1</sup> HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris, 1995, 462 p., Voir aussi : HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, 2001, 278 p.; HADOT, Pierre, *La Citadelle Intérieure : Introduction aux Pensées*

que « la philosophie est bien avant tout une manière de vivre »<sup>2</sup> et que « le discours n'est philosophique que s'il se transforme en mode de vie ».<sup>3</sup> Il respecte en cela l'étymologie du mot d'origine grecque « *philosophia* » qui peut être traduit par aspiration, amour ou désir de la sagesse. En ce sens, la philosophie n'est pas tant une quête de connaissances théoriques ou un discours rationnel qu'un effort jamais fini pour atteindre la perfection et le bonheur. Le terme « *sophia* » permet une telle interprétation. Il englobe à la fois le savoir scientifique, technique, la conduite de soi et les relations avec autrui. Dès lors, les critiques concrète et abstraite de Cioran n'attaquent pas entièrement la philosophie : elles laissent intacte la possibilité de voir la philosophie comme un examen de soi et un mode de vie. Nous voulons montrer que Cioran, comme les philosophes grecs, par sa vie et son œuvre, s'affiche comme un philosophe, c'est-à-dire quelqu'un qui entreprend une démarche éthique particulière afin de se transformer comme individu. Cela exige d'abord de montrer que Cioran fait un choix d'existence particulier en comparaison de celui de la plupart des gens. Tel que l'énonce P.Hadot, « être philosophe, ce n'est pas avoir reçu une formation philosophique théorique, ou être professeur de philosophie, c'est, après une conversion qui opère un changement radical de vie, professer un mode de vie différent de celui des autres hommes ».<sup>4</sup> Ensuite, si nous savons déjà, après le chapitre précédent, que Cioran émet un discours singulier sur l'homme et le monde, il reste à constater que Cioran, comme les Grecs, incorpore à son quotidien ce que P.Hadot nomme des « exercices spirituels ».

L'époque antique est séparée de la nôtre par près de vingt siècles d'histoire et d'idées. Il faut donc se prémunir contre la tentation de chercher à voir en Cioran un philosophe grec. S'il emprunte parfois aux stoïciens, sceptiques, épicuriens ou cyniques, il véhicule aussi des idées chrétiennes (par exemple en reprenant les mythes de la Genèse) ou orientales. En plus de n'être d'aucune école de pensée précise, Cioran émet aussi des idées qui lui sont entièrement personnelles. Une de celles-ci est d'ailleurs en opposition flagrante avec le modèle de la philosophie grecque : souvent, Cioran se

---

de Marc Aurèle, Fayard, 1992, 386 p.; HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, 1981, 206 p (réédité, avec préface de A.I. Davidson, chez Albin Michel en 2002).

<sup>2</sup> Op. cit. *Qu'est-ce que la philosophie antique*, p. 19.

<sup>3</sup> Ibid. p. 266

<sup>4</sup> Op. cit. *La Citadelle Intérieure*, p. 17.

dresse en objecteur contre le modèle du sage. Par contre, il n'en demeure pas moins vrai que sa démarche est d'inspiration grecque. Cioran ne fonde pas une nouvelle conception de la philosophie. De même, il ne renoue pas avec une tradition perdue. Il poursuit simplement, à sa façon (donc avec ses variantes), le sens originel de la philosophie qui, s'il n'a pas été complètement oublié, a du moins perdu de sa présence dans la société depuis l'avènement du commentaire et du christianisme. Tel que le formule P.Hadot, la conception de la philosophie comme mode de vie a perduré « parfois au sein même de l'institution universitaire, plus souvent en réaction contre elle et dans des milieux qui lui étaient étrangers, comme certaines communautés religieuses ou profanes, quelquefois aussi de manière solitaire, certains philosophes, depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours, sont restés fidèles à la dimension existentielle et vitale de la philosophie antique. »<sup>5</sup> Cioran est au nombre de ces derniers; de ce mouvement originel de la philosophie.

Il existe un précédent à notre démarche. P.Bollon, dans son livre *Cioran : l'Hérétique*, essaye brièvement d'intégrer Cioran au sein de cette catégorie des philosophes d'allégeance, peu ou prou volontaire, à la tradition gréco-latine. Il parle, à juste titre, du but suprême de Cioran comme d'une recherche de savoir-vivre et de guérison de soi.<sup>6</sup> Il écrit que la question principale de Cioran est la suivante : « Comment se repérer dans un monde profondément désillusionné, mouvant, ayant perdu, du fait de sa lucidité, sinon toutes, du moins la plupart de ses certitudes et, avec elles, de ses fondations ? ».<sup>7</sup> Puis, il répond quelques pages plus loin en affirmant qu'« il n'existe pas en vérité une infinité de façons de répondre à cette question centrale, [...] la principale [...] réside bien évidemment dans l'élaboration d'une sagesse, d'une morale personnelle ».<sup>8</sup> Comme P.Bollon nous accepterons de qualifier d'éthique ou d'art de vivre cet effort de Cioran pour s'accommoder de soi et du monde.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Op. cit. *Qu'est-ce que la philosophie antique*, p. 392.

<sup>6</sup> Cf. op. cit. *Cioran : l'Hérétique* p. 22-24, 29.

<sup>7</sup> Ibid. p. 231

<sup>8</sup> Ibid. p. 234

<sup>9</sup> Ibid. p. 164. Il y a d'ailleurs, peut-être, un commun appui entre notre tentative et la sienne sur les travaux de P.Hadot. En effet, non seulement P.Bollon use d'un langage similaire à celui que nous emprunterons parfois à P.Hadot, mais il cite au passage ce dernier pour présenter le lien entre la sagesse de Cioran et le sens de ce concept chez les Grecs (ibid. p. 259). Par ailleurs, P.Hadot et P.Bollon trouvent tous deux dans

## 1.2) Philo ou miso-sophie ?

La philosophie peut être définie comme un amour de la sagesse. Or certains passages de l'œuvre de Cioran laissent entendre que le modèle du sage doit être rejeté. S.Stolejan ne manquerait pas de soulever cette objection; elle qui suggère que la méfiance de Cioran envers la sagesse a permis son œuvre et son style.<sup>10</sup> Il est vrai qu'il n'aurait pas fait d'œuvre littéraire s'il avait été un sage. Cependant, ses réprimandes contre la sagesse ne sont pas son dernier mot. Au fond, sa relation avec elle en est une d'amour-haine inachevée.

Dans *Sur les Cimes du Désespoir*, Cioran affirme la nécessité d'haïr le sage en qui il voit un affaissement des passions, de l'instinct et du tourment révélateur (cf. CD p. 80). À une époque où il recherchait l'exaltation en toute chose, cette position peut s'expliquer facilement. Cioran formulera néanmoins des pointes contre la sagesse tout au long de sa vie, allant même jusqu'à consacrer, à cinquante-trois ans, un chapitre complet aux dangers de la sagesse (cf. CT p. 1141-1151). Il l'accuse d'assagir nos talents et nos ambitions, ce qui, dit-il, revient à les tuer. De plus, la sagesse annihilerait les raisons de vivre. Elle départirait l'existence de son piquant. Elle empêcherait d'être soi-même en obligeant l'individu à se surveiller. Aussi, la sagesse, guère normale et naturelle, entretient le risque d'enfouir des émotions telles la rage ou la colère qui, comme dans une bombe à retardement, peuvent ensuite exploser à tout moment. Par le précaire refoulement de nos accès de folie, elle élimine les bienfaits de l'extériorisation spontanée de la souffrance. Cioran prétend qu'il faudrait plutôt créer des hurloirs ou réapprendre à pleurer. Enfin, il affirme que l'échec de la sagesse procure le cafard et que sa réussite effraye, car après elle il ne reste rien à accomplir, ce à quoi l'homme n'est pas prêt.

Toutefois, ces critiques cioraniennes contre la sagesse sont plus une hantise de déception personnelle qu'un refus catégorique. Les lignes suivantes, écrites par Cioran, permettent de déceler cette motivation : « C'est se fourvoyer que de suivre les pas d'un

---

la « philosophie » de Wittgenstein une exemplification de cette conception de la philosophie comme manière de vivre et adaptation au monde.

<sup>10</sup> Cf. op. cit. *Lectures de Cioran*, p. 45-46.

sage, si on ne l'est pas soi-même. Tôt ou tard, on s'en lasse, on le quitte, on rompt avec lui, ne fût-ce que par passion de la rupture, on lui déclare la guerre, comme on la déclare à tout, en commençant par l'idéal qu'on n'a pas pu atteindre » (CT p. 1151). Il ne faut pas réduire la valeur des objections de Cioran contre la sagesse. Il importe par contre de prendre conscience que celles-ci sont davantage des hésitations et des doutes lui permettant de déterminer son propre modèle du sage que des portes closes sur sa quête de sagesse personnelle. Le sage de Cioran, c'est-à-dire son concept de personne idéale, ne peut être un parfait indifférent, un homme imperméable aux passions.

De toute façon Cioran n'est pas un sage. Il colle davantage à la définition du philo-sophe (l'aspirant à la sagesse) qu'au *sophos* lui-même. Sa vie entière est une démarche en vue d'une meilleure connaissance de soi et d'une thérapie de ses souffrances. Il est normal que, dans celle-ci, Cioran se soit, de temps à autres, momentanément rétracté ou qu'il ait coloré à sa manière la figure du sage. Cioran confesse par contre, en parlant des Grecs, que « ces anciens, nous revenons toujours à eux dès qu'il s'agit de l'art de vivre dont deux mille ans de sur-nature et de charité convulsive nous ont fait perdre le secret » (CT p. 1090).

Comme Cioran est travaillé de l'intérieur par la nécessité de perfectionner son jugement et son comportement, il revient sans cesse aux préceptes grecs ou inspirés par des espoirs de sagesse. Par exemple, il rêve de la force d'indifférence de Pyrrhon (cf. MD p. 1242); il cherche à se rendre extérieur à tout (cf. MD p. 1254); il apprécie que l'idéal de sagesse lui fasse retenir ses premiers mouvements, ses humeurs colériques (cf. MD p. 1253, I 1282, 1317). Il s'exclame en disant qu'il donnerait « l'univers tout entier et tout Shakespeare pour un brin d'ataraxie » (I p. 1284). Cioran suit l'orientation philosophique héritée du berceau de la civilisation occidentale malgré ses objections.

En somme, sans refuser l'existence et la valeur des critiques de Cioran contre la sagesse, il faut comprendre que celles-ci sont issues des difficultés et des hésitations inhérentes à une quête de sagesse qui, en bout de ligne, surplombe sa vie comme pour la dominer. La préoccupation et le goût de la *sophia* nous paraissent plus importantes que les nuances qu'il apporte parfois.

Il est par ailleurs intéressant de remarquer que le thème de la sagesse chez Cioran, bien que central dans sa vie et son œuvre, ait été peu discuté et relevé dans les commentaires et les entrevues. En effet, seul G.C.Focke l'aborde en entretien. Cioran y confessa d'ailleurs ceci : « Il ne fait aucun doute pour moi que la sagesse est le but principal de la vie et c'est pourquoi je reviens toujours aux stoïciens. Ils ont atteint la sagesse, c'est pourquoi on ne peut plus les appeler des philosophes au sens propre du terme. De mon point de vue la sagesse est le terme naturel de la philosophie, sa fin dans les deux sens du mot » (En p. 258)<sup>11</sup>. Peu avant, Cioran avait affirmé que « sans vouloir chercher de modèles, je crois que seuls les Grecs ont été les vrais philosophes, ceux qui ont vécu leur philosophie » (En p. 257). Donc, avant même de constater l'effort philosophique déployé par Cioran tout au long de sa vie, il s'avère qu'il valorise la philosophie conçue comme un exercice vécu de recherche du bien vivre. Nous tenterons, dans les pages suivantes, de remédier à ce silence qui entoure un des aspects majeurs de la pensée et de la vie de Cioran.

## **2) L'adoption d'un mode de vie**

Pierre Hadot montre que les philosophes antiques n'étaient pas d'abord reconnus comme tels en raison de leur discours mais suite à l'adoption d'un mode de vie précédent ou en conjonction avec les vues philosophiques. Même que le discours philosophique n'avait pas besoin d'être très élaboré. Parmi les exemples possibles, le meilleur est encore celui des cyniques qui, dit P. Hadot, sans avoir écrit et sans semble-t-il avoir énoncé un grand nombre de théories, étaient considérés par leurs contemporains comme des philosophes.<sup>12</sup> Ce qui détonnait, dans leur cas, était la manière de vivre en respect du non-respect des conventions. Cioran aussi, à sa façon, optera pour une existence en dehors des us et coutumes de la majorité des gens. Un rapide coup d'œil sur certains éléments de sa biographie le confirme.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Remarquons qu'il est faux d'affirmer que les Grecs ont atteint la sagesse. Eux-mêmes, particulièrement les stoïciens, constataient leur échec; cf. Epictète, *Entretiens* II 19, 20-28; Sénèque, *De vita beata* XVII 3; Cicéron, *De amicitia* II 7; V18.

<sup>12</sup> Cf. op. cit. *Qu'est-ce que la philosophie antique*, p. 266.

<sup>13</sup> Par ailleurs, le fait de considérer la philosophie comme un mode de vie en accord avec un discours qui l'alimente ou en assure la validité répond au problème de savoir si la biographie d'un philosophe doit être prise en compte. On sait que Hegel, dans ses cours, disait que la vie de Kant se résumait à naître à

## 2.1) De l'importance de chômer

### 2.1.1 La rupture d'un mariage amorcé et le choix de la pauvreté

L'existence de Cioran témoigne de ses choix effectués afin de respecter ses idées et de vivre en accord avec son désir, son idéal de sagesse. La première décision qui amorce l'acquisition d'un mode de vie hors du commun est évidemment la rupture avec le cadre scolaire. Quand, en 1937, Cioran quitte son poste de professeur de philosophie et s'installe à Paris, il prend l'option de mener une vie éloignée des vices inhérents aux démarches intellectuelles traditionnelles. Il respecte ainsi sa critique concrète contre la philosophie. Dès ce jour, Cioran se rabat sur une existence de libre penseur ou, si l'on préfère, de philosophe sans attaches institutionnelles. L'essentiel de ses œuvres sera composé à la table d'un café ou dans une pièce de son appartement lui servant de « bureau ». De plus, plutôt que de « travailler » à heures fixes, Cioran écrira pendant toute sa vie de manière discontinue : parfois quelques pages ou quelques lignes chaque semaine, parfois aucune phrase durant plusieurs jours, et ce, souvent au milieu de la nuit, quoique aussi à n'importe quelle heure du jour. Autrement dit, Cioran s'est dispensé de réfléchir à la façon de ceux qu'il accuse d'exercer la philosophie comme une profession. De son propre aveu, il a « préféré mener une vie de parasite plutôt que d'exercer un métier ».<sup>14</sup>

Ce refus du travail a eu pour conséquence d'obliger Cioran à vivre dans des conditions financières limitées. Il a consenti pour sa liberté à une situation de marginal. La crainte de s'enchaîner à des obligations professionnelles a découlé en une préférence pour la vie de pauvreté. Tel que le dit G.Liiceanu, « celle-ci ne fut pas seulement pour

---

Koenigsberg, y philosopher et y mourir. Idée reprise par Heidegger à propos d'Aristote. Ce renvoi de la biographie sous l'égide de l'anecdotique aurait pour but de ne pas voiler l'important : c'est-à-dire la pensée philosophique. Une telle position n'est pas légitime à propos des philosophes grecs (et, selon cette conception de la philosophie : de tous les philosophes). Il faut tenir compte des éléments banaux de leur quotidien, de leur profil psychologique individuel et en relation avec autrui, de leurs habitudes, etc. Tous ces détails s'intègrent à une philosophie conçue comme un mode de vie. Ils doivent s'accorder au discours (et vice-versa) et mettre celui-ci en application. Il est donc pertinent de rapporter ici des éléments de la vie de Cioran. Il y a même quelque chose d'inévitablement absurde dans le fait de présenter Cioran en n'ayant d'autre choix que de mettre l'accent sur la présentation de ses idées, alors que ce qui le définit comme philosophe est autant, sinon plus, sa vie et sa personne au quotidien.

<sup>14</sup> Op. cit. *Itinéraires d'une vie*, p. 105.

Cioran un accident de la vie, mais bien un style de vie, le prix à payer pour l'indépendance de son œuvre ».<sup>15</sup> De 1937 à 1945, Cioran vivra uniquement de bourses d'études (qu'il ne fait pas). Puis, à l'exception d'un bref contrat de traduction en 1948 et d'allocations de l'État français en 1950-1951, il semble que Cioran ait vécu grâce aux modestes revenus issus de la publication de ses livres et à des dons provenant d'amis ou de généreuses relations.<sup>16</sup> C'est pourquoi Cioran n'a jamais eu de logement somptueux ou de biens abondants : nomade, il a vécu dans des hôtels du quartier latin et, sédentaire, dans deux chambres de bonnes annexées. Il est d'ailleurs fier de s'être longtemps inscrit à l'université afin de manger à la cantine de la Sorbonne au prix des tickets-restaurants offerts aux étudiants; se désolant ensuite, dans la quarantaine, le jour où il apprit que ce privilège lui serait retiré. Tous ces détails sur le budget et la richesse de Cioran trahissent son choix favorable à une vie oisive quoique pauvre plutôt que salariée mais affairée.

### 2.1.2 Le refus de travailler, le problème de l'acte

Émile Cioran est contre l'idée de travailler. Cela est en parfaite cohérence avec le thème majeur qu'est le refus de l'acte exposé dans tous ses écrits. Le grand argument de Cioran contre la fausse nécessité d'agir est que toute implication dans un projet recèle une dose d'arbitraire insensé (cf. PD p. 718). Il importe, pour s'efforcer à accomplir quoi que ce soit, de ne pas saisir pleinement les tenants et aboutissants de notre action (cf. I p. 1286, 1298, AA 1665-1666). Tout travail requiert que dans un acte de foi l'on donne un sens à ce qui en est dépourvu (cf. En p. 66). Il faut une dose d'aveuglement puisqu' « activité et duperie sont termes corrélatifs » (I p. 1315). Notre destination finale – la mort – étant le phare qui assombrit la valeur de tout acte, la personne consciente de cette réalité, ou qui doute simplement du sens d'un travail, perd la motivation et l'obligation d'agir (cf. E 145, AA 1669). Cioran, sensible à la perspective de sa mort et

---

<sup>15</sup> Ibid. p. 65. Pour avoir un meilleur portrait de la condition financière de Cioran, voir les pages 65-70.

<sup>16</sup> Ici se pose un problème insoluble. La question des revenus de Cioran en a intrigué plusieurs. Parmi ceux qui l'ont interrogé ou qui ont écrit sur lui, beaucoup ont relevé que l'argument contre le choix de ne pas travailler est qu'il faut néanmoins avoir de quoi survivre. Or, nous pouvons soupçonner ceux qui ont cherché ou mené des entrevues d'ignorer ou de négliger qu'Émile Cioran avait une compagne. En effet, une Française, professeure de philosophie dans des lycées prestigieux, a vécu à la même adresse que Cioran de 1960 à sa mort. Jamais Cioran ne parle d'elle, et ce, même dans ses *Cahiers* où il faut deviner les rares allusions à Simone Boué. Cette femme, avec qui Cioran partage aujourd'hui la tombe, aurait très bien pu subvenir en partie aux besoins élémentaires de Cioran.

préoccupé par le sens de la vie, avait lui-même de la difficulté à accomplir quelque menu acte que ce soit.

Le travail est ensuite une forme acceptée du vice originel de l'homme (et de Dieu: car premier créateur, donc premier insatisfait à avoir agi). Par lui, l'homme s'inscrit dans l'histoire et stimule le pire au lieu de se contenter d'un statu quo moins malheureux. L'acte intègre les hommes dans l'histoire. Or l'histoire est la déchéance conséquente au péché originel. Une des graves conséquences de la chute est l'obsession du rendement (cf. HU p. 1042). Il faut, selon Cioran, se détourner de l'incitatif à produire et à innover pour retrouver le chemin de l'essentiel.

La dernière grande objection de Cioran contre le travail, ou l'acte en général, est qu'il prive la personne des conditions nécessaires à l'avancement spirituel. Il empêche de voir l'essentiel (cf. AA p. 1659, 1705). Il est plus important, selon lui, d'être tourné vers son épanouissement personnel que vers les faux réquisits du monde extérieur. Les gens se privent toutefois de voir l'essentiel et atrophient leur sens métaphysique en étant esclave de divers projets (cf. CD p. 89, E 1499). Le travail transforme le sujet en objet. Il y a dans le travail un oubli de soi qui ne « débouche cependant pas sur une douce naïveté, mais sur un état voisin de l'imbécillité » (CD p. 89). Ce n'est donc pas une manière valable de faire fi de la conscience. A ce titre, l'adoption du métier de philosophe n'est guère mieux.

Cioran résume, dans un passage de *Sur les Cimes du Désespoir*, avec beaucoup de clarté, l'idée que le travail dégrade l'individu en le décentrant de lui-même. En plus, il y qualifie le travail de malédiction et exprime l'arbitraire de tout acte :

« Les hommes travaillent généralement trop pour pouvoir encore rester eux-mêmes. Le travail : une malédiction que l'homme a transformé en volupté. Œuvrer de toutes ses forces pour le seul amour du travail, tirer de la joie d'un effort qui ne mène qu'à des accomplissements sans valeur, estimer qu'on ne peut se réaliser autrement que par le labeur incessant –voilà une chose révoltante et incompréhensible. Le travail permanent et soutenu abrutit, banalise et rend impersonnel. Le centre d'intérêt de l'individu se déplace de son milieu subjectif vers une fade objectivité; l'homme se désintéresse alors de son propre destin, de son évolution intérieure, pour s'attacher à n'importe quoi : l'œuvre véritable, qui devrait être une activité de permanente

transfiguration, est devenue un moyen d'extériorisation qui lui fait quitter l'intime de son être » (CD p. 89).

Lorsque Cioran émet cette opinion, il affirme en même temps l'orientation de sa démarche personnelle. En effet, en soutenant qu'il soit inapproprié de s'astreindre à agir et travailler, Cioran suggère ce qu'il a lui-même adopté durant sa vie : un quotidien sans emploi du temps prescrit par des obligations professionnelles. Outre sa brève expérience d'enseignement, Cioran n'a jamais, à proprement parler, travaillé. Même son activité littéraire n'était pas conditionnée par une nécessité de production.<sup>17</sup> Ce choix, qui en est un de liberté et de respect de ses principes, fait partie intégrante du mode de vie de Cioran.

### 2.1.3) La figure du « raté »

Le concept de « raté » apparaît à quelques reprises dans l'œuvre de Cioran. Le raté se définit comme « un type très doué qui ne se réalise pas, celui qui promet tout et ne tient pas ses promesses ».<sup>18</sup> Dans cette catégorie entrent nombre d'alcooliques, de prostituées, de clochards ou de gens normaux dont la vie serait considérée comme un échec par la plupart. Ce sont des individus qui n'ont pas été au bout d'eux-mêmes, mais qui sont restés en-deçà de ce qu'ils auraient pu accomplir. En ce sens, Cioran est un raté. Ne refusons pas ce titre à celui qui, promis à une carrière universitaire et philosophique classique, s'est contenté de passer ses jours à « ne rien faire », se répétant tout au long de sa vie « À quoi bon ? », c'est-à-dire, dit-il, l'adage du raté (cf. PD p. 656, 661).

Il n'est pas insultant de traiter quelqu'un de raté dans l'optique de Cioran. Par une inversion de sens résultant de sa prise de position sur la valeur de l'acte et de l'Histoire, le qualificatif de raté s'avère un compliment. Ce terme, qui généralement

---

<sup>17</sup> À part quelques rares articles commandés par la *Nouvelle Revue Française* (de laquelle plusieurs seront compilés pour former les livres publiés chez Gallimard) rien n'était imposé de l'extérieur à Cioran en matière d'écriture. Par contre, Cioran ressentait une pression à participer au monde du travail ou de la création littéraire. C'est ce que révèle la lecture de ses *Cahiers* où l'on voit constamment Cioran rongé d'inquiétude ou de remords quant à son inactivité. Cioran est préoccupé et se sent même parfois coupable de son mode de vie oisif. En d'autres temps, il se désole de la pression sociale exercée sur lui (cf. MD p. 1256, I p. 12992, 1325, 1342). Cela montre l'effort de Cioran afin de maintenir son choix de ne pas agir.

dénote l'échec et le reproche, ne fait chez lui que rappeler, avec appréciation, que l'échec du raté aux yeux de la multitude (ne pas agir, ne pas accéder à la gloire attendue, ne pas pécher par compromission avec le monde) est son succès. D'ailleurs, Cioran affirme et confesse que sa « réussite est justement d'être un raté, encore que j'eusse pu mieux faire » (En p. 163). À l'opposé des individus informes et inaboutis (cf. C p. 441) se trouvent tous ceux qui agissent frénétiquement, qui se trémoussent pour des buts et des projets somme toute de nulle importance. Combien de philosophes cette critique ne recouvre-t-elle pas ? Cioran accorde sans retenue sa préférence à l'analphabète sans travail qu'à l'intellectuel réputé qui partage son temps entre diverses occupations illusoirement sérieuses. Le mode de vie choisi par Cioran n'est pas en accord avec la tendance de la société (et des institutions de recherche) qui pousse chacun à s'activer dans toutes sortes de réalisations autres que « spirituelles ».<sup>19</sup>

Le mode de vie de Cioran en est donc un visant à se développer individuellement tout en se tenant à l'écart de l'Histoire, du tumulte et de l'agitation commune. Cioran, en France, est demeuré extérieur à toute institution scolaire, tout mouvement politique et toute cause sociale. Il n'a pas cherché de profession, ce qui a entraîné une existence de pauvreté financière. Évidemment, avant, après ou parallèlement à ces décisions s'articule un discours philosophique. C'est ainsi qu'il faut regarder les prises de positions de Cioran sur, par exemple, l'Histoire, le travail, le refus de procréer ou les prix littéraires. Il existe une cohérence entre les choix et la façon de vivre de Cioran et ses diverses affirmations. Il y a un lien insécable entre le propos et la manière de vivre. Ils s'alimentent réciproquement. Il en découle une existence a-typique, en retrait en plein cœur de Paris, qui n'est en somme qu'une réorientation vers soi-même. Ainsi départi d'obligations, Cioran est libre de se consacrer à d'autres priorités. Si l'on veut bien respecter la conception grecque de la philosophie héritée des travaux de P.Hadot, le

---

<sup>18</sup> Entretien avec M.Jakob, voir *Cioran : Œuvres Complètes* p. 1777. Pour une description plus élaborée de la figure du raté, voir *La Tentation d'Exister*, p. 886.

<sup>19</sup> Le terme « spirituel » est utilisé par Cioran. Par contre, il ne faut pas entendre une extension religieuse (surtout chrétienne) à ce mot. Bien que les objectifs de Cioran procèdent autant d'un esprit que d'une sensibilité à tendance mystique et métaphysique, il ne faut pas y voir une recherche d'élévation spirituelle dirigée vers une notion de divinité. Trop obsédé par la religion et la foi pour être jugé laïc, Cioran est aussi trop sceptique pour adhérer à un dogme révélé. Le mot « Dieu » remplit uniquement pour lui une fonction dialogique.

choix d'existence de Cioran, combiné à son activité de réflexion, exemplifie un type de mode de vie à l'égal de tous ceux qu'un individu peut adopter pour être nommé philosophe. Une fois ce choix effectué, et chaque jour répété, il suffit, pour respecter cette conception, de mener une existence orientée vers la sagesse.

## 2.2) L'auto-psychologue, le secrétaire de ses sensations

Un élément important de la philosophie de Cioran est l'attention qu'il porte à ses sensations et à ses réactions. En effet, Cioran est dans un état de continuelle observation et d'analyse de ses humeurs, de ses motivations ou de ses comportements. Comme pour Socrate, la maxime delphique « connais-toi toi-même » meuble presque toute son existence. Ses écrits témoignent qu'il est un fin psychologue de la nature humaine. Il essaie constamment de déceler les motifs à sa façon d'agir ou de voir le monde. Puis, il étudie les raisons derrière les agissements d'autrui. Il scrute le caractère des individus autour de lui. Cette importance donnée à l'introspection et à l'écoute des secrets du cœur et de l'esprit humain est tellement omniprésente dans les œuvres de Cioran qu'il serait réducteur d'en fournir un exemple particulier. La majeure partie des aphorismes de Cioran sont des formulations concises de ce travail sur soi. Même si la plupart de ceux-ci s'expriment à partir de « nous » ou de « on » impersonnels, Cioran précise que « c'est pour éviter le 'je' qui n'est pas possible dans certains cas, et pour donner une apparence objective à mes choses subjectives. C'est un truc littéraire » (En p. 49). Ce sont ses *Cahiers*, sorte de journaux intimes sans artifices littéraires de ses impressions et réflexions, de même que compilation ou interprétation de ses faits et gestes significatifs, qui contiennent la plus grande abondance de phrases prouvant le constant regard porté sur soi et sur autrui par Cioran. Il suffit d'en ouvrir n'importe quelle page pour le constater.

Il faut remarquer que l'intérêt de Cioran pour les mémoires, les biographies ou les auto-biographies provient aussi de ce besoin d'observer et de comprendre la psyché humaine. Cioran, amateur de mémoires au point de faire une *Anthologie du portrait*,<sup>20</sup> apprécie les ouvrages qui donnent un bilan nuancé, profond et subtil du caractère d'un

---

<sup>20</sup> CIORAN, Émile, *Anthologie du portrait : de Saint-Simon à Tocqueville*, Gallimard, 1996, 280p.

individu. Le choix de ces lectures biographiques n'est d'ailleurs pas étranger à sa préférence pour ce qui est de l'ordre du vécu plutôt que des idées. Cioran aime lire sur la façon dont les autres ont géré, avec succès ou échec, les événements et les choix de leur existence. Derrière cela se cache bien sûr sa propre recherche de la juste manière de vivre.

Mais s'il convient néanmoins de proposer un exemple de l'effort consacré par Cioran à une auto-évaluation de soi, c'est en explicitant l'espace occupé dans ses livres par l'attention accordée à ses sensations. Cioran affirme ceci : « Tout ce que j'ai abordé, tout ce dont j'ai discoursu ma vie durant, est indissociable de ce que j'ai vécu. Je n'ai rien inventé, j'ai été seulement le secrétaire de mes sensations » (E p. 1486). En bon investigateur de lui-même, Cioran remarque que l'essentiel de sa démarche consiste à ne parler que de ce qu'il éprouve (cf. AA p. 1646). Qu'il s'agisse de colère, de douleur physique, de regret, d'ennui, de vague à l'âme, de joie, de dégoût ou de toute autre sensation dérangeante, intrigante ou bouleversante, Cioran trouve une tournure pour en exprimer la réalité et en expliciter le sens. Il désire interpréter ce qu'il voit et ce qui le touche (cf. C p. 48), allant même jusqu'à affirmer qu'il ne faudrait parler que de sensations et de visions, mais jamais d'idées (cf. AA p. 1668).

Approfondir sa connaissance de soi est une étape indispensable de sa démarche philosophique. Que Cioran ait voulu décrire et expliciter ses sensations avec style n'importe pas tant que la volonté qui s'y cache : se prémunir contre d'éventuels accès d'émotions inutiles. Il y a une part éthique dans ce « travail » d'écriture : Cioran vise à saisir sa relation au monde et sa nature profonde afin d'orienter et de mieux vivre sa vie. Un peu comme Marc-Aurèle écrivant ses pensées, Cioran s'observe pour savoir comment il devrait idéalement réagir, quelles sont ses limites, ses préjugés, ses vices, etc. Son œuvre est une exhortation à mieux vivre. Autrement dit, il y a plus qu'un intérêt stylistique dans ses écrits et davantage qu'une froide étude scientifique détachée dans son regard sur lui-même. Il s'y loge un espoir de maîtrise de soi. Cioran ne cherche que peu à bloquer l'émergence de ses sensations. Au contraire, il voit de la richesse en celles-ci et préfère leur laisser libre cours dans une large mesure. Il semble cependant exact de croire que Cioran cherche à se connaître dans le but de ne pas être

ballotté dans tous les sens par des sensations ou des réactions qui le surprendraient sans cesse. L'acte d'écrire celles-ci et les conclusions qu'en tire Cioran participent aussi d'un effort de sagesse.

### 2.3) Les exercices spirituels

Un important élément de la philosophie antique telle que présentée par P.Hadot est ce qu'il nomme les exercices spirituels. Par ceux-ci il ne faut pas entendre un sens religieux, mais plutôt, en ses mots, des « pratiques, qui pouvaient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire,<sup>21</sup> ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait. »<sup>22</sup> La forme de ces exercices (*askesis*) peut varier selon l'objectif et les préférences d'un individu ou d'un groupe, mais ils s'intègrent tous dans un art de vivre visant l'atteinte de l'excellence humaine par un effort soutenu de transformation de soi. Cioran rejoint les philosophes antiques lorsqu'il pratique, à sa façon, de tels exercices. Par exemple, il adopte, comme certains philosophes gréco-romains, des exercices d'effort de maîtrise de soi (*enkrateia*), de constante attention ou de conscience à soi (*prosochè*), ou de méditation sur la mort (*meletê*).<sup>23</sup>

#### 2.3.1) L'expression comme thérapeutique<sup>24</sup>

Une chose qui frappe à la lecture des livres de Cioran, et encore davantage de ses *Cahiers*, est qu'il exprime des idées en relatant des impressions ou des faits divers issus de son quotidien. Cette façon de faire peut paraître banale, voire opposée à une démarche philosophique contemporaine. Cioran cite lui-même de mémoire une femme qui aurait écrit, dans le *Quotidien de Paris*, qu'il « écrit ce que chacun se répète à voix

---

<sup>21</sup> P.Bollon associe le régime alimentaire strict de Cioran à une extension de sa pensée. Il ferait partie d'une hygiène de vie constitutive de sa philosophie (op. cit. Cioran l'Hérétique p. 22-23). Il n'appuie malheureusement pas cet avis sur un passage ou sur une indication nécessaire. Il ne nous est donc pas permis d'affirmer avec certitude qu'il y a là une correspondance avec la notion grecque d'exercice spirituel.

<sup>22</sup> Op. cit. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 22, voir aussi op. cit. *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 13-15 et *La philosophie comme manière de vivre*, p. 67-69.

<sup>23</sup> Sur ces termes, voir *Exercices spirituels et philosophie antique* p. 30-33.

<sup>24</sup> Cette expression est celle de Cioran, cf. En p. 156, et op. cit. *Itinéraires d'une vie* p. 85.

basse » (En p. 21). C'est que, en effet, Cioran formule avec style des expériences souvent anodines. Il serait facile de lui reprocher cette apparence de superficialité. D'autres le mettront au piloris après avoir noté la part de pessimisme qui se dégage de ses livres. Il convient toutefois de préciser la fonction de l'écriture à l'origine de son travail de rédaction avant de porter de tels jugements.

De son propre aveu, Cioran aurait utilisé l'écriture comme une forme de thérapie. Contrairement à ce que dit S.Stolojan<sup>25</sup>, il n'y a pas de *devoir* d'écriture chez Cioran : il écrit au gré de ses humeurs et de ses obsessions dans un but éthique. Le mécanisme curatif de l'écriture est expliqué dans *Exercices d'Admiration* par les phrases suivantes :

« écrire, si peu que ce soit, m'a aidé à passer d'une année à l'autre, les obsessions exprimées étant affaiblies et, à moitié, surmontées. Produire est un extraordinaire soulagement. Et publier non moins. Un livre qui paraît, c'est votre vie ou une partie de votre vie qui vous devient extérieure, qui ne vous appartient plus, qui a cessé de vous harasser » (EA p.1629).

Quand surgit une idée dérangeante, l'écrire diffère le geste tout en libérant de l'oppression de l'intention. C'est pourquoi Cioran prétend que l'écriture lui a permis de se soigner (cf. EA p. 1629). « Un livre est un suicide différé » (I p. 1332), écrit-il. Ou, encore, « traduire une obsession, c'est la projeter hors de soi, c'est la chasser, c'est l'exorciser » (I p. 1345). Le principe est donc d'utiliser le crayon et le papier pour faire sortir de soi ou pour amoindrir l'intensité des souffrances intérieures. Cioran donne l'exemple suivant : quand émerge contre quelqu'un un goût de vengeance, il suffit d'écrire sur une feuille que X est un salaud pour atténuer la force du sentiment (cf. EA p. 1629). Après avoir fustigé ainsi sur papier contre sa personne ou l'humanité, Cioran se trouve heureux; il lui prend l'envie de siffler (cf. AA p. 1651). L'écriture, comme la publication, de pensées noires ou légères n'est que le reflet d'un travail personnel d'auto-thérapie.

---

<sup>25</sup> Op. cit. *Lectures de Cioran* p. 43. Il faut dire que S.Stolojan, elle-même écrivaine, voit surtout le côté littéraire de Cioran. Elle interprète chez lui l'homme qui joue de formules brillantes, qui marque par son style. Bref, elle prend Cioran pour un écrivain plus que pour un philosophe.

Comme le relève B.Poirot-Delpech,<sup>26</sup> même que le choix du français n'est pas sans avantages curatifs. Cette langue, au contraire de ce que Cioran dit du roumain, est une langue dont les mots, trop lourds de signification, sont usés par le temps. Trop rigide et trop noble, idiome pour juristes et législateurs, le français exprime mal les vérités organiques et les effusions. Il représente donc une camisole de force qui aide Cioran à atténuer ses accès divers. Comment rester longtemps en colère quand on écrit sa hargne et qu'en plus la langue exige de prendre du recul afin de s'exprimer adéquatement ?

Il est pourtant vrai que Cioran, contre l'acte en général, pour être cohérent, se devrait aussi d'être contre l'écriture. Comment peut-il faire acte de création ? Pourquoi ne pas se taire ? Il faudrait, à partir de ses propos, se restreindre d'écrire pour trois raisons : 1° Ne pas se répéter soi-même; n'écrire que si l'on a quelque chose de neuf et d'important à dire, 2° Ne pas agir pour ne pas embarquer dans le piège des projets arbitraires et dans le mal qu'est l'Histoire, la conscience, etc., 3° Enfin, pour allouer le temps nécessaire pour emmagasiner des sensations, du contenu, des expériences (cf. I p. 1320). Sans rien enlever à la force de ces objections, Cioran affirme, dans un entretien avec J-F. Duval, que sans faire de compromis avec l'écriture, il se serait suicidé (cf. En p. 47-48). Cette affirmation est insérée dans un passage où il relate l'anecdote suivante : deux étudiants lui auraient demandé la raison de ses multiples livres, de la répétition de ceux-ci, alors que sa pensée concourt à promouvoir l'interruption de l'écriture et qu'en plus Cioran s'était promis d'en rester là dès son premier livre. Il rétorque à ces jeunes en exposant sa théorie sur les vertus pharmaceutiques de l'écriture. La présentation de cette anecdote accompagnée de l'explication du rôle de l'écriture et de la publication était déjà dans le passage précédemment cité d'*Exercices d'Admiration* (cf. EA p. 1629). Or Cioran reprend celle-ci, parfois mots pour mots, phrases pour phrases, dans quatre entretiens différents (cf. En p. 17, 47-48, 151, 156, 172-174). Chaque fois il insiste sur les bienfaits de l'écriture pour se débarrasser de ses tensions et des obsessions qu'il traîne comme autant de fardeaux. Cioran aurait dû se restreindre

---

<sup>26</sup> Op. cit. *Lectures de Cioran* p. 59.

d'écrire et de publier, mais son besoin du bienfait thérapeutique domine le diktat théorique.

Prendre la plume quand le besoin se fait sentir, répondre par l'écriture à un malaise (cf. E p. 1448), s'écrire des lettres de consolation (cf. AA p. 1653), traduire ses états intenses (cf. E p. 1476), sont des formes d'exercices spirituels. P.Hadot dit lui-même que l'examen de conscience de l'individu a par le passé pris la forme d'un exercice, thérapeutique, dont la valeur est rehaussée par la mise sur papier.<sup>27</sup> Il cite par ailleurs Antiphon qui aurait proposé une thérapie par la parole.<sup>28</sup> S'agirait-il de parler pour calmer les maux ? Qu'Antiphon ait eu des techniques aux accents pour nous psychanalytiques<sup>29</sup> n'importe pas. Cependant, si sa démarche est reconnue comme philosophique, celle de Cioran ne peut l'être moins. Plus convaincant encore est peut-être le rapprochement avec les *Pensées* de Marc-Aurèle. P.Hadot montre qu'elles sont exemplaires d'un type d'exercices spirituels.<sup>30</sup> Or Cioran, particulièrement dans ses *Cahiers*, fait aussi de l'écriture de ses notes personnelles (*hypomnemata* en grec) un discours intérieur visant l'amélioration de soi. La fonction de l'écriture est chez Cioran une voie de recherche de guérison et de contrôle de soi. Le mot suivant de P.Hadot sur les Grecs décrit bien une part du rôle et de la place de l'écriture chez Cioran : « Exercice d'écriture au jour le jour, toujours renouvelé, toujours repris, toujours à reprendre, puisque le vrai philosophe est celui qui a conscience de ne pas encore avoir atteint la sagesse ».<sup>31</sup> L'écriture étant thérapeutique, son omniprésence dans l'existence de Cioran incite à avouer que sa vie entière est tournée vers une recherche de bien vivre. Ce n'est cependant pas la seule façon utilisée par Cioran pour avancer sur cette voie.

---

<sup>27</sup> Op. cit. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 365-366.

<sup>28</sup> Op. cit. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 288. Il y est d'ailleurs dit qu'Antiphon jugeait qu'une action malveillante envisagée a moins de chance de survenir s'il y a hésitation ou réflexion. Cette idée se rapproche de l'exemple de Cioran qui suggère d'écrire pour atténuer l'intention. Tourner sept fois...dit le proverbe ! Par contre, la différence est que pour Cioran le geste est soulageant en lui-même, alors que pour Antiphon, selon la présentation de P.Hadot, ce serait le regard sur les conséquences possibles du geste qui inhiberait.

<sup>29</sup> Remarquons au passage que malgré son désir de guérison et sa défense de l'écriture comme thérapeutique, Cioran n'est pas totalement en faveur de la psychanalyse, pourtant très à la mode à son époque. Sur cette question, lire la discussion avec J-F Duval dans ses *Entretiens* p. 51-52 et *Aveux et Anathèmes*, où se trouvent plusieurs aphorismes sur le sujet (cf. AA p. 1649, 1651, 1654, 1698; aussi E p. 1472, I p. 1325, MD p. 1233).

<sup>30</sup> Cf. op. cit. *La citadelle intérieure* p. 66.

<sup>31</sup> Ibid. p. 67.

### 2.3.2) La part helléniste des lectures de Cioran

Lors de ses études universitaires, l'effort de lecture de Cioran était obligatoirement dirigé vers des auteurs classiques de la tradition philosophique, dont, en tout premier lieu, les penseurs et philosophes d'esthétique allemands. Sinon, les choix personnels de Cioran oscillaient entre la littérature philosophique russe et des textes de mystiques. Les philosophes de l'Antiquité n'occupaient aucun espace important dans ce panorama. À un point tel que Cioran ne prendra aucune figure grecque pour thème de réflexion avant son quatrième livre, c'est-à-dire avant *Le Crépuscule des Pensées*. Cet effacement des Grecs lors de la jeunesse de Cioran n'est pas surprenant. Comment aurait-il pu, alors qu'il défendait l'extrémisme et l'exaltation des passions, s'intéresser à des hommes tournés vers l'ataraxie ?

Cependant, Cioran intégrera peu à peu la lecture des philosophes grecs de l'Antiquité au fur et à mesure qu'il s'éloignera – cause ou conséquence – de son radicalisme de jeunesse. La présence dans son œuvre de passages appréciant les stoïciens, les épicuriens, voire les Anciens en général, augmentera de façon flagrante avec ses premiers écrits en français. D'ailleurs, plus il avancera en âge, plus il aura tendance à émettre des opinions favorables sur ces derniers. C'est d'abord à Diogène que s'intéressera Cioran. Remarquons d'ailleurs qu'il y a plusieurs similitudes entre leur attitude arrogante devant le monde et entre leur mode de vie marginal, pauvre, et sans travail. Puis, progressivement, Cioran inclura une plus grande diversité d'auteurs. Marc-Aurèle et Épicure deviendront les deux philosophes grecs les plus souvent nommés. Ceux qui demeurent néanmoins critiqués jusqu'à la fin sont Platon et Aristote. Il faut dire que, pour Cioran, la part éthique de ces deux fondateurs d'école, à la pensée systématique, despotique comme le sera celle de leur successeurs modernes, n'était « qu'une exigence d'équilibre » au sein d'une philosophie qui se devait d'être globale (cf. PD p. 611)<sup>32</sup>.

Le rapprochement entre les philosophes de l'Antiquité et Cioran n'est donc pas artificiel. Il s'identifie lui-même aux Grecs. Ils ne le préoccupent pas par souci

---

<sup>32</sup> Voir plus loin 2.3.6.

d'érudition ou en fonction d'une pression imposée de l'extérieur. Il y a fort à parier que la lecture et le « dialogue » de Cioran avec ceux-ci étaient motivés par l'espoir de puiser des modèles, des trucs ou des idées afin de mieux vivre sa propre vie. Il est d'ailleurs fort probable que Cioran ait tenté d'appliquer les « recettes », les prescriptions philosophiques grecques dont il a hérité, par ses lectures, de la connaissance.

### 2.3.3) La part helléniste : la pratique de maximes

Un des moyens typiques utilisé par les philosophes grecs afin de se maîtriser consistait à avoir sans cesse en tête des maximes. Cioran connaissait ces courtes phrases résumant une idée maîtresse de telle ou telle école. Il n'est pas impossible que ces incitations aient joué un rôle dans sa vie. Le problème est que Cioran ne dit jamais directement qu'il s'administrerait ces pense-bêtes. On sait toutefois, par exemple, qu'il cherchait constamment à maintenir ses accès de colère. Pour ce faire, il se peut qu'il ait, délibérément ou par réflexe, recouru plus d'une fois aux maximes grecques. Il avoue, à propos d'une diatribe entendue, défavorable à Marc-Aurèle, « qu'il était juste que je ne m'indigne pas au nom de celui qui m'a appris à ne m'indigner jamais » (E p. 1450). Cioran reconnaît donc lui-même une influence en provenance d'un stoïcien.

La formulation de maximes ne serait pas totalement étrangère aux propensions naturelles de Cioran. Déjà, dans le *Livre des Leurres*, il rédigeait un serment dans lequel il promettait, jurait de ne jamais trahir la Vie (cf. LL p. 185). Il implorait par ailleurs le seigneur de ne pas ressentir de haine (« Préservez-moi [...] Apaisez [...] Faites [...] Sauvez-moi [...] Affranchissez-moi [...] Montrez-moi » LL p. 187). Il énonçait des séries de règles pour vaincre le pessimisme (cf. LL p. 219) et pour ne pas être en proie à la mélancolie (cf. LL p. 220). Malheureusement, on ignore l'importance et le respect de ces préceptes dans le quotidien de Cioran. Or cela était avant que les axiomes guidant la manière de vivre des philosophes grecs exercent un rôle dans l'existence de Cioran. Cioran rédigera plus tard l'aphorisme suivant, prouvant son attachement aux maximes de la Grèce antique : « Entre l'épicurisme et le stoïcisme, pour lequel opter ? Je passe de l'un à l'autre, et, le plus souvent, je suis fidèle aux deux à la fois, – ce qui est ma manière d'épouser les maximes qu'affectionna l'Antiquité avant le déferlement des dogmes » (AA p. 1717).

#### 2.3.4) Le souci porté au corps : penser au squelette et à la mort

Un exercice spirituel grec fondamental était la pensée de la mort.<sup>33</sup> Par exemple, Platon encourageait l'exercice de la production dans l'esprit du moment où l'âme serait séparée du corps, c'est-à-dire lors de la mort physique. Il n'y a aucun doute que Cioran pensait aussi à la mort. Or il ne s'agit pas d'une simple tendance dépressive ou d'une noire obsession de sa part. Comme pour les Grecs, penser à la mort revêt pour lui une fonction bien précise. C'est une méthode pour influencer délibérément ses émotions.

Cioran imagine son cadavre, ou celui de ses proches, en proie à la décomposition (cf. C p. 19, 188). Allongé dans son lit, il tente de saisir l'image des vers qui rongent son cerveau, des lambeaux de chairs qui se putréfient, etc. (cf. C p. 798, 933, 968). Cet exercice sert à éliminer des émotions vives comme la tristesse, la peur ou les diverses inquiétudes : « penser à son propre cadavre [...] cela vous cuirasse contre les chagrins et les angoisses » (C p. 23). Cioran précise que « pour vaincre l'affolement ou une inquiétude tenace, il n'est rien de tel que de se figurer son propre enterrement. Méthode efficace, à la portée de tous. Pour n'avoir pas à y recourir trop souvent dans la journée, le mieux serait d'en éprouver le bienfait dès le lever » (I p. 1343). Penser à la mort n'est donc en rien une méditation objective sur un concept ou un thème particulier. Il s'agit d'un exercice pratique, orienté vers un effort concret d'amélioration. Cioran l'utilise parfois même, tel un sage antique en quête d'une juste indifférence, afin de restreindre des élans de joie ou de bonheur (cf. C p. 878).

La pensée de la mort agit comme une maxime visant à la maîtrise de soi. Cioran abonde dans ce sens lorsqu'il confesse que « toutes les fois ou presque où je *voulais* ne pas commettre quelque infamie (la vengeance en est une, la pire peut-être), je faisais un effort pour me voir *mort* – et cela me calmait et me radoucissait. » (C p. 281). La projection, l'imagination de son corps comme d'un froid cadavre a le don de mettre les choses en perspective. En effet, comment poursuivre dans, par exemple, quelque chose

qui nous contrarie, lorsque l'on prend conscience de la mort prochaine qui tire au clair la vanité de nos tracés ? C'est pourquoi se promener dans un cimetière a la miraculeuse vertu de dissiper les troubles mondains ou superficiels (cf. AA p. 1680). Nous pouvons dire que la pensée de la mort est une « leçon » quotidienne pour Cioran dans ce double sens qu'elle est une exhortation à accomplir un devoir (garder une juste perspective) et qu'elle est la morale ou l'enseignement qui nous révèle la valeur réelle des choses (cf. AA p. 1692, MD p. 1198).

Il est vrai que même sans cette prescription de penser à la mort, Cioran aurait été préoccupé par sa disparition. Les quatre pages consécutives consacrées à ce thème dans *Le livre des Leurres* témoignent de la précoce obsession de Cioran pour la mort (cf. LL p. 223-227). Or là encore, l'exercice de penser à la mort trouve une application. Cioran prétend que le simple fait de réfléchir constamment sur un sujet engendre un détachement face à celui-ci. À force de penser ou d'être obsédé par sa mort, l'individu finit par rendre celle-ci extérieure (cf. LL p. 226). Comme dans l'écriture thérapeutique, il ne s'agit pas de refuser les émotions troublantes. Au contraire, il est plutôt question d'un choix : celui de s'appesantir avec tant d'absorption dans un sentiment qu'il en vient à s'atténuer naturellement; user l'obsession en allant jusqu'à s'en lasser (cf. PD p. 589). Il respecte la critique concrète contre les philosophes accusés de fermer les yeux sur les troubles existentiels ou tentant vainement de vaincre l'angoisse par d'inefficaces arguments rationnels. Pour effacer la peur de la mort, il choisit de la vivre jusqu'au bout.

Enfin, le thème du squelette est connexe à celui de la mort. Cioran confesse, dans un jeu de mot évident, avoir vécu toute sa vie près de son squelette (cf. I p. 1285). Comme nul autre, il prétend avoir eu « journallement des apartés » avec lui (cf. SA p. 767). Cioran accordait une grande importance au corps. Cela implique aussi ses os, ou ceux des autres, qui, comme pour la pensée de la mort, indiquent ou rappellent des vérités essentielles. Le message explicite de fugacité et de vanité envoyé par l'image du squelette explique la sensibilité particulière de Cioran devant ce symbole de

---

<sup>33</sup> Pour une discussion du rapport des Grecs avec l'exercice de pensée à la mort, voir *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* p. 292-303.

la mort. En effet, Cioran ne passait pas devant une vitrine de faculté de médecine sans être aussitôt épris de dégoût, frappé de colère ou, mieux, empreint d'humilité (cf. E p. 1456, AA p. 1690). L'étape suivante consistait logiquement à réfléchir volontairement à son squelette. Cioran confesse avoir ruminé sur lui plusieurs mois (cf. AA p. 1643, C p. 354). Il en a résulté un court texte intitulé Paléontologie (cf. MD p. 1192-1202). Ce dernier permet de constater le rôle thérapeutique de la pensée du squelette. Cioran écrit qu'« à titre d'exercice, il est bon de temps en temps de nous séparer de notre visage, de notre peau, d'écarter ce revêtement trompeur, de déposer ensuite, ne fût-ce que pour un instant, ce fatras de graisse qui nous empêche de discerner le *fondamental* en nous. L'exercice terminé, nous sommes plus libres et plus seuls, invulnérables presque » (MD p. 1194).

### 2.3.5) La part bouddhiste de Cioran

L'influence des lectures, la fonction de l'écriture, la possible utilisation de maximes ainsi que l'exercice spirituel de penser à la mort dessinent de Cioran un visage en accord avec la conception antique de la philosophie. Il serait cependant injuste de penser que seuls les Grecs ont dans l'histoire entrepris une démarche visant à l'amélioration de soi ou respectant une éthique de vie particulière. D'autres qu'eux ont compris la nécessité de pratiquer des exercices afin d'opérer une transformation de soi. Plusieurs aspects du bouddhisme (comme de l'hindouisme ou d'autres « philosophies » orientales) rejoignent l'esprit de la philosophie grecque ancienne. Pierre Hadot, se disant pourtant hostile à la philosophie comparée, a lui-même reconnu la parenté d'intention et de fonctionnement entre le bouddhisme et la philosophie grecque.<sup>34</sup> Il dit que « le bouddhisme ou le taoïsme imposent à leurs adeptes un mode de vie philosophique qui comporte des exercices spirituels ». <sup>35</sup> C'est donc sans surprise que l'on constate l'importance du bouddhisme chez Cioran.

Encore une fois, il ne s'agit pas d'affirmer que Cioran est bouddhiste. Il serait tout autant ridicule de voir le bouddhisme comme une extension ou une partie de la

---

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 418-421.

<sup>35</sup> *Op. cit. La philosophie comme manière de vivre* p. 69.

philosophie grecque. Il faut plutôt saisir que la philosophie, dans son sens originel, déborde l'horizon limité d'une école ou d'une période historique précise. Ainsi seulement est-il possible de comprendre que Cioran peut à bon droit être dit philosophe.

### 2.3.6) Cioran et l'Orient : inspirations et lectures

Il y a un legs à Cioran en provenance des philosophies orientales. Leur rapport est d'ailleurs antérieur à l'intérêt de Cioran pour la philosophie hellénistique. En effet, contrairement aux philosophes grecs, Cioran réfère à la religion orientale et à Bouddha dès ses premiers livres.<sup>36</sup> Puis, cette fois comme avec les Grecs, les passages témoignant de son dialogue avec les philosophies orientales vont en augmentant au fur et à mesure qu'il abandonne son extrémisme de jeunesse.

Le personnage de Bouddha apparaît très tôt dans l'œuvre de Cioran. Il surgit d'abord quand est discutée la nécessité du renoncement. Bouddha est même le nom commun le plus souvent cité dans ses écrits. Il faut dire qu'il est la figure de la tradition à laquelle Cioran s'identifie le plus (En p. 14). Son érudition en matière de religion ou de philosophie orientale est cependant difficile à retracer, puisqu'il faut se limiter aux exemples cités. Il est néanmoins possible de savoir que Cioran lisait la *Bhagavad-Gita* (cf. SA p. 752, CT p. 1139, MD p. 1226), le *Vedanta* (cf. CT p. 1141, MD p. 1201) ainsi que les traductions de textes de philosophes orientaux. Par exemple, en plus des abondants passages parlant du Bouddha, il nomme Tchouang-Tse (cf. TE p. 822), Lao-Tseu (cf. TE p. 830, 844, 929), Cankara (cf. TE p. 844) et Cakya-Mouni (cf. CT p. 1139). Mais c'est dans ses longues réponses accordées en entrevue à Léo Gillet que Cioran révèle l'ampleur du bouddhisme dans sa vie.

Premièrement, Cioran y montre sa connaissance théorique en présentant des concepts, des écoles et des philosophes orientaux (cf. En p. 71). Deuxièmement, il explique en détail sa relation avec le bouddhisme (cf. En p. 82-85). Celle-ci consiste avant tout dans un sentiment de proximité avec la représentation du monde du Bouddha. D'ailleurs, il avoue s'être déjà considéré bouddhiste. Ensuite, elle se résorbe avec le

---

<sup>36</sup> Cf. CD p. 73-74, LL p. 151, 241, 252, LS p. 324.

constat que les impératifs de renoncement au désir et de triomphe sur le moi lui sont en pratique impossibles.<sup>37</sup> Il n'empêche que pour arriver à ce constat d'échec, Cioran a préalablement dû faire un effort contre ses désirs et contre l'illusion du moi. Puis, même après la déception d'une aspiration déçue, rien n'indique qu'il ait abandonné l'effort et la visée du bouddhisme. L'idéal de sagesse n'est-il pas d'ailleurs qu'un guide inaccessible ?

Comme Schopenhauer, Cioran accorde une valeur aux religions ou philosophies orientales sur la base des mêmes raisons qui motivent son rejet de la philosophie contemporaine : il récuse la concentration superflue autour du savoir abstrait aux dépens d'une démarche vécue axée sur la délivrance. Cioran dit d'ailleurs ceci en parlant de l'hindouisme : « l'avantage de la philosophie hindoue est celui-ci, qui est considérable : c'est qu'en Inde le philosophe est tenu à pratiquer sa philosophie. Il fait de la philosophie *en vue* de la pratique : puisqu'on cherche la délivrance. Ce n'est pas un exercice intellectuel. Il y a toujours un complément » (En p. 79). Cioran limite à l'Orient la conception de la philosophie comme mode de vie. En se demandant de qui obtenir la délivrance, il répond que « sur ce point, le seul qui importe, le christianisme s'est révélé moins secourable que le bouddhisme et la spéculation occidentale moins efficace que l'orientale » (MD p. 1223). C'est pourquoi Cioran cherche une solution au problème de la souffrance en lisant des textes et en tentant de suivre les modèles de la philosophie orientale.

Il importe cependant de préciser que l'image de la philosophie antique qu'entretient Cioran est en partie erronée. À l'exception des philosophes de la période hellénistique, Cioran exclut la philosophie grecque de cette conception de la philosophie comme démarche visant à la délivrance. En effet, au contraire de ce que montre P. Hadot, d'un côté il refuse à Aristote et Platon des intérêts éthiques; préférant voir en ces deux penseurs des constructeurs de système. D'un autre côté, il néglige l'aspect

---

<sup>37</sup> Cioran y dit par ailleurs ne pas s'être intéressé aux exercices pratiques indiqués par la démarche bouddhiste. Il est toutefois fort possible que Cioran ait en tête, par l'expression « exercices », des pratiques de méditation, de prières ou d'ascèses particulières. Dans la mesure où l'effort pour renoncer aux désirs est en soi un exercice spirituel, il est juste de considérer que Cioran était un adepte de la voie suggérée dans le bouddhisme.

systématique de la philosophie stoïcienne et épicurienne. Cioran réduit l'importance de ces philosophies à l'éthique, alors que l'on sait aujourd'hui que la logique et la physique étaient pour eux capitaux. Cette mé-compréhension de la philosophie grecque n'est pas sans conséquences. Elle oblige Cioran à priver, à tort, des philosophes grecs de l'aspect vécu de leur démarche. Quand Cioran prétend que les orientaux ont seuls une démarche pratique « alors que les grands systèmes qu'on a faits en Grèce et en Allemagne, ce sont des constructions où il n'y a pas cette relation avec l'expérience vécue » (En p. 79), il faut comprendre que sa dépréciation des Grecs (surtout de Platon et d'Aristote quand il réfère aux systèmes) est conditionnée par la croyance qu'ils ne recherchaient pas la sagesse selon un mode de vie particulier. D'un autre côté, en mettant le scepticisme, le stoïcisme et l'épicurisme dans une case à part, il leur accorde un privilège que ne mériteraient pas moins l'aristotélisme et le platonisme. Enfin, en se détournant de Platon, Cioran néglige une figure de l'Antiquité à laquelle son mode de vie sans travail, mais tout de réflexion, ressemble le plus, c'est-à-dire Socrate. Non seulement Cioran avait lu Nietzsche qui était tourmenté entre l'admiration et la haine de Socrate, mais la similitude de leur démarche aurait dû l'amener à s'identifier à lui. De même, alors qu'il s'identifiait à Diogène, ignorait-il que les cyniques se réclamaient de Socrate? Si le peu de références à Socrate est surprenant chez Cioran, il s'explique néanmoins facilement par son rejet de Platon. Enfin, le privilège accordé à la philosophie bouddhiste ou hindouiste ne peut être tributaire que de cette interprétation cioranienne fautive de la philosophie antique.

### 2.3.7) Penser contre soi

L'héritage majeur du bouddhisme à Cioran est la nécessité de penser contre soi. Selon la plupart des doctrines orientales, le « moi » est un concept illusoire à l'origine de nos malheurs. L'individu récolte la souffrance par l'attachement illégitime à une identité apparente. Les désirs, sources de nos viles passions (colère, haine, frustration, égoïsme, etc.), n'ont d'intérêt que pour celui qui vit en tombant dans « le gouffre de l'hérésie du moi » (E p. 1466). Cioran affirme lui-même que le Désir est une maladie dont il est affligé (cf. MD p. 1238). L'analyse psychologique de l'homme de Cioran – comme être dont les affres prennent leur origine dans l'illusion d'un caractère unique –

est au diapason de la philosophie bouddhiste (cf. MD p. 1225). Il écrit, dans *Syllogismes de l'Amertume*, que « le moindre assujettissement, fût-ce au désir de mourir, démasque notre fidélité à l'imposture du 'moi' » (SA p. 781). À l'exception de sa jeunesse, où il voulait assouvir et stimuler ses désirs et ses passions (cf. CD p. 79, 149), Cioran a combattu la propension naturelle à ériger sa personne en notion de première importance. Il confesse « être requis par la philosophie hindoue, dont le propos essentiel est de surmonter le moi » (I p. 1276). Il respecte ainsi la logique bouddhiste qui suggère que la délivrance passe par la vacuité qui, elle, suppose le doute de soi.

Cette allégeance à la compréhension bouddhiste de la souffrance humaine, combinée avec l'observation de soi et une constante introspection, a nourri ses discours sur le triste appétit de gloire (cf. HU p. 1024-1025) et la nécessité de Penser contre Soi (cf. 821-831). Selon Cioran, « si chacun de nous avouait son désir le plus secret, celui qui inspire tous ses projets et tous ses actes, il dirait : 'Je veux être loué' » (CT p. 1113). Ce désir de gloire, tabou mais toujours présent en l'homme, le pousse à agir. Sans ce désir, l'acte ne serait plus nécessaire (cf. CT p. 1114). Nos maux sont, pour Cioran comme pour le bouddhisme, imputables aux désirs dont fait partie la soif de gloire. L'homme est d'ailleurs sorti de la nature par son besoin de primer et d'agir (cf. CT p. 1113). Cioran dit que « si nous étions en mesure de nous arracher aux désirs, nous nous arracherions du même coup au destin, c'est-à-dire à notre condition d'individu exilé de notre patrie (cf. CT p. 1090).

Une conséquence de cette horreur de la gloire (et sa volonté d'en rejeter le souhait pourtant présent), de sa crainte des vils désirs, de l'appel au combat contre l'appétit de primer et contre la déification du moi, sera la tentative de Cioran d'éliminer ou maîtriser ses désirs (cf. E p. 1492). Certaines décisions prises durant sa vie ne seront pas étrangères à cette influence en provenance des philosophies orientales. Laisser une image incomplète de lui-même en est un exemple. De même, remarquons son refus de tout prix et hommage littéraire ou l'abandon de sa langue maternelle. En effet, lorsque Cioran opte pour le français, il laisse derrière lui une partie de son identité

(cf. TE p. 854).<sup>38</sup> Ce n'est qu'une façon de contribuer à la suppression de son identité, à la volatilisation de son moi qu'il cherchera durant la seconde partie de son existence (cf. CT p. 1117). Cet effort est souvent présent dans des phrases ou des aphorismes qui équivalent à autant de maximes témoignant d'un exercice dirigé contre son ego. C'est ainsi que Cioran suggère de cracher dans le miroir pour s'humilier (cf. SA p. 785) ou qu'il prescrit le traitement suivant : « Premier devoir au lever : rougir de soi » (MD p. 1231). Il est un précepte qui l'oblige à s'effacer, à demeurer modeste, à se rabaisser, à ne tirer vanité de rien (cf. CT p. 1117, MD p. 1210, 1245, I 1288).<sup>39</sup>

Ces conseils reflètent le mode de vie philosophique de Cioran, tout tourné vers l'amélioration et la transformation de soi : ses livres en formant la partie visible, parce qu'écrite. Puis, outre le bouddhisme ou l'hindouisme, cette volonté de contrôle et ce travail sur les désirs ne sont d'ailleurs pas sans rappeler, entre autres, les efforts des philosophes stoïciens ou épicuriens pour atteindre la sagesse. Enfin, il faut mentionner qu'en plus de procurer un sujet de méditation (cf. I p. 1282), les idées empruntées aux philosophies orientales cautionnent Cioran dans sa formulation d'objections contre les tristes motivations sous-jacentes à la profession de philosophe.<sup>40</sup>

### **3) Le (s) chemin (s) d'une vie**

Comme nombre de personnes, Cioran a modifié ses idéaux au cours de sa vie. Des bifurcations majeures en ont modifié le cours. C'est avec beaucoup d'à propos que G.Liiceanu intitule sa monographie sur l'existence et l'œuvre de Cioran *Itinéraires d'une vie*. Le pluriel de ce titre souligne bien les changements de cap de Cioran.

Dans la vingtaine, Cioran cherchait l'effervescence des passions. Il voulait donner libre cours aux accès d'émotions les plus vives. Il serait presque possible d'affirmer qu'en faisant ainsi, il ne faisait que favoriser sa sensibilité naturelle, quoique peut-être rehaussée par un influx de fougue communément associée au phénomène de la

---

<sup>38</sup> Voir à ce sujet G.Liiceanu dans *Itinéraires d'une vie*, p. 42 et 53 où il confirme l'acte de conversion et de changement d'identité dans l'adoption du français par Cioran.

<sup>39</sup> Les passages où Cioran indique le dialogue avec sa tentative d'arrêter d'être centré sur lui-même sont particulièrement nombreux dans *Le Mauvais Demiurge*, de *l'Inconvénient d'être né* et *Écartèlement*.

<sup>40</sup> Cf. chapitre I, 3.2.3

jeunesse. Il s'est alors mis à lire saints, mystiques, et philosophes exaltant le concept de Vie. Il a aussi pataugé dans l'arène politique comme compagnon de route d'un groupe nationaliste radical : le mouvement légionnaire, La Garde de Fer, du roumain Codreanu.<sup>41</sup> Autrement dit, Cioran était aux antipodes de la figure calme et sereine du sage antique, et autant de son futur idéal de l'homme qui rejette l'acte et l'Histoire.

Puis sonna l'heure des prises de conscience. Cioran se rend compte que la mystique n'est pas pour lui (cf. I p. 1374, En p. 221). Arrivé en France, il constate surtout, peu à peu, les dangers d'un trop grand respect de ses passions (cf. PD p. 581). Tel que l'écrit G.Liiceanu, à l'époque du *Précis de Décomposition*, Cioran en viendra à regarder « son propre passé comme une forme de délire ».<sup>42</sup> Il adhère alors à un nouveau modèle, tout à l'opposé du premier. En effet, il évolue jusqu'à déployer, au milieu de sa vie, un effort soutenu en vue de la sagesse. Il y a donc eu, au sortir de la période roumaine, la conversion progressive à la philosophie dont parlait plus haut P.Hadot.<sup>43</sup> Même si l'écrivain Cioran était étudiant et professeur de philosophie en Roumanie, il ne devient vraiment philosophe qu'au moment où il rompt avec son passé pour s'adonner à un effort de dé-fascination. La conversion de Cioran impliquera un changement de sa pensée, un repentir de ses erreurs de jeunesse, une existence nouvelle, l'adhésion progressive à des valeurs et des idéaux différents, et, dans une certaine mesure, la transformation de son identité.

Enfin, la dernière étape du parcours sera celle du bilan : vers cinquante ans environ, Cioran commence à vraiment constater que, toute sa vie durant, ses aspirations n'avaient pour lui aucun espoir de réussite. La mystique n'était pas faite pour lui et la sagesse ne l'était pas davantage. À la fin de sa vie, par rapport à la délivrance, il arrive à la conclusion d'un échec (cf. E p. 1485). Il est à propos de parler chez Cioran d'une démarche thématissant une aspiration déçue ou déçue. Son parcours contient cependant

---

<sup>41</sup> Nous ne referons pas ici le procès des allégeances politiques de Cioran dans sa jeunesse. Le lecteur intéressé aux questions touchant le rapport du jeune Cioran avec la politique, le fascisme ou l'antisémitisme trouvera davantage de réponses dans l'excellente première partie du livre de Patrice Bollon, *Cioran : L'hérétique* ainsi que dans le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Éliade, Ionesco, L'oubli du fascisme*, PUF, Paris, 2002, 553p.

<sup>42</sup> Op. cit., *Itinéraires d'une vie* p. 62.

<sup>43</sup> Voir chapitre 3, 1; ou *Exercices spirituels et philosophie antique* p. 175-177.

une exemplification de la philosophie comme aspiration : suite à l'aveu d'une erreur première, Cioran s'est tourné vers la recherche d'un idéal qu'il ne pouvait atteindre. Il n'a d'ailleurs pas interrompu sa démarche une fois le constat d'échec proposé. La question « comment vivre ? » ne s'est pas dissipée pour autant. Il est d'ailleurs possible, en vertu de la définition du mot « philosophie », d'affirmer qu'Émile Cioran est un philosophe parce que ses aspirations n'ont pas dépassé ce stade en se traduisant dans l'atteinte de la sagesse.

### 3.1) L'aspiration déçue

#### 3.1.1) L'impossible conditionnement

Non seulement Cioran fait le constat qu'il n'est pas parvenu à la sagesse, mais il suggère les raisons de cet échec. Une de celles-ci tient dans l'impossibilité du succès du conditionnement inhérent à toute démarche orientée vers la sagesse. La quête de sagesse, avec ses maximes et son discours, implique de se faire violence pour s'habituer à vivre et ressentir adéquatement. Il faut apprendre à réagir à l'encontre de nos mouvements premiers et naturels.

Un court texte de Cioran est à ce sujet particulièrement intéressant. Dans L'Envers d'un Jardin, où il réfère bien sûr à Épicure, Cioran dénonce le faux dans l'incitation de ce dernier à vaincre la peur de la mort et des Dieux. En effet, l'ataraxie du maître épicurien n'était qu'une image cachant sa sensibilité et sa souffrance. Il écrit que « ce théoricien du bonheur était un malade : il vomissait, à ce qu'il paraît, deux fois par jour. Au milieu de quelles misères devait-il se débattre pour avoir tant haï les 'troubles de l'âme' ! » (TE p. 928). Voir l'envers du jardin d'Épicure, c'est comprendre que la recherche de délivrance s'appuie sur un mal-être. La sagesse n'est pas, en pratique, l'atteinte de la paix, mais la dissimulation d'une guerre contre soi. Parvenir à une réelle sérénité est une entreprise utopique selon Cioran.

Par un vocabulaire emprunté à la psychologie, il est possible de résumer l'argument de Cioran en disant qu'il juge possible de refouler temporairement un mauvais penchant, mais jamais d'éliminer celui-ci pour de bon, car il nous travaille de

l'intérieur, et ce, même à notre insu, inconsciemment (cf. En p. 84-85). Il demeure une constante menace d'un réveil, d'une résurgence du vice, du sentiment, ou de la pensée autrefois contrôlée. Cioran le dit, on ne supprime pas un désir, on le suspend (cf. MD p. 1201). Il relate à cet effet l'anecdote suivante : une nuit, alors qu'il dormait, il se réveille avec la pensée ou le souvenir du rêve qu'il égorgeait un homme l'ayant insulté quarante ans auparavant. Si jadis Cioran avait su maîtriser sa colère, en cette nuit-là était revenu par surprise le goût de la vengeance. Il en conclut à la possible persistance inconsciente de nos vils penchants (cf. En p. 84-85). Il est impossible d'éradiquer ce qui se trame au fond de nous. Par delà nos désirs officiels, il y a des sentiments ou des pensées sincères qui se cachent (cf. MD p. 1244). L'effort de sagesse ne construit donc qu'une façade fragile.

Si l'aspiration à la sagesse est d'avance destinée à l'échec, c'est aussi parce qu'elle nage à contre-courant de ce que nous sommes naturellement. Par exemple, la suppression du respect d'un moi illusoire est à l'encontre de notre réflexe fondamental (cf. MD p. 1258, En p. 82-83). Il faut dire que les conditions idéales en vue du succès ne sont pas présentes pour l'homme moderne occidental (cf. CT p. 1088, I 1313). Notre monde, axé sur la vitesse, l'agir et la technique plutôt que sur la spiritualité ne favorise pas un tel but. Néanmoins, il est clair chez Cioran que les efforts visant à la sagesse sont contre la nature désirante et impétueuse de l'homme, de même qu'à l'opposé de l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes (cf. I p. 1355, E p. 1480, 1492, AA p. 1685). C'est un peu comme si Cioran nous disait que la sagesse n'est pas tant une transformation de soi qu'un remplacement de notre nature par une autre étrangère. Or comment peut-on faire cela ? Et ce, quand notre tempérament est par surcroît aux antipodes des vertus espérées...

### 3.1.2) Contre sa nature : un éternel tzigane rongé par le stoïcisme !

La raison majeure expliquant l'échec de Cioran serait à ses yeux l'incompatibilité entre son tempérament – balkanique, à fleur de peau – et son idéal. La liberté qui lui est échue de se transformer en sage est limitée, déterminée dans son espoir par l'essence de son caractère (cf. I p. 1376). Cioran se considérait en effet comme une personnalité volubile au tempérament bouillant. Il est vrai qu'il relate dans ses *Cahiers* nombre de

prises de bec avec son coiffeur ou divers fonctionnaires. Simone Boué, la compagne de vie de Cioran, corrobore l'opinion de celui-ci en se contentant, avec délicatesse ou euphémisme, de le qualifier d' « imprévisible » et d' « empoisonnant » !<sup>44</sup> G.Liceanu, qui connaissait aussi Cioran, parle de son côté de « l'aspiration à un idéal de passivité absolue de la part d'un tempérament proche de l'hystérie ».<sup>45</sup> Toute une série de phrases ou d'aphorismes virulents véhiculent l'idée d'un écart irrémédiable entre son tempérament et ses buts poursuivis. Les expressions contenues dans ces phrases ou ces aphorismes mettent toutes en opposition un mot définissant Cioran et l'indication de son but, afin de former des oxymores évidents. Il convient de citer les plus clairs de ceux-ci :

- ξ « Par instinct un trouble-fête et par conviction un cadavre » (MD p. 1255, cf. I p. 1334).
- ξ « Se prétendre plus détaché [...] et n'être qu'un forcené de l'indifférence » (I p. 1295).
- ξ « Un écorché érigé en théoricien du détachement, un convulsionnaire qui joue au sceptique » (I p. 1328).
- ξ « Comment se dominer, comment être maître de soi, quand on vient d'une contrée où l'on rugit aux enterrements ? » (I p. 1306).
- ξ « Je me fais l'effet d'un terroriste qui [...] se serait arrêté en chemin pour consulter l'Écclésiaste ou Épictète » (I p. 1356).
- ξ « Avoir voulu renoncer à tout prix et n'être toujours qu'un *candidat* au renoncement » (E p. 1501).

Toutes les phrases de cette énumération sont extraites de ses œuvres de maturité. Ce n'est pas un hasard puisque c'est dans les dernières années de sa vie d'écrivain que Cioran a fait le bilan de son existence. Ces phrases font ressortir avec force qu'il conclut avoir été d'emblée destiné à l'échec. Il juge que sa personne et les traces ineffaçables laissées par sa culture d'origine (à laquelle son tempérament correspondait sans difficulté) ont décidé en grande partie de son succès. De plus, l'énumération précédente, impliquant diverses images de l'aspiration déçue, présente dans les mots de Cioran eux-mêmes sa volonté de parvenir à la sagesse. Or même s'il n'est pas arrivé à l'aboutissement espéré, même dans l'éventualité où ses efforts vers la sérénité et

---

<sup>44</sup> Op. cit. *Lectures de Cioran*, p. 26, 28. Il est vrai que, si l'on ne retient que quelques passages de la description du caractère de Cioran par Simone Boué, on obtient un portrait frappant : Cioran était souvent orgueilleux (p. 26), capricieux et difficile à vivre (p. 27, 28), générateur de scènes et de crises (p. 30), parfois méchant (p. 24) et toujours entêté (p. 32).

<sup>45</sup> Op. cit., *Itinéraires d'une vie*, p. 63.

l'impassibilité n'auraient empêché aucune crise de violence ou d'angoisse (cf. MD p. 1245, 1254, I p. 1339), Cioran pourrait néanmoins être dit philosophe en raison du mode de vie et des pratiques adoptés en vue d'une maîtrise et d'une connaissance de soi, d'une compréhension du monde et de la bonne manière de s'y comporter.

## Conclusion

Nous sommes arrivés au bout de notre chemin, c'est-à-dire au point où la distance parcourue soutient les constats éventuels répondant à quelques interrogations sur le rapport entre Cioran et la philosophie. Ce que les pages précédentes nous auront permis de découvrir, c'est indubitablement un philosophe. Or l'expression « découvrir un philosophe » revêt plusieurs significations possibles. Cela rappelle d'abord qu'il a bien fallu parler d'un philosophe plus souvent qu'autrement absent du corpus habituel de la philosophie universitaire actuelle. Autrement dit, il fallait faire connaître une figure lointaine, encore trop ignorée de la philosophie contemporaine. Mais « découvrir » veut aussi dire enlever ce qui fait obstacle, ce qui recouvre. En ce sens, nous avons bien vu que le refus de considérer Cioran au rang des philosophes ne peut se fonder que sur un parti pris en faveur des acceptions récentes de ce qu'est la philosophie, et non en fonction de la conception originelle de cette discipline. Il n'y a pas lieu de restreindre Cioran à la catégorie des écrivains, marginaux, essayistes ou libre-penseurs. Il est à bon droit un philosophe en ce qu'il adopte une manière de vivre philosophique incluant un discours particulier sur le monde, l'adoption d'un mode de vie, d'un idéal de perfection et d'exercices spirituels. Enfin, il ne faudrait guère oublier que l'expression « découvrir un philosophe » commande de déterminer ce qu'est un philosophe; à défaut de quoi on peut bien se demander à quoi réfère l'expression. Sur ce point, s'alliant aux travaux de P.Hadot et s'appuyant sur la critique de la philosophie développée précédemment et l'alternative exemplifiée par la vie de Cioran, nous affirmons justement que la philosophie n'est pas obligatoirement un exercice se rattachant à une institution ou s'inspirant de pratiques scolaires et *prof-essionnelles*.

Si notre but était uniquement de statuer sur la véracité de l'affirmation voulant que Cioran soit un philosophe, alors l'objectif serait atteint. Or Cioran nous enseigne qu'une telle contribution au monde de la recherche philosophique serait inutile si elle n'alimentait pas aussi la recherche philosophique personnelle à laquelle chacun est convié. Voir l'exemple du cas Cioran et entendre ses exhortations à pratiquer une démarche subjective avec le regard distant du philosophe impersonnel reviendrait à être

sourd et rater l'essentiel du message. Il faut soi-même se poser la question suivante : la philosophie est-elle pour moi un travail, une passion sur des concepts abstraits, une froide analyse, ou bien est-elle un mode de vie visant à l'amélioration constante de ma personne, à l'atteinte de ma juste place dans le monde ?

La réponse de Cioran ne laisse pas d'ambiguïté. Il évite d'inclure dans sa vie les objections concrètes qu'il adresse à la philosophie de type universitaire. Il est un penseur lyrique, proche de ses émotions, ouvert sur ses troubles, éloigné du futile jargon, concerné par la transformation de ses viles motivations, etc. Au lieu de s'engouffrer dans un métier et des façons de faire qu'il déplore pour cause d'inanité, c'est-à-dire à la fois un manque de contenu et un constat d'inutilité, il opte pour des buts et des manières de faire extérieurs à ceux que voulait lui inculquer sa formation. Que l'esprit – et non toujours le contenu – de cette démarche corresponde à l'idée que les Grecs de l'Antiquité se faisaient de la philosophie (ou que, par exemple, certains bouddhistes partagent encore) ne permet au fond que de justifier la juxtaposition du titre de « philosophe » au nom de Cioran. Or y aurait-il lieu de rejeter l'invitation de Cioran si les Grecs n'avaient pas autrefois proposé une telle conception de la philosophie ? Qu'il soit ou non possible de ranger Cioran sous le vocable de philosophe ne change en rien l'important : faire par soi-même le travail de réflexion sur ce que doivent être la tâche et la nature de la philosophie dans sa vie.

Faut-il toutefois réfléchir ? Faut-il désirer mettre à contribution sa conscience, ce phénomène à l'origine de tous les maux humains ? Sur ce point, nous ne ferons pas l'erreur, soulignée par Cioran, qui consiste à vouloir éliminer toute contradiction par souci de probité. Il est vrai que la conscience est un mal et que la philosophie – même dans le sens de mode de vie – met celle-ci à profit. Ce qui épargne à Cioran sa propre critique abstraite est qu'il ne cherche pas à cultiver sa connaissance ou sa lucidité<sup>1</sup> afin de faire illusoirement progresser l'humanité. Il ne cherche pas davantage à paraître brillant par l'érudition, par une vaste culture ou par des analyses pointues de problèmes existentiellement peu importants. Ne pouvant éliminer la conscience, il se contente

---

<sup>1</sup> Sa lucidité qui, somme toute, pour reprendre une expression de Cioran lui-même, est une *lucidité affective* (cf. PD p. 716).

d'utiliser celle-ci afin d'user ses souffrances par la formule ou afin de comprendre le monde et lui-même pour mieux vivre. La conscience s'inscrit alors dans la problématique qui fonde le besoin d'une délivrance qui, à son tour, motive l'adoption d'un mode de vie particulier. Il y a néanmoins une zone irréductible de frictions entre le rejet théorique de la conscience et son utilisation ou sa présence constante dans l'œuvre et le quotidien de Cioran. Cette difficulté n'enlève cependant rien à son caractère philosophique. Au contraire, dirait P.Bollon. La lutte entre les termes opposés, entre les expériences contradictoires, entre les appels irréconciliables fonde la stabilité même de la philosophie de Cioran. Tous les déchirements, dit Bollon, se rapportent au débat entre la lucidité et la foi. La philosophie de Cioran n'est pas définie par son contenu écrit mais par sa structure derrière la multiplicité des idées – surgies d'autant d'expériences – contradictoires.<sup>2</sup>

Il faut dire que les lecteurs de Cioran ont presque tous cherché le maître-mot qui définit sa philosophie. Quelle est la solution au problème mis en place par la vision cioranienne du monde comme théâtre escamoté où se joue une pièce dont l'homme est le mauvais acteur ? P.Bollon, par exemple, proposera, sur la base des faits et gestes de Cioran, la voie philosophique d'un principe de Style : une sorte de frivolité profonde, un dandysme teinté d'ironie, une légèreté délibérée, une élégance de l'apparence enjolivant une lourde gravité. Cette interprétation nous semble la plus juste et éclairante à ce jour. Mais il y a plusieurs autres lectures de Cioran.<sup>3</sup> Nous affirmons cependant que la philosophie comme solution doit en faire partie. Il doit s'y trouver la reconnaissance d'une démarche quotidienne, asymptote, parfois rebelle à elle-même, mais toujours vécue en vue d'un dépassement du malheureux lot échu à l'être humain. Évidemment, notre interprétation ne préserve pas Cioran de tout illogisme interne à sa pensée. Mais une entreprise d'apologie à tout prix exigerait peut-être de discuter à outrance d'une pensée qui refuse le commentaire dans sa forme (le fragment) et son contenu. N'entrons pas dans ce manque de respect : chacun a déjà tant à faire avec lui-même...

---

<sup>2</sup> Cf. op. cit. *Cioran : l'Hérétique*, p. 147-166.

<sup>3</sup> N'est-ce pas d'ailleurs le titre d'un livre cité précédemment ?

Enfin, nous croyons que notre travail ouvre plus qu'il ne clôt les réflexions sur Émile Cioran en tant que philosophe. Il s'avère aujourd'hui d'autant plus légitime d'examiner de manière philosophique les thèmes qu'il a développés dans ses ouvrages dès lors que nous savons qu'il serait injuste envers lui de refuser à sa vie et à son œuvre l'épithète de philosophique. Sans contredit, il serait pertinent de se pencher plus attentivement sur, par exemple, les thèmes précis que sont l'art (musique, style, écriture), l'Histoire, l'homme, la procréation, la maladie, la mort, Dieu, pour n'en nommer qu'un mince échantillon. Les discussions plus pointues et exhaustives sur des sujets chers à Cioran pourraient dorénavant remplacer les efforts antérieurs d'initiation et de présentation générale de sa pensée et de sa vie.

Aussi, il serait bon de poursuivre le travail de comparaison de sa démarche avec celle des philosophes grecs et orientaux, comme d'ailleurs avec tous ceux ayant participé, récemment ou jadis, à cette conception fondamentale de la philosophie comme expérience vécue de recherche de sagesse. Ainsi, comme pour Socrate dans l'agora, comme pour le moine bouddhiste dans son monastère, comme pour Nietzsche gravissant sa montagne, nous verrions constamment Émile Cioran pratiquer la philosophie : assis à la terrasse d'un café parisien, insomniaque dans la solitude nocturne d'une rue du quartier latin, à pied le long d'une plage de Dieppe ou de Dresde, marchant à travers l'histoire de la forêt de Fontainebleau, tourmenté ou joyeux sous le soleil d'une allée fleurie du Jardin du Luxembourg, voire simplement chez lui dans son logement exigu de la rue de l'Odéon – bref n'importe où et n'importe quand, prouvant par là que chacun de nous peut prendre exemple sur lui.

## **Bibliographie**

### **Œuvres et entretiens de Cioran**

- CIORAN, Émile. *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1995.
- CIORAN, Émile. *Entretiens*, Paris, Gallimard, Arcades, 1995.
- CIORAN, Émile. *Cahiers : 1957-1972*, Paris, Gallimard, 1997.
- CIORAN, Émile. *Anthologie du portrait : de Saint-Simon à Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1996.

### **Ouvrages sur Cioran**

- BOLLON, Patrice. *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997.
- DODILLE, Norbert & LIICEANU, Gabriel (ed.). *Lectures de Cioran*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- JAUDEAU, Sylvie. *Cioran ou le dernier homme*, Paris, José Corti, 1990.
- KLUBACK, William & FINKENTHAL, Michael. *The temptations of Emile Cioran*, New York, Peter Lang, 1997.
- LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra. *Cioran, Éliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*, Paris, PUF, 2002.
- LIICEANU, Gabriel. *Itinéraires d'une vie : E.M.Cioran*, suivi de *Les Continents de l'insomnie*, Paris, Michalon, 1995.
- PARFAIT, Nicole. *Cioran ou le défi de l'être*, Paris, Desjonquères, 2001.

### **Autres ouvrages cités**

- ARISTOTE. *La métaphysique*, Paris, Vrin, 1964.
- DRAINVILLE, André C. *Les carnets jaunes de Valérien Francoeur, qui a crevé quelques enflés*, Québec, L'Effet Pourpre, 2002.

CICÉRON. *L'amitié : Laelius, De amicitia*, Paris, Arléa, 1991.

EPICTÈTE. *Entretiens*, Paris, Gallimard, 1993.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981.

HADOT, Pierre. *La Citadelle Intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

PASCAL, Blaise. *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.

PLATON. *Apologie de Socrate*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

PLATON. *Théétète*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considérations Inactuelles III et IV*, Paris, Gallimard, 1990.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Contre la philosophie universitaire*, Paris, Rivages poche, 1994.

SÉNÈQUE. *La vie heureuse; La brièveté de la vie*, Paris, Arléa 1989.



